

МОРТАЗА МОТАХХАРИ интеллектуал действия



Ислам: классика и современность

МОРТАЗА МОТАХХАРИ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛ ДЕЙСТВИЯ



Москва
2020

УДК 284-9 + 94(55)<19>(092)

ББК 86.382-3 + 63.3(5Ирн)6-8

М91



*Издание подготовлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры
имени Ибн Сины*

Мортаза Мотакхари – интеллектуал действия / пер.
М91 с перс. Б.В. Норика; ред.-сост. М.М. Аль-Джанаби. – М.:
ООО «Садра», 2020. – 376 с. – (Ислам: классика и современ-
ность).

ISBN 978-5-907041-22-6

16+

Мортаза Мотакхари (1920–1979) – один из выдающихся интеллектуалов Ирана XX века. Он сочетал в себе глубокие богословские знания, философское мышление, обширную гуманитарную эрудицию и новаторский подход к религии, благодаря которым вышел за рамки умозрительного философствования и стал настоящим интеллектуалом действия.

Данная книга представляет собой сборник фрагментов наиболее ярких и интересных работ М. Мотакхари, опубликованных ранее в переводе на русский язык. Эти работы посвящены наиболее актуальным проблемам современного автору иранского общества: соотношению религиозной и национальной идентичности иранцев, выработке принципов исламской идеологии, правовому положению женщины в исламе, исламскому идеалу совершенного человека и взаимодействию науки и веры с точки зрения ислама. Книгу предваряет развернутое предисловие доктора философских наук, профессора РУДН Матема Аль-Джанаби.

Для широкого круга читателей.

УДК 284-9 + 94(55)<19>(092)

ББК 86.382-3 + 63.3(5Ирн)6-8

ISBN 978-5-907041-22-6



9 785907 041226 >

© Фонд Ибн Сины, 2020

© ООО «Садра», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

МОРТАЗА МОТАХХАРИ (1919–1979) – ИНТЕЛЛЕКТУАЛ ДЕЙСТВИЯ	8
Его жизнь и творчество	8
Ученый действия: традиция и современность	11
Теология действия	12
От критики идей к критике действительности	16
Политическая идеология – философия надежды	22
Современная исламская цивилизационная альтернатива	29
ИЗБРАННЫЕ ФРАГМЕНТЫ ИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ МОРТАЗЫ МОТАХХАРИ	29
ИСЛАМ И ИРАН: ИСТОРИЯ ВЗАИМНОГО ВЛИЯНИЯ	31
Предисловие к первому изданию	31
Мы и ислам	34
Национализм в современную эпоху	35
Слово <i>меллат</i> («нация»)	40
Слово <i>меллат</i> («нация») в современном персидском языке	42
Национальность с точки зрения социологии	43
Национальная пристрастность	45
Национализм	46
Критерий национальности	47
Исламский интернационализм	51
Претензии ислама на всемирный характер	52
Масштабы ислама	55
Ислам у иранцев	58
Начальный период бытования ислама в иранской среде	59
Когда иранцы начали своё служение исламу?	61
Иранцы в Йемене	63
Принятие ислама Базаном и другими иранцами, жившими в Йемене	63
Вероотступничество Асвада ал-‘Анси и борьба иранцев против него	65

Письмо Пророка Мухаммада йеменским иранцам.....	66
Заговор иранцев с целью убийства Асвада ал-‘Анси	66
Борьба йеменских иранцев с партией арабских отступ- ников.....	71
Поражение иранцев от мусульман.....	73
Недовольство народа.....	75
Планомерное мирное проникновение	80
Персидский язык	86
Шиизм.....	94
Победа ислама над фанатизмом	106
Шиизм в иранской среде	108
Унижение под видом защиты.....	111
ИСЛАМСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ	114
Монотеистическое мировоззрение.....	114
Мировоззрение.....	114
Сенсибельный мир и миропознание	114
Типы мировоззрения.....	115
Научное мировоззрение.....	116
Философское мировоззрение	119
Религиозное мировоззрение.....	120
Критерии правильного мировоззрения.....	121
Монотеистическое мировоззрение.....	122
Исламское мировоззрение	123
Реалистическое мировоззрение.....	124
Бог есть абсолютная реальность и начало бытия	125
Божественные атрибуты	129
Единственность Бога.....	130
Богопоклонение	131
Определение богопоклонения	132
Дух богопоклонения.....	133
Степени монотеизма	134
Человек и достижение единства	140
Степени язычества	152
Граница между монотеизмом и язычеством	159
Правдивость и искренность	166
Единство мира	168
Сокровенное и свидетельствуемое	170
Земной и будущий миры	173
Высшая мудрость и божественная справедливость	174
История принципа справедливости в культуре ислама	180

ОБРАЗОВАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ В ИСЛАМЕ	183
Развитие ума.....	183
Два вида знания.....	183
Прежняя система образования и развитие ума.....	184
Предсказатель и падишах	185
Долгий период ученичества – не критерий	186
Понятие <i>иджтихад</i>	188
Призыв ислама к учению	189
Какого рода знание?	191
Интеллектуальное воспитание человека.....	195
Разум должен быть подобен ситу	195
Критика Ибн Халдуна.....	197
Критическое отношение к высказыванию	199
Предусмотрительность.....	200
Необходимость сочетания разума и знания	201
Имам Садик и традиционалист	202
Не следовать за большинством	203
Не поддаваться влиянию чужого мнения.....	203
Школьный учитель и его ученики	204
Дух познания	205
Нравственное деяние (1)	207
Различие между воспитанием и нравственностью.....	207
Теории, посвящённые критериям нравственного деяния ...	209
Разбор теории Канта	212
Нравственное деяние (2)	215
Альтруизм	216
Дарвинизм	217
Нравственная совесть	218
Борьба «я» и «не-я»	219
Теория дальновидного разума	220
Критика упомянутой теории.....	221
Красота разума	222
Только религия способна обеспечить реализацию нравственности	224
Нравственное деяние (3)	225
Красивый дух	227
Принцип телеологичности как основа определения зо- лотой середины в этике.....	228
Господство духа и разума	230
Методика воспитания в различных учениях	233

Религиозная этика	233
Религия – опора нравственности	235
Определение нравственного деяния	236
Развитие своего «Я»	236
Человек – существо, обладающее различными уровнями бытия	237
Брак – первый этап отказа от индивидуализма.....	238
Пророческий хадис.....	240
Аскет, подвизающийся на пути Аллаха.....	241
Я-племенное	242
Я-народное.....	243
Человеколюбие.....	244
Я-религиозное.....	245
Добродетель по отношению к неверующим.....	246
Коллективная совесть	248
Краткая история интеллектуальной деятельности в представлении мусульман.....	249
Унижение разума в народном фольклоре и литературе.....	250
Чего достоин соболезнающий – восхваления или порицания? ..	253
Унижение разума и знания и проблема загробной жизни...255	
Интеллектуальная деятельность с точки зрения му‘тазилитов и аш‘аритов	256
ПРАВОВОЙ СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В ИСЛАМЕ.....	260
Введение	260
СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК.....	274
Краткий обзор теорий относительно совершенного человека....	274
Рационализм.....	274
Мистицизм (школа любви к Богу)	277
Учение о силе	278
Жизнь – борьба за существование?	279
Учение о слабости.....	282
Учение о любви (учение о познании)	286
Ещё два учения	287
Прагматизм.....	288
Отношение к смерти	289
Тайные похороны ‘Али.....	290
Совершенный человек с точки зрения рационализма.....	292
Краткий обзор воззрений рационалистов.....	293
Противоположные учения	294
Достоверность рационального познания в исламе.....	294

Два критических замечания в адрес рационалистов	296
Самобытность веры	299
Свидетельства Корана и <i>Нахдж ал-балага</i>	302
Критический анализ учения о силе	305
Краткая история учения о силе	306
Теория Бэкона и её влияние	307
Ницше и учение Дарвина	310
Основные положения учения Ницше	311
Отношение ислама к проблеме силы	316
Понятие «сила» в мусульманском предании	318
Право приобретается или даруется?	319
Духовная и физическая сила пророка Мухаммада	321
Критический анализ учения социализма	322
Общие положения учения социализма	323
Фундаментальная ошибка социализма	325
Земной мир глазами Имама 'Али	326
Внутреннее самосовершенствование – путь освобождения от состояния «я»	327
Факторы, порождающие «я», не ограничиваются собственностью	329
Вера как способ трансформации «я» в «мы»	331
Неполнота содержания одного стихотворения Са'ади	332
Рассказ о верблюде и лисице	334
Краткий обзор учения экзистенциализма	335
Критический анализ теории экзистенциализма	337
«Уникальность бытия» в экзистенциализме	337
Последствия зависимости человека	339
Вера в Бога с точки зрения экзистенциализма	341
Совершенство есть движение от «самости» к «самости»	342
Ошибочный взгляд экзистенциализма на связь человека с Богом	344
Самопознание и богопознание	345
Разрешение некоторых затруднений	347
Совершенство как цель и совершенство как средство	349
Мусульманские тексты о понятии «свобода»	351
ЗНАНИЕ И ВЕРА	354
Связь знания и веры	354
Взаимозаменяемость знания и веры	360
Религиозная вера	363
Польза веры	366

МОРТАЗА МОТАХХАРИ (1919–1979) – ИНТЕЛЛЕКТУАЛ ДЕЙСТВИЯ

Его жизнь и творчество

Великие люди, то есть люди, оставившие свой след в истории наций, ничем не отличаются от всех прочих с точки зрения бытия и небытия – в том смысле, что они рождаются и умирают. Между их рождением и смертью имеет место то, что на языке богословия называется предуготовлением и предопределением, на языке поэзии – тайнами бытия, а на языке философии – предназначением личности, её реальными свершениями в истории нации.

Эти определения можно приложить к предназначению Мотаххари, к тайне его бытия, к его реальным свершениям на благо истории современной иранской нации, исламской мысли вообще и шиитской в частности. Его жизнь и смерть совпали с двумя драматическими вехами в современной иранской истории: подчинением Ирана колониальному господству вследствие раздела азиатского мира европейскими (британскими) колонизаторами и победой Исламской революции, положившей решительный конец традициям и наследию шахиншахов и западного колониализма.

Мотаххари оставил примерно пятьдесят книг по разным областям знания: философии, исламскому богословию, политике, экономике, культуре и т.д. В области философии можно выделить большую книгу, озаглавленную «Основы философии и реализм», а также «Разъяснение системы Сабзевари», «Движение и время» и т.д. В области богословия его перу принадлежит множество трактатов и книг, в том числе «Познание Корана» в четырёх частях, «Божественная справедливость», «Человек и судьба», «Введение об исламском глобальном видении», «Имамат и руководство», а также «Рассказы о праведниках» в двух частях, «Эпос о Хусейне», «Возрождение Махди». В области морали им написаны такие

8 книги, как «Совершенный человек», «Воспитание и образование

в исламе». В ряде своих книг он поднимает разнообразные социальные вопросы – например, в «Системе прав женщины в исламе» и «Проблеме хиджаба». В области культуры им написаны «Ислам и Иран» в трёх частях, «Ислам и современность». Писал он и о различных проблемах, касающихся политической революции: например, «Исламские движения за последнее столетие», «Об Исламской революции». Его перу принадлежит также целый ряд книг и трактатов в области фикха и калама, в частности «Наука калама и практическая мудрость», «Ростовщичество, банки и страхование», а также множество статей и лекций, собранных в рамках отдельных изданий.

Учёный действия: традиция и современность

Крупные исламские течения и фигуры, оставившие след в реальной истории мусульманских народов и наций, черпали свои идеи и вдохновлялись личностью Мухаммада. Однако у разных течений и крупных школ это происходило по-разному. Воздействие личности Пророка всегда осуществлялось сквозь призму самосознания. Поэтому их учение, их наследие приобретали различную окраску в рамках исламского целого. Суфии, например, рассматривали пророчество как источник свободного творчества, а не некий законоустанавливающий акт. Приоритет у них отдавался тому, что можно назвать пророчеством познавательного и нравственного сопереживания. Отсюда возникла идея «ниши пророчества», т.е. действия, соответствующего нравственному духу. Суннитские же течения превратили пророчество в собрание церемоний и обрядов. Шииты рассматривают Пророка Мухаммада сквозь призму «чистых имамов» – отсюда возникает идея чистоты и самопожертвования во имя веры, увенчанная идеей Махди. Хотя идея эта является общеисламской и принимается всеми, именно шииты поставили её во главу угла применительно к своему мировоззрению и поведению. На протяжении веков она обогащалась и расширялась, превратившись в тот компас, по которому сверяют подходы к действительности и оценивают перспективы на будущее.

Эти общеисламские традиции со временем совершенствовались и утончались, однако по сути не претерпели качественных изменений вплоть до XX века, то есть до того момента, когда исламское время стало переноситься в историю европейской современности. Тогда взаимоотношения между знанием и действием, пророчеством и реформой, религией и политикой стали формулироваться по-новому. Со временем это воплотилось в так называемом исламском феномене, который представляет собой часть современного исламоцентризма.

В Иране «исламский феномен» получил как частное, так и общее воплощение, будучи использован различными и разнообразными течениями: традиционалистскими, реформаторскими и культурными. Однако специфика заключалась в его принадлежности к шиитской традиции, которая предопределяла прямое или косвенное воздействие на него традиций философии и ирфана (теоретического суфизма). С этим связана его крупная отличительная черта, заключающаяся в том, что можно назвать единством разума и чувства. «Исламский феномен» стал тем минимумом, той основой, на которой базировались все движения и на которую веками опирались все исламские мыслители в Иране, особенно начиная с XVI века, когда Иран стал прибежищем исламской философской мысли, гонимой и преследуемой в других частях мусульманского мира. В результате на традиции теории наложился специфический философский отпечаток, переносивший свой рациональный и эмоциональный жар на политическую мысль немедленно после того, как к этой теории подносили зажжённый факел. Фактически это черта, отличающая всех блестящих крупных мыслителей Ирана в XX веке.

Такая общетеоретическая предпосылка всегда сталкивается с испытанием: если идея не получает рационального теоретического обоснования, она не может стать практической и полезной. В лучшем случае она останется лишь мимолетной рекомендацией, общими словами, чувственным прозрением.

Теология действия

Мортаза Мотаххари сумел преодолеть дистанцию между разумом и сердцем, сплавив их воедино в различных моделях и на разных уровнях теоретического обоснования практической идеи. Он дал великий пример современной иранской исламской мысли, воплотивший один из живых образцов исламской парадигмы, согласно которой знание, которое не собираются использовать для дела, бесполезно. Иначе говоря, необходимо стремиться к достижению практических целей, внедрять теоретические результаты в души: человек знающий – это человек действующий.

Такая исходная предпосылка, пронизывающая становление Мотаххари как теоретика и практика, создала основу для того, что можно назвать «теологией действия», то есть такой теологией, которая, не застывшая в своих постулатах, восходит до уровня прикладной идеологии. Отсюда – единство реалистического критического подхода и перспективного реформизма.

Этим предопределялось критическое отношение Мотаххари ко всем деталям мысли, культуры, прошлого, настоящего и будущего, а также ко всему тому, что имеет отношение к реальному бытию человека, общества и государства. Помимо того, он всегда дополнял свое отношение оценками перспективных альтернатив.

Всякая реалистическая критическая идея, основанная на разуме и сердце, то есть строящаяся на критериях рационализма, связанного с собственным специфическим наследием, обычно начинается с критики знания, а заканчивается критикой действия. Так формируется научно-практическая идея с её отношением к альтернативам. Мотаххари критически относился к мусульманским учёным и к знаниям, преподававшимся в духовных академиях Ирана, к их шиитским традициям в целом. В этом критическом отношении он пришёл к мысли о том, что можно назвать присутствием порока, который начал пронизывать основы и методы этих академий и в конце концов превратил их в закрытые, узкие заведения, ставящие перед собой чисто прагматические цели. Так, в них игнорировалось преподавание Корана и связанных с ним дисциплин, тогда как фикху с его отраслями уделялось повышенное внимание. Иными словами, они пребывали

в рамках психологии и традиций «удовлетворения простого народа». Фикх здесь ограничивался отдельными небольшими частностями, связанными с потребностями тела. Даже финансовая независимость, отличавшая традиции и жизнь шиитских улемов и их духовных академий и дававшая им возможность занимать свободные и независимые позиции по отношению к власти, содержала в себе свою противоположность, так как склоняла улемов к сближению с психологией и менталитетом толпы и спонсоров. Это относится к различным аспектам их деятельности, включая догматику и методику. Так, был искажён духовный и практический смысл такийи, которая обычно ассоциируется с содержанием сокровенного поведения шиитов. В конечном счете она оказалась отброшенной и превратилась в объект пустых дискуссий. В то же время в академиях отсутствовал серьёзный интерес к изучению иностранных языков и современных наук.

Доминирование традиционного менталитета с его приёмами затронуло буквально всё, включая проблемы исламского призыва. Мотаххари критикует различные аспекты деятельности и методики академий, дурное использование ими имеющихся возможностей, а также невежество, карьеризм, разнообразные пороки, распространённые среди улемов и преподавателей. Он приходит к выводу о необходимости глубокого и систематического реформирования подобных заведений путём выдвижения лозунга «нет непогрешимых улемов». С другой стороны, он требует исследовать состояние, образ мыслей и психологию современной молодёжи и действовать адекватно этому.

Теоретические усилия Мотаххари в этом контексте можно охарактеризовать как непрерывную борьбу, джихад. Развенчивая идею непогрешимости улемов, а следовательно, традиционную психологию и менталитет, он не отвергает традицию как таковую, а призывая не отрываться от современной цивилизации, не считает нужным примыкать к ней, поскольку она порождена практикой Запада.

В области догматики он поднимает проблемы Бога и улема, Бога и человека, религии и веры и множество других, рассматривая их сквозь призму нового теоретического и практического обоснования идеи монотеизма. Эту идею он не ставит в соответствии с постулатами и понятиями традиционного исламского богословия,

переведя её в плоскость философии и рационального аргументирования. Он обращается к творчеству многих мыслителей, от Аристотеля до Мальтуса, включая Ибн Сину, Канта, Ансельма, Садреддина Ширази, Ламарка, Дарвина и других. Иными словами, он рассматривает её более широко, стремится к тому, чтобы это рассмотрение соответствовало современному ему уровню теоретической мысли.

Новизна, привнесённая Мотаххари в проблематику единобожия, заключается в том, что он увязывает её с проблемами современного перспективного социального и нравственного бытия, сосредоточиваясь на том, что он называет вопросом «о единобожии и проблеме зла». Внешне его ответ на этот вопрос выглядит как повторение мыслей Августина и ал-Газали, однако существенным здесь является то, что он связывает его с проблемами современной жизни. Так, он ставит следующий трудный вопрос: «Если мир с его устройством является выражением и свидетельством мудрости Творца, то как это сочетается с царящим в мире злом?» Ответ он дает такой: «Зло по своему развитию и влиянию на добро равнозначно небытию». «Злые» вещи являются злыми не сами по себе, а относительно других вещей. Историческая эволюция, ход развития человечества показывают, что наличие зла нужно для бытия людей как сила, побуждающая их к поиску добра. Следовательно, исламская альтернатива предполагает необходимость прилагать усилия для решения этой извечной проблемы через исламский взгляд на высочайшее добро, теоретическим и практическим вместилищем которого является монотеизм (исламский). В рамках этого подхода Мотаххари рассматривает различные традиционные вопросы, накопленные в каламе, философии, фикхе и в обычной жизни, то есть рассматривает их сквозь призму рационалистического истолкования и духовно-нравственного просвещения.

Так, в своём подходе к Корану он опирается на вопрос, касающийся обоснования практической альтернативной идеи, а именно: является ли Коран чудом? Подвергнув критике различные мысли по этому поводу, он переходит к практическим параметрам данной проблемы, говоря о том, что мусульмане «расстались с Кораном». Необходимо к нему возвратиться, чтобы понять смысл чуда в современных условиях. Подлинное кораническое чудо, считает он, сейчас состоит в том, чтобы вернуться к Корану. В этом

ему видится необходимая альтернатива чрезмерному вниманию к классическим текстам и фикху, но не к Корану. Такое «расставание» с Кораном он считает отходом от правильного понимания ислама. Если внешне эта формулировка выглядит как традиционно салафитская, то её реальное содержание заключается в её соответствии критическому и реформаторскому подходу. Мотаххари хочет вырваться из кокона традиций, господствующих в фикхе, с одной стороны, возвратившись к Корану, а с другой – путём прочтения современного бытия сквозь призму коранических истин. Тем самым, полагает он, можно будет освободить мысль от оков традиций, каков бы ни был их источник, и направить её в сторону творчества, освободив из плена дихотомии «Запад – Восток». Иначе говоря, чудо Корана заключается в восстановлении его энергии, его способности революционизировать собственное творчество и обеспечивать культурную самобытность.

От критики идей к критике действительности

Однако наиболее мощная критическая позиция с её практическим реформаторским характером проявилась в критике Мотаххари традиционной религиозной мысли. Наиболее полно в его работах раскрыты вопросы пророчества, имамата и фикха ввиду их принципиальной значимости с точки зрения проблемы действия. Он детально критикует распространённые представления и суждения о Боге, о пророчестве, об откровении. При этом он исходит из того, что подлинное знание Бога шире, глубже и сложнее того, что излагается начинающим. Он считает неправильной мысль о том, что индивиды не играют никакой роли в кораническом чуде, которое сотворено Богом. Бог, считает Мотаххари, действует через посредников. Чудо связано с божественной санкцией, с дозволением, оно касается предоставления человеку возможности достигнуть совершенства. Чудо происходит через совершенного человека. Наконец, это плод индивидуальных усилий. Данный теоретический вывод Мотаххари кладет в основу своей философской критики взглядов Мохаммеда Икбала на характер откровения как историко-культурного этапа, связанного

со способностью адаптироваться к природе. Источник откровения, считает Икбал, проистекает из самой жизни через преодоление инстинктов и торжество разума. Ниспосланное Мухаммаду откровение имеет два смысла – старый и современный, который сопряжён с преобладанием разума, с призывом мыслить, рассуждать об истории и природе. Здесь заканчивается роль откровения и пророческой миссии, заканчивается этап детства. Ислам – это демонстрация доказательного, дедуктивного рассудка.

Мотаххари критикует данный вывод, в котором усматривает стремление доказать конец религии, но не пророчества и откровения. Кроме того, он противоречит коренной мысли самого Икбала об исламском монотеизме и об отношении постоянно-го (Бога) к переменному (бытию). В противоположность этому Мотаххари выдвигает мысль о том, что откровение шире и глубже опытного разума. Всякая идеология, базирующаяся на данных опытного разума, как правило, ведёт к заблуждению, между тем как истинная идеология – это такая идеология, которая исходит из откровения и опирается на него. Непонимание этой истины обусловлено не интеллектуальной слабостью М. Икбала, а его подверженностью влиянию западных идеологий. Менталитет Икбала, его идеи велики и глубоки, однако они противоречивы с точки зрения аргументации и методики, несмотря на его полное погружение в ислам. Причина здесь в том, что источники его образования – западные, а не исламские. Его познания в области исламской культуры поверхностны, особенно в отношении фикха, суфизма и философии. Поэтому неправомерно сравнивать его с ал-Афгани. Последний более одарён и лучше образован, а кроме того, источники его познаний – в первую очередь исламские, а западная культура для него имеет лишь второстепенное значение.

Что касается идеи имамата, то Мотаххари исходит из того, что по своему происхождению она является религиозной, а не политической. Имамат не означает правительства. Он подобен предстоянию Пророка Мухаммада, политическая значимость которого базировалась на религиозной основе. Эту идею следует положить в основу отношения к исламской политической истории и альтернативам. Отсюда – идея Мотаххари о необходимости подвергать историю критике таким образом, чтобы сделать

её элементом критического сознания и верного взгляда на будущее. Сосредоточиваться на негативе есть негатив. Равно как и сосредоточиваться на одном только позитиве есть негатив. Правильная критика – критика умеренная, взвешенная. Следует верно подходить к критике опыта предков. В истории любой религии и любой нации есть положительные и отрицательные черты. Истории ислама присуще наибольшее число позитивных моментов и достоинств и наименьшее – негативных черт и пороков.

Данное отношение Мотаххари распространяет на наиболее существенный для истории и политической мысли шиитов вопрос – о шиитском имамате и о «роде Пророка». Рассматривая и анализируя историю этого вопроса, он приходит к выводу о том, что история отношения к шиитским имамам свидетельствует об их превращении в своего рода снотворное – вместо того, чтобы брать за образец действия. Мотаххари говорит о том, что можно назвать поклонением имамам, словно идолам, и отказом от действия. Отличие шиита от прочих, говорит Мотаххари, заключается только в действии, то есть он отличается от остальных только тогда, когда его действия уподобляются действиям имамов. Рассматривая и критикуя многих деятелей, множество событий и фактов, обращённых в легенды и мифы, Мотаххари делает следующий вывод: ислам не утверждает догматов, он утверждает идею борьбы за правду.

Что касается фикха, то Мортаза Мотаххари стремится подчеркнуть его актуальность, рассматривая значимость науки и идею долженствования и полноты знания. Полнота знания необходима во всякой науке. В связи с этим он отвергает идею «вредных наук». Ни в каком знании нет вреда, утверждает он. Следовательно, нет вреда в том, чтобы использовать научные труды, где бы они ни были созданы, поскольку они являются частью истории познания и человеческого совершенствования. Взаимодействие между культурами и цивилизациями – естественная вещь. Оно не означает копирования, подражания, отсутствия самобытности. Напротив, самобытность творчества не противоречит такому взаимодействию, а обязывает к нему. Самобытность предполагает не копирование, а усвоение. Усвоение знания подобно работе пчелы, которая собирает нектар отовсюду, но производит свой, особенный мёд. Что касается конкретно исламской культуры, то

её первая ячейка возникла в Медине. С самого начала она имела юридическое наполнение, так как стремилась уделять перво-степенное внимание практическим вопросам общества и урегулированию его проблем. Поэтому исламская культура породила множество великих правоведов. Кроме того, традиции исламской юриспруденции отличаются своим большим постоянством и непрерывностью по сравнению с другими науками.

Что касается шиитских факихов, то в ходе исламской истории к ним обращались очень мало, несмотря на обширность их творчества. Если до сокрытия двенадцатого имама шиитский фикх предопределялся деятельностью имамов, которым принадлежало приоритетное право издавать богословско-юридические заключения (фетвы), то после него, то есть с четвертого века по хиджре, появилось множество крупнейших факихов – например, Али ибн Бабавейх ал-Куми, его сын шейх Саддук, шейх ал-Муфид, ал-Муртада, Абу Джафар Туси (глава шиитской общины и основатель исламской академии в Наджафе), Абд ал-Касем ал-Хилли, первый шахид Мухаммад ибн Макки, сейед Махди Бахр ал-Улюм, шейх Джафар «Снимающий покровы», Мирза Хусейн Наини и десятки других. Это демонстрирует обширную географию шиитского теоретического творчества в области юриспруденции: его центры в разные периоды времени смещались от Багдада к Наджафу и Хилле (Вавилону), затем к Алеппо, а оттуда – в сефевидский Иран, где традиции шиитского фикха были заложены такими факихами Джебель-Амеля (юг Ливана), как ал-Кирки и ал-Бехаи.

Однако это огромное число учёных, это великое теоретическое творчество факихов не помешало фикху застыть, замкнуться в себе, в своих традиционных проблемах. Пожалуй, главный его недостаток состоит в том, что Мотаххари называет отходом от фикха действия. Если история шиитского фикха знала отдельные случаи острого критического видения, призывов к реформе, то вскоре эти усилия сходили на нет в силу ряда причин. Во-первых, это были именно отдельные случаи, а во-вторых, такие труды не были ориентированы на тотальное практическое реформирование, затрагивающее реальные потребности жизни. Борьба с фикхом, с факихами ничего не меняет, говорит Мотаххари. Они в данном случае подобны саранче в периоды засухи: если уничтожить несколько особей, то остальные станут лишь сильнее. Задача же

заключается в том, чтобы создать систему фикха действия. Согласно представлению исламской юриспруденции, факих не является руководителем, говорит Мотаххари. Руководитель – это имам. Поэтому критика застывших традиций, подражательства, бесконечного обращения к классическим текстам является одной из форм реального возрождения фикха, то есть возврата к его первоосновам: к осознанию и пониманию жизни и к деятельности, соответствующей реальным потребностям и задачам реформирования. В связи с этим Мотаххари призывает к тому, что он называет специализацией, разнообразием, консультативностью, обращением к специалистам, как это имеет место в других науках. Он предлагает сформировать научно-консультативный совет в этой области знания, подобный тем советам, которые создаются для точных наук.

Подобную позицию Мотаххари занимает по отношению ко всем проблемам, поднимавшимся им в его многочисленных книгах: в частности, к вопросам религиозных обрядов, нравственности, ценностей, сомнения и достоверного знания, такийи, основ ислама и др. Так, о религиозных обрядах он говорит, что они необходимы, но религия – это не обряды. Нравственность он считает постоянной в своей основе, но переменной в своих частных проявлениях. Сомнение – необходимая принадлежность достоверного знания. Пессимизм противоречит истинному монотеизму: ислам – это религия действия, и всё, что противоречит этому, подрывает верное отношение к нему. Такие идеи Мотаххари кладет в основу своей реформаторской позиции применительно к сущности и функции детальных понятий в исламском наследии – например, таких, как ал-такийя, упование на Бога, случайность, предуготовление и предопределение и т.п. Так, он резко критикует преобладающее истолкование такийи как безропотного подчинения, упования на Бога как малодушной пассивности, аскетизма как отказа от жизни и самоизоляции. Он возражает против идеи деления жизни на посюстороннюю и потустороннюю и наличия противоречия между той и другой, отвергает чрезмерное увлечение обрядностью. При этом он подчёркивает значимость принципа «поощрения одобряемого и отвращения от порицаемого» как одного из основополагающих принципов действия. Этот принцип предан забвению – настолько, что

превратился всего лишь во фразу, расхожее словесное выражение. Между тем мутазилиты считали его одной из пяти основ ислама; правда, и у них он со временем сошёл на нет и растворился. Шииты же считали его не основой, а ответвлением, однако со временем и они вывели его за пределы фикха. Между тем фактически это один из постоянных и первостепенных столпов ислама, подобно молитве, посту и т.д.

Критика идей стала у Мотаххари прологом к критике действительности. В его многочисленных работах мы обнаруживаем объективную и взаимосвязанную критику разнообразных проблем, актуальных для современного мусульманского сознания. Это и социальные темы, и жизненные ценности, и общественное поведение, и проблема места женщины в обществе, и другие вопросы, вошедшие в круг его теоретических и практических интересов.

Так, Мотаххари критикует различные виды общественного поведения, которое он считает пропитанным оппортунистическим духом, противоречащим подлинному исламскому монотеизму, резко отзывается о различных проявлениях культурного заимствования, усматривая в нём разрушение собственной творческой силы. Критикует он и проявления пассивности, бездействия, и действия вопреки предписаниям религии, в которых усматривает атрофию духа и разума и бессмысленный абсурд. Он также подвергает критике отсутствие реформаторского духа, подчёркивая, что один из величайших принципов ислама заключается в поощрении одобряемого и отвращении от порицаемого. Он осуждает отсутствие социальных услуг, необходимых для индивида, общества и государства, указывая на то, что наиболее выдающиеся улемы, философы и т.д. не были реформаторами, однако оказали обществу неоценимые услуги. Резко критикует он идею, согласно которой большинство всегда право, утверждая, что это совсем не так. Острую критику адресует он разнообразным неприемлемым нововведениям, мифам и прочим негативным проявлениям, распространённым в исламском обычном праве.

Весьма широко Мотаххари освещает женский вопрос, затронутый им в ряде книг, статей и лекций. При этом он исходит из того, что в исламе отсутствует подход, унижающий женщину как

источник греха, как существо, сотворённое из ребра мужчины, и прочие мифы. Говоря о хиджабе, Мотаххари утверждает, что он не сковывает женщину, а наоборот, высвобождает её энергию. Женщина, как и мужчина, наделена талантами и способностями. Смысл хиджаба состоит в том, чтобы разнообразить и расширить поле плодотворной деятельности женщины, а не в том, чтобы превратить её в объект сексуальных вожделений мужчины. Исходя из этого, Мотаххари критикует различные устаревшие представления о женщине, утверждая умеренный подход, основанный как на верной исламской идее, так и на современных потребностях общества, без каких-либо излишеств и преувеличений. Он приходит к общему критическому выводу о том, что мусульманский мир игнорирует значимые права женщины. Следует вернуть ей права, гарантируемые исламом, а не добавлять ей проблем, ссылаясь на точку зрения Запада. Ислам не устанавливает одинаковых прав для мужчины и женщины в различных ситуациях; различаются и их обязанности, а также применяемые к ним наказания.

Мотаххари рассматривает различные аспекты женского вопроса аналогично приёмам, принятым в современных исламских работах. Однако его позиция отличается присутствием в ней рационалистической, философской и культурной полемики, приведением разнообразных сопоставлений и аргументов, почерпнутых из практики Запада, Востока и мусульманского мира. Что касается пресловутого вопроса о многожёнстве, то он придерживается умеренного взгляда в рамках общеисламской позиции, говоря о том, что всё нужно соотносить с разумной потребностью и необходимостью и что предпочтительнее иметь одну жену.

Общий критический подход Мотаххари можно свести к одному общему знаменателю: его критика, с одной стороны, отличается стремлением к реформированию и изысканию оптимистической альтернативы, а с другой – духом современности, коллективного действия во имя претворения этой альтернативы в жизнь. Он говорит о необходимости понять современные потребности, поскольку тот, кто знает нынешний мир, не запутается в нём. Что касается коллективного действия, то он исходит из того, что поиск альтернативы всегда должен быть плодом

коллективного процесса. В связи с этим он призывает объединить усилия мусульман, а не их религиозно-правовые школы, то есть дать простор разнообразию и множественности исследовательских усилий, сохранив парадигму совместного действия.

Политическая идеология – философия надежды

Идеи и позиции Мортазы Мотакхари можно охарактеризовать как проникнутые духом надежды на будущее, то есть реальным оптимизмом, основанным в то же время на идее монотеизма и на шиитской догматике. Так, рассуждая о фактическом и потенциальном соотношении между исламом и национализмом, он подчёркивает опасность националистических тенденций для мусульманских народов – данный этап уже был ими пройден под воздействием ислама. В связи с этим он критикует мысль о том, что ислам поддерживает национальную идею, но в противоположность её расистской составляющей. Мотакхари считает эту мысль ошибочной, поскольку она противоречит божественной природе человека. Будучи от природы существом, обладающим определёнными врождёнными свойствами, человек никак не связан с нацией. Нация – это искусственное, а не исконное образование с точки зрения человека как такового. Поскольку, как говорит Мотакхари, ислам – религия интеграции и совершенства, постольку необходимо стремиться к единому обществу, к единой культуре, так как именно это соответствует подлинной человеческой природе. Отталкиваясь от этой мысли, Мотакхари критикует различные идейные течения и философские направления, начиная от крайнего национализма и кончая марксизмом. Однако его критика, особенно в адрес марксизма с его материалистическим пониманием истории, по большей части характеризуется философской, а не политико-идеологической направленностью. Он не столько старается опровергнуть левую идею и выступить с противоположных по отношению к ней позиций, сколько стремится обосновать позитивную исламскую альтернативу. Иными словами, его разнообразная критика существовавших течений, особенно во второй половине XX века, то есть

в период революционного подъёма и левого романтизма, нацелена на то, чтобы выявить культурную и имманентную ущербность традиционных левых в тогдашнем мусульманском мире. Не следует, утверждает он, революционизировать ислам по марксистскому образцу, чтобы сделать его революционным. Вместо этого он старается доказать, что философия исламской реформы должна выстраиваться на принципе приоритетности реформаторского действия, долженствующего претворить в жизнь позитивную альтернативу. А это, в свою очередь, должно основываться на коренных принципах ислама – принципах справедливости и равенства. Что касается практического пути к достижению данной цели, то он подразделяется на три этапа: просвещение и напоминание о загробной жизни – усвоение учений, касающихся человеческого достоинства, – защита прав и обязанностей человека. Эти теоретические и прикладные принципы Мотаххари помещает в основание своей позиции, касающейся соотношения религии и государства, политической системы и Исламской революции.

Мотаххари считает, что объединяющим началом в идее исламского государства, исламской политической системы и Исламской революции, наряду с социальной справедливостью, должен стать духовно-нравственный пример Пророка и имамов. Этот пример наложил глубокий отпечаток на политическое кредо шиитов, а идея Махди (ожидаемого имама) стала краеугольным камнем шиитской политической, духовной и нравственной философии. В абстрактном и общем плане все исламские направления сходятся на идее Махди, соответствующей идее победы правды над ложью. Однако в шиитской истории, в шиитском наследии, в отличие от прочих, эта идея пронизывает все поры философского, богословского и религиозного видения, а также шиитскую обрядовость. Мотаххари развивает эти разнообразные и глубоко укоренившиеся в шиитской мысли традиции, придавая им соответствие тому, то можно назвать идеей политической надежды и оптимистического взгляда на будущее. При этом он исходит из того, что ислам с самого начала и до конца утверждает идею оптимистического отношения к жизни. В Коране подчёркивается, что будущее принадлежит праведникам, богобоязненным и истинно верующим людям. Следовательно, идею

ожидаемого имама нужно понять в контексте ожидания утешения. Ожидание утешения же бывает двух видов применительно к взгляду на будущее: первый – плодотворное, конструктивное ожидание, побуждающее к активности, а следовательно – поклонение Аллаху и просьба наставить на истинный путь, а второй – разрушительный, приводящий к рабству.

Углубляясь в разъяснение этой мысли, Мотаххари прибегает к философскому её истолкованию. Общие законы, говорит он, подчиняются природе, случайность же является относительной и преходящей, хотя у неё есть свои причины. Поэтому верное понимание истории основывается на осознании своеобразия общества, его самостоятельности, то есть его собственного и общего бытия. Без этого не может существовать философия истории. Отсюда он приходит к выводу о том, что ожидание утешения – это исламская, кораническая мысль, носящая также и философский характер. Коранический подход признаёт существование общих и постоянных законов истории и жизни наций, как признаёт наличие воли и свободы. Кораническое объяснение истории заключается в том, что история – это история борьбы между правдой и ложью, причём победа или поражение правды либо лжи зависят от социальных, экономических и нравственных обстоятельств.

В связи с этим в Коране постоянно говорится о борьбе между превозносящимися и угнетёнными. Но эта борьба трактуется в нём как борьба моральная, а не материальная, то есть главное здесь – идея правды и лжи, а не непосредственные материальные интересы. Поэтому вопрос о Махди и идеальном обществе становится крупнейшим социальным и философским вопросом.

Махди – это «великое ожидание», то есть оптимистическое будущее. Следовательно, это действенное ожидание, накопление борьбы за правду. Одни говорят, что зло является неизбежным атрибутом человеческой природы, другие утверждают, что человечество ведёт себя к гибели. И то и другое не лишено реальных оснований, но третья (исламская) идея утверждает, что человечество идёт к светлому, счастливому будущему, где несправедливость будет уничтожена. Именно эта третья мысль является идеей исламской религии, и именно с ней связано «возрождение Махди».

«Возрождение Махди» – это общая формулировка идей, призывающих к торжеству правды и справедливости и уничтожению гнёта, к построению всемирного мудрого государства, к ликвидации источников зла, к объединению человечества, к оптимальной эксплуатации природы, к достижению полной зрелости человечества и преодолению инстинктов, к устранению призрака войн и установлению мира, к достижению гармонии человека с природой. Отсюда вытекает необходимость проводить различие между «разрушительным ожиданием» и «конструктивным ожиданием». Первое – это когда люди полагают, будто умножение зла и разрухи приближает появление Махди в живом образе; следовательно, они выступают против реформы. Второе же – это когда появление Махди рассматривается как одно из звеньев борьбы за торжество правды; таким образом, оно станет продолжением и венцом истории борьбы между правдой и ложью. Следовательно, оно имеет предпосылки в реальной истории. Данный вывод Мотаххари высказывает в следующей фразе: «Ожидаемый Махди – это воплощение целей пророков, праведников и борцов за веру на пути правды».

В философско-теологическом анализе идеи Махди у Мотаххари обнаруживается формула, которую можно идентифицировать с суждением о том, что идея Махди проистекает из ориентации на вечную надежду. Иначе говоря, здесь присутствует идея постоянного реформирования и идея революции. В этом, конечно, сказалось влияние новых и революционных идей, получивших повсеместное распространение в 60–70-е годы XX века. Мотаххари участвует в возрождении и объединении шиитского богословского и философского наследия, касающегося идеи Махди, стремясь осовременить и актуализировать её путём философского обоснования и практического политического применения. Он идёт по пути рационального аргументирования и философской критики, а не по пути политики и идеологии, пытается перевести мысль от тела к духу, от богословской мистики к прикладной политике. Здесь обнаруживается один из образцов нового подъёма исламской идеи в Иране и в шиизме вообще. Мы видим здесь ситуацию перехода от культуры закрытых (за редким исключением) религиозных школ к проблемам современной и реальной жизни. Этой идее Мотаххари придаёт особый привкус,

увязывая её с традициями шиитов-двунадесятников. Во множественности имамов (двенадцать) он усматривает одну из форм инвариантности и разнообразия истории и научных методик. У каждого имама есть свои особенности, связанные с определённым временем и определённой ситуацией. Следовательно, идея, согласно которой такийя (секретность, сокрытие своей религиозной принадлежности) является коренным элементом шиизма, не соответствует реальной истории и истинному положению дел. Мотаххари полагает, что такийя не является одной из основ шиизма и не соответствует ему. Идея «ожидаемого Махди», очищенная от богословского наполнения и догматической веры, принимает у Мотаххари форму третьего этапа человеческой эволюции, то есть, согласно его классификации, этапа совершенства, когда разум и вера приходят в состояние гармонии, преодолев этап мифов и легенд (т.е. джахилии) и этап знания, сопряжённого с юностью (т.е. с силой и страстями).

Особое развитие эти идеи Мотаххари получили после победы Исламской революции в Иране. Тогда он наиболее чётко формулирует свои представления об исламской политической системе, правлении факиха и идее демократии. Все эти вопросы он решает сквозь призму исламского видения.

Относительно демократии он приходит к выводу о том, что она не противоречит идее исламской республики. Ведь эта идея не противоречит праву народа на суверенитет, то есть основному принципу демократии. Приверженность государства своей великой религии не противоречит демократии. Эти идеи Мотаххари кладёт в основание своего отношения к демократии вообще и к её специфическому типу, возникшему после Исламской революции в Иране, в частности.

Теоретически обосновывая указанную позицию, Мотаххари отмечает, что идея исламской республики существует сама по себе, она самодостаточна, то есть содержит в себе принципы власти и управления государством. Что касается политической системы, то она не является производной от экспериментальной логики; это оптимальное выражение оптимистического пути взаимодействия с бытием государства и общества, то есть такого пути, который соответствует принципам и нормам исламской религии. Этот вопрос получил чёткое разрешение сразу же

после исторической победы Исламской революции в Иране, когда имам Хомейни отказался добавлять слово «демократическая» к названию «Исламская республика», которое он посчитал вполне достаточным, а всё прочее – излишними дополнениями, не имеющими никакой ценности. Ведь ислам достаточно обширен и велик, чтобы дополнять его термином, указывающим на волеизъявление народа. Ислам – это воля нации, это божественный кодекс. Он содержит в себе такое видение, в котором сочетаются принципы постоянства и изменчивости, или идеи и истории, или крупных фундаментальных основ и практики, направленной на их претворение в жизнь.

Представление, согласно которому демократия является синонимом волеизъявления и суверенитета общества, говорит Мотаххари, – это представление XVIII века, связанное с потребностями тогдашней повседневной жизни. Между тем исламская идея обосновывает более широкое понятие демократии, привнося в него идейную принадлежность и интеграцию человечества. Идея демократии в исламском смысле шире, чем распространённые на Западе политические представления. Кроме того, создание исламской республики стало результатом народных требований. Что касается призывов, сочетающих идею демократии с борьбой против ислама, то они свидетельствуют о невежестве и противоречат духу истории и цивилизации Ирана. С точки зрения ислама демократия, или волеизъявление и суверенитет нации, неизбежно включает в себя принцип идейной принадлежности. Это основа, которую невозможно отделить от цивилизации и истории Ирана, которые, в свою очередь, неотделимы от ислама.

Что касается идеи правления факиха, то она синонимична идее правления действующего факиха. По форме она наиболее близка идее мудрого философа или просвещённого деспота, однако отличается с точки зрения содержания и функции. Принцип правления факиха не означает, что некий отдельный факих будет распоряжаться делами государства. Ведь подлинное правление факиха – это в первую очередь вопрос идеологический, между тем как факих избирается народом. Это часть наследия и опыта идейной принадлежности мира ислама, опыт же развивается самим народом. Между истинным исламом и принципом измен-

чивости и развития нет противоречия, говорит Мотаххари. Ведь содержание исламской идеи – это человеческая интеграция. Это сложный процесс. Человек непостоянен, но его орбита постоянна. Есть неизменные ценности. Исламская практика должна быть исламской. А демократические, социалистические и гуманистические опыты Запада – это его собственные опыты, к тому же весьма сильно отличающиеся с точки зрения практических результатов от того, что провозглашается в пропаганде.

У Запада были свои революции, у исламского мира они свои. Для Мотаххари отличие Исламской революции заключается в том, что она по своему существу откликается на природу человека, его стремление к интеграции. Она представляет собой возврат к первоосновам и тем самым превосходит либеральные и социалистические опыты Востока и Запада. Она связана с самобытностью её руководства, его преданностью идее закладывания трёх великих основ: социальной справедливости, свободы и исламской морали. Последняя являет собой фундамент интеграции, будучи движущей силой и целью исламского подхода к человеческому бытию.

Современная исламская цивилизационная альтернатива

Идея современной исламской цивилизационной альтернативы у Мотаххари не выходит за рамки общего образа мышления и реформаторской философии: общая критическая предпосылка подхода Мотаххари к состоянию цивилизации в мусульманском мире заключается в том, что, как он выражается, «ислам жив, а мусульмане мертвы». «Мусульманский мир – мир отсталый и извращённый», равным образом и «исламские идеи, понятия и ценности извращены в умах мусульман». Этим предопределяется приоритетность изыскания идейно-методологической альтернативы в подходе к проблемам культуры и науки. Мотаххари определяет ислам как религию науки и знания, а не религию силы. С его точки зрения, ислам не является религией силы, хотя сила необходима. Сила – один из признаков совершенства, однако она не является его основным признаком, как не является

и неперменным атрибутом истинного ислама. Отсюда следует идея о том, что исламская альтернатива не должна достигаться силой. Даже к наукам Мотаххари подходит «культурным» путём, утверждая, что «всякая полезная наука – это религиозная наука». В связи с этим он считает некорректным подразделение наук на религиозные и нерелигиозные.

Переноса эту особую позицию по вопросу культуры и науки на попрание отношения к цивилизации, Мотаххари пытается обосновать и расширить свою теоретическую позицию, подвергнув анализу и критике распространённую тогда «философию истории», чтобы утвердить альтернативную исламскую идею в этой области. Он исходит из того, что во всех расхожих концепциях истории и философии истории имеются коренные изъяны. При этом он имеет в виду концепции, отталкивающиеся в своём истолковании хода истории и её перспектив от таких факторов, как героизм, география, расизм, экономизм или богоданность.

Вместо этого Мотаххари пытается обрисовать исламскую цивилизационную альтернативу, которую он сводит к нескольким основополагающим принципам: будущее – это реализация человеческой природы; будущее предполагает совершенство человека и общества и их подлинную интеграцию; достижение такого совершенства станет торжеством и воплощением истинного ислама; затем возникнет объединённое всемирное целое. В своей совокупности всё это воплощает содержание идеи, выработанной и развитой исламом и вытекающей из догмата единобожия.

Однако жизненная драма Мотаххари, прекращение его деятельности после его убийства не позволили углубить и теоретически обосновать идею исламской цивилизационной альтернативы. Тем не менее в его работах мы наблюдаем стремление обосновать её сквозь призму прикладной философии, действительно нуждающейся в дополнении. Политическая система, созданию которой в Иране способствовал Мотаххари после Исламской революции, станет тем пробным камнем, который поможет удостовериться, насколько жизнеспособными окажутся его проекты, в том числе в области культуры и цивилизации. Подобно всякому перспективному проекту, они будут проверены будущим.

**ИЗБРАННЫЕ
ФРАГМЕНТЫ
ИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ
МОРТАЗЫ МОТАХХАРИ**

ИСЛАМ И ИРАН: ИСТОРИЯ ВЗАИМНОГО ВЛИЯНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!

Примерно 98% иранцев – мусульмане¹. Мы, иранцы-мусульмане, исповедуем ислам и привержены ему, поскольку это наша религия. При этом мы любим Иран – ведь это наша родина. Поэтому мы стремимся со всей отчётливостью осознать те проблемы, которые связаны, с одной стороны, с тем, во что мы верим, а с другой стороны – с тем, что мы любим. Мы хотим понять свои обязанности в рамках этих проблем. Важнейшие из упомянутых проблем можно свести к трём следующим вопросам:

1. Мы испытываем религиозные чувства по отношению к исламу и патриотические чувства по отношению к Ирану. Это значит, что мы обладаем двумя противоположными чувствами, или между нашими религиозными и патриотическими чувствами нет никакого противоречия?

2. Когда наша религия (ислам) 14 веков назад пришла на нашу родину (Иран), какие изменения произошли в нашем отечестве? Какой характер носили эти изменения? Что они отняли у Ирана и что дали ему? Чем был приход ислама для Ирана – благом или бедствием?

3. Многие народы приняли ислам, начали служить ему, усердно стремились распространять его учение и общими усилиями создали великую цивилизацию, именуемую исламской цивилизацией. Какова наша, «иранская», доля в этом служении? Какое место с этой точки зрения занимает Иран? Удалось ему завоевать первое место или нет? Кроме того, каким стимулом руководствовались иранцы в этом служении?

¹ Согласно опубликованной статистике.

По нашему мнению, три сформулированных выше вопроса – это самые важные вопросы, касающиеся проблем, общих для ислама и Ирана.

Настоящая книга состоит из трёх частей:

1. Ислам и проблема национальности.
2. Влияние ислама на Иран.
3. Влияние Ирана на ислам.

Эти три части по порядку отвечают на поставленные выше вопросы.

Содержание книги представляет собой расширенные и дополненные тексты лекций, читанных автором в течение последних трёх лет.

Первая часть – это расширенный вариант трёх лекций, прочитанных в мохарраме (март – апрель) 1968 г. Вторая и третья части – это расширенный вариант шести лекций, прочитанных в сафаре (апрель – май) того же года. Лекции назывались «Ислам и Иран: история взаимного влияния». Такое же название получила и настоящая книга.

Из всех лекций, прочитанных автором в бытность его в Тегеране, он не видел ни одной, которая вызвала бы такой интерес и одобрение, как эти. Особенно сказанное касается шести лекций «Ислам и Иран: история взаимного влияния». Из столицы и из провинции поступало множество обращений, копировались плёнки. Среди всех слоёв общества наибольший интерес к ним проявили студенты.

Подобное одобрение не было вызвано какими-то особыми достоинствами упомянутых лекций – оно было продиктовано исключительно тем интересом, который иранцы естественным образом проявляют к общей для ислама и Ирана проблематике.

К сожалению, несмотря на острую необходимость как можно основательнее и яснее проанализировать эти проблемы и сделать их достоянием всех слоёв общества, особенно молодого поколения, насколько мне известно, до сих пор в данном отношении не было предпринято никаких усилий, и настоящая книга – это первая работа по заявленной в ней тематике. Фундамент для исследований по данной проблематике заложен, и если будет решено изучить ирано-мусульманский вопрос во всей его полноте,

то, безусловно, это займёт несколько объёмных томов. Хочется надеяться, что данная книга послужит ключом и стимулом для тех, у кого найдётся больше времени и возможностей и кто способен ещё лучше изложить суть предмета.

Ввиду того, что большинство тех, кто подробно писал об общей проблематике ислама и Ирана, или не обладали достаточными сведениями, или руководствовались стимулами, лежащими за пределами исследовательской деятельности, упомянутые проблемы при всей ясности их основания были поставлены неверно. Чем больше мы изучали этот вопрос, тем чаще приходили к мысли о том, что общие проблемы ислама и Ирана являются предметом гордости как для ислама, так и для Ирана. Для ислама – как для религии, которая в силу своего богатого содержания сумела привлечь к себе интеллектуальный, цивилизованный и культурный народ. А для Ирана – как для народа, который в силу своего ищущего истины и непредвзятого духа, поборника культуры, больше любого другого народа покорился Истине и проявил самопожертвование на пути следования Ей.

Одним из нюансов, с которыми я столкнулся в ходе своих исследований, было то, что, вопреки моим ожиданиям, в данном вопросе существует гораздо больше искажений и имеют место попытки представить отношения Ирана и ислама не такими, какими они были на самом деле.

В исламском Иране существовали различные течения. Некоторые из них дали ряду востоковедов и невостоковедов повод называть их «сопротивлением» и реакцией иранского духа против ислама. Среди них – шу‘убийа, движение за возрождение персидского языка, суфизм и даже шиизм. Кроме того, некоторые исторические деятели представлялись и представляются воплощением этого сопротивления. Это, например, великий иранский эпик Хаким Абу-л-Касем Фердоуси и выдающийся философ Шайх Шехаб ад-Дин Сухраварди, известный как Шайх озарения.

Сюжеты, изложенные в данной книге, могут послужить полезным ответом на все эти вопросы. Автор предполагал посвятить Фердоуси и Шайху озарения самостоятельные разделы и проанализировать их в упомянутом выше контексте, однако это не встраивалось в мой изначальный план. Для этого требовалась более пространный структура и более широкие возможности.

О персидском языке и шиизме в данном аспекте кратко говорится в первой части книги. Кроме того, на страницах этого труда уважаемый читатель встретит ряд других проблем, исследованных с тех же позиций.

Замечания, сделанные непредвзятыми исследователями после прочтения этой книги, Бог даст, будут учтены в будущих изданиях.

1970 г.

Мортаза Мотеххари

МЫ И ИСЛАМ

Как свидетельствует история, мы, иранцы, за несколько тысячелетий своего существования в силу исторических факторов иногда находились в дружественных, а иногда во враждебных отношениях с самыми разными племенами и народами мира. Вследствие этих отношений от других нам досталась целая вереница идей и убеждений. Но и мы, в свою очередь, оказали влияние на идеологию других народов. Всякий раз при появлении иной этничности или национальности мы оказывали сопротивление, и ей не удавалось нас ассимилировать. Между тем, хотя мы и были привязаны к своей национальности, эта привязанность не являлась чересчур фанатичной и безоглядной: она не привела нас к внутреннему ослеплению, не отдалила от истины, не лишила способности к рассуждению и не породила в нас упрямства и враждебности по отношению к очевидным реалиям.

С начала Ахеменидской эпохи, когда весь нынешний Иран, а также часть соседних стран оказались под единой властью, прошло примерно 2500 лет. Из этих 25 столетий около 14 веков мы прожили вместе с исламом. Эта религия вошла в дискурс нашей жизни и стала её частью. По обычаям этой религии мы воспитывали детей, по обычаям этой религии мы жили, по обычаям этой религии мы поклонялись Единому Богу, по обычаям этой религии хоронили умерших. Наши история, литература, политика, судебная система, культура, социальные отношения, иными

словами, всё, что у нас есть, тесным образом переплетено с упомянутой религией. По признанию всех знакомых с данным предметом людей, за это время мы внесли в исламскую цивилизацию чрезвычайно ценный, не поддающийся описанию вклад, и больше других мусульманских народов (даже самих арабов) потрудились на благо развития и возвышения этой религии, а также для её распространения среди прочих народов мира. Ни один народ не приложил таких усилий для распространения, популяризации и пропаганды этой религии, как мы.

Таким образом, мы имеем право исследовать взаимосвязи ислама и Ирана в самых различных аспектах и, опираясь на надёжные исторические документы, абсолютно точно определить свой вклад в распространение исламского учения, а также вклад ислама в наше собственное материальное и духовное развитие.

Национализм в современную эпоху

Одной из проблем, ставшей предметом разговоров и споров в нынешнем столетии, является проблема национальности. В наши дни многие мировые нации, в том числе мусульмане (как иранцы, так и не-иранцы), уделяют этой проблеме особое внимание. Некоторые из них настолько глубоко погрузились в этот вопрос, что его границы уже невозможно определить.

Дело в том, что в настоящее время национализм создал для исламского мира большую проблему. Помимо того, что националистическая идеология противоречит основам исламского вероучения (ибо, с точки зрения ислама, все элементы равны), она является огромным препятствием для реализации мусульманского единства.

Как известно, исламская умма сформировалась из разных национальных элементов: в прошлом ислам из многочисленных народов создал единую общность, получившую наименование исламского общества. Эта общность реально существует и в настоящее время. Иными словами, в данный момент действительно существует большая 700-миллионная община, которая обладает единой идеологией, единым идеалом и едиными чувствами и в которой господствует крепкая сплочённость. Любая разобщён-

ность в ней не связана с её представителями, она спровоцирована властями, правительствами и политическими стратегиями: в эпоху Нового времени главным фактором этой разобщённости выступают европейские и американские политические силы. Но тем не менее ни один из упомянутых факторов не смог разрушить фундамент этого единства, заложенный в духе народа. По словам Икбаля Лахури,

Для повеления Истины что довод, что притязание – всё едино,
Шатры наши порознь, но сердца едины.
Мы из Хиджаза, Китая и Ирана,
Мы роса одного и того же радостного утра.

Часть людей этой общности во время совершения обрядов хаджа ежегодно составляет примерно полуторамиллионное объединение.

Однако именно поэтому идеология национализма и расизма стремится столкнуть друг с другом разные народы. В последние столетия эта волна набрала силу в Европе. Вероятно, там подобный процесс был естественным, поскольку не существовало учения, способного собрать европейские народы под эгидой высшего человеческого сообщества. К восточным народам упомянутая волна проникла благодаря колониализму. Чтобы реализовать принцип «разделяй и властвуй», колониализм не нашёл ничего лучше, как обратить внимание мусульманских народов на их этническую, национальную и расовую принадлежность и заставить их гордиться ими. Индийцу он сказал: «У тебя такое-то прошлое», а турку предложил: «Создай движение младотурков и пантюркизм». Арабу, который больше других народов склонен к восприятию подобного фанатизма, он сказал: «Опирайся на своё арабское происхождение и панарабизм», а иранцу сказал: «Ты арийской расы и должен отделиться от арабов, принадлежащих к семитской расе».

Возможно, иногда, в процессе обретения некоторыми народами своей независимости, идея национальности и пробуждение национальных чувств и приводили к положительным и благоприятным последствиям, однако в исламских странах это не только не принесло благотворных результатов, но лишь порождает

разобщение. Вот уже несколько веков, как эти народы прошли через данный этап и поднялись на более высокую ступень. Много столетий назад ислам создал единство на основе веры и идеологии. В XX в. ислам тоже продемонстрировал, что он способен играть решающую роль в антиколониальной борьбе.

В борьбе, которую в XX в. мусульмане вели против колониализма и которая завершилась их освобождением из его когтей, большее влияние оказал фактор ислама, а не фактор национальности. Это, например, борьба Алжира, Индонезии, арабских стран и Пакистана.

Да, эти народы уже много веков назад показали, что они способны создать единство на основе идеи, веры и идеологии, что они могут подняться и вырваться из лап колонизаторов. То, что эти народы направляют в сторону фактора национального чувства, поистине, нельзя назвать иначе как реакционизмом.

Как бы там ни было, волна национализма и расизма, инициированная европейцами, породила большую проблему для исламского мира. Говорят, что Сейед Джамаль ад-Дин Асадабади скрывал свою национальную принадлежность потому, что не хотел связывать себя с какой-либо определённой национальностью, невольно предоставляя колонизаторам предлог и настраивая против себя других людей.

Будучи последователями веры, доктрины и идеологии, которую именуют исламом и в которой не существует понятий «раса» и «национальная принадлежность», мы не можем равнодушно относиться к течениям, выступающим против этой идеологии под эгидой национализма. Мы все знаем, что с недавних пор бесчисленное множество людей под предлогом защиты иранской нации развернуло масштабное противостояние с исламом² и под

² Проблема национализма с каждым днём усиливается и в арабских странах. Так, огромное количество людей в этих странах, будучи мусульманами, с особым фанатизмом подчёркивают только свою принадлежность к арабскому народу. А это само по себе, как мы знаем, есть своего рода борьба со всемирными масштабами ислама, опирающегося исключительно на гуманитарно-духовные аспекты. Кроме того, как известно, вред, порождённый этой деятельностью, обратился в первую очередь на них самих: при всей многочисленности населения и вооружения, они не сумели противостоять израильтянам. Несомненно, если бы арабы опирались на силу своей религии, они никогда не потерпели бы столь

маской борьбы с арабами и арабизмом профанировало священные ценности ислама.

Следы этой борьбы с исламом, которые мы видим в иранских книгах, газетах, еженедельниках и прочих изданиях, свидетельствуют о том, что она не случайна, что это продуманный план и замысел, находящийся в стадии реализации.

Вошедшая в моду в наши дни и набравшая силу пропаганда зороастризма тоже считается политической деятельностью. Всем известно, что сегодня иранец уже ни за что не вернётся к зороастрийской вере, учение зороастризма не заменит учения ислама. Маздакитские, манихейские и зороастрийские деятели, а также все те, кого ныне представляют в ложном националистическом обличье и кто не обладает никаким иным характерным свойством, кроме уклонения от учения ислама, независимо от того, боролись они с исламом открыто или же под предлогом борьбы с арабским народом, никогда не займут в сердцах иранцев места мусульманских героев. Никогда ал-Муканна, Синдбад, Бабак Хоррамдин и Мазийар не займут в сердцах иранцев места 'Али ибн Аби Талиба, Хусейна ибн 'Али и даже Салмана Фариси. Это знают все.

Но при этом в незрелых, неразумных юношах можно пробудить фанатические национально-патриотические чувства и настроить их против ислама, тем самым прекратив всякую их связь с этой религией. Иными словами, пусть нельзя вместо исламского мироощущения насадить мироощущение другой религии, но можно исламское мироощущение заменить на антиисламское и таким образом сослужить достойную службу колонизаторам. Поэтому мы видим людей совершенно безрелигиозных и безбожных. В своих

сокрушительного поражения. Один из пакистанских авторов писал: «В июньской Арабо-израильской войне религиозная сила, то есть сионизм, возобладала над силой национальной». И хотя в этих словах есть некоторое преувеличение (автор придал сионизму излишнюю религиозную окраску, поскольку для еврейского народа национальность всегда превалировала и превалирует над религией), всё же они справедливы в своём осуждении бессмысленной опоры арабов на свою национальную принадлежность.

В прошлом году (1967 г.) я удостоился чести совершить хадж, и на конгрессе Всемирной исламской лиги один арабский учёный сделал эффектный доклад, во время которого выкрикивал: «Клянусь Аллахом, ислам не был замешан в этой борьбе! Ислам никогда не выступал на арену. Это не ислам сражался с Израилем, это арабизм сражался с сионизмом!»

пустых и легкомысленных трудах они защищают зороастризм и доисламский период в истории Ирана. Цель их ясна и понятна.

В своих рассуждениях мы намерены вступить в дискуссию, вооружившись той же логикой, которой руководствуются все эти люди, то есть логикой национальности и национализма. Да, той же самой логикой, хотя мы понимаем, что, по словам пакистанца Икбала, «национализм сам по себе есть своего рода варварство», мы понимаем, что, когда национальные чувства носят положительный характер и их результатом оказывается служение соотечественникам, они достойны всяческого внимания, а когда они принимают отрицательный характер и приводят к предвзятому отношению (к суждениям, к хорошим и дурным поступкам), а также к протекционизму, то являются безнравственными и бесчеловечными, мы понимаем, что существует логика более высокая, нежели логика национальных чувств и национализма – логика, согласно которой наука, философия и религия находятся выше уровня чувств. Там, где нужны национальные чувства и национальная гордость, нет нужды в научных, философских и религиозных исканиях. Нельзя принять какую бы то ни было научную проблему, философскую теорию или религиозную истину только потому, что она национальна и патриотична. Точно так же её нельзя игнорировать или отвергать под предлогом того, что она чужеродна и создана в другой стране. Прав был тот, кто сказал: «У науки, религии и философии нет родины, они универсальны». Подобным же образом и деятели науки, религии и философии не имеют отечества – они космополитичны, они принадлежат всему миру, их родина повсюду, их соотечественники – все жители Земли. Да, всё это нам известно.

Но в данный момент нас не интересует эта высокая рационально-гуманистическая логика. Мы хотим вступить в дискуссию с помощью упомянутой эмоциональной логики, которая свойственна людям, не достигшим совершенства.

Вооружившись эмоционально-националистической логикой, мы хотим посмотреть, следует нам считать ислам своим или чужим, привнесённым извне? Если исходить из критерия национальности, то является ли ислам частью иранской нации, должен ли иранский национализм включать его в себя, или же он находится за его пределами?

Поэтому мы должны разделить свои дальнейшие рассуждения на две части. Первая часть будет посвящена критерию «национальности». То есть каковы основания, на которых мы причисляем что-либо к национальности того или иного народа или выносим это за пределы национальности того или иного народа? Во второй части будет дан ответ на вопрос: если следовать данному критерию, то ислам, с точки зрения иранской национальности, будет «своим» или чужим, внешним? На самом деле в нашем рассуждении есть большая и малая посылки. Первая часть – это большая посылка силлогизма, а вторая часть – малая.

Одновременно с этих же позиций мы сравним ислам и зороастризм и выясним, какая из упомянутых религий несёт на себе больший отпечаток иранской национальности в соответствии с общими критериями национальности.

Слово *меллат* («нация»)

Меллат («нация») – арабское слово, означающее «путь», «метод». В Коране это слово употребляется в том же значении³. Данное слово встречается в Священной Книге 17 раз (в 15 аятах)⁴. Однако его значение в Коране отличается от того понятия, которое вкладывают в него носители персидского языка и от которого производят слово *меллийат* («национальность, национальная идентичность»).

Меллат по терминологии Корана означает «путь», «модель поведения», «способ», предложенный людям тем или иным духовным лидером. Например, Священная Книга говорит: «Следуйте путём отца вашего Ибрахима [= Авраам]» (*хараджи меллата абикум Ибрахим*)⁵. Или: «на путь Ибрахима-ханифа» (*меллата Ибрахима ханифа*)⁶.

³ Слово *меллат* употребляется в Коране в следующих фрагментах: Коран 2:120, 130, 135; 3:95; 4:125; 6:161; 7:88–89; 12:37; 14:13; 16:123; 18:20; 22:87; 38:7.

⁴ [В последнем прижизненном издании автора – 17.] Примечания в квадратных скобках принадлежат иранским подготовителям текста.

⁵ Коран 22:78. [Здесь и далее переводы Корана даются по изданию: Коран. Прочтение смыслов. М.: АСТ, 2016. – *примеч. пер.*]

⁶ Коран 6:161.

Рагиб Исфакхани в своём труде *Муффридат ал-Кур'ан* [Редкие слова в Коране] пишет: «Меллат и амлал, которое есть то же, что и имла', – [слова] одного корня. “Пусть диктует его доверенное лицо по справедливости” (*фа-л-йумлил валиййуху би-ль-адль*)⁷». Рагиб Исфакхани говорит: «Причина того, что путь Аллаха называют *меллат*, заключается в том, что его диктует Сам Аллах».

Итак, с точки зрения Корана, комплекс идей и знаний, а также модель поведения, которыми люди должны руководствоваться, обозначается словом *меллат*. Поэтому слово *меллат* обладает тем же смыслом, что и слово *дин* («религия»), с той только разницей, что в силу одних качеств нечто называют *меллат*, а в силу других качеств – *дин*. Словом *меллат* называют то, что продиктовано Богом тому или иному пророку, дабы он объявил это народу и руководил последним в соответствии с ним.

Учёные-филологи говорят, что разница между словами *меллат* и *дин* заключается в том, что слово *дин* приложимо и к Богу (например, можно сказать, *дин-е Аллах* [«религия Аллаха»]), и к человеку, являющемуся последователем той или иной веры (например, говорят *дин-е Зайд*, *дин-е 'Амр* [религия Зайда, религия 'Амра]), а слово *меллат* не приложимо ни к Богу, ни к последователю веры (так, нельзя сказать: *меллат-е хода*, *меллат-е Зайд* или *меллат-е 'Амр* [«путь Бога, путь Зайда, путь 'Амра»]): напротив, его употребляют по отношению к духовному лидеру, которого Бог поставил руководить людьми в соответствии с определёнными правилами. Например, говорят: *меллат-е Ибрахим*, *меллат-е 'Иса* или *меллат-е Мухаммад* («путь Ибрахима, путь 'Исы [= Иисуса], путь Мухаммада»). Итак, представляется, что в содержании этого слова присутствует коннотация «руководство».

Таким образом, можно сказать, что слово *меллат* близко слову *мактаб* («школа») в его современном понимании. Слово *мактаб* тоже, как правило, прилагается к руководителю на каком-либо пути. Если учесть тот факт, что в слове *меллат*, как и в слове *мактаб*, также присутствует коннотация диктовки, сходство и близость этих двух слов окажутся ещё более очевидными.

⁷ Коран 2:282.

Слово *меллат* («нация») в современном персидском языке

В практике современного персидского языка это слово приобрело значение, совершенно отличное от первоначального. Сегодня словом *меллат* называют социальную единицу, обладающую общим историческим прошлым, общими законами, единым управлением, а подчас и общими чаяниями и идеалами. Теперь мы уже не говорим «немецкий народ» (*мардом-е Альман*), «английский народ» или «французский народ» – мы говорим «немецкая нация» (*меллат-е Альман*), «английская нация» и «французская нация». Причём иногда мы прилагаем это слово не ко всему народу, но аттестуем словом *меллат* только один слой населения. То есть мы разделяем народ на два класса – правящий и управляемый. Правящий класс мы называем словом *доулат* («правительство»), а управляемый класс – словом *меллат* («нация»).

Этот термин является новым для персидского языка. На самом деле он ошибочен. Сто, двести, тысячу лет назад это слово никогда не употреблялось в подобном ошибочном значении. Полагаю, что данный неологизм появился начиная с эпохи Конституционного движения [= 1905–1911 гг.], и, по-видимому, корень этой ошибки – в том, что упомянутое слово использовали в качестве первого члена сопряжённого сочетания. Например, говорили «последователи пути Ибрахима» (*пейраван-е меллат-е Ибрахим*), «последователи пути Мухаммада», «последователи пути 'Исы» и т.п. Впоследствии слово «последователи» (*пейраван*) отпало, и стали говорить «путь Мухаммада» (*меллат-е Мухаммад*), «путь 'Исы». Постепенно дело дошло до того, что стали говорить «иранская нация» (*меллат-е Иран*), «турецкая нация», «арабская нация», «английская нация». Во всяком случае, это неологизм.

Современные арабы там, где мы используем слово *меллат*, употребляют слово *каум* или *ша'б*. Например, они говорят: *аш-ша'б ал-ирани* («иранская нация») или *аш-ша'б ал-мисри* («египетская нация») и т.д. В нашей дискуссии мы используем слова *меллат* («нация») и *меллийат* («национальность, национальная идентичность») в их современном значении, независимо от того,

Национальность с точки зрения социологии

Оставим теперь лексикологию и перейдём в область социологии. Наименьшей социальной единицей является семья. Совместную жизнь людей, до тех пор пока она ограничивается мужем, женой, детьми, внуками, а иногда супругами детей, называют семейной жизнью.

Семейная жизнь – явление исключительно раннее. С самого своего появления человек вёл семейную жизнь. Некоторые исследователи полагают, что животные предки людей в той или иной степени тоже знали семейную жизнь.

Более крупной по сравнению с семьёй единицей является племя. Племенная жизнь представляет собой объединение семей, обладающих общим предком. Племенная жизнь есть развитая стадия семейной жизни. Говорят, что на начальном этапе семейной и индивидуальной жизни человечества в сфере материально-экономических отношений господствовало обобществление, а не приватизация. Частная же собственность появилась позднее.

Следующая социальная единица, ещё более крупная и развитая, представляет собой объединение людей, управляемое единой властью и едиными законами. Современные носители персидского языка называют её словом *меллат* («нация»). Нация может формироваться из племенных объединений, связанных общим происхождением и кровными узами. Однако, возможно, что племена, составляющие нацию, вовсе не обладают общим происхождением и кровными узами, возможно, что у них изначально вообще не существовало родоплеменной жизни, а если она и существовала, то лишь у отдельных представителей этой нации, а не у всех.

В книге «Основы политических наук» (т. 1, с. 327) мы читаем:

«После того, как в XX в. произошло разделение терминов “нация” (*меллат*) и “народ” (*мардом*), слово “народ” главным образом употребляется для определения социальной группы, а “нация”, с юридической и политической точек зрения, представляет собой социальную единицу, прочно обосновавшуюся на территории какой-либо страны, когда это укоренение является

результатом исторического, языкового, религиозного и экономического единства или же следствием общих идеалов, а также желания продолжать совместную жизнь. Слово “народ” обладает в большей степени социологическим оттенком, а слово “нация” рассматривается преимущественно в контексте права и внутренней или международной политики. Кроме того, в марксистской и либеральной практике это слово употребляется в разных значениях, поэтому необходимо учитывать, какой идеологии придерживается использующий его оратор или писатель».

Сегодня в мире существуют различные нации. То, что сделало их единой нацией, – это совместная жизнь, общие законы и единая власть, и ничто иное – ни раса, ни кровные узы, ни что-либо ещё. Общей чертой этих единиц служит то, что ими правит единая власть. Некоторые из этих наций не имеют глубокого исторического прошлого и появились в результате каких-то социальных потрясений. Например, многие нации Ближнего Востока возникли как следствие Первой мировой войны и поражения Османской империи.

В настоящий момент в мире нет ни одной нации, которая по крови и расовым признакам была бы изолирована от других наций. Например, разве мы, иранцы, обладающие историческим прошлым и особым положением в области власти и законодательства, отделены от соседних наций по крови и расовым признакам? Скажем, мы считаем себя арийцами, а арабов – семитами. Но так ли это на самом деле? Или после всех этих смешений и ассимиляций от рас не осталось и следа?

На самом деле претензии на различия по крови и расовым признакам – это не более чем предрассудки. Независимо друг от друга семитская, арийская и прочие расы существовали лишь в прошлом. Однако сейчас произошло столько ассимиляций и трансформаций, что от самостоятельных рас не осталось и следа.

Сегодня многие иранцы, носители персидского языка, претендующие на арийское происхождение, – на самом деле или арабы, или тюрки, или монголы. Точно так же и многие арабы, которые с огромным энтузиазмом кичатся своим арабским происхождением, – на самом деле этнические иранцы, турки или монголы. Если вы прямо сейчас отправитесь в Мекку или Медину

что по происхождению они из Индии, Ирана, Балха, Бухары и других мест. Возможно, многие из тех, кто этнически происходит от Кира и Дария, сейчас в арабских странах фанатично проповедуют арабский национализм, и наоборот, наверное, немало потомков Абу Суфйана сегодня с пеной у рта защищает иранский национализм.

Несколько лет назад один преподаватель Тегеранского университета попытался доказать, что Йазид ибн Му'авия был чистокровным иранцем, не говоря уже о его потомках, живущих на этой земле.

Итак, то, что сегодня существует под именем «нация» (*меллат*), означает, что в настоящий момент мы представляем собой народ, который живёт на одной территории, под одним флагом, в рамках одного правящего режима и со своими особыми законами. Но того, точно ли наши предки были иранцами, греками, арабами, монголами или кем-то ещё, мы не знаем.

Если мы, иранцы, захотим судить на основе расовых признаков и станем считать иранцами тех, кто принадлежит к арийской расе, то большую часть иранской нации нам придётся признать неиранцами и утратить немало своих выдающихся достижений. То есть таким образом мы нанесём иранской национальности сильнейший удар. Ведь сейчас в Иране живут в том числе народы и племена, не говорящие по-персидски и не относящие себя к арийской расе.

Как бы там ни было, в настоящее время похваться расовой самобытностью – это не более чем предрассудок.

Национальная пристрастность

Социальной единице – будь то семья, племя или нация (в современном понимании персидского термина *меллат*) – сопутствуют определённого рода чувства и пристрастия. Иными словами, в человеке возникает некое чувство приверженности своей семье, народу или нации. Это чувство приверженности может возникнуть и в гораздо более крупной единице – континентального и регионального масштаба. Например, европейцы испытывают чувство приверженности к своему в противовес жителям

Азии, а последние, наоборот – в противовес европейцам. Точно так же представители одного этноса могут обладать подобным чувством по отношению к своим соплеменникам.

Национальная пристрастность возникает из эгоизма, который, преодолев границы индивидуума и племени, охватывает представителей целой нации, поневоле принося с собой неизбежные нравственные последствия – удивительный фанатизм, игнорирование своих недостатков (разумеется, недостатков в масштабе нации), преувеличение своих положительных качеств, тщеславие и пр.

Национализм

Склонность к выпячиванию этнических и национальных аспектов в европейских языках называется словом «национализм», которое некоторые ираноязычные учёные переводят словом *меллатпарасти* (букв. «почитание нации»).

Национализм, как уже было сказано ранее, опирается на этнические и национальные чувства и эмоции, а не на разум и логику. Национализм не следует подвергать безоговорочному осуждению. Даже если национализм будет обладать всего только одним положительным свойством (а именно приведёт к большей сплочённости, улучшению взаимоотношений и более преданному служению тем, с кем мы вместе живём), он уже не будет противоречить разуму и логике и не окажется порицаемым с точки зрения ислама. Напротив, ислам признаёт более широкие юридические права за теми, кто обладает большими естественными правами, в частности за соседями и родственниками.

Национализм осуждается разумом тогда, когда он несёт в себе отрицательные качества, то есть разделяет людей под предлогом их принадлежности к разным национальностям, сеет между ними вражду и пренебрегает законными правами других.

Противоположностью национализму выступает интернационализм, который рассматривает события в мировом масштабе и осуждает национализм. Но, как мы уже сказали, ислам осуждает не все националистические чувства – он осуждает отрицательные, а не положительные националистические чувства.

Критерий национальности

Поначалу представляется, что национализм и националистические чувства обладают следующим характерным свойством: всё, что является продуктом определённой страны или результатом интеллектуальной деятельности народа этой страны, по мнению этого народа, должно считаться национальным и стать предметом националистических чувств, а то, что пришло из других стран, должно рассматриваться народом этой страны как чужое и иностранное.

Однако это неправильный критерий, ибо нация состоит из множества индивидуумов, и вполне возможно, что один из этих индивидуумов создаст то, что не будет принято остальными индивидуумами и будет отвергнуто общественным вкусом. Несомненно, подобная вещь не может приобрести национальный характер.

Например, какая-то нация может принять для своего бытования особую социальную систему, а индивидуум или ряд индивидуумов этой же нации выработают и предложат систему, отличную от общепринятой, и она не будет признана всей нацией. В таком случае эту отвергнутую систему нельзя признать общенациональным феноменом только потому, что она возникла в народной среде и её создателем является один из индивидуумов данной нации. И наоборот. Некая социальная система может быть разработана за пределами определённой страны людьми, не относящимися к её нации, но жители этой страны принимают её с распростёртыми объятиями. Очевидно, что в данном случае мы не можем назвать эту признанную систему чужой и иностранной исключительно потому, что она пришла из другой страны, мы не можем утверждать, что народ, сделавший это, поступил на принципах своей национальности и ассимилировался с другой нацией, более того – мы не можем утверждать, что этот народ изменился.

Да, в одном случае то, что пришло из-за границы, называют чужим и иностранным и принятие этого считают выступлением против принципов национального суверенитета, а иногда и своего рода национальной трансформацией, поскольку это имеет оттенок конкретной нации и выступает характерным признаком

чужой нации. Разумеется, если в данном случае какая-либо нация принимает характерные признаки и свойства другой нации, она действует против принципов своей национальности. Например, германский нацизм или еврейский сионизм имеют черты конкретной национальности, и если индивидуумы другой нации пожелают их принять, то они будут действовать против своего национального суверенитета.

Однако если нечто не имеет ярко выраженных типических черт, то оно в равной мере принадлежит всем нациям: его свойства носят универсальный, общегуманитарный характер, и определённая нация принимает это, не считая его иностранным, чужим и антинациональным. По словам учёных, «безусловное складывается из тысячи условностей» (*ла би шарт йаджтами'у ма' альфи шартти*), то есть некая бесцветная субстанция может быть сложена из любого цвета, но субстанция, чем-либо обусловленная (*би шарт шай'*), – это субстанция, обладающая конкретным цветом: она не может быть сложена никакой колеровкой.

Именно поэтому научные истины принадлежат жителям всего мира: таблица Пифагора и теория относительности Эйнштейна не являются собственностью какого-то определённого народа и не противоречат ни одной нации, поскольку эти истины «бесцветны» – они не обладают оттенками конкретного народа или нации.

Поэтому учёные, философы и пророки принадлежат всему миру – ведь их убеждения и идеалы не ограничиваются каким-либо народом или нацией.

Солнце не принадлежит какой-то определённой нации, ни одна нация не ощущает его чем-то чужим, ибо солнце имеет одинаковое отношение ко всему миру и не обладает особой привязанностью ни к одной стране. Если некоторые страны видят меньше солнечного света, то это зависит от их местоположения, а не от самого солнца – солнце не привязывает себя к какой-либо определённой стране.

Итак, мы выяснили, что появление чего-либо в среде самого народа не является критерием его «свойственности», а приход чего-либо из-за границы не служит критерием его «чуждости» и «иноземности». Точно так же и историческое прошлое не выступает подобным критерием. Ведь может случиться так, что

какая-либо нация веками придерживалась определённой социальной системы, а затем изменила свой взгляд и вместо прежней системы избрала новую. Например, мы, иранский народ, за 25 веков своей национальной истории, как и многие другие страны, испытали на себе монархический режим, а теперь немногим более полувека назад избрали вместо него конституционный режим. Конституционную форму правления создали не мы, она пришла в нашу страну из внешнего мира. Но наша нация приняла её и проявила самоотверженность ради её установления. Конечно, многие представители этой же нации оказали удивительно стойкое сопротивление: они поднялись с оружием в руках и пролили свою кровь ради защиты монархического режима. Однако поскольку эти люди находились в меньшинстве, а большая часть иранской нации признала конституционный режим и самозабвенно боролась за него, они потерпели поражение и в конце концов подчинились воле большинства.

Итак, должны мы считать конституционный режим общенациональным и своим или же, ввиду того что на всём протяжении нашей социальной и национальной жизни нашим политическим режимом была монархия, а не конституционализм, да к тому же мы ещё и не были его создателями и заимствовали его извне, нам следует сказать, что нашей национальной формой правления является монархический режим, а конституционный режим нам чужд?

Декларацию прав человека составили не мы: мы не принимали участия в её создании, и на протяжении нашей национальной истории затрагиваемые в ней вопросы были мало актуальны. Однако наша нация, подобно другим мировым нациям, в той или иной степени приняла её положения. Что же нам теперь сказать об этой Декларации с точки зрения «иранской национальности»? Что должны сказать об этой Декларации другие народы, которые не принимали участия в её составлении и к которым она пришла из-за пределов их стран? Требуют ли национальные чувства, чтобы они боролись с ней в силу исторического прошлого и в силу того, что источник этой Декларации находится за границей? Они должны признать её чуждой и иноземной? Или в силу двух упомянутых принципов (первый – в этой Декларации нет характерных признаков какой-либо конкретной нации, второй –

она принята всей нацией) им необходимо воспринять её как свою, не чуждую?

Можно рассмотреть и противоположную ситуацию. То есть может случиться так, что религия, доктрина или идеология возникнет в недрах нации, но не будет считаться национальной, поскольку содержит в себе характерные черты другой нации или же не будучи принятой той самой нацией, в рамках которой она сформировалась. Например, манихейство и маздакизм возникли в лоне иранской нации, но не смогли заручиться её поддержкой, а потому обе эти религии нельзя признать национальным феноменом.

В принципе, если подобные явления мы станем считать национальными ради их создателей и немногочисленных последователей, то тем самым будем игнорировать чувства большинства.

Из всего сказанного следует, что с позиций национальных чувств не всё то, что появилось на родине, приобретает национальный характер и не всё то, что пришло из другой страны, считается чужим. Главное, чтобы мы разобрались в следующих вопросах: во-первых, обладает что-либо характерным национальным оттенком или оно нейтрально и универсально, а, во-вторых, приняла искомая нация это нечто с охотой и интересом или силой и принуждением.

Если оба упомянутые условия соблюдены, это нечто считается своим, не иноземным, а если эти условия не соблюдены, то, независимо от того, присутствует одно из них или же отсутствуют оба, это нечто признаётся чужим. В любом случае фактор возникновения чего-либо в недрах определённой нации не приводит к тому, что это непременно будет считаться своим, национальным, или же обязательно станет восприниматься как иноземное и чуждое.

Теперь необходимо разобраться, отвечает ислам в Иране этим двум условиям или нет. Иными словами, во-первых, обладает ислам характерными чертами какой-то определённой нации, например арабской, или же это универсальная мировая религия, нейтральная в национальном и этническом отношении? И во-вторых, по своей ли воле приняла ислам иранская нация?

Всё, что мы сказали о нации и национальности, было, по выражению учёных, «большой посылкой силлогизма» нашего рассуждения. А сейчас мы переходим к малой посылке.

Исламский интернационализм

Совершенно очевидно, что в исламе понятия «национальность» и «этничность», в том значении, в котором они употребляются сегодня, не имеют никакой силы. Напротив, эта религия одинаково смотрит на все народы и нации: с самого начала исламский призыв не был обращён к какой-то конкретной нации и народу. Наоборот, эта религия неизменно стремится всеми возможными способами искоренить национализм.

Здесь рассмотрение предмета необходимо разделить на две части: 1. Ислам с самого момента своего появления претендовал на универсальный характер. 2. Масштабы ислама – это мировые масштабы, а не национальные, этнические или расовые.

Претензии ислама на всемирный характер

Некоторые европейцы утверждают, что Пророк ислама поначалу предполагал наставлять только курайшитов. Однако почувствовав, что дела его идут хорошо, он принял решение обратиться к своему призыву ко всем арабским и неарабским народам.

Подобные слова – не более чем малодушное обвинение. Не будучи подкреплены никакими историческими доказательствами, они ко всему прочему расходятся с положениями, извлекаемыми из ранних коранических аятов, ниспосланных благородному Пророку.

В Коране есть аяты, ниспосланные в Мекке в самом начале пророческого служения Мухаммада и в то же самое время носящие универсальный характер.

Один из таких аятов содержится в короткой суре «ат-Таквир» («Скручивание», № 81). Эта сура относится к разряду мекканских, ниспосланных в начале пророческого служения Мухаммада. Текст аята звучит следующим образом: «Это не что иное, как напоминание для живущих в этом мире»⁸.

Другой аят из суры «Саба» (№ 34) гласит: «Мы направили тебя ко всем людям без исключения благовестителем и увещевателем, но большая часть людей не понимает [этого]»⁹.

⁸ Коран 81:27.

⁹ Коран 34:28.

В суре «ал-Анбийя» («Пророки», № 21) сказано: «И написали мы уже в Псалтири после напоминания, что землю унаследуют рабы Мои праведные»¹⁰.

Сура «ал-А'раф» («Преграды», № 7) гласит: «О люди! Воистину, я посланник Аллаха ко всем вам»¹¹.

Нигде в Коране не встречается обращений типа «О арабы!» или «О курайшиты!» Да, иногда имеет место обращение «О вы, которые уверовали!», но здесь речь идёт об уверовавших, которые приняли Пророка Мухаммада. И в данном случае не делается никаких различий: к какому бы народу или нации ни принадлежал верующий, он является его адресатом. В других же случаях, когда речь идёт обо всех людях, используется обращение «О люди!»

Здесь есть ещё один момент, подтверждающий всемирный характер исламского вероучения и широту мировоззрения этой религии. В Коране имеется ряд аятов, в содержании которых можно увидеть своего рода «гордость» и равнодушное отношение к принятию арабами ислама. Смысл этих аятов таков: «Ислам в вас не нуждается. Предположим, вы не обратитесь в ислам, но в мире есть другие народы, которые примут его всем сердцем». Из всех упомянутых аятов следует, что, по мнению Священного Корана, дух этих народов больше подготовлен к принятию ислама, нежели дух арабов. Подобного рода аяты хорошо показывают универсальный характер ислама. Так, сура «ал-Ан'ам» («Скот», № 6) гласит: «Если же не уверуют в них эти, то Мы поручили это людям, которые будут веровать в это»¹².

В суре «ан-Ниса'» («Женщины», № 4) сказано: «О люди! Если [Аллах] пожелает, Он уведёт вас [из этого мира] и приведёт [вместо вас] других, – Аллаху это подвластно»¹³.

Кроме того, в суре «Мухаммад» (№ 47) говорится: «А если вы отвертитесь [от Корана], то Он заменит вас другим народом, и потом они не будут вам подобны!»¹⁴.

¹⁰ Коран 21:105.

¹¹ Коран 7:158.

¹² Коран 6:89.

¹³ Коран 4:133. По словам автора комментария *ал-Мизан* [Мерило], Байдави в своём толковании говорит, что когда был ниспослан этот аят, Пророк положил руку на спину Салману и сказал: «Этот народ – они».

¹⁴ Коран 47:38.

В толковании на этот аят Имам Бакир говорит: «Под другим народом подразумеваются *мавали* (= иранцы)».

А Имам Садик сказал: «Это дело, то есть отвращение арабского народа от Корана, свершилось, и Господь послал вместо них *мавали*, то есть иранцев, и они приняли ислам всем сердцем»¹⁵.

Итак, на самом деле мы не хотим сказать, что «другим народом» были иранцы или не иранцы. Мы хотим сказать, что с точки зрения ислама арабы и неарабы были равны в своём принятии или отвержении ислама. Арабы за своё пренебрежение к исламу тоже неоднократно подвергались упрёкам. Ислам намерен дать арабам понять, что, независимо от того, примут они его или нет, он продолжит развиваться, поскольку ислам – не та религия, которая адресована лишь одному конкретному народу.

Здесь будет не лишним напомнить ещё об одном моменте: этот процесс, то есть выход некой доктрины, идеи, религии или учения за пределы своих первоначальных территориальных границ и проникновение к людям, живущим в отдалённых уголках земли, свойственен не только исламу. Все великие мировые религии и учения не были приняты в местах их зарождения с таким размахом, с каким они были встречены в других странах. Например, Христос родился в Палестине, на Востоке, а теперь на Западе христиан больше, чем на Востоке. Подавляющее большинство жителей Европы и Америки – христиане. Они отделены от Христа географически. И наоборот, сами жители Палестины – или мусульмане, или иудеи. Христиане если и есть, то их очень мало. Разве народы Европы и Америки испытывают чувство отчуждения по отношению к христианству?

Я не знаю, почему европейцы, внушающие идеи разделения, никогда не думают так о самих себе, а только втолковывают их проводникам своей колонизаторской политики? Если ислам для иранца чужой, тогда и христианство чуждо европейцу и американцу.

Причина ясна – они почувствовали, что в исламских странах Востока только ислам, будучи самостоятельной философией жизни, внушает их жителям дух независимости и сопротивления. Кроме ислама, нет ничего иного, что могло бы противостоять идеям колонизации «чёрных» и «красных».

¹⁵ См.: Маджма' ал-байан.

Будда, как мы знаем, родился в Индии, но его религию приняли миллионы жителей Китая и других стран.

Заратустра. Хотя его религия и не распространилась за пределы Ирана, зороастризм был больше популярен в Балхе, нежели в Азербайджане, который, как говорят, был родиной Заратустры.

Мекка, колыбель Пророка ислама, тоже поначалу не приняла эту религию, а Медина, на многие километры отстоящая от этого города, приветствовала её.

Оставим теперь рассуждения о религиях и обратимся к идеологическим учениям. Самая известная и сильная реформистская идеология в сегодняшнем мире – коммунизм. Где появился коммунизм? Чей ум породил его? Какие народы приняли его? Основы современного коммунизма заложили два немца – Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Остаток своей жизни Карл Маркс провёл в Англии. Маркс предполагал, что англичане примут коммунизм раньше других народов, но немцы и англичане отказались принимать эту идеологию – её приняли жители Советской России. Маркс и не думал, что вместо Германии и Англии его идеи станут популярными в далёкой советской стране или в Китае.

И опять же мы должны спросить у этих ярых националистов: почему у советского и китайского народов не процветают националистические чувства и они не отвергают коммунизм под предлогом того, что он пришёл из-за границы и противоречит национальным чувствам? Если вы скажете им нечто подобное, они рассмеются вам в лицо и скажут:

Смотри, не говори: «Нет силы», [думая], что я человек!
Я оказался по другую сторону от «Нет силы».

В том, что религия или идеологическое учение покидает свою родину и приобретает большее значение в другом месте, нет ничего нового. Ислам с самого начала предвидел это и, упрекая арабов за то, что они не уверовали в Коран, возвестил всем о своём будущем блестящем мире среди других народов¹⁶.

¹⁶ Как вы увидите далее, за исключением одного-двух первых веков [бытования ислама] Хиджаз никогда не был крупнейшим центром этой религии: начиная с упомянутого времени значительные исламские анклавы создавались в Египте, Багдаде, Нишапуре, Мавераннахре и других центрах, и неизменно знаменосцами ислама выступали неарабские народы.

Масштабы ислама

В эпоху возникновения ислама среди арабов получило широкое распространение почитание родственных связей и выпячивание своего происхождения. Тогда арабы не так гордились своей принадлежностью к арабскому народу, поскольку арабской этничности в той форме, когда арабы считали бы себя некой общностью наряду с прочими народами, ещё не существовало. Единицей, на которую был обращён фанатизм арабов, являлось племя. Арабы гордились своими племенами. Однако ислам не только не обратил никакого внимания на эти фанатические чувства, но и энергично боролся с ними. Священный Коран со всей определённой говорит: «О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга. Ведь самый благородный из вас пред Аллахом – это самый богобоязненный»¹⁷. Этот аят, а также высказывания и поступки Посланника по отношению к неарабам и к арабским племенам совершенно чётко определили путь ислама.

Впоследствии, когда в результате прихода к власти Омейядов и их антиисламской политики некоторые арабы выдвинули на первый план арабский элемент и разожгли этнический и расовый фанатизм, другие мусульманские народы, особенно иранцы, поднялись на борьбу с ними. Девизом этой группы был упомянутый аят. Они называли себя *ахл-е тасвийе*, то есть «сторонниками равенства». Поскольку в этом аяте употребляется слово *шу'убан* («народами»), они ещё именовались *шу'убитами*. Согласно толкованию ряда комментаторов, а также на основании предания, дошедшего от Имама Садика, под словом *каба'ил* подразумеваются такие единицы, как арабы, которые ведут племенной образ жизни, а под словом *шу'уб* – единицы национальные, живущие в форме более крупных этнических объединений. Итак, причина, по которой *шу'убиты* назвали себя именно так, очевидна, и это само по себе указывает на то, что *шу'убитское* движение было движением против арабского фанатизма в поддержку принципов ислама – по меньшей мере, таковым был его базис. Если небольшая горстка людей дошла до противобор-

¹⁷ Коран 49:13.

ства с исламом, то это не доказывает антиисламский характер *шу'убитов*¹⁸.

По признанию всех историков, Посланник нередко произносил следующую фразу: «О люди! Все вы – от Адама, а Адам – из праха. Нет превосходства у араба над неарабом, кроме богобоязненности»¹⁹. То есть все вы дети Адама, а Адам сотворён из праха. Араб не может претендовать на превосходство над неарабом, кроме как в благочестии.

В одном хадисе благородный Пророк называет горделивое выпячивание прошлых народов зловонием, а народ, который занимается подобными делами, он сравнивает с навозным жуком. Полный текст предания звучит так: «Пусть оставят люди свою гордость за народы. Воистину, они – уголь для геенны. А иначе будут они для Аллаха ниже жуков, которые своим хоботком переносят гниль»²⁰.

Благородный Пророк так же радушно принял иранца Салмана и эфиопа Билала, как и, например, Абу Зара Гаффари, Микдада ибн Асвада Кинди и 'Аммара Йасара. И поскольку иранец Салман Фариси сумел захватить пальму первенства, он был удостоен слов «Салман – из нас, Людей дома (*ахл ал-байт*)»²¹.

Благородный Посланник неизменно следил, чтобы среди мусульман не возникало этнического фанатизма, который поневоле вызывает ответную реакцию других людей. Так, во время битвы при Ухуде среди мусульман был один иранский юноша. Этот юный мусульманин, нанеся удар врагу, гордо сказал: «Вот тебе! А я иранский юноша!» Пророк почувствовал, что теперь эти слова разожгут фанатизм у других, и немедленно спросил: «Почему ты не сказал: “Я молодой *ансар*”?», то есть «Почему ты не проявил гордость тем, что относится к твоей вере, а стал кичиться родом-племенем?»

В другом случае Пророк сказал: «Знай, что “арабский” – это не отец, но язык разговора. И тому, кто не смог сделать дела, не поможет его происхождение»²².

¹⁸ Некоторые пояснения о *шу'убизме* и непримиримой реакции ряда его представителей против арабского национализма будут представлены ниже.

¹⁹ Тухаф ал-укул, с. 34; *Ибн Хишам*. Сира. Т. 2, с. 414.

²⁰ *Аби Дауд*. ас-Сунан. Т. 2, с. 624.

²¹ Сафинат ал-бихар. Раздел «Саллам».

²² Бихар ал-анвар. Т. 21, с. 137.

Автор *Раудат ал-кафи* [Сад достаточного] пишет: «Однажды Салман Фариси сидел в Мечети Пророка. Там же была группа знатных *асхабов*. Зашёл разговор о происхождении. Каждый что-то говорил о своей родословной и превозносил её. Подошла очередь Салмана. Его попросили: “А теперь ты расскажи о своём происхождении”. Этот мудрый, образованный и воспитанный в духе ислама человек вместо того, чтобы заговорить о родословной и прославить свой род, сказал: “Меня зовут Салман, и я сын раба Аллаха (Салман ибн ‘Абдаллах). Я сбился с пути, и Великий и Славный Аллах наставил меня через Мухаммада. Я был беден, и Аллах через Мухаммада позволил мне ни в чём не нуждаться. Я был рабом, и Аллах освободил меня через Мухаммада. Вот моя родословная”. В этот момент вошёл Посланник Аллаха, и Салман рассказал ему о происходящем. Посланник обратился к присутствующим (а все они были курайшиты) и сказал: “О племя курайшитское! Воистину, знатность человека – это его религия, его благородство – это его характер, а его происхождение – это его разум”»²³. Благородство любого человека включает его характер, его личные качества. Происхождение и корни всякого человека – это его ум и способность к пониманию. Какое расовое происхождение может быть выше разума? Иными словами, вместо того чтобы гордиться истлевшими костями, гордитесь своей религией, своим умом и сообразительностью. Действительно, задумайтесь, можно ли сказать что-либо более возвышенное и логичное?!

Уверения Посланника в обоснованности этнического фанатизма оставили глубокий след в сердцах мусульман, особенно неарабов. Именно поэтому мусульмане (как арабы, так и не арабы) всегда считали ислам своим, а не чужим и иноземным. Именно поэтому этнический фанатизм и дискриминация омейядских халифов не смогли заставить мусульман-неарабов смотреть на ислам с пессимизмом. Все знали, что ислам не имеет отношения к действиям халифов, и их протесты против аппарата халифата опирались на вопрос: почему не соблюдаются законы ислама?

²³ Раудат ал-кафи. Т. 8, хадис 203.

Ислам у иранцев

Из всего сказанного нами ранее стали понятны критерии для определения национального или чуждого характера какой-либо вещи для того или иного народа. Кроме того, стало ясно, что ислам соответствует первому условию «нечуждости», а именно – он нейтрален, универсален, обращён к человеку и не обладает характерными признаками определённой нации.

Мы установили, что масштабы ислама носят универсальный и общечеловеческий, а не этнический, расовый или национальный характер. Ислам никоим образом не ограничивает себя этническим фанатизмом и национализмом. Напротив, он борется с ними. А теперь мы намерены выяснить, соответствует ли ислам второму условию? То есть был ли ислам в Иране принят всей нацией? Иными словами, успех ислама в Иране был обусловлен его возвышенным, гуманистическим и универсальным содержанием и потому принят иранцами, или же, как утверждают некоторые, упомянутую религию иранскому народу навязали помимо его воли?

Разумеется, мы не хотим сказать, что единственным фактором, способствовавшим склонности неиранских народов к исламу, был универсальный характер его учения, а именно исламский принцип равенства. Факторы, притягивающие народы к исламу, – это целый ряд преимуществ, частью интеллектуальных и доктринальных, а частью этических, социальных и политических. Вероучение ислама, с одной стороны, рационалистично, а с другой стороны, естественно и интуитивно понятно. Исламское вероучение обладает особенной притягательной силой, с помощью которой оно оказывает влияние на народы. Универсальные всемирные масштабы ислама – одно из преимуществ, один из аспектов, придающих этой религии привлекательность. Сейчас мы не говорим о других преимуществах ислама. В данном случае мы рассматриваем этот фактор в связи с рассуждением о «национальности».

Вот уже почти 14 столетий назад иранцы оставили свои прежние религии и приняли ислам. За это время сотни миллионов иранцев родились в исламе и, прожив жизнь, в той же вере вручили свои души Творцу.

Среди исламских стран, вероятно, за исключением Саудовской Аравии, нет ни одной, где большинство населения было бы мусульманами с таким преобладанием, как в Иране. Даже в Египте, считающем себя столицей ислама, нет такого количества мусульман, как в Иране (разумеется, в пропорциональном соотношении). Поэтому будет полезно выяснить, носил ислам за 14 веков своего бытования в иранской среде принудительный характер или иранцы искренне приняли его?

К счастью, история Ирана и ислама, несмотря на все происки колонизаторов, хорошо известна. Поэтому для того, чтобы лучше познакомить уважаемого читателя с истинным положением дел, мы вынуждены перелистать историю Ирана и с самого начала исследовать период проникновения ислама в эту страну.

Начальный период бытования ислама в иранской среде

Как свидетельствует история, через несколько лет после переселения в Медину Благородный Пророк написал письма правителям разных стран: он объявил о своей пророческой миссии и призвал их принять ислам. Одно из этих писем было адресовано иранскому царю Хосрову Парвизу. Мухаммад посоветовал ему обратиться в ислам. Однако, как мы все слышали, Хосров Парвиз оказался единственным, кто презрительно отнёсся к письму Его Святости и порвал его. Это само по себе было признаком нравственного разложения властного аппарата в Иране. Никто из падишахов, правителей и императоров не поступил подобным образом, а некоторые из них написали ответные письма и сопроводили их подношениями.

Хосров приказал царю Йемена, бывшему ставленником Ирана, разузнать об этом человеке, который претендует на звание пророка и который посмел написать ему письмо, да ещё поставить своё имя перед его именем, и при необходимости отправить его к нему.

Однако поскольку «Желают они затушить свет Аллаха устами своими, но Аллах делает Свой свет совершенным»²⁴, посланцы

²⁴ Коран 61:8.

йеменского правителя ещё находились в Медине, когда Хосров Парвиз был низложен и его сын распорол ему живот. Благородный Посланник поведал об этом посланцам йеменского царя, которые в недоумении сообщили эту новость своему повелителю. Через некоторое время выяснилось, что всё было именно так, как сказал Посланник. После этого события сам йеменский правитель, а также многие жители Йемена стали мусульманами. Вместе с ними приняли ислам и многие иранцы, жившие в Йемене. В то время в силу различных исторических процессов, описанных в книгах, в Йемене жило большое число иранцев, и йеменская власть была на сто процентов иранской марионеткой.

Кроме того, ещё при жизни Пророка Мухаммада благодаря активной миссионерской деятельности мусульманами стали многие жители Бахрейна, где в те времена обосновались иранцы-зороастрийцы и не только зороастрийцы. Принял ислам даже местный правитель, назначенный иранским царём. Таким образом, первые группы иранцев-мусульман возникли в Йемене и Бахрейне. Если же говорить о персоналиях, то, безусловно, первым иранцем-мусульманином был Салман Фариси. Как известно, вера этого прославленного иранца достигла таких высот, что он был удостоен слов «Салман – из нас, Людей дома (*ахл ал-байт*)». Салман пользуется большим уважением не только среди шиитов: сунниты тоже ставят его в один ряд с *асхабами* первой волны. Те, кому довелось побывать в Медине, знают, что по всему периметру Мечети Пророка начертаны имена выдающихся сподвижников Мухаммада и имамов исламских *мазхабов*. Имя Салмана Фариси высечено там как имя великого *асхаба*.

Того времени при жизни Пророка Мухаммада, в течение которого иранцы находились в соприкосновении с исламом, было достаточно, чтобы многие из них познакомились с исламскими истинами. Естественно, это способствовало тому, что весть об исламе достигла Ирана и часть его жителей познакомилась с этой религией. Как будет сказано ниже, религия и власть в Иране того периода находились в столь плачевном состоянии, что люди жаждали нового слова. Действительно, они жили в ожидании спасения. Любое подобного рода известие молниеносно распространялось среди людей. Народ, естественно, спрашивал: «Каковы основы этого нового воззрения?», «Каковы его частные положения?»

Потом наступила эпоха правления Абу Бакра и ‘Умара. В конце правления Абу Бакра и в течение всего правления ‘Умара в результате войн мусульман с Ираном почти вся эта страна оказалась в руках мусульман: миллионы иранцев, живших на её территории, вступили в непосредственный контакт с мусульманами и массово приняли ислам.

Здесь мы помещаем оригинальный фрагмент текста, подготовленного ‘Азизулла ‘Утариди. Текст озаглавлен «Когда иранцы начали своё служение исламу?» и повествует о событиях, имевших место до арабского завоевания²⁵.

Когда иранцы начали своё служение исламу?

Интерес иранцев к священной религии ислама проявился сразу же после её возникновения. Ещё до того как священное законодательство ислама через *муджтахидов* проникло на территорию этой страны, жившие в Йемене иранцы приняли ислам, добровольно подчинились предписаниям Корана, искренне способствовали распространению исламского религиозного законодательства и даже отдавали свои жизни за ислам в борьбе с врагами Благородного Пророка.

Служение иранцев делу распространения исламской веры требует очень подробного изучения. Необходимо создать группу исследователей ислама, где каждый её участник будет разрабатывать ту тему, которая является предметом его специализации. История исламских завоеваний на Востоке и на Западе рассказывает о бесконечной преданности и рвении целого ряда иранцев, с искренним убеждением проявивших самоотверженность на пути ислама и подавивших внешних и внутренних врагов этой религии.

²⁵ ‘Азизулла ‘Утариди – выдающийся философ, исследователь, эрудит и библиограф. Он получил доступ к большинству рукописных сочинений по исламу, хранящихся в наиболее значительных собраниях, особенно в Индии – совершенно беспрецедентный случай, – и сделал их фотокопии. В настоящее время он работает над масштабной монографией, посвящённой выдающимся людям Хорасана – её общий объём может превысить 40 тт. Мы просим для него помощи от Господа!

Мусульмане стран Восточной и Юго-Восточной Азии, например Индийского субконтинента, Пакистана, Восточного Туркестана, Китая, Малайзии, Индонезии и островов Индийского океана, во многом обязаны беспрецедентной деятельности иранцев-мусульман, которые благодаря регулярной морской торговле принесли ислам в самые отдалённые уголки Азии и своей миссионерской деятельностью познакомили их жителей с этой священной религией.

Кроме того, иранцы внесли значительный вклад в дело распространения ислама в странах Западной Азии, в Северной Африке, в Европе и Малой Азии. После того как жители Хорасана и Восточного Ирана подняли восстание против антиисламского халифата Омейядов и положили конец их правлению мусульманами от имени ислама, а на престоле утвердились 'Аббасиды, все государственные и военные дела исламских стран оказались в руках иранцев (особенно хорасанцев) – они заняли все политические должности в восточной и западной частях Исламского халифата.

В эпоху Ма'муна часть хорасанской знати вслед за ним переехала в Ирак. Поскольку Ма'мун был недоволен саботажем отдельных вельмож своей династии, он принял решение отдать государственные должности иранцам. Поэтому он отправил целый ряд представителей иранской знати в Египет и Северную Африку, чтобы они, утвердившись там, свели на нет влияние противников в этих регионах. Тем более что в Андалусии до сих пор продолжало существовать государство Омейядов, и это заставляло 'Аббасидов жить в постоянном беспокойстве и заботах о сдерживании его влияния.

Изучение этих династий-переселенцев, большинство из которых были жителями Нишапура, Герата, Балха, Бухары и Ферганы, потребует написания нескольких книжных томов. Что касается служения иранцев в Северной Африке, то его история подробно изложена в исторических трудах, а также биографических сочинениях, посвящённых учёным и литераторам.

Далее мы в двух частях кратко очертим деятельность иранцев. Первая – до появления ислама в Иране, вторая – после принятия ислама иранцами. Перейдём к первой части.

Иранцы в Йемене

В ту эпоху, когда родился Посланник Аллаха, в Йемене, Адене, Хадрамауте и на побережье Красного моря жили отдельные группы иранцев. При этом власть в Йемене находилась в их руках. Прежде чем перейти к заявленной теме, для её лучшего понимания мы вынуждены рассмотреть причины переселения иранцев в Йемен.

В эпоху Ануширвана в Йемен с моря вторглись эфиопы и захватили власть в этом регионе. Правитель Йемена Сайф ибн Зи Йазан явился ко двору Ануширвана в надежде заручиться его помощью в изгнании абиссинцев. Историки пишут, что Сайф прожил в Ктесифоне (Мадаин) 7 лет, прежде чем получил разрешение на встречу с царём. Сайф ибн Зи Йазан сказал ему: «Помоги мне в войне против эфиопов, отправь со мной отряд своих воинов, чтобы я смог захватить свою страну».

Ануширван ответил: «Моя религия не допускает, чтобы я обманул своих воинов и отправил их на помощь тем, кто не является моим единомышленником». После совещания с придворными было решено отправить в Йемен вместе с Сайфом ибн Зи Йазаном группу осуждённых на смерть, чтобы они изгнали эфиопов. Это решение получило одобрение и было исполнено.

Как пишут в источниках, смертников было около тысячи. И вот эта небольшая группа людей сумела разгромить и полностью уничтожить эфиопов, которых было больше 30 000. Командовал иранцами в Йемене человек по имени Вахрез. После поражения эфиопов и смерти Сайфа ибн Зи Йазана к власти в Йемене пришёл именно иранец Вахрез, настоящее имя которого было Харзад. Вахрез подчинялся Ирану.

Принятие ислама Базаном и другими иранцами, жившими в Йемене

Когда появилась священная религия ислам и Благородный Пророк начал свою деятельность, власть в Йемене находилась в руках иранца Базана ибн Сасана. Войны Посланника Аллаха с арабскими племенами и язычниками курайшитами начались при том же Базане, который правил Йеменом от имени Хосрова

Парвиза. Кроме того, он контролировал земли Хиджаза и Тихамы и регулярно отправлял Хосрову Парвизу отчёты о деятельности Пророка Мухаммада.

В 6 г. х. / 628 г. Посланник Аллаха призвал Хосрова Парвиза принять ислам. Это крайне разозлило Хосрова: он порвал письмо Мухаммада и написал в Йемен своему наместнику Базану, чтобы тот отправил к нему автора этого письма. Базан же послал в Медину двух иранцев, Бабуе и Хосрова, которые доставили Мухаммаду послание Хосрова Парвиза. Это был первый официальный контакт иранцев с Посланником Аллаха.

Когда известие о том, что Пророка должны доставить в Иран, достигло курайшитов, они очень обрадовались и сказали: «Мухаммаду нет спасения, ибо его противник – царь царей Хосров Парвиз. Он уничтожит его». Представители Базана, следуя данному приказу, пришли к Пророку Мухаммаду в Медине и рассказали ему о цели своего визита. Его Святость сказал: «Приходите завтра, и вы получите ответ». Когда на следующий день они явились к Пророку, он сказал: «Вчера сын Хосрова Парвиза Шируйе убил своего отца, вспоров ему живот». Пророк добавил: «Господь известил меня о том, что шах ваш убит, а страна ваша вскоре будет захвачена мусульманами. Так возвращайтесь в Йемен и скажите Базану, чтобы он принял ислам. Если он станет мусульманином, власть над Йеменом по-прежнему останется за ним». Благородный Пророк пожаловал им подарки, после чего они вернулись в Йемен и рассказали Базану обо всём, что случилось. Базан сказал: «Подождём несколько дней. Если это дело окажется правдой, то совершенно ясно, что он пророк и говорит от имени Господа. Тогда мы и примем решение». По прошествии нескольких дней из Ктесифона прибыл гонец и привёз Базану письмо от Шируйе. Тогда Базан официально узнал о случившемся. Шируйе объяснял ему причину убийства своего отца и писал, чтобы тот призвал народ Йемена поддержать его, а также предоставил свободу тому человеку, который в Хиджазе претендует на звание пророка и не причинял ему никакого беспокойства. После этого Базан стал мусульманином, а затем приняли ислам группы иранцев, которых называли *абна* и *ахрар*. Они являются первыми иранцами, вошедшими в сферу действия исламского религиозного законодательства.

Посланник Аллаха сохранил Базану его власть над Йеменом, и с тех пор он правил этой страной от имени Пророка Мухаммада, проповедовал ислам и умирлял закоренелых врагов. Базан умер ещё при жизни Мухаммада, и Пророк назначил правителем сына Базана – Шахра ибн Базана. Последний продолжил политику своего отца и боролся с врагами ислама.

Вероотступничество Асвада ал-‘Анси и борьба иранцев против него

После возвращения из прощального хаджа из-за крайней усталости Пророк Мухаммад заболел и несколько дней пролежал в постели. Асвад ал-‘Анси, узнав о болезни Пророка, подумал, что он уже не излечится, и стал в Йемене претендовать на звание пророка, собрав вокруг себя группу людей. К нему примкнуло довольно много йеменских арабов.

Отступничество Асвада ал-‘Анси было первым в истории ислама²⁶. Ал-‘Анси вместе с рядом поддержавших его арабских племён выдвинулся в сторону Саны. Иранец Шахр ибн Базан, наместник Пророка, правивший в Сане от его имени, приготовился дать отпор лжецу ал-Асваду, восставшему против ислама. Ал-Асвад выступил против Шахра ибн Базана с семьями всадниками. Между ними произошло жестокое сражение, в котором Шахр ибн Базан был убит, став первым иранцем, погибшим за исламскую веру.

Асвад ал-‘Анси женился на вдове убитого Шахра ибн Базана и получил власть над всем Йеменом до Хадрамаута, Бахрейна, Ахсы и пустынных территорий между Надждом и Таифом. Он подчинил себе все йеменские племена: лишь немногие арабы не покорились ему и перебрались в Медину.

После гибели Шахра ибн Базана во главе иранской общины встали Фируз и Дадуйе. Они тоже остались верны исламу и Пророку, идя по стопам Базана и его сына Шахра ибн Базана. Между

²⁶ Ибн ал-Асир в *Камиль ат-таварих* [Полный свод историй] пишет: «И было отступничество ал-Асвада первым отступничеством в исламе в эпоху Посланника Аллаха» (Камиль ат-таварих. Т. 2, с. 228).

тем известие о йеменских событиях и убийстве Шахра ибн Базана дошло до Пророка Мухаммада, и мединские мусульмане поняли, что, за исключением иранцев, а также некоторого числа арабов, Йемен впал в вероотступничество и примкнул к лжецу ал-Асваду.

Письмо Пророка Мухаммада йеменским иранцам

Джашиш Дайлами, представитель мусульманской иранской общины Йемена, пишет: «Его Святость Благородный Посланник написал нам письмо, чтобы мы воевали со лжецом ал-Асвадом». Пророк ислама своим приказом поручил Фирузу, Дадуе и Джашишу открыто и тайно сражаться с врагами ислама, а также довести его повеление до сведения всех мусульман. Фируз, Дадуе и Джашиш Дайлами сообщили приказ Пророка всем иранцам.

Дайлами пишет: «Мы начали переписку с людьми, призывая их готовиться к войне с Асвадом ал-‘Анси. Между тем Асвад узнал об этом и отправил иранцам послание с угрозами, что если они выступят на борьбу с ним, то будет то-то и то-то. Мы сказали ему в ответ: “Мы совершенно не намерены воевать с вами”. Однако Асвад не поверил нашим словам и всё время боялся, что иранцы могут его уничтожить.

В это смутное время нам пришли письма от ‘Амира ибн Шахра и Зи Зуда, а также из ряда других мест. В этих письмах люди побуждали нас к войне против Асвада и обещали свою поддержку. Впоследствии мы узнали, что Его Святость Посланник написал письмо ещё одной группе людей и повелел поддержать Фируза, Дадуе и Дайлами и помочь им в борьбе против лжеца Асвада. Поэтому мы обрели поддержку народа».

Заговор иранцев с целью убийства Асвада ал-‘Анси

Асвад ал-‘Анси испугался заговора иранцев и понял, что дело примет крайне тяжёлый оборот. Джашиш Дайлами пишет: «Азад, жена Шахра ибн Базана, захваченная Асвадом, оказала нам большую поддержку, и её указания в конечном итоге привели нас к победе». Дайлами продолжает: «Я сказал Азад: “Асвад убил

твоего мужа, истребил мечом всех твоих родственников и захватил всех женщин”. Азад, женщина достойная и смелая, ответила: “Клянусь Богом, у меня нет большего врага, чем Асвад. Асвад – безжалостный человек, он нисколько не соблюдает предписания Господа и не имеет понятия о запретном и дозволенном”. Затем Азад сказала: “Расскажите мне о том, что вы решили, а я поведаю вам о том, что происходит в доме Асвада”. *Говорит Дайлами.* Я вышел от Азад и рассказал Фирузу и Дадуе о нашем с ней разговоре. В этот момент в дверь вошёл человек и пригласил нашего единомышленника Кайса ибн ‘Абда Йагуса домой к Асваду. Кайс в сопровождении нескольких единомышленников отправился к Асваду, но не смог причинить ему никакого вреда.

Между Кайсом и Асвадом состоялся разговор, а затем, снова вернувшись в дом Фируза, Дадуе и Дайлами, Кайс сказал: “Вот идёт лжец Асвад. Можете делать с ним всё, что пожелаете”. После этого Кайс ушёл, и к нам пришёл Асвад с группой своих приближённых. Неподалёку от дома было около двухсот коров и верблюдов. Он приказал убить всех этих коров и верблюдов. Асвад закричал: “Фируз! Правда ли, что ты думаешь воевать со мной и убить меня?” В этот момент Асвад направил на Фируза небольшое копье, которое он держал в руке, и сказал: “Я отрежу тебе голову, как этим животным!” Фируз ответил: “Это не так. Мы никогда не собирались воевать с тобой и не предполагали тебя убивать. Ведь ты зять иранцев. Из уважения к Азад мы не причиним тебе никакого вреда. Кроме того, ты теперь пророк и все дела земного и загробного миров находятся в твоих руках”.

Асвад сказал: “Ты должен поклясться, что не проявишь вероломства по отношению ко мне и будешь верен мне”. Фируз что-то сказал и вместе с ним вышел из дома. В тот момент, когда Фируз, выйдя из дома, шёл вместе с Асвадом, он вдруг услышал, как один человек поносит его, а Асвад говорит этому хулителю: “Завтра я убью Фируза и его товарищей”. Неожиданно Асвад понял, что Фируз всё слышал.

Говорит Дайлами. Фируз вернулся от Асвада и рассказал о его вероломстве и хитрости. Мы послали за Кайсом, и он тоже участвовал в нашем собрании. Посоветовавшись, мы приняли решение снова переговорить с Азад, женой Асвада, рассказать ей обо всём, что случилось, и узнать её мнение. *Говорит Дайлами.*

Я пошёл к Азад, поделился с ней и поведал ей обо всех событиях. Азад сказала: “Асвад не уверен и всё время боится за свою жизнь. Когда он дома, вся округа замка и все дороги, ведущие к нему, находятся под наблюдением его людей, которые следят за всем, что движется. Потому обычный человек не может добраться до этого замка. Единственное место, где Асвад отдыхает без охраны, – эти покои. Только здесь вы можете найти и убить его. Можете быть уверены, что в его спальне нет ничего, кроме меча и светильника”.

Говорит Дайлами. Я вышел от Азад и собирался покинуть замок. В этот момент из комнаты вышел Асвад и, увидев меня, крайне разозлился. Глаза его налились кровью от гнева, и он спросил: “Откуда ты пришёл и кто позволил тебе без спроса войти в дом?” *Говорит Дайлами.* Он так сдал мне голову, что я едва не умер. В этот миг Азад издали увидела всё происходящее и закричала: “Асвад, оставь его!” И если бы он не услышал её крика, то убил бы меня.

Азад сказала Асваду: “Он мой племянник и пришёл меня навестить. Оставь его”. Услышав эти слова, Асвад отпустил меня. Я покинул замок и, вернувшись к своим друзьям, рассказал им обо всём, что произошло. В самый разгар нашего разговора прибыл гонец от Азад и сказал: “Выдался удобный случай. Вы можете добиться своей цели и как можно скорее осуществить то, что задумали”.

Я сказал Фирузу: “Как можно скорее отправляйся к Азад”. И он немедленно отправился к ней. Азад поведала ему обо всём. Рассказывает Фируз. За пределами замка, в котором жил Асвад, в болотистой почве мы прорыли подземный ход и отправили туда людей, чтобы в нужный момент они оказались в этой комнате и убили его. Затем Фируз вошёл в комнату, сел и начал разговаривать с Азад так, словно он пришёл её навестить.

Фируз и Азад увлечённо беседовали, когда в комнату вошёл Асвад. Увидев Фируза, он разозлился. Заметив раздражение Асвада, Азад вскипела и сказала: “Это мой родственник. Мой близкий родственник”. Крайне раздражённый, Асвад выставил Фируза из комнаты и выгнал из замка. Когда наступила ночь, Фируз, Дайлами и Дадуйе решили через подземный ход пробраться

Подготовив всё необходимое для убийства Асвада, они поделились своим решением с друзьями и единомышленниками, а также известили некоторые арабские племена, в частности хамдан и хумайр. *Говорит Дайлами.* Ночью мы взялись за дело, открыли подземный ход в покои Асвада и добрались до его спальни. Посреди комнаты горел одинокий светильник, создававший тусклое освещение. Мы доверяли Фирузу, ибо он был смел, бесстрашен и силен. Мы сказали ему: “Посмотри, что ты видишь при этом освещении?” Фируз пробрался мимо стражи, подошёл к двери комнаты и услышал храп. Стало ясно, что Асвад заснул и это раздаётся его храп. Его жена Азад сидела тут же в углу. Когда Фируз подошёл к двери, Асвад неожиданно проснулся, сел на ложе и закричал: “Фируз, что тебе нужно от меня?!”

Тут Фируз понял, что если он вернётся, то будет убит стражей, и Азад тоже погибнет. Он стремительно ворвался в комнату, набросился на Асвада и начал бороться с ним. Он напал на него словно верблюд, схватил его за горло и задушил. Когда он собирался покинуть спальню, Азад спросила: “Ты уверен, что этот человек убит и душа оставила его тело?” Фируз ответил: “Да, он убит. Ты освободилась от него”. Фируз вышел из спальни и рассказал нам, ждавшим его возле подземного хода, обо всём, что случилось. Мы тоже вошли в комнату. Лжец Асвад всё ещё мычал, как корова. Большим ножом мы отрезали ему голову, тем самым очистив Йемен от этой грязной особы.

В этот момент у его покоев началась суматоха, поднялся шум. Со всех сторон к дому, где жил Асвад, сбежались стражники и кричали: “Что случилось?” Жена Асвада Азад сказала: “Ничего особенного. Пророк получает откровение. Он впал в такое состояние из-за откровения”. Стражники рассеялись, и так мы избавились от опасности.

После ухода стражников в покоях снова воцарилось молчание, и мы вчетвером, т.е. Фируз, Дадуе, Джашиш Дайлами и Кайс, задумались о том, как нам сообщить обо всём своим товарищам. Мы решили крикнуть, что убили Асвада. С наступлением зари мы так и сделали. Когда настало утро, мы громко прокричали подготовленную нами речь, в конце которой появились мусульмане и неверующие и узнали о том, что совершилось великое событие.

Говорит Дайлами. Затем я начал возглашать *азан* и громко произнёс “Свидетельствую, что Мухаммад – Посланник Аллаха”, а потом объявил, что Абхала, то есть лжец Асвад, говорил неправду и, не имея на то никакого права, называл себя пророком. В этот момент я бросил народу его голову. После упомянутого события группа стражников, бывших свидетелями убийства Асвада, начала грабить его замок, растащив всё, что в нём было. Всё, что было накоплено в этом замке, сгинуло в один миг. Так погибло ложное притязание, послужившее причиной убийства бесчисленного числа людей.

После этого мы сказали жителям Саны, что если кто-то увидит сподвижника ‘ансита, то пусть задержит его. Таким образом была схвачена группа единомышленников Асвада. Когда сторонники Асвада вышли из своего жилища, то обнаружили пропажу 70 своих товарищей. Друзья Асвада написали нам об этом. Мы тоже написали им, чтобы они передали нам то, что есть у них, а мы оставим то, чем располагаем сами.

Это предложение было претворено в жизнь. Но только после этого сподвижники Асвада не смогли встретиться друг с другом и замыслить что-то новое, поэтому мы совершенно избавились от их зла. Сподвижники Асвада после убийства последнего укрылись в пустынях, расположенных между Саной и Наджраном. Отныне им было запрещено вмешиваться в [государственные] дела. В это время все наместники Благородного Посланника отправились в столицу и на свои места, и снова течение дел вернулось в своё привычное русло».

Известие об убийстве Асвада быстро достигло мусульман, живших в Медине. ‘Абдаллах ибн ‘Амр передаёт: «В ночь, когда лжец Асвад был убит, Благородному Пророку в откровении возвестили об этом убийстве. Его Святость сказал: “‘Анси убит. Его убила благословенная десница из благословенной семьи”. Мусульмане спросили у Посланника: “Что за человек убил его?” Он ответил: “Фируз”».

Время правления Асвада в Йемене и сопредельных районах составило три месяца. Фируз рассказывает: «Когда мы убили Асвада, течение дел вернулось в привычное русло, и, как в дни до него, снова на йеменской земле воцарилось спокойствие. Ма‘аз ибн Джабаль, которого Пророк назначил пятничным имамом

жителей Йемена и который при Асваде скрывался дома, был опять призван, чтобы возобновить намаз и общую молитву. Мы не боялись ничего, кроме немногих всадников, сторонников Асвада, рассеянных в окрестностях Йемена. В то время, когда положение наладилось, пришло известие о кончине Благородного Пророка (да благословит Аллах его и род его!). И снова спокойствие было нарушено, и дела пришли в расстройство».

Борьба йеменских иранцев с партией арабских отступников

После смерти Пророка Мухаммада Кайс ибн 'Абд Йагус, который вместе в Фирузом и другими иранцами боролся против Асвада, впал в отступничество и начал войну с Фирузом. Кайс решил сначала убить Фируза, поскольку последний, истребив лжеца 'ансийца, снискал себе славу среди жителей Йемена и пользовался исключительным авторитетом.

С помощью хитрости, коварства и сатанинских замыслов Кайс погубил Фируза, и снова положение в Йемене, особенно положение иранцев-мусульман, расстроилось. Мусульмане лишились своего центрального ядра, своего подлинного самоотверженного стража.

Кайс ибн 'Абд Йагус боялся в Йемене трёх человек, и все они были иранцами. Это – Фируз, Дадуйе и Джашиш Дайлами. Когда весть об отступничестве Кайса пришла в Медину, Абу Бакр, недавно ставший халифом, написал письма ряду людей, чтобы они поддержали Фируза и иранских мусульман, погубивших лжеца Асвада.

Услышав о том, что Абу Бакр написал подобные письма, Кайс написал письмо Зу-л-Кала', чтобы он и его сподвижники вступили в войну с иранцами и изгнали их из йеменской земли. Однако Зу-л-Кала' и его люди не обратили на Кайса никакого внимания и отвергли его предложение.

Увидев, что его никто не поддерживает, Кайс решил погубить иранцев любым способом – даже обманом и коварством – и убить Фируза и Дадуйе, считавшихся их предводителями.

Кайс написал сподвижникам лжеца Асвада, рассеянным в горах и испытывавшим к Фирузу и иранцам крайнюю вражду, и выразил желание, чтобы они помогли ему и начали войну против Фируза и иранцев. После этого приглашения в Санае собралась группа сподвижников Асвада-‘ансийца, готовых воевать с иранцами.

Между тем жители Саны узнали о происходящем: им стало известно о закулисных тайнах Кайса ибн ‘Абд Йагуса.

Кайс вступил в переговоры с Фирузом и Дадуйе и хитростью представил им положение в искажённом свете. Он пригласил их на следующий день на обед, и они приняли его приглашение. Было решено, что в назначенный час они явятся к нему домой.

Первым в дом Кайса вошёл Дадуйе и немедленно был убит группой стоявших наготове людей. Через несколько мгновений подошёл Фируз. Войдя в дом, он услышал, как две женщины на крыше говорят друг другу: «Сейчас и этого человека убьют, как перед его приходом убили Дадуйе».

Услышав эти слова, Фируз немедленно вышел из дома. Когда пособники Кайса увидели это, они погнались за ним, но не сумели схватить его. Фируз уже был далеко оттуда. По пути он встретил Джашиша Дайлами, который шёл на обед к Кайсу. Он тотчас же подошёл к нему и рассказал о случившемся. Затем они без промедления направились к горе Хаулан и там остановились у родственников Фируза.

Увидев, что Фируз и Джашиш поднялись высоко в горы, люди Кайса вернулись. Когда Фируз покинул Сану, сподвижники Асвада ‘ансийца опять возобновили свою деятельность.

После того как Фируз поселился на горе Хаулан, вокруг него снова собралась группа мусульман – арабов и иранцев. Обо всех событиях Фируз сообщил в Медину.

Главы арабских племён отказались поддерживать Фируза и иранских мусульман и пошли по пути лжеца Асвада. Кайс приказал изгнать из Йемена всех иранцев. Последним велели как можно скорее вернуться на родину. Жён и детей Фируза и Дадуйе тоже вынудили покинуть Йемен.

Узнав об этом, Фируз решил сражаться с Кайсом ибн ‘Абдом Йагусом. Он написал нескольким арабским племенам, прося о помощи в битве с вероотступниками.

В это время группа воинов из племени 'акиль, выступивших в поддержку Фируза и иранцев, напала на всадников Кайса, выдворявших иранцев из Йемена, и освободила последних.

Племя 'акк тоже выступило на стороне Фируза – ему удалось спасти ещё одну группу иранцев, находившихся в плену у арабов-отступников. Племена 'акиль и 'акк единодушно отправили своих воинов на помощь Фирузу и разом напали на вероотступников, во главе которых стоял Кайс. В результате Кайс ибн 'Абд Йагус потерпел поражение и бежал с поля битвы, а сподвижники 'ансийца Асвада рассеялись.

Бежав с поля боя, Кайс, в конце концов, был взят в плен омейядскими переселенцами. Его заковали в цепи и доставили в Медину. Абу Бакр спросил у него: «Почему ты убил иранца Дадуе?» Тот ответил: «Я его не убивал! Его убили тайно, и неизвестно, кто убийца этого человека». Абу Бакр согласился с этими словами и не стал его убивать. Вероятно, это первый случай попраания исламского права, а также проявления расовой дискриминации, этнического фанатизма и превосходства арабов над неарабами, поскольку все знали, что Кайс совершил вероотступничество и сотрудничает с врагами ислама и что иранец-мусульманин Дадуе был убит за то, что защищал ислам²⁷.

Поражение иранцев от мусульман

Столкновение мусульман с Ираном, завершившееся их победой над государством Сасанидов, стало одним из событий, которые как нельзя лучше показали иранцам всё величие и подлинность ислама.

В эпоху войн мусульман с Сасанидами Иран, несмотря на все смуты и раздробленность, был крайне силен в военном отношении. Тогдашний Иран не шёл ни в какое сравнение с мусульманами. В то время миром правили две великие державы – Иран и Византия. Прочие страны или находились под их покровитель-

²⁷ Конец первой части работы 'Азизуллы 'Утарида. Вторая часть его труда будет помещена во второй главе книги. Источники этой части также будут приведены в конце второй части.

ством, или были их вассалами. В тот период Иран обладал исключительным превосходством над мусульманами как в военной силе и вооружении, так и в общей численности населения, не говоря уже о продовольствии, снаряжении и других возможностях. Арабы-мусульмане не были знакомы с военным искусством в той мере, в какой им владели иранцы и византийцы. Арабы не были совершенны в военном искусстве. Поэтому никто тогда не мог предвидеть сокрушительного поражения Ирана от арабов-мусульман.

Здесь могут сказать, что причиной победы мусульман стали религиозный пыл, ясные цели, убеждённость в своей исторической миссии, абсолютная уверенность в собственной победе и, наконец, твёрдая вера в Аллаха и Судный день.

Безусловно, никто не спорит с тем, что упомянутые реалии внесли свой вклад в эту победу: самоотверженность арабов и их высказывания, сохранившиеся от той эпохи, показывают, что их вера в Аллаха, День всеобщего воскресения, истинность пророческой миссии Мухаммада и собственную историческую миссию была абсолютной. Они были твёрдо убеждены в том, что нельзя поклоняться никому, кроме Аллаха, что те народы, которые в той или иной форме почитают кого-либо, помимо Аллаха, необходимо спасти. Они считали своей миссией установление единобожия и социальной справедливости, а также освобождение угнетаемых классов от классов угнетателей.

Слова, произнесённые ими в разное время для разъяснения своих целей, показывают, что они действовали совершенно осознанно, у них была конкретная задача. По сути, они стояли во главе целого движения и в полном смысле соответствовали описанию Имама 'Али: «И носили они воззрения свои на мечях своих»²⁸. Однако прихлебатели колонизации подло ставят исламское движение в один ряд с завоеваниями Александра Македонского и монголов.

Всё это верно. Но одной только силы духа и веры было недостаточно для того, чтобы они смогли осуществить подобные завоевания. Как бы там ни было, невозможно, чтобы немного-

²⁸ Нахдж ал-балага. Хутба 148. Такую характеристику Повелитель верующих даёт мусульманам эпохи Посланника Аллаха.

численная группа людей, да ещё и находящаяся в описанных нами выше условиях, могла противостоять такой державе, как Сасанидская империя, и полностью её уничтожить²⁹.

Население тогдашнего Ирана оценивают примерно в 140 млн человек³⁰, и среди них – несметное количество воинов. При этом общее число воинов ислама в войне с Ираном и Византией не достигало и 60 000. Положение было таково, что если бы, например, иранцы отступили, то это количество растворилось бы в общей массе иранского народа. Однако, несмотря на это, как мы уже сказали, Сасанидская держава была навсегда уничтожена именно таким числом людей.

Поэтому главную причину поражения Ирана необходимо искать в чём-то другом.

Недовольство народа

На самом деле важнейшим фактором поражения Сасанидской империи следует признать недовольство иранцев положением дел в государстве и царящим в стране произволом.

По мнению восточных и западных историков, совершенно очевидно, что в то время правящий режим был настолько развращён, и социально-религиозное положение было так плачевно, что это вызывало недовольство практически всего народа.

Это недовольство не было результатом событий последних лет после Хосрова Парвиза, поскольку если дух народа воспринимает основу того или иного режима или религии с оптимизмом, то временное недовольство не приводит к тому, что при появлении общего врага народ отказывается воевать. Наоборот,

²⁹ Так, сподвижники Имама Хусейна, несмотря на всю их веру, были за короткое время убиты воинами Йазида. Те же самые арабы-мусульмане вторглись в Европу, но, столкнувшись с мощным сопротивлением, были вынуждены прекратить свои европейские завоевательные походы. Таким образом, мы понимаем, что одной из причин побед мусульман служило то, что им не оказывали серьёзного сопротивления – в завоёванных странах их приход приветствовали по причине внутренних неурядиц.

³⁰ Эта оценка дана Са'идом Нафиси в книге *Та'рих-е аджтема'и-йе Иран* [Социальная история Ирана].

если национальный дух жив, то даже при внешне плачевном положении дел в такие времена нация мобилизуется, откладывает в сторону все разногласия и единодушно вступает в противоборство с общим врагом. Подобные случаи мы нередко встречаем в истории.

Вражеское вторжение, как правило, приводит к ещё большему сплочению и сводит на нет внутренние разногласия. Но это при условии, что в данном государстве присутствует живой дух, коренящийся в его религии или государственной власти.

В наш век мы видим, что наличие общего врага в лице Израиля стало фактором объединения арабов, несмотря на все существующие между ними разногласия и расколы, разжигаемые колониализмом. Данный фактор постепенно объединяет их силы и их образ мыслей. И это доказывает, что у арабской нации есть живой дух.

Иранское общество тех времён было весьма причудливым классовым обществом (со всеми характерными признаками, свойственными подобным обществам), где даже храмы огня, принадлежащие различным слоям общества, отличались друг от друга. Представьте себе, что в нашей среде будут выделены мечети для богатых и мечети для бедных. Какой дух это пробудит в народе? Классы были замкнутыми, никто не имел права переходить из одного сословия в другое. Религия и закон никак не допускали, чтобы сапожник или рабочий мог обучиться грамоте – образование было монополией аристократии и мобедов.

Зороастризм, каким бы он ни был в самом начале, оказался искажён мобедами настолько, что интеллектуальный иранский народ уже не мог искренне верить в него. По словам исследователей, если бы тогда в Иран не пришёл ислам, то страна была бы постепенно захвачена христианством, а зороастризм оказался бы предан забвению.

Образованная интеллигенция тогдашнего Ирана, а также центры науки и культуры состояли не из зороастрийцев, а из христиан. Зороастрийцы же настолько впали в гордыню, ярый фанатизм и приверженность ложным традициям, что ни о какой науке, культуре, справедливости и свободе даже думать не могли. На самом деле от прихода в Иран ислама больше пострадал не зороастризм, а христианство, потерявшее благодатную почву.

Равнодушие иранского народа к власти, религиозным институтам и духовенству привело к тому, что сасанидские воины сражались с мусульманами без всякой охоты и даже во многих случаях помогали им³¹.

Эдвард Браун в первом томе своей «Истории персидской литературы» (с. 299) пишет:

«Эта проблема (был ислам навязан Ирану силой или иранцы добровольно приняли его?) была очень хорошо исследована профессором Алигархского университета Арнольдом в его замечательной книге, посвящённой вероучению ислама. Арнольд отмечает непростительную нетерпимость зороастрийских мобедев и говорит, что они проявляли свой фанатизм не только по отношению к учёным других религий, но и ко всем религиозным сектам в Иране – манихеям, маздакитам, христианским гностикам и т.п. За это очень многие их не любили. Несправедливое отношение мобедев к последователям других религий и религиозных толков привело к тому, что в сердцах многих жителей Ирана возникла глубокая ненависть к зороастризму и царям, покровительствовавшим произволу мобедев, и арабское завоевание было воспринято как освобождение Ирана от насилия».

Далее Браун пишет:

«...Очевидно, что большая часть тех, кто изменил свою религиозную принадлежность, сделала это по своей воле. Например,

³¹ Мухаммад Казвини в книге *Бист макале* [Двадцать статей] пишет: «Когда иранцы-арабофилы, предатели, среди которых были государственные чиновники, правители областей и марзбаны, почувствовали, что столпы Сасанидского государства пошатнулись, и увидели, что иранское войско уже несколько раз терпело поражение от арабов, они обратились к покровительству последних и не только способствовали успеху их завоеваний, помогая им разобраться в существующем положении дел, но и призывали арабских военачальников к захвату находившихся в их управлении областей, куда ещё не вторгалось арабское войско. Они лицемерно передавали им ключи от крепостей и казнохранилищ при условии, что арабы сохраняют за ними власть над их областями».

Казвини привёл этот рассказ, лишь желая упрекнуть тех, кто помог исламскому войску сориентироваться в ситуации. А между тем необходимо разобраться, почему они отказались от сасанидских властей? Почему они помогали тем, кто, по словам иранских националистов, был чужаком? Было ли это продиктовано исключительно их недовольством Сасанидским государством и поддерживающей его религией, и они считали, что для них будет спокойнее последовать за мусульманами?

после поражения Ирана при Кадисии четыре тысячи воинов из Дайлама (близ Каспийского моря), посоветовавшись, решили добровольно принять ислам и присоединиться к арабскому народу. Эта группа помогла арабам занять Галилею, а затем вместе с мусульманами поселилась в Куфе. Постепенно добровольно приняли ислам и другие группы иранцев».

В эпоху возникновения ислама закон, религия и власть в Иране находились в таком состоянии, которое подготовило весь иранский народ к принятию новой религии. Именно поэтому, когда Иран оказался завоёван мусульманами, его народ не только не оказал никакого противодействия, но и приложил невероятные усилия для распространения ислама.

Сахеп аз-Замани в книге *Дибаче-йи бар рахбари* [Введение в духовное руководство] пишет:

«Народные массы не только не чувствовали в себе желания сопротивляться притягательности отрицавшей классовую дискриминацию идеологии ислама, но, напротив, в её идеалах находили именно то, чего они веками жаждали и к чему самоотверженно стремились в слезах и стенаниях...»³²

Первое поколение иранцев эпохи раннего ислама в рамках освободительного идеала новой веры не сталкивалось с пропагандистскими лозунгами лгунов с обманчивой внешностью, а Пророк ислама неоднократно подчёркивал: «Я такой же человек, как и вы» и «Между темнокожим эфиопом и предводителем курайшитов нет никакой разницы, кроме как в праведности и богобоязненности». Более того, и на практике стиль правления праведных халифов, особенно 'Али, словно в сказочном сне, они нашли ещё более простым, чем то, чего они желали и о чём мечтали... Один из важнейших эпизодов столкновения этих двух мировоззрений – пришедшей в упадок сасанидской традиции и новой религии ислам, мы наблюдаем в сцене встречи повелителя верующих 'Али с освобождёнными иранскими крестьянами г. Анбар, состоявшейся на берегу Евфрата во время его военного похода в Сирию. Это столкновение послужило поводом для произнесения одной из самых красноречивых и потрясающих проповедей 'Али, навсегда сохранившейся как наставление этого бесподоб-

ного предводителя в истории управления миром и политики для будущих властителей мира... Иракское войско направилось в Сирию. Крестьяне прекрасного города Анбар, по древнему иранскому обычаю, стояли рядами на берегу Евфрата, встречая конный отряд Повелителя верующих. В определённый момент они побежали ему навстречу и радостными возгласами приветствовали 'Али, который ничем не отличался от своих воинов. Этот великий предводитель очень доброжелательно подвергает критике обычай возвеличивания иранцами своих вождей: "...Всевышний Творец не доволен подобным деянием. И, по мнению Повелителя верующих, он крайне неодобряем. Праведные и свободные никогда не подвергают себя подобному позору... Подумайте, разве мудрец станет приобретать гнев Аллаха ценой собственных тягот и усилий?..."»³³.

Далее Сахейб аз-Замани говорит следующее:

«Ислам нашёл переломную точку в философии руководства народными массами. Он утверждал, что пастух должен охранять стадо и что стадо не предназначено для утоления жажды крови пастухом, подобным волку. Ислам считался эпосом свободы народных масс. Руководитель для народа или народ для руководителя? Таков был новый вопрос, который ислам задал философии политики Древнего мира и Сасанидского Ирана. За всю 700-летнюю историю греко-персидских войн перед народными массами не ставился подобный вопрос. Самовластная политика обеих империй была одинаковой: народ для руководителя, народные массы должны жертвовать ради высших социальных слоёв...»³⁴ Скромный дворец 'Али находился в Куфе: *мавали* и иранцы хорошо знали его. О простоте этого дворца они знали не понаслышке, но видели её своими глазами. Поэтому не удивительно, что угнетённые народные массы Ирана с радостью приняли этот призыв»³⁵.

³³ Там же, с. 267–270.

³⁴ Там же, с. 272.

³⁵ Там же, с. 323.

Планомерное мирное проникновение

С течением времени интерес иранцев к исламу усилился: они всё чаще становились мусульманами и отказывались от своих прежних религий и обычаев.

Лучшим примером служит персидская литература. Влияние ислама, Корана и мусульманского предания на персидскую литературу постепенно возрастало. В отличие от IX–X вв., воздействие ислама более заметно в трудах писателей, поэтов и даже философов начиная с XII–XIII вв. Это станет совершенно очевидным, если сравнить сочинения Рудаки и Фердоуси с трудами Джалал ад-Дина Руми, Са‘ади, Низами и Джами.

Во введении к книге *Ахадис-е Маснави* [Хадисы в «Маснави»] Бади‘ аз-Заман Форузанфар говорит: «Влияние хадисов на персидскую поэзию ощущается с самого раннего периода». Сославшись на поэзию Рудаки, автор далее пишет: «С конца X в., когда исламская культура распространилась повсюду, когда в самых разных уголках были основаны медресе, когда ислам возоблада над другими религиями, а сопротивление зороастризма потерпело окончательное и безоговорочное поражение по всему Ирану, когда иранская культура начала приобретать исламский характер, а процесс обучения стал опираться на арабскую литературу и ислам, поэты и писатели, естественно, всё чаще начали прибегать к пересказу арабских сюжетов и использовать арабскую лексику. При этом в поэзии и прозе стало меньше лексики, поговорок и афоризмов доисламских авторов. Так, для сравнения, в стихах Дакики, Фердоуси и прочих поэтов Саманидской и начала Газнавидской эпох название Авеста, имена Заратуштра и Бозоргмехр, а также мудрые изречения последнего встречаются чаще, нежели в стихах ‘Унсури, Фаррохи и Манучехри, живших в конце X – первой половине XI в.».

Кроме того, история свидетельствует, что по мере роста политической независимости иранцы всё сильнее склонялись к духовным и внешним реалиям ислама.

Тахириды, Буиды и прочие династии, обладавшие относительно полной политической независимостью, никогда не помышляли о том, чтобы возродить Авесту и сделать её предписания образцом для жизни. Напротив, они настойчиво стремились к распространению истин ислама.

Через сто лет после мусульманского завоевания Ирана иранцы составляли мощную военную силу. Государственный аппарат Омейядов за свою несправедливость и отклонение от вероучения ислама вызывал неприязнь у всех, кроме арабов-националистов. И иранцы благодаря своей силе сумели передать управление Халифатом от Омейядов 'Аббасидам. Если бы они в тот момент хотели установить свою независимую политическую власть или возродить прежнюю религию, то, безусловно, это было бы им совершенно под силу. Но тогда они даже не задумывались ни о создании независимой власти в противовес Халифату, ни о возрождении прежней религии и оставлении новой веры, поскольку полагали, что с помощью передачи власти в Халифате от одной династии к другой они смогут осуществить свою мечту – жить под покровительством единой религиозной исламской власти, пребывая в свете Корана.

Так было до тех пор, пока не началась эпоха правления 'Аббасидов и иранцы не разочаровались в них. В этот период произошло сражение между Тахиром ибн ал-Хусейном и иранским войском, поддерживавшим Ма'муна, с одной стороны, и 'Али ибн 'Исой и арабским войском, поддерживавшим Амина, с другой стороны. Победа Тахира ибн ал-Хусейна над сторонниками Амина ещё раз показала, что военная сила остаётся за иранцами. Между тем и тогда иранцы не задумались ни о политической независимости, ни об отказе от ислама. Они задумались о независимости лишь тогда, когда окончательно разочаровались в арабских династиях как в подлинно исламской власти.

Но и при этом они удовлетворялись только политической независимостью, сохранив крайнюю приверженность исламу, – многие иранцы стали мусульманами уже в эпоху политической независимости Ирана. Политическая независимость Ирана началась с IX в., а до тех пор значительная часть иранского народа оставалась верна прежним религиям, в частности зороастризму, христианству, сабеизму и даже буддизму. Отчёты о путешествиях, написанные в IX–X вв., рассказывают, что в те времена в Иране было множество капищ огня и христианских церквей. Впоследствии их число постепенно уменьшалось, и их место заняли мечети.

Мусульманские историки упоминают несколько иранских семейных кланов, которые вплоть до VIII–IX и даже X в. исповедовали зороастризм и пользовались уважением мусульманского общества, а затем отказались от этой религии. Говорят, что Саман, эпоним Саманидов, происходивший из рода сасанидских правителей и принадлежавший к балхской знати, принял ислам примерно в VIII в., эпоним династии Кабусидов (Зийаридов), создавших независимое государство, – в IX в., а известный талантливый иранский поэт Махйяр Дайлами – в конце X в.

Жители Табарестана и североиранских областей в течение 300 лет после хиджры (X в.) не знали о новой религии и враждовали с Халифатом. Большая часть населения Кермана в течение всего правления Омейядских халифов оставалась зороастрийцами, а во времена Истахри (автора сочинения *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* [Книга путей и стран]) последователи зороастризма составляли большинство населения Фарса. Выдающийся историк и географ исламского мира Мукаддаси, автор *Ахсан ат-такасим* [Лучшее из разделений], совершивший путешествие в Иран, на страницах своего труда рассказывает о том, каким серьёзным влиянием и уважением зороастрийцы Фарса пользовались у мусульман по сравнению с прочими *зиммиями* (с. 39, 420, 429).

По словам упомянутого историка, в ту эпоху на зороастрийские праздники городские базары украшались, а в Ноуруз и Мехреган жители города радовались не меньше самих зороастрийцев. Говоря в *Ахсан ат-такасим* (с. 323) о религиозной принадлежности жителей Хорасана, Мукаддаси пишет: «Там много иудеев, христиан мало, есть ремесленники-зороастрийцы». Мусульманский историк Мас'уди (ум. пер. пол. X в.) тоже побывал в Иране и, не будучи иранцем по происхождению, проявлял особый интерес к истории и историческим памятникам Ирана. В сочинении *Китаб ат-танбих ва-л-ишраф* [Книга указания и наблюдения] (с. 91–92) он упоминает об одной уважаемой семье из Истахра, располагавшей книгой по всеобщей истории, повествование в которой начиналось от эпохи Сасанидов. И Мас'уди пользовался ей. Мас'уди даже называет имя мобеда того времени, и мы понимаем, что зороастрийский мобед очень многими зороастрийцами считался выдающейся личностью.

В первом томе *Мурудж аз-захаб* [Золотые россыпи] в главе *Фи зикр ал-ахбар 'ан буйут ан-нийаран ва гайраха* [Упоминание сведений о домах, излучающих свет, и прочем] Мас'уди рассказывает о зороастрийских храмах огня, в частности о храме в Дарабджерде, и сообщает: «А ныне, в год 332 от хиджры [= 943–944 г. н.э.], этот храм огня существует, и так, как зороастрийцы уважают, почитают и прославляют огонь этого храма, они не почитают огонь никакого другого храма» (с. 382).

Всё это показывает, что, как мы уже сказали, иранцы постепенно приняли ислам и последний возобладал над зороастризмом (особенно в периоды политической независимости Ирана). Удивительно то, что в эпоху раннего ислама, когда политическое руководство находилось в руках арабов, зороастрийцы пользовались большими уважением и свободой, чем в более поздние периоды, когда сами иранцы взяли власть в свои руки. Чем больше иранцев становилось мусульманами, тем более сложным оказывалось положение зороастрийцев. Иранцы-мусульмане проявляли по отношению к зороастризму гораздо большую нетерпимость, чем арабы-мусульмане, и, очевидно, вследствие этого фанатизма иранских мусульман-неофитов часть зороастрийцев переселилась в Индию, создав там группу религиозного меньшинства парсов.

Здесь будет уместно привести слова Ричарда Фрая, автора книги «Наследие Ирана» (с. 396):

«Из мусульманских источников следует, что Истахр в Фарсе, бывший одним из двух очагов зороастрийской религии в Сасанидском Иране (другой находился в Шизе, Азербайджан), в исламскую эпоху процветал по-прежнему. Постепенно с уменьшением числа зороастрийцев сократилось и количество храмов огня. Несмотря на это, вплоть до X в. большинство населения Фарса сохраняло верность зороастризму, а затем до завоевания страны Сельджукидами в XI в. в Фарсе жила довольно значительная группа зороастрийцев. Мы располагаем интересным описанием столкновения между мусульманами и зороастрийцами, имевшего место в г. Казеруне во времена Абу Исхака Ибрахима ибн Шахрийара ал-Казеруни, основателя одной из суфийских сект (ум. 1034 г.).

Многие зороастрийцы под руководством упомянутого шайха приняли ислам. Однако из этой книги [= *Муджам ал-булдан Йакута*], а также из других мусульманских сочинений следует,

что положение зороастрийцев оставалось по-прежнему прочным. При Буидах правитель Казеруна, правивший отсюда всем Фарсом, был зороастрийцем. Его звали Хуршид. Он пользовался настолько высоким авторитетом у буидского губернатора Ширази, что этот буидский принц приказал Шайху Казеруни явиться к нему и выслушать его упрёки за смуту, которую он посеял, приобщая народ к исламу (с. 117–121). Мусульмане и зороастрийцы составляли две главные религиозные группы Фарса: христиан и иудеев было очень мало».

«По мере развития исламской мысли начали процветать различные течения, например суфизм и шиизм. В результате у иранцев, которые не могли следовать ограниченной зороастрийской мысли, появилась отдушина. Когда дайламитские правители Ирана приняли шиизм, вывели западные районы Ирана из-под власти халифа и, в конечном итоге, в 945 г. (334 г. х.) овладели Багдадом, зороастризм начал приходить в упадок. Теперь Буиды избрали ислам и арабский язык, поскольку они оба приняли международный характер, а зороастрийцы были изгнаны в отдельные кварталы. Представляется, что в общем и целом Буиды-шииты терпимо относились к последователям других религий, поскольку они не тронули суннитских халифов и сохранили должности за многими официальными лицами – суннитами. Как мы уже говорили, наместник Казеруна, зороастриец, тоже входил в число этих людей. При этом Буиды были больше привязаны к арабским традициям семейства ‘Али и культуре ислама и не были склонны гордиться прошлым Ирана. Например, в 955 г. (344 г. х.) буидский правитель ‘Азуд ад-Дауле приказал высечь в Тахт-е Джамшид надпись на арабском языке» (с. 399).

Почему через несколько веков после прекращения политического господства арабов иранский народ ещё сильнее потянулся к исламу? Было ли здесь задействовано что-то ещё, помимо притягательности ислама и его созвучия иранскому духу?

Сами независимые иранские государства, которые в политическом отношении были врагами арабских государств, больше последних стояли на страже ислама, оказывали поддержку и покровительство мусульманским учёным и вдохновляли служителей ислама. Они помогали учёным в составлении трудов по исламу и в преподавании исламских наук.

Энтузиазм, который иранцы проявили по отношению к исламу и исламской науке за 14 веков существования этой религии (и даже в первые два века, названные англичанином сэром Джоном Малькомом «двумя веками молчания») был беспрецедентным как для ислама, так и для Ирана. Иными словами, никакая другая нация, кроме иранцев, не выказала подобного воодушевления и любви к исламу и не послужила ему так, как они. Да и сами иранцы никогда в своей истории не проявляли подобного рвения в отношении любых других национальных и религиозных задач.

Обретя независимость, иранцы без каких-либо затруднений могли возродить свою древнюю религию и традиции, но не сделали этого. Напротив, они ещё больше отвратились от неё и обратились к исламу. Почему? Потому, что считали, что ислам согласуется с их разумом, образом мыслей и естественными желаниями. Они никогда не лелеяли мечту о возобновлении прежней религии и обычаев, долгие годы доставлявших им духовные мучения. Это традиция, которая, по свидетельству истории, в течение 14 веков, прошедших с момента прихода ислама в Иран, по-прежнему сохраняет свою устойчивость. И если в наше время или в предшествующие эпохи вы видите небольшую группу людей, заговоривших о возрождении древней религии и традиций, нельзя отождествлять их со всей иранской нацией³⁶. Ибо иранцы, как мы подробно расскажем ниже, неоднократно показывали, что ислам более соответствует их духу, нежели духу самих арабов. Доказательство тому – их искреннее служение исламу и Корану в течение 14 столетий, служение, сопровождаемое удивительно чистой верой. Ниже мы, с помощью Божией, относительно подробно расскажем о некоторых сторонах этого неоцени-

³⁶ К счастью, с момента возникновения ислама до настоящего времени когда кто-либо затевал шумиху по поводу возрождения древнеиранской религии и обычаев, он сталкивался с резким противодействием иранской нации, так что всякие Бехафариды, Синдбады, Бабаки и Мазийары были разгромлены бесчисленными воинами и такими фигурами, как Абу Муслим и иранские афшины. Однако непонятно, почему певцы колонизации игнорируют этих подавителей антиисламских движений, причисляя к иранской нации только таких людей, как Бабак – тот самый Бабак, который, собираясь бежать в Армению, услышал в свой адрес такие слова: «Куда бы ты ни направился, твой дом повсюду. Ведь ты обрюхатил столько женщин и девушек, и от многих из них у тебя есть дети!» (*Ибн ал-Асир*. ал-Камиль фи-т-та'рих).

мого служения, дабы все знали, что народ Ирана принял ислам всей душой и сердцем и считает, что он согласуется с его разумом и образом мысли, что только он отвечает его духовным запросам. Всё это заставляет нас вспомнить высказывание Благородного Пророка: «Клянусь Аллахом, я вижу день, когда те самые иранцы, с которыми вы сражались за ислам, станут воевать против вас, чтобы сделать вас мусульманами».

В Иране возникло два течения, в оценке которых некоторые исследователи сознательно или неосознанно впадают в заблуждение, считая их своего рода ответной реакцией, сопротивлением иранцев против ислама или, по меньшей мере, против арабов. Это – возрождение персидского языка и шиизм. Поэтому нам следует изучить эти два феномена в той мере, в которой они относятся к рассматриваемой нами проблематике, поскольку один из них связан с нашим официальным языком, а другой – с нашей официальной религией.

Персидский язык

Существует ещё одно обстоятельство, используемое в качестве предлога для утверждений о том, что ислам был навязан иранцам. Дело в том, что на протяжении истории иранцы сохранили свой язык, не позволив ему раствориться в арабском.

Удивительно! Разве принятие ислама предполагает, что носитель определённого языка должен оставить его и начать говорить по-арабски? Где-нибудь в Коране, мусульманском предании и законодательстве вы можете найти что-либо подобное?

В исламе, представляющем собой универсальную религию, проблема языка не затрагивается в принципе. Иранцы никогда даже не представляли, что персидская речь и возрождение персидского языка противоречат принципам ислама. И не надо представлять.

Если возрождение персидского языка было направлено против ислама, тогда почему те же самые иранцы приложили такие серьёзные усилия для развития арабской лексикологии, арабской грамматики, арабского синтаксиса, семантики, а также теории арабского красноречия? Сами арабы никогда не вносили в араб-

ский язык такого вклада, который сделали иранцы. Если бы возрождение персидского языка было направлено на борьбу с исламом, арабами или арабским языком, вместо всех этих словарей, грамматик и пособий по риторике арабского языка иранский народ создавал бы словари, грамматики и пособия по риторике персидского языка или по меньшей мере уклонялся бы от популяризации арабского языка. Обращение иранцев к персидскому языку не было противоборством с исламом или арабами, при этом арабский язык они не считали чужим. Они рассматривали арабский язык как язык ислама, а не как язык арабского народа. Поскольку же, по их мнению, ислам принадлежит всем, то и арабский язык принадлежит им и всем мусульманам.

Дело в том, что, если другие языки, в частности персидский, турецкий, английский, французский и немецкий – это языки одного народа, одной нации, то арабский язык – это язык одной книги. Например, персидский – это язык, принадлежащий одному народу, одной нации. В его бытование внесло вклад бесчисленное множество людей. Если бы не было одного из этих людей, в мире всё равно существовал бы персидский язык. Последний не является языком отдельно взятого человека или книги. Это не язык Фердоуси, Рудаки, Низами, Са‘ади, Руми, Хафиза или кого-либо другого. Это язык, принадлежащий всем. Но арабский язык является языком только одной книги, которая называется Коран. Лишь Коран поддерживает существование этого языка. Все труды, созданные на этом языке, были написаны в свете Корана и ради Корана. Арабская филология появилась ради Корана.

Все, кто внёс вклад в развитие этого языка, кто писал на нём, сделал это ради Корана. Сочинения по философии, *‘ирфану*, истории, медицине, математике, праву и пр. переводились на этот язык или создавались на нём только во имя Корана. Итак, воистину, арабский язык – это язык одной книги, а не язык одного народа, одной нации.

Если выдающиеся деятели оказывали этому языку большее уважение, нежели своему родному, то лишь потому, что они не считали его собственностью какого-то конкретного народа и рассматривали его как язык своей религии, а потому не видели в своих действиях оскорбления своего народа и национальности. Представители неарабских народов воспринимали араб-

ский язык как язык религии, а свой родной язык – как язык нации.

Джалал ад-Дин Руми вслед за несколькими знаменитыми арабскими строками из своего *Маснави* [Поэма о скрытом смысле]:

Убейте, убейте меня, о друзья!
Воистину, в убиении моём – жизнь в жизни!

говорит:

Говори по-персидски, хоть арабский и приятнее –
у любви у самой есть сотня других языков.

В этих стихах Руми отдаёт предпочтение арабскому языку перед своим родным персидским, поскольку арабский – язык религии.

Са‘ади в пятой главе *Голестана* [Цветочный сад] помещает рассказ в виде диалога с одним юношей из Кашгара, читавшим *Мукаддиму* [Введение], грамматический труд аз-Замахшари. В этом рассказе говорится, что персидский язык – это язык простого народа, а арабский язык – это язык людей мудрых и учёных.

Хафиз в своей известной газели говорит:

Хоть перед другом проявлять искусство неприлично,
язык молчит, а уста полны арабским.

Как писал Казвини в *Бист макале* [Двадцать статей], один паук, запутавшийся в паутине глупости (коих сейчас немало, благодаря планам колониалистов) всё время жаловался на Хафиза, дескать, почему это он в упомянутом стихотворении считает арабский язык искусством?

Ислам, как мы уже говорили ранее, не ориентируется на какую-то определённую нацию, народ или этническую группу, стремясь сделать её язык титульным, а язык другого народа лишить его официального статуса.

Мас‘уди в *ат-Танбих ва-л-ишраф* рассказывает, что Зайд ибн Сабит, по воле Пророка Мухаммада, научился персидскому, греческому, коптскому и эфиопскому языкам у жителей Медины, знавших один из этих языков, и занимал должность переводчика

Посланника Аллаха. Кроме того, в исторических сочинениях говорится, что Его Святость Повелитель [верующих] говорил по-персидски.

В целом религия и закон, принадлежащие всему человечеству, не могут опираться на какой-то конкретный язык. Напротив, любой народ со своей письменностью и языком, которые поневоле служат проявлением определённых образа мысли и вкусов, может беспрепятственно следовать им.

Таким образом, если вы видите, что, приняв ислам, иранцы по-прежнему говорят по-персидски, то здесь нет ничего удивительного. Иными словами, эти две реалии никак не связаны между собой, и предвзято настроенные люди не могут считать данный факт признаком отсутствия у иранцев склонности к исламу.

В принципе, языковое разнообразие не является препятствием для принятия ислама. Это инструмент развития данной религии, поскольку каждый язык способен послужить исламу с помощью своего особого арсенала выразительных средств. Одно из достижений ислама состоит в том, что его приняли носители самых разных языков и культур, и каждый из них внёс свой вклад в ислам, сообразуясь со своим вкусом, культурой и языком.

Если бы персидский язык исчез, то сегодня у нас не было бы таких выдающихся шедевров мусульманской литературы, как *Маснави-йе ма'нави*, *Голестан*, *диваны* Хафиза и Низами, а также сотен других прекрасных произведений, от начала до конца пронизанных исламскими и кораническими понятиями и навечно связавших ислам и персидский язык.

Как прекрасно, что в мусульманской среде существовали и другие языки, каждый из которых внёс собственный вклад в ислам благодаря своим уникальным способностям. Это во-первых.

Во-вторых. Кто и какие факторы способствовали сохранению персидского языка? На самом ли деле сами иранцы возродили его или здесь больше замешаны не иранские элементы? Сыграло ли в этом вопросе свою роль национальное чувство иранцев или это была целая вереница политических факторов, не имеющих никакого отношения к иранскому этносу?

Согласно историческим свидетельствам, 'Аббасиды, бывшие этническими арабами, больше самих иранцев способствовали распространению персидского языка. Причина подобного фено-

мена заключалась в том, что для борьбы с Омейядами, чья проарабская политика строилась на превосходстве арабов над неарабами, они избрали антиарабскую стратегию. Именно поэтому нынешние арабские националисты превозносят Омейядов и в той или иной степени критикуют 'Аббасидов.

В своём противостоянии Омейядам, опиравшимся на арабский национализм, 'Аббасиды боролись с проарабскими проявлениями и всем, что порождало превосходство арабов над неарабами. Они усиливали неарабский элемент и поддерживали всё, что способствовало уменьшению арабского влияния на неарабов. Именно поэтому они занялись популяризацией персидского языка и даже стали бороться против арабского языка.

Имам Ибрахим, основатель династии 'Аббасидов, писал Абу Муслиму Хорасани: «Сделай так, чтобы ни один человек в Иране не говорил по-арабски, а если ты увидишь, что кто-то говорит по-арабски, то убей его»³⁷.

Ричард Фрай в своей книге пишет:

«По моему мнению, сами арабы способствовали распространению персидского языка на востоке исламского мира, и это само по себе привело к тому, что язык Са'ади и прочие диалекты этой страны вышли из моды» (с. 387).

Автор *Райханат ал-адаб* [Аромат нравственности] пишет:

«В год 170 по хиджре [= 786–787 г. н.э.], когда Ма'мун отправился в Хорасан, и всякий знатный человек этой области стремился приблизиться к нему с помощью подношений и славословий, Абу-л-'Аббас Марвази, обладавший бесконечным мастерством в поэтическом искусстве на обоих языках – арабском и дари, тоже сочинил оду-муламма', состоящую из смеси персидских и арабских слов³⁸, и продекламировав её Ма'муну, заслужил крайнее

³⁷ См.: *Макризи*. [Китаб ал-мава'из ва-л-и'тибар би зикр] ал-хитат [ва-л-асар].

³⁸ *Муламма'* буквально означает «разноцветный», «пёстрый». Известный знаток персидской поэтики Рашид ад-Дин Ватват минимальной единицей этой фигуры называет полустиише (*месра'*; одно полустиише – по-арабски, одно – по-персидски), а максимальной – десять бейтов (десять бейтов по-арабски, десять бейтов – по-персидски). См.: *Рашид ад-Дин Ватват*. Сады волшебства в тонкостях поэзии / Пер. с перс., исслед. и коммент. Н.Ю. Чалисовой. М., 1985, с. 148. – *Примеч. пер.*

одобрение и был немедленно удостоен дара в тысячу динаров (тысяча золотых *ашрафи* весом в 17 *нухудов* [1 *нухуд* = 0,18 г]). С тех пор говорящие на персидском языке ввели этот стиль в моду и проторили путь для персидской поэзии, позабытой после завоевания арабов».

Вот несколько бейтов из его оды в честь Ма'муна:

О ты, что в могуществе макушкой своей достиг Мерака и
Фекды,
в милости и щедрости распростёр над миром руки.
Ты нужен халифату, как зрачок глазу,
Божественной религии ты необходим, как лику оба глаза.
Никто до меня в такой манере не слагал подобных стихов,
персидский язык разлучился с этим стилем.
Но оду сию сочинил тебе я для того, чтобы эти слова
обрели красоту и изящество от восхваления Твоей светлости³⁹.

С другой стороны, в истории мы встречаем этнических иранцев – мусульман, не испытывавших к персидскому языку особого интереса. Например, Тахириды, Дайламиты и Саманиды, бывшие по происхождению чистыми иранцами, не стремились развивать персидский язык, в то время как Газнавиды, не будучи иранцами, стали проводниками его возрождения.

В своей книге «Наследие Ирана» Ричард Фрай пишет:

«Известно, что Тахириды были склонны использовать при своём дворе в Нишапуре арабский язык, а последний из них прославился своим прекрасным арабским слогом» (с. 403).

Выше мы приводили слова этого востоковеда о склонности Дайламитов к арабскому языку.

Саманиды, как говорят, происходили из рода знаменитого военачальника Сасанидской эпохи Бахрама Чубина. Эта династия считается самой мусульманской и самой справедливой: её представители проявляли крайний интерес к исламу и исламским обрядам.

В очень глубоком введении к работе *Ахадис-е маснави* автор подробно рассказывает о том, что пророческие хадисы посте-

³⁹ Райханат ал-адаб. Т. 8, с. 181 (изд. 3-е).

пенно проникли во все отрасли науки и литературы исламского мира, а затем, ссылаясь на труд *Китаб ал-ансаб* [Книга генеалогий] ас-Сам'ани, говорит: «И многие визири и амиры – покровители поэтов и сторонники книги и писателей, сами считались популяризаторами хадисов. Так, саманидские амиры и правители Амир Ахмад ибн Асад ибн Саман (ум. 250/864 г.) и его сыновья Абу Ибрахим Исма'ил ибн Ахмад (ум. сафар 295 / ноябрь-декабрь 907 г.), Абу-л-Хасан Наср ибн Ахмад (ум. джумада II 279 / сентябрь 892 г.) и Абу Йа'куб Исхак ибн Ахмад (ум. 21 сафара 301 / 26 сентября 913 г.) упоминаются в разделе, посвящённом популяризаторам хадисов. Известный саманидский визирь Абу-л-Фазл Мухаммад ибн 'Убайдаллах Бал'ами (ум. 10 сафара 319 / 4 марта 931 г.) был передатчиком хадисов. Знатные саманидские амиры и правители Хорасана Амир Ибрахим ибн Аби 'Имран Симджур и его сын Абу-л-Хасан Насир ад-Доуле Мухаммад ибн Ибрахим относятся к числу популяризаторов хадисов. Абу 'Али Музаффар (или Мухаммад) ибн Абу-л-Хасан (уб. раджаб 388 / июль 998 г.), претендовавший на независимость, был передатчиком и преподавателем хадисов – его слушателем был Абу 'Абдаллах Хаким ибн ал-Бай' (автор известного сочинения *ал-Мустадрак* [Дополнение]; ум. 405/1014-15 г.).

При дворе Саманидов, несмотря на их иранское происхождение, персидский язык никак не поощрялся: их иранские визири тоже не проявляли к нему никакого интереса. Такими же были и иранцы-шииты Дайламиты.

В государстве же Газнавидов, этнических тюрок и ревностных суннитов, напротив, персидский язык процветал. Это говорит о том, что на процесс возрождения персидского языка влияли совсем иные факторы, нежели этический фанатизм. Так, Саффариды обратились к персидскому языку. Что послужило причиной – своеобразный иранский национализм и антиарабские настроения или что-то другое?

Ричард Фрай пишет:

«Судя по всему, династия Саффаридов, происходившая из простолюдинов, дала толчок развитию новоперсидского языка, поскольку её основатель Йа'куб не знал арабского и, согласно одному преданию, пожелал, чтобы стихи сочинялись на языке, который он способен понимать».

Итак, причинами более пристального внимания Саффаридов к персидскому языку были их невысокое происхождение и неграмотность. Фрай упоминает о движении, ратовавшем за смешение персидского и арабского языков, и далее пишет:

«Новоперсидская литература (созданная на персидском языке, смешанном с арабским) не явилась следствием выступления против ислама или арабского элемента. Наличие в поэзии зороастрийских мотивов было связано с распространённым в те времена стилем, так что это не следует считать признаком приверженности народа зороастризму. Тоска по прошлому в ту эпоху была в моде. Особенное распространение эта печаль о прошлом получила среди поэтов, обладавших чувствительной натурой. Однако возвращение к прошлому было уже невозможно. Новоперсидский язык, наряду с арабским, стал одним из языков ислама. Несомненно, что теперь исламу не было нужды опираться на арабский язык. Отныне исламу принадлежали многие культурные народы мира, и Иран сыграл большую роль в становлении исламской культуры».

На страницах своего труда (в главе «Начало новой жизни в Иране») Фрай пишет о проникновении в персидский язык арабских слов и их влиянии:

«В некоторых культурах язык больше, чем религия или общество, влияет на их устойчивость. Этот принцип справедлив по отношению к культуре Ирана, поскольку нельзя сомневаться в связи среднеперсидского (персидского языка Сасанидского периода) и новоперсидского (персидского языка исламской эпохи) языков. Вместе с тем они не представляют собой единого целого. Наиболее существенная разница между этими двумя языками заключается в том, что новоперсидский язык вобрал в себя значительный объём арабской лексики. Данное обстоятельство, с точки зрения литературы, послужило усилению этого языка и вывело его на международный уровень. Подобного преимущества нельзя найти в пехлевийском языке. Действительно, арабский язык усилил новоперсидский язык, позволив ему создать блестящую литературу, особенно поэзию. К концу эпохи Средневековья персидская поэзия достигла наивысших красоты и изящества. Новоперсидский язык избрал иной путь, где его проводниками стала группа иранцев-мусульман, искушённых в арабской лите-

ратуре, но при этом очень любивших свой родной язык. В IX в. новоперсидский язык, использующий арабскую графику, начал активно развиваться на востоке Ирана и достиг расцвета в Бухаре, столице династии Саманидов» (с. 400).

Говоря об использовании персидской поэзией арабской метрики (*‘аруз*), Фрай отмечает:

«При сочинении стихов на новоперсидском языке древние правила смешали с арабской метрикой, создав огромное количество размеров. Наверное, самым лучшим и наиболее ранним образчиком этой “связи” является *Шах-наме* [Книга царей] Фердоуси, написанная размером *мутакариб*» (с. 402).

Шиизм

Ещё со времён принятия ислама иранцы больше других народов демонстрировали преданность семье Пророка Мухаммада.

Некоторые востоковеды не хотели признавать, что эта преданность была искренней, и стремились представить её своего рода хитроумной реакцией против ислама или по меньшей мере против арабов, ставившей своей задачей возрождение древнеиранских традиций. Подобные высказывания стали оправданием для двух групп людей.

Первая – ревностные сунниты, которые, нападая на самые основы шиизма, называют шиитов политической партией, не обладающей искренней верой в ислам. По этому пути пошёл Ахмад Амин Мисри в книге *Фаджр ал-ислам* [Заря ислама]. Шайх Мухаммад Хусейн Кашиф ал-Гита’ в опровержение этой клеветы написал труд *Асл аш-ши’а ва усулуха* [Основа шиизма и его принципы].

Вторая – так называемые иранские националисты. В противоположность первой эта группа расхваливает иранцев за то, что они под маской шиизма сумели сохранить древние традиции.

Парвиз Сане’и в своей книге *Канун ва шахсийат* [Закон и личность] (изд. Тегеранского университета, с. 157) рассуждает о том, что история в наших школах преподаётся вяло и поверхностно, хотя должна подаваться живо, основательно и в аналитическом ключе. Далее он пишет:

«Например, проблема разногласий между шиитским и суннитским толками в исламе преподавалась нам как исторический предмет. Нам говорили, что иранцы, бывшие сторонниками Его Святости 'Али (мир ему!), примкнули к нему, и главное различие между шиизмом и суннизмом заключается в том, что мы считаем Его Святость 'Али первым халифом, а сунниты – четвёртым. Подобная интерпретация данной проблемы представляет расхождения между шиизмом и суннизмом как внешние и незначительные, так что и сами отличия кажутся какими-то нелогичными. Годы спустя, уже покинув школу, мы стали читать об этом предмете и обнаружили, что появление шиитской партии было изобретением иранской мысли с целью сохранения национальной независимости и древних обрядов. Поскольку Имам Хусейн (мир ему!) женился на дочери последнего иранского царя, его дети, а затем и внуки стали считаться принцами, принадлежащими к великим иранским династиям. Таким образом, было обеспечено продолжение правления иранцев и сохранение их древних обрядов. С тех пор слово *саййид*, прилагавшееся к потомкам Имама, на самом деле стало эквивалентом слова *шахзаде* («принц»)⁴⁰.

Для того чтобы лучше понять сущность и значение этого интеллектуального изобретения, направленного на сохранение иранской национальности, необходимо подробнее узнать о древней религии Ирана, то есть о зороастризме, а также о тех его обычаях и традициях, которые вошли в шиитское направление ислама. Это, в свою очередь, позволит прояснить связь шиизма с древней историей Ирана, а также нашей современной жизнью. Иными словами, мы поймём, каким образом некоторые верования и традиции Древнего Ирана сохранились до наших дней благодаря шиизму».

Граф Гобино в книге «Философия и религии Центральной Азии», опубликованной им около ста лет назад, считает древнее верование иранцев в божественное достоинство сасанидских

⁴⁰ В примечании автор приводит такое рубаи:

Переломил 'Умар хребет лвам из 'Аджамы,
развеял по ветру небытия род Джама.
Этот крик об узурпации власти в Халифате – не из-за 'Али,
у 'Аджамы старая вражда с родом 'Умара.

царей основой шиитского учения об имамате и непорочности имамов, а брак Имама Хусейна с Шахр Бану он называет причиной распространения этой иранской концепции в шиитской идеологии.

Эдвард Браун подтверждает теорию Гобино и говорит:

«Автор этих строк убеждён, что Гобино прав, когда говорит, что иранцы считали власть дарованным свыше правом и Божиим благодеянием, вверенным династии Сасанидов, и это верование оказало огромное влияние на всю последующую историю Ирана, а особенно на устойчивую приверженность иранцев шиизму. Именно под влиянием этого верования они накрепко привязались к шиитскому толку. И если избрание халифа или духовного заместителя Пророка для демократически настроенных арабов было делом естественным, то в глазах шиитов оно представлялось противоестественным и ничего, кроме отвращения, не вызывало. И личность ‘Умара, второго суннитского халифа, является предметом презрения шиитов именно потому, что он уничтожил Персидскую империю. Хотя ненависть иранцев к ‘Умару проявилась в виде создания особого религиозного толка, нет никаких сомнений в том, что, по мнению иранцев, Хусейн ибн ‘Али, младший сын дочери Пророка Мухаммада Фатимы Захры, женился на Шахр Бану, дочери последнего сасанидского царя Йездигерда III, и таким образом две великие шиитские секты (имамиты и исмаилиты) являются не только обладателями прав и достоинств пророческой династии, но и носителями царских прав и достоинств, поскольку они обладают родословной по обеим линиям. Они происходят и из семьи Посланника, и из Сасанидского рода»⁴¹.

Да, так некоторые западные востоковеды и находящиеся под влиянием их высказываний иранцы интерпретируют сущность шиизма и причины его возникновения. Совершенно очевидно, что подробное рассмотрение этой темы требует отдельной монографии, поэтому здесь мы вынуждены кратко затронуть лишь некоторые её аспекты.

Брак Имама Хусейна с дочерью Йездигерда Шахр Бану, рождение Имама Саджада от иранской принцессы и родство последующих имамов с древней царской династией Ирана дали

некоторым фантазёрам или тенденциозно настроенным людям повод обуславливать приверженность иранцев семье Пророка происхождением её членов от рода сасанидских царей, а веру шиитов в дарованное Аллахом право непорочных имамов считать реликтом древнего верования иранцев в наличие у сасанидских царей божественного ореола (*фарр*). Ведь очевидно, что сасанидские цари присваивали себе божественное происхождение и признавали за собой полубожественный, сверхчеловеческий статус. Зороастризм того периода санкционировал подобный образ мысли.

Говорят, что на одной из пехлевийских надписей Шапура, сына Ардашира Сасанида, открытой в Хаджиабаде, сказано:

«Шахпухар, царь царей Ирана и не-Ирана, небесной природы, от Бога, сын небесного существа и почитателя Мазды, божественного Ардашира, от Бога, внук Бабака, царя, который сам тоже был небесного происхождения от Бога»⁴².

Итак, поскольку сасанидские цари присвоили себе небесный статус, а с другой стороны, генеалогия имамов восходит к ним и шиитами, их последователями, являются все иранцы, признающие за ними божественный статус, то при таких большой и малой посылках всё совершенно правильно и логично! Убеждение в том, что руководство принадлежит непорочным имамам является порождением всё той же древнеиранской концепции.

Далее мы кратко разъясним всю несостоятельность этого утверждения. Прежде всего необходимо сказать, что здесь есть два момента, которые не следует смешивать друг с другом. Во-первых, естественно, что любая нация, обладающая определённой религиозной или нерелигиозной идеологией и впоследствии меняющая свои убеждения, поневоле в уголках своей души сохраняет какую-то часть этих прежних убеждений и бессознательно привносит их в свои новые убеждения. Она может испытывать искреннюю привязанность к своему новому убеждению и никоим образом не ревновать о сохранении своих прежних убеждений, но поскольку со скрижали её сердца эти прежние убеждения и идеи не стёрлись окончательно, она сама вводит их в свои новые убеждения, идеологию и религию.

⁴² Браун. История персидской литературы. Т. 1, с. 142.

Не подлежит сомнению тот факт, что некоторые народы, принявшие ислам, были идолопоклонниками и обладали языческим мировоззрением. Другие были христианами, иудеями или зороастрийцами. Их прошлый интеллектуальный багаж может невольно накладывать свой отпечаток на их исламское мировоззрение.

Безусловно, иранцы тоже бессознательно сохранили некоторые свои прежние убеждения, придав им исламский оттенок. К сожалению, в иранской среде до сих пор бытуют отдельные суеверия, в том числе прыжки через костёр в последнюю среду года или клятва перед светильником, представляющие собой пережитки доисламской эпохи. И обязанность мусульман состоит в том, чтобы, вооружившись базовыми критериями ислама, держать чистые догматы этой религии подальше от замутнённых невежественных измышлений.

Если мы хотим изучить проблему *вилаята* и *имамата* в этом аспекте, то нам следует обратиться к Священному Корану и Сунне Благородного Посланника и выяснить, затрагивались ли подобные вопросы в самом исламе до того, как эту религию приняли различные народы мира.

Изучение Корана и Сунны Посланника Аллаха показывает, что, во-первых, духовный, небесный и святой статус некоторых праведных рабов Божиих – это истина, подтверждённая Кораном, а во-вторых, Священная Книга ислама прямо и косвенно акцентирует внимание на *вилайте* и *имамате*. Кроме того, Посланник Аллаха говорил о подобном статусе своего непорочного рода.

Прежде чем арабы-мусульмане столкнулись с другими народами и их убеждения испытали взаимное влияние, подобные вопросы затрагивались в исламском дискурсе. Аят «Воистину, Аллах возвысил Адама и Нуха [= Ноя], и семейство Ибрахима [= Авраама], и семейство 'Имрана над всеми живущими в этом мире, как потомство одних от других. Поистине, Аллах – Всеслышающий, Всеведущий!»⁴³ в той или иной степени указывает на святой статус некоторых представителей человечества. Основы шиизма заключены в Коране и Сунне. И в этом нет никаких

сомнений. Здесь мы не имеем возможности вдаваться в подробности этой темы (хотя она и представляет собой широкое поле деятельности), поскольку она не связана с предметом нашего разговора. А вот связь иранцев с шиизмом имеет к нему самое прямое отношение. Речь идёт об утверждении ряда западных востоковедов, а также их последователей и прихвостней, которые говорят, что шиизм был придуман иранцами в качестве ответной реакции на ислам, что иранцы создали шиизм для того, чтобы под его прикрытием сохранить свои древние убеждения, к которым они привязаны и в которые они верят.

Ещё одна проблема заключается в том, что некоторые народы, потерпев политическое и военное поражение от другого народа, сознательно скрывают свою идеологию, и это своего рода сопротивление победителю. Отдельные западные востоковеды и вдохновляющиеся их идеями иранские учёные неизменно утверждают, что иранцы выбрали шиизм, чтобы с его помощью сохранить свои древние верования. Мы тоже проанализируем этот предмет с тех же позиций.

Во-первых, данный предмет связан с вопросом, о котором мы говорили ранее, а именно носило принятие ислама иранцами добровольный характер или же эта религия была навязана им силой? Если бы иранцы были вынуждены оставить свою прежнюю идеологию и принять мировоззрение ислама, то уместно было бы предположить, что станут говорить, мол, поскольку они были принуждены отказаться от своей прежней идеологии, то поневоле прибегли к хитрости.

Однако вскоре стало ясно, что мусульмане никогда не понуждали иранцев отказываться от своей прежней религии и своих прошлых убеждений и позволяли им сохранять свои храмы огня. После того как люди Писания (иудеи, христиане, зороастрийцы) приняли покровительство мусульман, последние даже считали своей обязанностью сохранять их храмы и препятствовать их разрушению. Кроме того, невозможно, чтобы небольшая группа арабов, число которых, безусловно, никогда не достигало и нескольких сотен тысяч, могла заставить многомиллионную нацию отказаться от своей религии, тем более что обе стороны располагали одними и теми же видами оружия. Напротив, иранцы обладали большими возможностями во всех сферах. Поэтому

было невозможно, чтобы арабы могли заставить их оставить свою религию. Таким образом, если иранцы хотели сохранить свои прежние традиции и убеждения, то зачем было нужно лицемерно принимать ислам и поддерживать их под именем шиизма?

Кроме того, ранее мы доказали, что иранцы принимали ислам постепенно и что его глубокое влияние на этот народ, а также победа этой религии над зороастризмом имели место, главным образом, в тот период, когда иранцы обрели независимость. Поэтому для подобных пустых разговоров не остаётся места.

Эдвард Браун на страницах своего труда сам неоднократно признаётся, что иранцы приняли ислам добровольно. Так, он пишет:

«Изучать процесс постепенного преодоления зороастризма исламом сложнее, чем исследовать захват арабами владений Сасанидов. Многие думают, что воины ислама ставили завоеванные народы и страны перед выбором – Коран или меч. Но это представление ошибочно, поскольку зороастрийцам, христианам и иудеям было позволено сохранить свою религию – они только должны были платить *джизью*. И подобный порядок был справедливым, поскольку подданные халифов из числа немусульман были освобождены от участия в войне, а также от уплаты *хумса* и *закята*, обязательных для уммы Пророка» (История персидской литературы. Т. 1, с. 297).

Далее, рассказав о закате зороастризма, Браун пишет:

«Хотя сообщений о тех, кто переменял свою религию, мало, однако тот факт, что в течение трёх с половиной столетий после исламского завоевания подобные случаи бывали, ясно свидетельствует о том, что иранцы пользовались терпением и прощением завоевателей, и это само по себе указывает на то, что они изменили свою религию мирно и, по меньшей мере, постепенно» (с. 306–307).

Эдвард Браун приводит цитату из труда «Ислам» известного голландского востоковеда Дози:

«Самым значительным народом, который изменил свою религию, были иранцы, поскольку они, а не арабы, укрепили ислам. Именно из их среды возникли наиболее интересные исламские секты».

Восприятие иранцами ислама было настолько положительным, было пропитано такой любовью и привязанностью, что неуместно говорить, будто национальные или старые религиозные чувства вынудили их распространять свои прежние религиозные верования под видом шиизма.

Ранее мы подробно объяснили, что одной из причин поражения иранцев при всей их силе и могуществе было недовольство народа Ирана властью и религией. Иранский народ устал от них: он был готов к тому, чтобы найти спасителя и, услышав призыв к справедливости и истине, поспешить ему навстречу. Причиной того, что так много иранцев примкнуло к Маздаку, тоже было не что иное, как недовольство. Ранее мы отмечали, что положение зороастризма в Иране было настолько плачевным, его учение было так искажено и непопулярно в народе, что, если бы в Иран не пришёл ислам, то страну захватило бы христианство.

И снова Браун цитирует голландского востоковеда Дози:

«В первой половине VII в. в Восточной Римской империи и Иранской монархии всё шло своим обычным чередом. Эти два государства находились в постоянном конфликте друг с другом из-за завоевания Западной Азии. Внешне они шли по пути прогресса, в сокровищницы правителей этих двух стран поступали огромные доходы от сбора налогов, а роскошь и великолепие столиц обоих государств вошли в поговорку. Обе страны находились под сокрушительным гнѐтом деспотии. Династическая история этих государств полна ужасающих событий и человеческих страданий. Подобная жестокость в их действиях была порождением раскола народа в религиозных вопросах. В это время из неведомых пустынь на мировую арену неожиданно выступил новый народ: несметные племена, доселе рассеянные и большую часть времени воевавшие друг с другом, впервые объединились и создали новый единый народ – народ, который очень любил свободу, одевался просто, ел простую пищу, был благороден, гостеприимен, весел, сметлив, темпераментен, остроумен и в то же время горд и вспыльчив. Когда огонь его гнева разгорался, он был мстителен, непримирим и жесток. Именно этот народ в один миг опрокинул древнюю и славную, но прогнившую страну – Иран, отнял у преемников Константина лучшие провинции, поверг недавно созданное Германское государство и угрожал другим евро-

пейским странам. При этом на Востоке его победоносные войска дошли до Гималайских гор и сумели прорваться через них. Но этот народ совершенно не был похож на других завоевателей, ибо он принёс новую религию и вёл среди других народов миссионерскую деятельность. В противовес деградировавшему иранскому дуализму и христианству он принёс чистый монотеизм, и миллионы людей приняли его. И даже в наш век ислам исповедует одна десятая жителей земного шара».

Эдвард Браун в упомянутой книге вслед за рассуждениями об Авесте (сохранилась подлинная Авеста или погибла) пишет:

«Авеста содержит в себе идеологические принципы известных людей, вроде Заратуштры, и предписания одной из религий Древнего мира. Некогда эта религия играла заметную роль в мировой истории, и хотя сегодня число её последователей в Иране не превышает 10 тысяч, а в Индии – 90 тысяч, она оказала глубокое влияние на другие, по сути, более значительные религии. Вместе с тем, характеризуя Авесту, нельзя сказать, что это приятная или притягательная книга. На самом деле толкование многих её выражений сомнительно, и когда её содержание будет постигнуто, тогда, вероятно, значение этой книги станет понятнее. Но от себя могу сказать, что чем больше я читаю Коран и чем сильнее стремлюсь почувствовать его дух, тем больше осознаю его значение. Изучение же Авесты навевает скуку, приносит усталость и пресыщение, если только не читать её с позиций филологии, мифологии или с иными научными целями» (с. 155).

То, что Эдвард Браун говорит от себя, можно сказать и от имени всех иранцев, которые век за веком массово отказывались от Авесты и следовали за Кораном. Для иранцев переход от Авесты к Корану был простым и естественным, у них не было причин желать под видом шиизма сохранить то, что они вынесли из Авесты, или же те обычаи, которые они соблюдали в отношении своих царей.

Во-вторых, не сумев оказать сопротивления в столице, Йездигерд скитался по городам и весям в поисках убежища вместе со своим двором и гаремом – тут была тысяча поваров, тысяча музыкантов, тысяча зрителей за охотничьими гепардами, тысяча сокольничьих и множество других слуг, и всего этого ему

казалось мало⁴⁴. Безусловно, если бы население центрального Ирана хотело оказать ему поддержку и остановить войска агрессора, то у него были для этого силы. Но они не дали ему убежища, и он ушёл в Хорасан. Там он тоже не нашёл поддержки. В конце концов он приютился где-то на мельнице и был убит мельником или правителем одной из приграничных областей.

Как же возможно, что иранец не даёт прибежища самому Йездигерду, а впоследствии почитает Людей дома Пророка ислама за их связь с тем же Йездигердом, отводит им самое достойное место в своём сердце и расточает в их адрес свои самые высокие чувства?!

В-третьих, предположим, что в первые века ислама иранцы были вынуждены скрывать свои чувства, проявляя их под маской шиизма. Тогда почему через два столетия, обретя политическую независимость, они не сорвали эту маску и не открыли свои подлинные чувства? Почему, напротив, с течением времени они всё больше погружались в ислам, пресекая связь со своей прежней религией?!

В-четвёртых, любой иранец-мусульманин знает, что статус Шахр Бану не выше положения матерей других непорочных имамов, одни из которых были арабского происхождения, другие – выходцами с африканского континента. Какой шиит (иранец или неиранец) будет испытывать большее уважение к матери Его Святости Имама Саджжада, чем к матерям других непорочных имамов? Нарджис-хатун, достойная родительница Его Святости Худжжата ибн ал-Хасана, была византийской рабыней. И в иранской среде она пользуется большим уважением, чем Шахр Бану.

В-пятых, если посмотреть с исторической точки зрения, то основа рассказа о Шахр Бану, её браке с Имамом Хусейном и рождении Имама Саджжада от иранской принцессы представляется сомнительной. Повествование о том, что иранцы привязаны к непорочным имамам из-за их кровного родства с династией Сасанидов через Шахр Бану, для историка равносильно тому, как если один человек скажет «Потомка имама Йа'куба на вершине минарета загрыз волк», а другой возразит «Это был не потомок

⁴⁴ Кристенсен. Иран дар заман-е Сасанийан, с. 528.

имама, это был потомок пророка. И не Йа'куб это был, а Йусуф. А всё случилось не на вершине минарета, а на дне колодца». Понятно, что сама основа рассказа ложна, и волк Йусуфа не загрызал.

И здесь тоже основа рассказа о том, что у Йездигерда была дочь, которую звали Шахр Бану или как-то иначе, и что она удостоилась брака с Хусейном ибн 'Али и стала матерью Имама Саджада, с точки зрения исторических документов, весьма сомнительна. Современные историки, по большей части, не испытывают доверия к этому рассказу и считают его безосновательным. Из всех историков только у Йа'куби есть фраза: «Мать 'Али ибн ал-Хусейна Харар была дочерью Йездигерда, и Хусейн (мир ему!) дал ему имя Газала».

Эдвард Браун принадлежит к числу тех, кто считает этот рассказ подделкой. Кристенсен тоже называет его сомнительным, а Са'ид Нафиси в своей «Социальной истории Ирана» причисляет его к сказочным. И если допустить, что данный рассказ был сфабрикован иранцами всё с той же целью, то, определённо, это случилось примерно через 200 лет после самого события, положенного в его основу. Иными словами, упомянутый рассказ современен политической независимости Ирана, притом что с момента возникновения шиизма тоже уже прошло около двух столетий. Итак, как иранцы могли принять шиизм на основании слухов о том, что непорочные имамы являются принцами царской крови?

Как мы уже сказали, факт женитьбы Имама Хусейна на дочери Йездигерда является сомнительным с исторической точки зрения, однако в ряде хадисов он находит подтверждение. Вот, например, предание из *Усул ал-кафи* [Достаточные основы]: «В эпоху 'Умара дочь Йездигерда доставили в Медину, и мединские девушки пришли на неё посмотреть. По совету Повелителя верующих (мир ему!), 'Умар позволил ей выбрать любого, кого она пожелает. Она выбрала Хусейна ибн 'Али (мир ему!)».⁴⁵

Однако помимо того, что содержание этого предания не согласуется с историческими фактами, в его *иснаде* присутствуют два передатчика, которые переводят хадис в разряд недосто-

⁴⁵ Усул ал-кафи. Китаб ал-хужжат. Гл. Муваллад 'Али ибн ал-Хусейн 'алайхи-с-салам. Хадис 1.

верных. Один из них – Ибрахим ибн Исхак Ахмари Нехаванди. Учёные, занимающиеся изучением передатчиков хадисов, считают, что он пребывал в религиозном заблуждении и что его предания не заслуживают доверия. Второй – ‘Умар ибн Шимр, которого тоже называют лжецом и изготовителем подложных хадисов.

Я не знаю, такого ли плана и другие предания, посвящённые данной теме. Весь корпус подобных хадисов нуждается в более внимательном изучении.

В-шестых, если народ Ирана питает уважение к непорочным имамам за то, что их родословная восходит к сасанидским царям, то ему следовало бы по той же самой причине оказывать почёт и династии Омейядов. Ведь даже те, кто отрицает существование у Йездигерда дочери по имени Шахр Бану, признают, что в эпоху Валида ибн ‘Абд ал-Малика Кутайба ибн Муслим в сражении захватил в плен внучку Йездигерда по имени Шахафарид. Валид ибн ‘Абд ал-Малик сам женился на ней и от неё родился Йазид ибн Валид ибн ‘Абд ал-Малик, известный как «Йазид Ущербный». Таким образом, Йазид Ущербный, омейядский халиф, возводит свою генеалогию к иранским царям и по матери, безусловно, является иранским принцем.

Так почему же иранцы не излили свои чувства на Валида ибн ‘Абд ал-Малика как на зятя Йездигерда и на Йазид ибн ал-Валида как на иранского принца? Почему они излили их, например, на Имама Резу, который является потомком Йездигерда в шестом поколении?!

Если бы у иранцев были подобные, так называемые национальные, чувства, тогда они должны были бы испытывать крайнее уважение к ‘Убайдаллаху ибн Зийаду, поскольку последний – наполовину иранец. Происхождение Зийада, отца ‘Убайдаллаха, неясно, а вот его мать Марджане была иранкой из Шираза, которая вышла замуж за Зийада в ту пору, когда он был наместником Фарса.

Почему иранцы, которые, по словам всех этих господ, испытывали такие национальные чувства, что возвели непорочных имамов на высокий пьедестал только за их родство с иранской царской династией, считают столь низкими и презренными полуиранца ‘Убайдаллаха ибн Зийада и чистокровную иранку Марджане?

В-седьмых, подобное утверждение могло оказаться верным в том случае, если бы шиизм был распространён только среди иранцев или, по меньшей мере, первая группа шиитов была создана иранцами и потому все или большинство иранцев, принявших ислам, примкнули к шиизму. А между тем первые шииты не были иранцами (за исключением Салмана): большинство иранцев-мусульман не стало шиитами. Напротив, в эпоху раннего ислама большая часть мусульманских учёных иранского происхождения (в области экзегетики, хадисоведения, спекулятивного богословия или литературы) были суннитами. Многие из них были фанатично настроены против шиизма. И подобное положение сохранялось вплоть до Сафавидов. До Сафавидской эпохи большинство областей Ирана было суннитским. Во времена Омейядских халифов, когда порицание Имама 'Али с минбаров стало обычным явлением, иранский народ тоже был введён в заблуждение омейядской пропагандой и участвовал в реализации этого гнусного замысла. Говорят, что после того как 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз запретил эту практику, некоторые иранские области воспротивились его повелению.

Высшую прослойку суннитских учёных вплоть до Сафавидов составляли иранцы. Тут были и комментаторы, и *факихи*, и хадисоведы, и богословы, и философы, и литераторы, и лексикологи и многие другие. Абу Ханифа, выдающийся суннитский *факих*, прозванный «Величайшим имамом», – иранец. Мухаммад ибн Исма'ил Бухари, величайший суннитский хадисовед, чей известный труд является лучшим суннитским сочинением по хадисоведению, – иранец. Кроме того, иранцами были литератор Сибавайх, лексикографы Джаухари и Фирузабади, комментатор Замахшари, богословы Абу 'Убайда и Васил ибн 'Ата'. Итак, вплоть до эпохи Сафавидов большая часть иранских учёных и большинство иранского народа были суннитами.

Победа ислама над фанатизмом

Вызывает удивление тот факт, что мусульманские народы, по большей части, следовали фетвам религиозных учёных другой национальности. Например, египтяне подчинялись фетвам иранца Ляйса ибн Са'да, а иранцы на раннем этапе были после-

дователями араба Шафи'и. Некоторые иранские учёные, в том числе Имам ал-Харамайн Джувайни и Газали Туси, были ревностными последователями Шафи'и и яростными противниками иранца Абу Ханифы. Впоследствии иранский народ принял шиизм, признав руководство непорочных имамов, которые являются курайшитами-хашимитами.

В фетвах религиозных учёных различных толков ислама иногда встречаются удивительные сюжеты, свидетельствующие о победе ислама над национальным фанатизмом.

В разделе *фикха*, посвящённом браку, есть вопрос о равенстве, а именно – все ли национальности равны в браке? Здесь вызывает интерес фетва иранца Абу Ханифы. Последний, будучи подвержен проарабским настроениям, утверждает, что неараб не равен арабу, неараб не может жениться на арабке. Однако другие *факихи*, например Малик ибн Анас, будучи этническими арабами, говорят: «Нет, в этом отношении между арабом и неарабом не существует никакой разницы». Араб Суфйан Саури выпускает такую же фетву. Выдающийся шиитский *факих*, араб по происхождению, 'Аллама Хилли в своём сочинении *Тазкират ал-фукаха*' [Памятка о правоведах] приводит фетву Абу Ханифы и говорит: «Слова Абу Ханифы неверны. В исламе благородный потомок 'Али и эфиопская служанка равны». Далее он замечает: «Доводом в пользу этого служит тот факт, что Благородный Пророк выдал свою племянницу Дуба'а за темнокожего Микдада ибн Асвада Кинди, а когда ему стали возражать, он ответил: "Чтобы понизить [статус] брака", то есть чтобы супруги были на одном уровне»⁴⁶.

Фетва Абу Ханифы вызывает удивление. По признанию самих суннитов, причина её издания заключается в том, что Абу Ханифа был мало осведомлён о жизни и Сунне Пророка. Но из этого можно заключить, что в те времена в среде мусульманских религиозных учёных не было национализма.

В сочинениях по *фикху* приводится интересный рассказ, который, с одной стороны, показывает предвзятое отношение арабов к неарабам, а с другой стороны, являет собой пример удивительной победы ислама над фанатизмом. Вот этот рассказ:

⁴⁶ Бихар ал-анвар. Т. 22, с. 265.

«Салман Фариси посватался к дочери ‘Умара. Хотя ‘Умар и не был лишён некоторой предвзятости, но поскольку ислам упразднил подобное отношение, согласился. ‘Абдаллах, сын ‘Умара, по причине того же проарабского фанатизма был раздражён, но не мог противиться воле отца. Он обратился за помощью к ‘Амру ибн ал-‘Асу. ‘Амр сказал: “Я найду выход из этого положения”. Однажды ‘Амр ибн ал-‘Ас столкнулся с Салманом и сказал: “Приветствую тебя. Слышал я, что ты хочешь удостоиться чести стать зятем халифа”. Салман ответил: “Если это должно стать для меня честью, то я не женюсь”. И объявил о своём отказе».

Шиизм в иранской среде

Начиная с эпохи Сафавидов большая часть иранского народа стала шиитами. Безусловно, нет никаких сомнений в том, что Иран, по сравнению с другими странами, представлял собой наиболее благодатную почву для всхода семян шиизма. В таких масштабах шиизм постепенно проник только в Иран – с течением времени готовность этой страны к принятию шиизма лишь возросла. И если бы эта готовность не коренилась в иранском духе, Сафавиды, придя к власти, не смогли бы сделать Иран шиитским, последователем Людей дома (*ахл ал-байт*).

На самом деле причина принятия иранцами шиизма и причина их исламизации одинаковы. Иранец посчитал, что его дух созвучен исламу, в котором он обрёл то, что некогда утратил. Иранский народ, обладавший богатым интеллектуальным и культурным прошлым, больше других народов проявил любовь к исламу и послужил ему.

Иранский народ глубже других народов интересовался духовным смыслом ислама. По той же самой причине иранцы были сильнее привязаны к семье Посланника Аллаха, и шиизм оказал на них наиболее заметное влияние. Иными словами, иранцы обрели дух ислама и смысл ислама в семье Посланника Аллаха. Только семья Посланника Аллаха сумела дать ответ на подлинные запросы их духа.

Прежде всего, к исламу жаждущий иранский дух привлекла проповедь этой религией справедливости и равенства. Веками

иранец был лишён этого и ждал его. Иранцы видели, что той группой людей, которая непредвзято реализует принципы справедливости и равенства и относится к ним с бесконечной теплотой, была семья Посланника Аллаха. Именно эта семья была хранителем исламской справедливости, особенно в глазах мусульман-неарабов.

Если повнимательнее присмотреться к случаям проявления некоторыми халифами арабского национализма по отношению к неарабам, а также к выступлениям 'Али в защиту исламского принципа равенства против дискриминации арабами неарабов, всё сказанное выше станет очевидным.

Автор *Бихар ал-анвар* [Моря света] приводит следующую цитату из *Усул ал-кафи*:

«Однажды к Повелителю верующих пришла группа *мавали*. Они пожаловались на арабов и сказали: “Посланник Аллаха никогда не проводил различий между арабами и неарабами при распределении средств из казны, а также в вопросе брака. Средства из казны он распределял поровну. В эпоху Посланника и Салман, и Билал, и Сухайб женились на арабках, а сегодня арабы говорят о различии между нами и ими”. 'Али (мир ему!) вышел и переговорил с арабами об этом деле, но всё оказалось бесполезно. Они закричали: “Это невозможно, невозможно!” Разозлённый этим, 'Али вернулся к *мавали* и с великим сожалением сказал: “Они не готовы общаться с вами на равных и относиться к вам как к равноправным мусульманам. Я советую вам заняться торговлей, и Аллах дарует вам благословение”» (т. 9, гл. 124).

Му'авийа в своём известном письме, отправленном им наместнику Ирака Зийаду ибн Абиху, писал:

«Следи за мусульманами-иранцами и никогда не ставь их в один ряд с арабами. Араб имеет право брать себе жену из их числа, а они не могут жениться на арабках. Пусть араб наследует им, а они не наследуют арабу. Пусть, по возможности, у них будет меньше прав. Поручи им чёрную работу. Если есть араб, то пусть неараб не предстоит на соборной молитве. Пусть они не стоят в первых рядах на всеобщей молитве. И не вверяй им управления пограничными областями и судейских должностей».

Однако когда между арабкой и иранкой возник спор и дело дошло до того, что они явились к 'Али, последний не признал

никаких различий между ними. В ответ на протесты арабской женщины ‘Али протянул руки, взял две горсти земли, посмотрел на них и сказал: «Сколько я ни думаю, а разницы между этими двумя горстями земли не вижу».

Столь изящной наглядной притчей ‘Али намекает на слова Благородного Посланника: «Все вы – от Адама, а Адам – из праха. Нет превосходства у араба над неарабом, кроме богобоязненности»⁴⁷. Иными словами, араб может превосходить неараба в благочестии, а не в силу своей расовой, родовой, этнической или национальной принадлежности. Как можно претендовать на родовое превосходство, когда все генеалогии восходят к Адаму, а Адам рождён из праха?

Автор *Сафинат ал-бихар* [Морской корабль] в главе *Вали* [Правитель] пишет:

«В одну из пятниц ‘Али (мир ему!) произносил хутбу, стоя на минбаре, сооружённом из кирпича. [В этот момент] пришёл известный арабский военачальник Аш‘ас ибн Кайс Кинди и сказал: “О Повелитель верующих! Эти краснолицые (т.е. иранцы) на твоих глазах одержали над нами верх, а ты не препятствуешь им?” Затем он зло сказал: “Сегодня я покажу, на что способны арабы”. ‘Али (мир ему!) сказал: “Эти толстобрюхие сами днём отдыхают в мягких постелях, а те (= *мавали* и иранцы) на дневной жаре трудятся во имя Аллаха. А потом от меня требуют, чтобы я изгнал их и стал притеснителем. Клянусь Аллахом, разделилось семя и сотворило человека, ибо слышал я, как Посланник Аллаха сказал: «Клянусь Аллахом, подобно тому как сначала вы поразите иранцев мечом ради ислама, так впоследствии иранцы поразят вас мечом ради ислама»».

Кроме того, автор *Сафинат ал-бихар* приводит следующий рассказ:

«Говоря о разнице между ‘Али и ‘Умаром, Мугира неизменно замечал: “‘Али питал большую склонность к *мавали*, а ‘Умару, напротив, они не нравились”. Один человек сказал Иمامу Садику (мир ему!): “Люди говорят, что тот, кто не является чистокровным арабом или чистым *маула*, низок”. Имам спросил: “А что значит «чистый *маула*»?” Этот человек ответил: “Тот, чьи родители

прежде были рабами”. Имам спросил: “А каким преимуществом обладает чистый *маула*?” Тот ответил: “Ведь Пророк сказал: «*маула* каждого народа – один из его представителей». Поэтому чистый *маула* арабов подобен самим арабам. Посему преимуществом обладает тот, кто является чистокровным арабом или настоящим *маула*, примкнувшим к арабам”. Имам спросил: “Разве ты не слышал, что Пророк сказал: «Я покровитель тех, у кого нет покровителя. Я покровитель любого мусульманина, будь он араб или не араб»? Разве тот, чьим покровителем является Пророк, не принадлежит ему?” Затем Имам добавил: “Кто из двух благороднее – тот, кто примкнул к Пророку и принадлежит ему, или тот, кто зависит от какого-то неотёсанного араба, который мочится себе под ноги?” Затем он сказал: “Тот, кто примыкает к исламу по своей воле, благороднее того, кто делает это из страха. Эти лицемерные арабы стали мусульманами из страха, а иранцы приняли ислам добровольно”»⁴⁸.

И подобных ситуаций, показывающих, что в исламском мире арабами проводилась политика дискриминации по отношению к неарабам, а непорочные имамы, как правило, боролись против неё, в истории ислама встречается довольно много. И уже одного этого было достаточно, чтобы иранцы, которые, с одной стороны, больше других обращались к подлинному духу ислама, а с другой стороны, сильнее остальных народов пострадали от подобной дискриминации, стали сторонниками семьи Посланника Аллаха.

Унижение под видом защиты

Удивительнее всего то, что некоторые люди под видом защиты иранской национальности и иранского этноса позволяют себе величайшие оскорбления в адрес иранской нации.

Иногда говорят: «Иранская нация из всех сил старалась защитить свой режим и свою религию, но, несмотря на всё своё могущество, 124-миллионное население и обширную территорию, потерпела поражение от арабов, которых было тысяч 50–60». Если это правда, то какой великий позор!

⁴⁸ Сафинат ал-бихар. Т. 2. Вали, с. 692–693.

А порой заявляют: «Иранцы изменили свою религию и свои убеждения из страха». Действительно, если это так, тогда иранцы – самая низменная нация в мире. Нация, которая не в состоянии отстоять свои внутренние убеждения перед лицом завоевателя, не может быть причислена к человеческой цивилизации.

Кто-то утверждает: «Вот уже 14 столетий иранцы находятся под арабским игом, то есть, несмотря на то что военное господство арабов продолжалось не более сотни лет, иранцы так и не смогли оправиться от удара, нанесённого им 14 веков назад». Какая слабость, бессилие, никчёмность и инертность! Полудикие африканские народы, в течение долгих веков подвергавшиеся европейскому колониальному гнёту, один за другим разрывают оковы и обретают свободу, а цивилизованная нация, обладающая древними культурными традициями, терпит поражение от кочевого народа! Причём вскоре после этого победитель утрачивает свою силу, но побеждённая нация всё ещё испытывает ужас при воспоминании о поражении, случившемся 14 веков назад, и день за днём против своего внутреннего желания всё больше внедряет в свою жизнь идеологию, обычаи и язык народа-победителя!

Одни убеждают: «Иранцы стали шиитами для того, чтобы под маской шиизма сохранить свои старые убеждения и традиции. Всё это долгое время они исповедовали ислам лицемерно, и все их притязания на мусульманство, которыми, по сравнению с другими народами, изобилует их история, есть чистая ложь. Вот уже 14 столетий они говорят, пишут и демонстрируют ложь». Как неблагородно и бесчеловечно!

Другие заявляют: «Глубинной основой всех этих устремлений и жертвенности было вовсе не осмысление ряда положений вероучения ислама и шиизма в иранском духе, а всего лишь один брачный союз. Эта нация изменила вектор своей жизни и культуры только из-за одного брачного союза». Какое отсутствие самобытности и глубоких корней!

Иногда говорят, что иранцы хотели защитить свою тогдашнюю власть, но не смогли, а потому предпочли самоустраниться и довольствоваться положением наблюдателя. Какая низость и бесчеловечность!

По заявлению всех этих недалёких людей, иранская нация – самая низменная и вырождающаяся нация в мире, поскольку иранцы из страха оставили свою древнюю письменность и начали использовать арабское письмо, из страха они ставили арабский язык выше персидского, создавая для него словари и грамматики, из страха они писали свои труды на арабском языке, из страха они учили своих детей арабскому языку, из страха они включили в свою литературу положения вероучения ислама, из страха они предали забвению свою древнюю религию, из страха они не защитили власть, которой были привержены, из страха не пришли на помощь своей любимой религии.

Итак, по мнению этих обвинителей, всё, что было в истории этого народа на протяжении всех 14 столетий, – это никчёмность, лицемерие, страх, малодушие, подлость и низость, среди которых не было места разборчивости, выбору, вере и правдолюбию. Поэтому самые серьёзные оскорбления в адрес благородного и честного народа Ирана исходят от этих недалёких людей.

Однако, прочитав эту книгу, уважаемый читатель поймёт, что всё это – не более чем клевета на Иран и иранцев. Всё, что сделали иранцы, было их осознанным выбором. У иранцев есть достоинство, они правдивы и откровенны, а не лживы и лицемерны. Они смелы и мужественны, а не трусливы и малодушны. Они стремятся добраться до истины, а не пассивно взирают на мимолётные события. Они самобытны, а не лишены индивидуальности. В будущем иранцы по-прежнему сохраняют свою самобытность и ещё сильнее укрепят свою связь с исламом.

ИСЛАМСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

МОНОТЕИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Мировоззрение

Любая идеология и философия жизни неизбежно базируется на определённого рода убеждении, видении и оценке бытия, а также на своеобразных интерпретации и анализе этого мира. Способ интерпретации и образ осмысления мира и бытия, предлагаемые той или иной школой, считается интеллектуальным базисом и опорой данной школы. Эти базис и опору называют термином «мировоззрение». Все религиозные доктрины и социально-философские школы опирались на определённый тип мировоззрения. Цели, которые выдвигает и которым призывает следовать та или иная школа, методология, которую она определяет, а также установленные ею рамки допустимого и мера ответственности – всё это является необходимым и обязательным результатом предлагаемого ею мировоззрения. Философы делят философию (*хекмат*) на практическую и теоретическую. Теоретическая философия представляет собой постижение бытия, того, что есть, а практическая философия – это постижение стратегии жизни, того, что должно быть. Это должное является логическим следствием того, что есть, а особенно того, что есть, изложение которого входит в обязанности первой философии или метафизической философии.

Сенсибельный мир и миропознание

Совершенно очевидно, что слово «мировоззрение», в котором используется корень «зрение», не должно вводить нас в заблуждение, и нам не следует интерпретировать его как «миро-

ощущение». Мировоззрение означает миропознание и связано с известной проблемой познания. Познание есть одно из характерных свойств человека, в отличие от чувств, являющихся общими качествами человека и прочих живых существ. Поэтому миропознание тоже относится к характерным свойствам человека и связано с его интеллектуальными способностями. В области мироощущения многие животные развиты гораздо сильнее человека: они или обладают теми чувствами, которых нет у человека (так, говорят, что ряд птиц обладает типом чувства, подобным радару), или их общие с человеком чувства гораздо острее (например, зрение орла, нюх собаки или муравья, слух мыши). Превосходство человека над другими живыми существами заключается в миропознании, то есть в особом типе глубинного видения мира. Животное только ощущает мир, а человек, помимо этого, интерпретирует его. Что такое познание? Какова связь между чувством и познанием? Какие элементы, помимо чувственных, привносятся в познание? Откуда и каким образом эти элементы проникают в разум? Каков механизм процесса познания? Каковы критерии, призванные отличить истинное познание от ложного? Все эти вопросы представляют собой длинную цепочку проблем, рассмотренных в отдельной работе⁴⁹, поэтому здесь мы не станем вдаваться в их обсуждение. Однако совершенно очевидно, что ощущение чего-либо отличается от его познания. Все видят одну сцену, одну картину – и видят одинаково. Но только небольшое число людей интерпретирует её, причём иногда абсолютно по-разному.

Типы мировоззрения

Мировоззрение или миропознание, иными словами, интерпретация человеком этого мира, в целом бывает трёх типов, то есть может быть получено из трёх источников: науки, философии и религии. Итак, мировоззрение может быть научным, философским и религиозным.

⁴⁹ Первая квалификационная работа в Кумском религиозно-образовательном центре в рамках курса, посвящённого учению Корана, – о «Познании в Коране». Бог даст, в ближайшее время она выйдет из печати.

Научное мировоззрение

Давайте посмотрим теперь, каким образом и в каких пределах наука даёт нам зрение. Наука стоит на двух китах: гипотеза и опыт. Для того чтобы обнаружить и интерпретировать какое-либо явление, в голове учёного сначала возникает гипотеза, а затем он проверяет её на практике в лаборатории. Если испытание подтверждает эту гипотезу, она становится научным постулатом, действующим до возникновения другой, более универсальной гипотезы, подтверждённой максимально точными испытаниями. С появлением более универсальной гипотезы прежний постулат уступает ей место. Таким образом, наука занимается выявлением причин и следствий: с помощью научного опыта она раскрывает причину или следствие чего-либо и снова начинает искать причину той причины и следствие того следствия, продолжая свои изыскания до тех пор, пока это оказывается возможным. Поскольку наука базируется на опыте, то у неё есть ряд преимуществ и ряд недостатков. Главным преимуществом научных открытий является их точность, детальность и конкретность. Наука способна рассказать человеку тысячу подробностей об одном незначительном предмете, составить целую тетрадь знаний об одном листике. Ещё одно преимущество заключается в том, что поскольку наука открывает человеку характерные свойства каждого существа, она предоставляет ему возможность овладеть им. Так появляется техника. Однако в силу того, что наука обладает точностью, детальностью и конкретностью и может научить тысяче мельчайших подробностей о самой ничтожной вещи, сфера её влияния ограничена. Ограничена чем? опытом. Она движется вперёд в пределах того, что поверяется опытом. Но разве можно всё бытие, все его аспекты втиснуть в прокрустово ложе опыта? Например, наука действительно до определённой степени продвигается в поисках причин и следствий, но потом упирается в «не знаю». Наука подобна мощному прожектору, который во тьме долгой ночи освещает некоторую часть пространства, совершенно не представляя, что находится за границами его света. Можно ли опытным путём установить, что у мира есть начало и конец или что он с обеих сторон бесконечен? Или же когда учёный доберётся до этой точки, то сознательно или неосоз-

знанно переберётся под крыло философии и продолжит высказывать свои суждения уже в этом русле? С позиции науки мир – это ветхая книга, начало и конец которой утеряны. Неизвестно, что было в начале, и каков оказался конец.

Итак, научное мировоззрение – это познание части, а не целого. Наука знакомит нас с состоянием отдельных частей мира, но не с общей его формой и индивидуальным обликом. Научное мировоззрение учёных подобно изучению слона людьми, ощупывавшими его в темноте: тот, кто прикасался к ушам, представлял слона в виде опахала, тот, кто трогал его за ноги, представлял его в форме колонны, тот, кто прикасался к его спине, представлял его чем-то вроде доски. Ещё одним недостатком научного мировоззрения как базиса для той или иной идеологии является её неустойчивость в теоретическом плане, то есть в смысле способности представить реальность такой, какая она есть, и привлечь веру к свойствам реальности бытия. С точки зрения определённого научного воззрения, облик мира день ото дня меняется, поскольку наука опирается на гипотезу и опыт, а не на первичные самоочевидные рациональные принципы. Гипотеза и опыт обладают временной ценностью. По этой самой причине научное мировоззрение является зыбким и неустойчивым и не способно стать базисом веры. Вера требует не просто более крепкого и несокрушимого основания, но основания с оттенком вечности. Научное мировоззрение в силу ограниченности, навязанной науке её инструментарием (гипотезой и опытом), не в состоянии ответить на целый ряд базовых космологических вопросов, ясное разрешение которых для идеологии просто необходимо. Например. Откуда появился мир? Куда он идёт? В какой точке всеобщего бытия мы находимся? Обладает ли мир началом и концом в хронологическом смысле? А с точки зрения пространства? Бытие во всей своей полноте достоверно или ошибочно? Истинно или ложно? Уродливо или красиво? Миром правят обязательные и неизменные традиции или незыблемых традиций не существует? Бытие во всей своей полноте – это некая живая и сознательная единица или же единица мёртвая, не обладающая сознанием, и человек являет собой случайное исключение? Исчезнет ли сущее? Явится ли к бытию не-сущее? Возможно ли восстановление не-сущего? Повторятся ли этот мир и история с абсолютной точно-

стью – пусть даже через миллиарды лет (теория циклов и стран)? Что преобладает на самом деле – единство или множественность? Разделяется ли мир на материальный и нематериальный, притом что материальный мир составляет лишь небольшую часть мира? Стоит ли мир зряче на истинном пути или он слеп? Сотрудничает ли мир с человеком? Проявляет ли мир соответствующую реакцию на добро и зло со стороны человека? Существует ли после этой брэнной жизни жизнь вечная? И тому подобные вопросы. На все эти вопросы наука отвечает: «Не знаю», поскольку не может поверить их опытом. Наука отвечает на ограниченные частные вопросы, но она не в состоянии дать общую картину мира.

Объясню это на примере. Один человек может иметь представление об отдельных районах или кварталах Тегерана – скажем, он настолько хорошо знает юг Тегерана или его часть, что даже может по памяти нарисовать схему его проспектов, улиц и даже домов. Второй человек может столь же подробно знать другой район, а третий, четвёртый и пятый будут знать свои районы. Если мы соберём все их знания воедино, то получим полные сведения обо всём Тегеране. Но если мы узнаем Тегеран подобным образом, то познаем ли мы все его стороны? Сможем ли мы тем самым воссоздать общую картину Тегерана? Например, какой он формы? Круглый, квадратный, листообразный? В форме листа какого дерева? Как связаны районы друг с другом? Какие автобусные линии связывают несколько районов? Тегеран в целом красивый город или нет? Разумеется, не сможем. Если мы захотим получить представление об этом (например, пожелаем понять, какой Тегеран формы, красив он или нет), то сядем на самолёт и сверху посмотрим на общую панораму этого города. Так и наука не в состоянии дать ответ на самые фундаментальные вопросы, стоящие перед мировоззрением, то есть она не может представить общую интерпретацию всего корпуса мира. Помимо всего прочего, ценность научного мировоззрения – это ценность практическая, прикладная, а не теоретическая. Опорой же определённой идеологии может быть теоретическая ценность, но никак не практическая. Теоретическая ценность науки заключается в том, чтобы реальность мира была именно такой, какой она предстаёт в зеркале науки, а практическая ценность последней состоит в том, чтобы независимо от её реалистичности или нереалистичности она усиливала потенциал человека

и была полезной ему. Современные промышленность и техника суть показатели практической ценности науки. Наука в сегодняшнем мире обладает удивительной особенностью: в то время как её практическая, прикладная ценность повысилась, её теоретическая ценность снизилась. Люди, далёкие от этой проблемы, думают, что в сфере просвещения души человека и создания уверенного отношения к реальности, которая такова, каковой её представляет наука, научный прогресс параллелен неопровержимым практическим достижениям. А между тем это не так⁵⁰.

Из всего сказанного нами стало ясно, что идеология нуждается в таком типе мировоззрения, которое, во-первых, отвечает на фундаментальные космологические вопросы (относящиеся ко всему миру, а не к отдельной его части), во-вторых, даёт твёрдое, уверенное, вечное, а не временное и эфемерное знание, и в-третьих, предлагает лишь то, что обладает теоретической и реальной ценностью, а не носит исключительно эмпирический характер. Мы выяснили, что в научном мировоззрении, несмотря на все его преимущества перед прочими типами мировоззрения, три перечисленные выше условия отсутствуют.

Философское мировоззрение

Хотя философское мировоззрение и не обладает точностью и определённой мировоззрения научного, зато оно опирается на ряд «принципов», которые, во-первых, самоочевидны, неопровержимы для разума и развиваются с помощью логических операций, а во-вторых, просты и всеобъемлющи (говоря философским языком, это – «сущее потому, что оно сущее»). Поэтому, естественно, оно обладает некоторой твёрдостью. В философском мировоззрении не наблюдается зыбкости научного мировоззрения. Нет в нём и ограниченности последнего. Философия отвечает на те самые вопросы, которые служат базисом идеологии. Философское мышление определяет облик мира во всей его полноте. И научное, и философское мировоззрения выступают

⁵⁰ Всех желающих мы отсылаем к книге Бертрانا Рассела «Научное мировоззрение» и её главе «Ограниченность научного метода», в названии которой заключено тактичное отрицание теоретической ценности науки.

предпосылкой к действию, но делают это по-разному. Научное мировоззрение служит предпосылкой к действию тем, что даёт человеку силу изменять природу и вмешиваться в неё, оно дарует человеку господство над природой, так что он может использовать её по своему усмотрению. Философское же мировоззрение является предпосылкой к действию тем, что оно определяет направление действия и путь выбора образа жизни человека. Философское мировоззрение влияет на то, как человек относится к этому миру, как реагирует на него. Оно формирует взгляд человека на мир, придаёт его воззрению на бытие конкретные контуры, вкладывает в человека идеи или отнимает их у него, придаёт его жизни смысл или влечёт его к никчёмности и пустоте. Именно поэтому мы говорим, что наука не способна дать человеку такое мировоззрение, которое может стать основой идеологии, а философия способна.

Религиозное мировоззрение

Если любое общее суждение о бытии и мире считать философским мировоззрением (независимо от того, что служит его источником, а также будет это логической операцией или интерпретацией откровения из сокровенного мира), тогда религиозное мировоззрение следует признать разновидностью философского мировоззрения. Религиозное и философское мировоззрения, в отличие от научного, имеют общую сферу влияния. Однако если посмотреть на источник знания, то, несомненно, религиозная космология и философская космология – это два разных типа. В ряде религий, например в исламе, космология в религиозном дискурсе приобрела философский, то есть логический оттенок – опираясь на разум, она отвечала на поставленные вопросы с помощью логических доказательств. Поэтому исламское мировоззрение одновременно является рационалистическим и философским. К преимуществам религиозного мировоззрения (помимо двух преимуществ философского мировоззрения) относятся незыблемость и вечность, а также способность придавать мировоззренческим принципам сакральный статус (то, что совершенно отсутствует в научном и философском мировоззрениях). Поскольку идеология требует веры, а для веры в то или иное

учение, помимо убеждения в вечности и неизменности его принципов (чего особенно не хватает научному мировоззрению), необходимо почитание на уровне святости, становится ясно, что мировоззрение превращается в базис идеологии только тогда, когда оно обладает религиозным оттенком.

Из всего сказанного выше следует, что мировоззрение может служить основой идеологии лишь тогда, когда оно обладает устойчивостью и широтой философского мышления, а также святостью религиозных догматов.

Критерии правильного мировоззрения

Правильное мировоззрение – это мировоззрение, которое, во-первых, может быть подтверждено логической аргументацией или, иными словами, находит поддержку в области разума и логики, во-вторых, придаёт жизни смысл, изгоняя из неё мысль о бесцельности бытия и о том, что все пути ведут в никуда, в-третьих, порождает идеалы, вдохновляет и даёт надежду, в-четвёртых, сакрализирует цели человека и общества, и в-пятых, воспитывает обязательность и ответственность. Логичность мировоззрения создаёт предпосылки для его принятия разумом, делает его приемлемым для идеологических систем, а также устраняет неопределённость, являющуюся великим препятствием на пути к действию. Порождение мировоззрением идеалов того или иного учения означает, что оно придаёт ему притягательность и вдыхает в него энергию и пыл. Сакрализация мировоззрением целей учения приводит к тому, что люди с готовностью проявляют самопожертвование и самоотречение ради их достижения. До тех пор пока учение не может придать своим целям статуса святости и возбудить в людях чувство поклонения, жертвенности и снисходительности по отношению к ним, у него нет перспективы для собственной реализации. Способность мировоззрения воспитывать ответственность и обязательность дисциплинирует человека в глубине его души и порождает ответственность за самого себя и за общество.

Монотеистическое мировоззрение

Все те качества, которые необходимы правильному мировоззрению, аккумулировались в монотеистическом мировоззрении. Только последнее может обладать всеми этими качествами. Монотеистическое мировоззрение – это понимание того, что мир появился благодаря одному мудрому волеию, а структура бытия зиждется на благе, щедрости, милости и нацелена на то, чтобы привести все существа к подобающему им совершенству. Монотеистическое мировоззрение – это однополярный, обладающий единым стержнем мир. Монотеистическое мировоззрение означает, что мир обладает сущностью «Воистину, мы [принадлежим] Аллаху» и «поистине, к Нему мы вернёмся»⁵¹, что все существа, живущие в мире, единым строем развиваются в одном направлении, в сторону единого центра, что ни одно существо не было создано напрасно, без всякой цели, что мир управляется незыблемыми правилами, именуемыми «божественными установлениями» (*су-нан илахийа*), что среди всех созданий человек отмечен особым достоинством и является носителем особой миссии, что он отвечает за своё развитие и воспитание, а также за исправление своего общества, что мир есть школа для человека и Господь дарует каждому человеку награду в соответствии с его правильными намерениями и стараниями. Монотеистическое мировоззрение подкрепляется логикой и наукой. В каждой частичке этого мира заключено доказательство существования Премудрого Всеведущего Бога, каждый листик на дереве – это книга о познании Творца.

Монотеистическое мировоззрение придаёт жизни смысл, дух и цель, ибо оно наставляет человека на путь совершенствования, который не ограничивается никакими пределами и всегда устремлён вперёд. Монотеистическое мировоззрение обладает притягательностью, оно дарит человеку радость, предлагает ему возвышенные, сакрализованные цели и возбуждает в нём самопожертвование. Монотеистическое мировоззрение – это единственное мировоззрение, в котором ответственность людей друг перед другом обретает смысл. Это единственное мировоззрение, спасающее человека от падения в ужасную пропасть нигилизма.

Исламское мировоззрение

Исламское мировоззрение есть мировоззрение монотеистическое. Монотеизм излагается в исламе в наиболее чистой его форме. С точки зрения ислама, у Бога нет подобия: «Нет ничего подобного Ему»⁵². Бог не имеет сходства ни с чем, и ничто не может быть уподоблено Ему. Господь абсолютно самодостаточен – все нуждаются в Нём, а Он не нуждается ни в ком: «О люди! Нуждаетесь вы в Аллахе, а Аллах не нуждается»⁵³. Бог ведает обо всём и обладает властью над всем: «... ведает Он о всякой вещи!»⁵⁴, «Воистину, властен он над всякой вещью!»⁵⁵ Он повсюду – нет места, в котором бы Он не находился. Небесные выси и земные глубины одинаково связаны с Ним. В какую сторону мы бы ни обратились, мы будем стоять лицом к Нему: «И куда бы ни повернулись вы, там Лик Аллаха»⁵⁶. Он знает обо всём, что сокрыто в сердце каждого человека, ему известны все его мысли и намерения: «Мы уже сотворили человека и знаем, что нашёптывает ему душа»⁵⁷. Бог гораздо ближе к человеку, чем он думает: «...и Мы ближе к нему, чем яремная вена!»⁵⁸ Он – собрание совершенств. Он свободен от всякого изъяна: «Обладает Аллах именами прекрасными!»⁵⁹ Он бестелесен, Его невозможно увидеть: «Не постигают Его взоры, а Он постигает взоры»⁶⁰.

С точки зрения исламского монотеистического мировоззрения, мир создан Богом и поддерживается Его волей и милостью. Если хоть на миг отнять у мира божественную милость, он исчезнет. Мир не был сотворён напрасно, ради забавы. В создании мира и человека заключены мудрые цели, ничто не было явлено неуместно или было лишено смысла и пользы. Существующая система бытия является самой лучшей и совершенной. Мир воздвигнут на справедливости и истине. Миропорядок основан на

⁵² Коран 42:11.

⁵³ Коран 35:15.

⁵⁴ Коран 42:12.

⁵⁵ Коран 22:6.

⁵⁶ Коран 2:115.

⁵⁷ Коран 50:16.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Коран 7:180.

⁶⁰ Коран 6:103.

причинно-следственных связях: любое следствие необходимо искать в его конкретной предпосылке. От каждой причины следует ожидать связанного только с ней следствия. Всякое существо Божественное предопределение возводит к бытию только от его конкретной причины. Божественное предопределение относительно той или иной вещи подобно божественному предопределению относительно цепочки его причин⁶¹. Божественная воля осуществляется в мире в форме «установления» (*суннат*), то есть в виде универсальных законов и принципов. Божественные установления неизменны, а то, что изменяется, подлежит изменению на основании божественных установлений. Добро и зло этого мира обусловлены для человека его поведением в этом самом мире, тем, какие поступки он совершает. Благо и зло деяний человека не только возвращаются ему в ином мире в виде награды или наказания – они не остаются без ответа и в земном мире. Последовательное развитие – это божественный закон, божественное установление. Мир есть колыбель развития человека. Божественное предопределение господствует над всем миром. Согласно этому предопределению, человек обладает свободой, самостоятельностью, ответственностью и является хозяином своей судьбы. Человек обладает врождёнными достоинством и благородством и заслуживает звания наместника Всевышнего. Земной и загробный миры смыкаются друг с другом. Их связь подобна связи посевной страды и времени сбора урожая, когда каждый пожинает плоды посеянных им деяний, она подобна связи детства и старости, когда время старости является порождением эпохи детства и юности.

Реалистическое мировоззрение

Ислам – религия реалистическая. Слово «ислам» означает «покорность» и показывает, что первым условием для того, чтобы быть мусульманином, является покорность реальным истинам. Любого рода своеволие, упрямство, фанатизм, слепое подражание, протекционизм и эгоизм осуждаются исламом как противоречащие духу реализма. С точки зрения ислама, если ищущий

правды человек будет искренне стремиться к истине, но, скажем, не сумеет добиться её, то это простится ему. Если же кто-либо, будучи по натуре своевольным и упрямым человеком, примет истину в подражание, по зову наследственности и т.п., то это не имеет никакой ценности. В силу своего ищущего духа подлинный мусульманин заимствует и впитывает истинную мудрость у всех и всюду, где только найдёт. На пути обретения знания с его стороны не будет проявлением фанатизма, если, предположим, он найдёт его в самой отдалённой точке мира и поспешит к нему. Настоящий мусульманин не ограничивает поиски истины ни каким-то отрезком своей жизни, ни конкретной областью, ни определёнными людьми, поскольку великий предводитель ислама сказал: «Искать знания – обязанность каждого мусульманина» (будь он мужчина или женщина)⁶². И ещё он сказал: «Где бы и у кого бы вы ни увидели мудрость, постигайте её, даже если она в руках у язычника»⁶³. И ещё: «Ищите знания, даже если [вам придётся идти за ним] в Китай»⁶⁴. Ему также приписывают слова: «Ищите знания начиная с колыбели и до самой могилы».

Поверхностное и однобокое размышление, а также слепое подражание родителям и следование передаваемым из поколения в поколение традициям, осуждается, поскольку противоречит духу исламской покорности и стремления к истине, приводя к заблуждению, отклонению и отдалению от истины.

Бог есть абсолютная реальность и начало бытия

Человек – существо реалистическое. Новорождённый с первого часа своей жизни ищет материнскую грудь – он ищет её как некую реальность. Постепенно по мере развития в физическом и умственном отношениях ребёнок начинает отличать себя от других вещей. Он смотрит на вещи как на нечто внешнее, отдельное от себя. Хотя с вещами его связывает цепь рассуждений, он использует рассуждение в качестве инструмента, оператора,

⁶² Бихар ал-анвар. Т. 1, с. 177.

⁶³ Тухаф ал-‘укуль, с. 198.

⁶⁴ Бихар ал-анвар. Т. 1, с. 177.

и знает, что реальность вещей отличается от представлений, находящихся в его разуме. Постигаемые человеком с помощью ощущений реалии, всю совокупность которых мы называем «миром», суть вещи, обладающие следующими неотъемлемыми свойствами.

1. Ограниченность

Все осязаемые и видимые нами предметы, начиная от мельчайшей частицы и заканчивая самой большой звездой, ограничены. Это значит, что они связаны конкретным отрезком пространства и определённым временным промежутком. За пределами этого отрезка пространства или временной протяжённости их не существует. Одни предметы занимают больше места и времени, другие меньше. Но в конечном итоге они все ограничены какой-то частью пространства и неким периодом времени.

2. Изменчивость

Всё сущее в мире изменчиво и неустойчиво. В сенсительном мире ни одно существо не остаётся в одном и том же состоянии: оно или развивается, или деградирует. Материальное осязаемое существо в течение всего периода своего бытия проходит цикл постоянного обмена в рамках своей реальности: оно либо принимает, либо отдаёт или же и принимает, и отдаёт. Иными словами, оно либо берёт что-либо от реальности других вещей и делает это частью себя, или отдаёт вовне что-то из своей реальности, или же делает и то и другое. Во всяком случае, ни одно материальное существо не остаётся постоянным и однородным. Данное качество свойственно всем созданиям этого мира.

3. Зависимость

Одним из свойств подобного рода созданий является зависимость. Если мы взглянем на любое существо, то обнаружим, что оно зависимо и обусловлено, то есть его существование зависит от существования одного или нескольких других существ. И если тех других существ не будет, то не будет и этого. Когда мы посмотрим на дискурс реальности этих существ, то увидим, что они сопряжены с «если» или даже со множеством «если».

126 Среди осязаемых предметов мы не найдём ни одного, способного

существовать без каких-либо условий и ограничений (независимо от других существ, наличие или отсутствие которых для него не имело бы значения). Все создания «обусловлены», то есть существование каждого из них предопределяется существованием какой-то другой вещи. А та другая вещь, в свою очередь, зависит от наличия третьего существа и так далее.

4. Нужда

Осязаемые и видимые нами существа, будучи зависимыми и обусловленными, испытывают нужду. Нужду в чём? В бесчисленных условиях, от которых они зависят. Точно так же эти самые условия, в свою очередь, тоже нуждаются в целом ряде других условий. Среди всех осязаемых существ не найти ни одного, которое было бы «само по себе», то есть не нуждалось бы ни в ком, кроме себя, и в случае аннигиляции того, что «кроме него», могло бы сохранить своё бытие. Таким образом, нищета, нужда и потребность охватывают всё сущее.

5. Относительность

Осязаемые и видимые существа являются относительными как с точки зрения основы бытия, так и с точки зрения совершенств бытия. Иными словами, если, например, описать их как большие, сильные, красивые, обладающие прошлым или даже бытием, то это будет в сравнении с другими вещами. Так, если мы говорим: «Солнце большое», это значит, что оно большое относительно нас, нашей планеты и звёзд, находящихся в Солнечной системе. Однако то же самое Солнце является маленьким по сравнению с рядом других звёзд. Если мы говорим: «Такой-то корабль или такое-то животное очень сильны», то это значит, что их сила сравнима с силой человека или они слабее человека. Точно так же красота, знание и даже бытие какой-либо вещи являются «феноменом» относительно бытия другой вещи. Если мы возьмём любые бытие, совершенство, знание, красоту, силу и величие, то все они будут таковыми относительно того, что ниже их. Но ведь можно предположить существование того, что выше их. И относительно этого более высокого все упомянутые качества превращаются в противоположные. Иными словами, относительно чего-либо более высокого бытие, феноменаль-

ность и совершенство, изъян и знание, невежество и красота, уродство и величие принижаются.

Сила разума и мысли человека, которая в отличие от чувств не довольствуется только внешним и направляет свои лучи в самые сокровенные глубины бытия, утверждает, что бытие не может зависеть от этих ограниченных, изменчивых, относительных, обусловленных и нуждающихся вещей. Это сокровенное бытие, которое мы видим перед собой, в целом устойчиво само по себе и опирается на самого себя. Безусловно, существует неограниченная, устойчивая, абсолютная, ничем не обусловленная и ни в чём не нуждающаяся реальность, которая служит опорой всякого бытия и присутствует во всех формах во все времена. В противном случае сокровенное бытие не могло бы сохранять устойчивость само по себе. Иными словами, сокровенное бытие совершенно не действовало бы, а действовало бы чистое небытие.

Священный Коран описывает Господа с помощью различных атрибутов, в частности «Неизменный», «Самодостаточный», «Вечный», напоминая таким образом, что сокровенное бытие нуждается в реальности, на которой оно будет «стоять». Эта реальность служит опорой, поддерживающей всё ограниченное, относительное и обусловленное. Она ни в чём не нуждается, поскольку всё остальное нуждается. Она «полна» и совершенна («вечна»), поскольку всё, кроме неё, внутри является пустым и нуждается в реальности, которая «наполнит» его внутренность бытием. Видимые осязаемые существа Священный Коран называет «знамениями» (*айат*). Это значит, что каждое существо, в свою очередь, указывает на неограниченное бытие, на божественное знание, могущество, жизнь и волю. С точки зрения Корана, вся природа подобна книге, написанной сведущим и мудрым автором. И каждая её строка, каждое её слово свидетельствует о бесконечном знании и мудрости автора. Согласно Корану, чем больше знаний о вещах человечество получает с помощью науки, тем отчётливее оно видит следы божественного могущества, мудрости, благоволения и милости. Любая естественная наука, будучи, с одной стороны, познанием природы, при более глубоком рассмотрении оказывается познанием Бога. Чтобы лучше понять логику Корана в отношении естествознания как богопознания, приведём один из множества его аятов

на данную тему: «Воистину, в сотворении небес и земли, в смене ночи и дня, в [сотворении] корабля, которые плавают по морю с тем, что потребно людям, в воде, которую низвёл Аллах с неба и оживил ею омертвевшую землю и расселил на ней всевозможных животных, в смене ветров, в облаках, покорных [воле Аллаха], между небом и землёй [плывущих], – во всём этом знамения для людей разумеющих»⁶⁵. В этом айте Коран призывает к познанию мира в целом, к изучению кораблевождения, метеорологии, происхождения ветра и дождя, причин движения облаков, биологии, а также живых существ, полагая, что размышление над глубинным смыслом этих наук приведёт к познанию Бога.

Божественные атрибуты

Священный Коран говорит, что Господа можно описать всеми свойствами совершенства: «Есть у Него имена прекрасные!»⁶⁶ и «Ему принадлежат высшие качества на небесах и на земле!»⁶⁷ Поэтому Господь есть Живой, Всемогущий, Всеведущий, Волеизъявляющий, Милостивый, Наставляющий на истинный путь, Творец, Премудрый, Прощающий, Справедливый. И нет ни одного атрибута совершенства, которого бы не было в Нём. С другой стороны, Он бестелесен, не сложен из отдельных частей, бесслертен, не испытывает слабости, не бывает принуждаем, не поступает несправедливо.

Первую группу атрибутов, атрибутов совершенства, которыми описывается Всевышний, называют «катафатическими» (*сафат ас-субутийа*), а вторую группу атрибутов, состоящую из недостатков и изъянов, от которых Он свободен и которые Ему не приписываются, называют «апофатическими» (*сафат ас-салбийа*). Мы возносим хвалу Всевышнему, а также произносим формулу *Субхан Аллах* («Пречист Аллах [от всякого изъяна]»). Когда мы возносим Ему хвалу, то вспоминаем Его Прекрасные имена и атрибуты совершенства, а когда произносим формулу *Субхан*

⁶⁵ Коран 2:164.

⁶⁶ Коран 59:24.

⁶⁷ Коран 30:27.

Аллах, то декларируем, что он свободен от всего того, что Ему не подобает. В обоих случаях мы утверждаем в себе Его познание и таким образом возвышаемся.

Единственность Бога

У Всевышнего Господа нет подобия и нет сотоварищей. Совершенно невозможно, чтобы Бог обладал подобием и в результате вместо одного бога у нас было бы два или более богов, ибо двойственность или множественность свойственна ограниченными относительным существам. Численность и множественность применительно к безграничным абсолютным существам не имеют смысла. Например, у нас может быть один ребёнок, а может быть двое или больше. У нас может быть один друг, а может быть два или больше. Ведь ребёнок или друг – существа ограниченные, а ограниченные существа могут иметь подобие и, соответственно, принимать категорию множественности. Существо же неограниченное не приемлет исчисления. Следующий пример, хотя в каком-то смысле и неполный, будет полезен для пояснения нашей темы.

Относительно размеров материального сенсительного мира, то есть видимого и осязаемого нами физического мира, учёные высказывают две точки зрения. Одни утверждают, что пределы мира ограничены, то есть этот сенсительный мир достигает точки, в которой он заканчивается. Другие же считают, что размеры материального мира безграничны: он не заканчивается ни с одной из сторон, у него нет ни начала, ни конца, ни середины. Если мы признаем материальный физический мир ограниченным, то у нас возникнет вопрос: существует один материальный физический мир или их больше? Если же мир не имеет пределов, тогда уже неразумно предполагать наличие другого, отличного от этого, физического мира: всё, что мы посчитаем другим миром, будет либо им самим, либо его частью.

Этот пример относится к физическому миру и физическим существам, созданным ограниченными, обусловленными и тварными. Ни одно из них не обладает абсолютной, независимой и опирающейся на свою самость реальностью. Материальный мир,

не имея пределов по своим размерам, ограничен в своей реальности, и поскольку сделано допущение, что он не ограничен по своим размерам, то второе уже не предполагается. Всевышний Господь есть существо неограниченное, Он абсолютная реальность. Он охватывает все вещи: нет места или времени, где Его бы не было. Он ближе к нам, чем наша яремная вена. Поэтому невозможно, чтобы у Него было подобие – оно для него даже не допускается. Кроме того, во всех существах мы видим следы его благоволения, промысла и мудрости. Во всём мире мы наблюдаем единую волю и единое устройство. И это само по себе говорит о том, что наш мир моноцентричен, а не полицентричен. Более того, если бы существовало два и больше богов, то неизбежно действовали бы две воли или более, и все эти воли соразмерно единой влияли бы на течение дел. Существо же, призванному к бытию, в этом едином предстояло стать двумя существами, дабы иметь возможность относиться к двум центрам, и опять же каждое из этих двух существ, в свою очередь, должно было быть двумя существами. В результате не появилось бы ни одного существа, и мир перестал бы существовать. Не случайно поэтому, в Коране сказано: «Земля и небо сгинули бы, если бы были над ними другие боги, кроме Аллаха»⁶⁸.

Богопоклонение

Познание Единого Бога как совершеннейшей Сущности, обладающей совершеннейшими атрибутами и свободной от любых изъянов и недостатков, а также постижение Его связи с миром, проявляющейся в творении, промысле, щедрости, благоволении и милости, порождает в нас ответную реакцию, называемую поклонением. Поклонение – это род связи, которую человек устанавливает со своим Богом в смирении, прославлении и благодарении. Подобного рода связь человек может установить только со своим Богом. Эта связь истинна только по отношению к Богу, а по отношению к кому-либо иному она не только не истинна, но и не позволительна. Познание Бога как единственного источника бытия

⁶⁸ Коран 21:22.

и единственного господина всякой вещи обязывает нас во время поклонения не приобщать к Нему что-либо тварное. Священный Коран неоднократно подчёркивает, что поклонение подобает только Аллаху: нет греха, подобного приданию Аллаху сотоварищей.

А теперь давайте посмотрим, что же такое поклонение, подобающее только Всевышнему, когда человек не должен устанавливать подобного рода связь с каким-либо иным существом, кроме Бога. Что это за связь?

Определение богопоклонения

Для того чтобы прояснить содержание термина «богопоклонение» и дать ему точное определение, сначала необходимо выдвинуть две предпосылки.

1. Богопоклонение бывает вербальным или практическим. Вербальное богопоклонение состоит из ряда предложений и поминаний, произносимых нами с помощью языка, например чтение славословия и суры, поминания, произносимые нами при поклонах и возгласии шахады во время намаза, а также возглас *лаббайк* («вот я перед Тобой»), произносимый нами во время хаджа. Практическое богопоклонение – это, например, стояние, поясные и земные поклоны, совершаемые во время намаза, стояние у горы 'Арафат, а также ритуальный обход вокруг Ка'абы (*таваф*) и прочие обряды хаджа. Как правило, богопоклонение включает в себя как вербальные, так и практические элементы (например, намаз и хадж, состоящие из слов и действий).

2. Действия человека бывают двух видов. Одни лишены какого-то конкретного смысла и не выступают знаком какой-либо иной вещи: они совершаются исключительно ради их естественных последствий. Например, земледелец выполняет целый ряд сельскохозяйственных работ для того, чтобы получить их естественные результаты. Земледелец занимается сельскохозяйственной деятельностью не для того, чтобы сделать её символом или выразить определённые намерения и чувства. Точно так же и портной в своём ремесле. Когда мы идём из дома в школу, то своим движением подразумеваем добраться до школы. И не более того. Этим действием мы не собираемся выразить какое-то иное намерение.

Однако некоторые действия мы совершаем в качестве символа, указывающего на определённые намерения, а также с целью выражения тех или иных чувств. Например, киваем головой в знак согласия или, демонстрируя смирение, садимся возле двери или кланяемся в знак уважения и почтения по отношению к другому человеку.

Большая часть человеческих действий относится к первой группе, а меньшая – ко второй. Однако в любом случае часть действий человека совершается ради выражения того или иного намерения или манифестации какого-либо чувства. Эти действия равносильны обиходным словам, используемым в тех же целях.

Теперь, в свете приведённых предпосылок, мы утверждаем, что богопоклонение (как вербальное, так и практическое) есть наполненное смыслом действие. Своими благочестивыми высказываниями человек выражает истину или даже истины, а своими благочестивыми действиями (поклоны, стояние, *таваф* и прочие обряды хаджа) он хочет сказать то же самое, что и словами.

Дух богопоклонения

Своим вербальным и практическим богопоклонением человек выражает несколько намерений.

1. Он восхваляет Бога за присущие Ему атрибуты, то есть атрибуты, содержанием которых является абсолютное совершенство – например, абсолютное знание, абсолютная сила, абсолютная воля. Смысл абсолютного совершенства, а также абсолютных знания, силы и воли состоит в том, что они ничем не ограничены и не обусловлены и подразумевают самодостаточность Господа.

2. Он декларирует свободу Господа от каких-либо изъянов и недостатков, в частности брэнности, ограниченности, неведения, немощи, скупости, притеснения и т.п.

3. Он благодарит Бога как главного источника благодетей, благодарит за то, что все наши блага исходят от Него, а всё, что помимо Него, – лишь средства, утверждённые Им.

4. Он выражает полную покорность и послушание Ему, признавая, что Он есть безусловный повелитель, которому подобает повиновение. Будучи Богом, Он достоин того, чтобы повелевать, а нам, как рабам, приличествует послушание Ему.

5. Ни в одном из описанных выше качеств у Него нет соучастника. Нет абсолютного совершенства, кроме Него. Нет ни одной сущности, свободной от изъянов, кроме Него. Помимо Него, нет иного подателя благ и главного источника благодетелей, прославления за которые обращены к Нему. Кроме Него, ни одно существо не достойно быть абсолютным повелителем и принимать полное повиновение. Любое повиновение – Пророку, имаму, законному мусульманскому правителю, отцу, матери или учителю – должно восходить к Нему, в противном случае оно непозволительно.

Такова реакция, приличествующая рабу по отношению к Великому Богу – будучи направленной на любое иное существо, помимо Единого Господа, она окажется неистинной и недопустимой.

Степени монотеизма

Монотеизм имеет несколько степеней, точно так же, как и противоположное ему язычество. До тех пор пока человек не пройдет все этапы монотеизма, он не станет подлинным монотеистом.

1. Монотеизм по сущности

Монотеизм по сущности означает познание единственности Сущности Истины. Первое, что любой человек узнаёт о Сущности Истины, – то, что Она самодостаточна. Иными словами, это Сущность, которая совершенно не испытывает потребности ни в одном существе. В Коране это передано словом *ал-гани*: «О люди! Нуждаетесь вы в Аллахе, а Аллах не нуждается (*ал-гани*)»⁶⁹. По выражению философов, Она является «необходимо сущей» (*ваджиб ал-вуджуд*).

Второе – «первичность», то есть Её функция как зачинателя, первопричины и создателя. Она является началом и творцом других существ. Все существа происходят от Неё, а Она не происходит ни от чего. По выражению философов, Она является первопричиной.

Таково начальное знание и первичное представление, которым каждый человек располагает о Господе. Иными словами,

⁶⁹ Коран 35:15.

любой человек, который размышляет о Боге, стремясь найти доказательства или опровергнуть его существование, задаётся вопросом: существует ли такая реальность, которая не зависела бы от другой реальности, реальность, от которой зависели бы и по воле которой появились бы все реальности, а она не была бы явлена из другого источника? Монотеизм по сущности означает, что эта реальность не приемлет двойственности и множественности, у неё нет подобия («Нет ничего подобного Ему»⁷⁰) и нет ни одного существа, равного Ей по степени («И нет никого, равного Ему!»⁷¹).

То, что некое существо относится к определённом роду (например, Хасан – представитель человеческого рода, для которого, естественно, можно допустить наличие и других представителей), свойственно тварному, возможно сущему, но необходимо сущая Сущность свободна от подобных качеств. А поскольку необходимо сущая Сущность одна, то и мир един в своём начале и окончании. Мир появился не из множества источников – не к множеству источников он и вернётся. Он возник из одного источника, из одной реальности («Скажи: “Аллах – Творец всякой вещи”»⁷²) – к тому же источнику и к той же реальности он и вернётся («Знай, что к Аллаху возвращаются все дела!»⁷³). Иными словами, мир бытия монополярен, моноцентричен и обладает единым стержнем. Связь Бога с миром, связь Творца с творением есть связь причины (созидательная причина) и следствия. Это не связь света со светильником или разума с человеком. Да, Бог не отделён от мира⁷⁴, Он пребывает со всеми вещами, а вещи с Ним нет («Где бы вы ни были, Он с вами»⁷⁵), однако неотделённость Бога от мира не означает, что Бог для мира есть то же самое, что свет для светильника или разум для тела. Если такое случится, то Бог окажется следствием мира, а не мир следствием Бога – ведь свет является следствием светильника, а не светильник следствием света. Точно так же неотделённость Бога от мира и человека не означает, что Бог, мир и человек имеют одну и ту же причину и

⁷⁰ Коран 42:11.

⁷¹ Коран 112:4.

⁷² Коран 13:16.

⁷³ Коран 42:53.

⁷⁴ «Он не отделён от вещей, но и не проникает в них» (Нахдж ал-балага).

⁷⁵ Коран 57:4.

что они движимы и живы благодаря единой воле и единому духу. Всё это – атрибуты тварного и возможно сущего. Бог же свободен от атрибутов сотворённого («Пречист Господь твой, Господь величия, от того, что приписывают Ему!»⁷⁶).

2. Монотеизм по атрибутам

Монотеизм по атрибутам – это постижение Сущности Истины в Её объективном единстве с атрибутами и во взаимном единстве атрибутов. Монотеизм по сущности – это отрицание наличия второго бога и существования чего-либо, подобного Всевышнему, а монотеизм по атрибутам – это отрицание любой множественности и синтетичности самой Сущности. Божественная Сущность, описываемая с помощью совершенных атрибутов красоты и величия, не обладает при этом отличными друг от друга объективными свойствами. Отличие Сущности от атрибутов и атрибутов друг от друга является предпосылкой ограниченности бытия. Для бесконечного бытия невозможно предположить наличие второго такого же, как нельзя допустить множественности и синтетичности Сущности, а также Её отличия от атрибутов.

Монотеизм по атрибутам и монотеизм по сущности относятся к основам вероучения ислама. Это высочайшие достижения человеческой мысли, получившие особое развитие в шиизме. Здесь мы только сошлёмся на фрагмент одной проповеди из *Нахдж ал-балага* [Путь красноречия], которая, с одной стороны, подтверждает приведённое выше утверждение, а с другой стороны, раскрывает его более подробно. В первой проповеди упомянутого сочинения сказано: «Хвала Аллаху, Которого не могут восславить восхваляющие, благодеяния Которого не в силах исчислить считающие и воздать подобающее Которому не в состоянии усердствующие. Тому, Сущности которого не постигнут усилия, как бы далеко они не устремлялись. Тому, Которого не достигнут сметливые, сколько бы они ни погружались в глубины моря пронизательности. Тому, атрибуты Которого неизменны и не имеют конца и края...». В этих предложениях, как мы видим, говорится о безграничных атрибутах Господа. Ниже Имам говорит: «Совершенная искренность есть отрицание [наличия]

у Творца атрибутов, ибо описываемое свидетельствует о том, что сущность его отличается от описания, а описание свидетельствует, что оно есть нечто отличное от описываемого. Тот, кто описал Господа, сравнил Его Сущность с чем-либо иным, а тот, кто сравнил Господа с чем-либо...» и так далее.

В приведённых предложениях наличие у Всевышнего атрибутов одновременно утверждается («Тому, атрибуты Которого неизменны и не имеют конца и края») и отрицается («ибо описываемое свидетельствует о том, что сущность его отличается от описания...»). Из всего сказанного становится понятно, что атрибуты, с помощью которых описывают Господа, суть атрибуты, не ограничиваемые безграничностью Его Сущности, – они и есть сама Сущность, а атрибуты, от которых Всевышний свободен, суть атрибуты ограниченные, отличные от Сущности и от других атрибутов. Итак, монотеизм по атрибутам есть постижение единства Сущности и атрибутов Истины.

3. Монотеизм по деяниям

Монотеизм по деяниям – это постижение того, что мир, со всем его порядком, установлениями и причинно-следственными связями, есть Его деяние и порождение Его воли. Существа, находящиеся в этом мире, не являются независимыми по сущности – они все опираются на Него и зависят от Него, а Он, по выражению Корана, является «опорой» (*каййум*) мира. Но они не являются независимыми и в своём влиянии и достоинстве. В итоге Господь не имеет соучастников ни по Сущности, ни по действованию. Всякий действователь и любая причина получает свою реальность, своё существование, своё влияние и действование от Него и опирается на Него. Вся сила принадлежит Ему («То, что пожелает Аллах, и нет мощи, кроме как у Него, нет силы и мощи, кроме как у Аллаха»). Человек, будучи одним из созданных Им существ, как и все они способен влиять на свои действия и даже более того – влиять на свою судьбу, но при этом он никоим образом не выступает существом «уполномоченным», «предоставленным самому себе» («Силой Аллаха и мощью Его я встаю и сажусь»). Убеждение в том, что некоему созданию (будь то человек или нет) предоставлены полномочия (*ат-тафвид*) и оно вверено самому себе, неизбежно требует признания того,

что это создание является сопричастным Богу в независимости и действовании, а также в независимости действования, требует признания независимости по сущности. Это противоречит монотеизму по сущности, не говоря уже о монотеизме по деяниям. «Хвала Аллаху, Который не имел ни жены, ни ребёнка, у Которого нет соучастников в царствовании и нет попечителей из немощных. Возвеличивай Его, ибо это приличествует Его чистой Сущности»⁷⁷.

4. Монотеизм в поклонении

Три степени монотеизма, о которых мы рассказали выше, представляют собой теоретический монотеизм, относящийся к категории познания. Что касается монотеизма в поклонении, то это монотеизм практический, соответствующий категориям «бытие» и «становление». Первые три ступени монотеизма суть подлинное размышление, а эта ступень есть подлинное «бытие» и «становление». Теоретический монотеизм – это лицемерие совершенства, а практический монотеизм – это движение в сторону обретения совершенства. Теоретический монотеизм – это постижение единственности Бога, а практический монотеизм – это становление человека единственным. Теоретический монотеизм – это «видеть», а практический монотеизм – «идти».

Прежде чем мы приступим к объяснению практического монотеизма, необходимо сделать одно замечание относительно монотеизма теоретического. Может ли теоретический монотеизм означать познание Бога в единстве Его Сущности, в единстве Сущности и атрибутов, а также в единстве действования? А если может, то способны ли эти знания повлиять на счастье человечества? Или же в них нет никакой необходимости и среди всех ступеней монотеизма полезным является только монотеизм практический? Возможность или невозможность подобных знаний мы рассмотрели в работе *Усуль-е фальсафе ва равеш-е реализм* [Основы философии и методология реализма]. Что же касается их способности дарить счастье или их бесполезности, то это зависит от типа нашего понимания человека и его счастья. Волна материалистических идей о человеке и бытии привела

к тому, что даже верующие в Бога стали воспринимать проблемы божественного учения как бесполезные, расценивая их как своего рода антирационализм и бегство от объективизма. Однако в глазах мусульманина реальность человека не сводится только к физическому: основу его реальности составляет дух – дух, сущностью которого является знание, святость и чистота. Мусульманин хорошо понимает, что так называемый теоретический монотеизм – это не только основа, фундамент для монотеизма практического. Теоретический монотеизм по самой своей сути есть духовное совершенство, более того – высшее духовное совершенство, подлинно возвышающее человека к Богу и дарующее ему совершенство («К Нему восходит слово чистое и деяние праведное, которое Он возвышает»⁷⁸). Человеческое достоинство человека зависит от познания им Бога, ибо познание неотделимо от человека, оно составляет наиболее значительную и ценную часть его существования. Насколько человек познает бытие, его структуру и его начальную основу, настолько он реализует в себе человеческое достоинство, половину которого составляет знание и познание. С точки зрения ислама, а особенно вероучения шиизма, нет ни малейшего сомнения в том, что постижение божественного учения, независимо от его практических и социальных последствий, само по себе является конечной целью человеческого достоинства.

А теперь перейдём к практическому монотеизму. Практический монотеизм или монотеизм в поклонении – это поклонение Единому или, иными словами, устремление к поклонению Единственной Истине. Позднее мы расскажем, что, с точки зрения ислама, богопоклонение обладает различными степенями. Наиболее понятной ступенью богопоклонения является совершение священных обрядов, обращение которых к кому-либо иному, кроме Бога, подразумевает безусловный выход из круга сторонников монотеизма и из сферы ислама. Однако, по мнению ислама, богопоклонение не ограничивается только этой ступенью. Всякий выбор направления, идеала и духовной киблы есть поклонение. Тот, кто выбирает направлением своего движения и его идеей свои плотские желания, превращая их в свою духовную

⁷⁸ Коран 35:10.

киблу, поклоняется им: «Видел ли ты того, кто избрал собственную страсть своим богом?»⁷⁹. Кто беспрекословно повинуется повелениям человека, подчиняться которому Господь запретил, тот поклоняется ему: «Они избирали богами, помимо Аллаха, книжников своих и монахов»⁸⁰ и «Обратитесь к слову, единому для вас и для нас... чтобы одним из нас не обращать других в господ, помимо Аллаха»⁸¹.

Таким образом, практический монотеизм, или монотеизм в поклонении, означает, что только Бог может быть повелителем, киблой духа, направлением движения и идеалом, что любые другие повелители, киблы духа, направления движения и идеалы должны быть отвергнуты. Практический монотеизм – это значит кланяться и выпрямляться во имя Бога, вставать во имя Бога, служить во имя Бога, жить и умирать во имя Бога. Как сказал Ибрахим [= Авраам]: «Воистину! Обратился я лицом к Тому, Кто сотворил небеса и землю, как верующий в Единого Бога [= ханиф]. И не принадлежу я к многобожникам!»⁸² и «Воистину, молитва моя, поклонение моё, жизнь моя и смерть – во власти Аллаха, Господа миров, у Которого нет сотоварищей. И велено мне [верить] в это, и я первый, кто всецело предался Ему [= первый мусульманин]»⁸³. Таков монотеизм Авраама, его практический монотеизм. Прекрасные слова «Нет Бога, кроме Аллаха» больше, чем что бы то ни было, указывают на практический монотеизм. Иными словами, никто, кроме Бога, не заслуживает поклонения.

Человек и достижение единства

К числу проблем, всегда занимавших умы людей, относятся, во-первых, проблема достижения единства реальности существования человека в рамках определённого психологического склада и одного вектора человеческого развития, а также дости-

⁷⁹ Коран 25:43.

⁸⁰ Коран 9:31.

⁸¹ Коран 3:64.

⁸² Коран 6:79.

⁸³ Коран 6:162–163.

жения человеческим обществом единства и монолитности в рамках гармоничного прогрессивного социального строя, и во-вторых, противоположная ей проблема раскола личности человеческого индивидуума на различные полюсы и разрыва реальности его существования на несогласованные фрагменты, а также распадаения человеческого общества на множество «я» и на антагонистические группы и классы. Что нужно сделать, чтобы человеческая личность, следуя по пути своего развития, достигла единства (*таухид*) в психологическом и социальном аспектах? На этот счёт существуют три теории – материализм, идеализм и реализм.

А. Материализм

Эта теория, рассуждающая только о материи и не признающая за духом никакой самобытности, утверждает, что человека в психологическом плане, а общество в социальном отношении раскалывает и превращает в несогласованные полюсы индивидуальное владение человеком вещами (собственность). Именно эти вещи своей индивидуальной принадлежностью человеку разрывают его в психологическом и социальном аспектах. Человек – существо «родоплеменное» (социальное). На заре истории человек был «мы» и вёл общественный образ жизни, у него не было «я», то есть он не ощущал себя как «я», он воспринимал себя как «мы». Человек не осознавал себя как индивидуальное существо, он мыслил себя существом коллективным. Его боль была общей болью, его чувства – общими чувствами. Он жил для всех, а не для себя. Его совесть была коллективной совестью, а не его личной. На ранних этапах истории человек вёл коллективный образ жизни, и поэтому он жил духом и чувством коллективизма. Человек жил охотой: любой одинаково мог на море или в лесу добыть себе всё необходимое для удовлетворения собственных нужд. Производства побочного продукта не существовало. Так продолжалось до тех пор, пока человечество не изобрело земледелие и не появилось производство побочного продукта и как следствие – возможность работать для одних и не работать для других. Именно это обстоятельство легло в основу частной собственности. Принцип частной собственности или, иначе говоря, индивидуальной принадлежности имущества и богатства, то

есть средств производства (в том числе воды и земли) и орудий производства (например, плуга), определённой группе людей разрушил дух коллективизма, разделив общество, прежде жившее как единое целое, на две части: владельцев-эксплуататоров и эксплуатируемых неимущих. Общество, жившее в статусе «мы», перешло в статус множества «я». Вследствие появления частной собственности человек оказался чужд своей собственной внутренней сущности, носившей общественный характер и ощущавшей себя одинаковой с остальными людьми. Вместо того чтобы идентифицировать себя как человека, он начал идентифицировать себя как собственника, стал чужим самому себе и деградировал.

Только разорвав оковы этой привязанности, человек снова достигнет нравственного единства и душевного покоя и возвратится к здоровому общественному единству. История неизбежно движется в сторону этого единства. Собственность, превращающая единство человека во множественность и разделяющая его коллективное, подобна зубцам ограды, о которых Джалал ад-Дин Руми говорит в своей изящной притче – эти зубцы разделяют единый солнечный свет и служат источником тени. Разумеется, слова Руми указывают на определённую мистическую истину, а именно на появление множественности из единичности и возвращения множественности к единичности, однако с определённой натяжкой они могут считаться притчей для этой марксистской теории.

Мы были распростёртыми, единой сущностью,
Тогда в начале мы все были без головы и без ног.
Мы были одной сущностью, подобно солнцу,
Не было на нас узелков, мы были гладки как вода.
Когда чистый свет обрёл форму,
Появилось число, словно тени от зубцов.
Разрушьте зубцы из катапульты,
Дабы исчезло различие из этого различного.

Б. Идеализм

Эта теория размышляет только о внутреннем мире человека и связи человека со своей душой, считая последнюю базисом. Идеализм говорит так. Да, собственность и прибавление

препятствуют единству и порождают множественность, служат фактором разделения и уничтожения коллективного, влекут индивидуума к душевному расколу, а общество – к разделению на группы. Однако причиной разделения «определяемого» (*мудаф*) всегда выступает «определение» (*мудаф илайх*), а не «определение» оказывается причиной разделения «определяемого»⁸⁴. «Определяемое» делится на части «определением», а не наоборот. Обладание человеком вещами, имуществом, женщиной, должностью и т.п. и их умножение не приводит к душевному расколу и разделению человеческого общества. Напротив, внутренняя, сердечная привязанность человека к вещам порождает раскол единства человека. Не собственность отделила человека от самого себя и от общества, но его рабство по отношению к своей собственности. Не «моё имущество», «моя жена» или «моя должность» разделяют «я» в нравственном и социальном отношениях, но «я имущества», «я жены» или «я должности». Для того чтобы «я» превратилось в «мы», человеку не нужно отказываться от обладания вещами, ему необходимо отсечь свою привязанность к вещам. Дабы человек возвратился к своей подлинной человеческой сущности, освободите его от оков вещей, а не вещи от его пут. Дайте человеку духовную свободу. Что толку освобождать вещи? Дайте свободу, социализм и единство личности, а не вещи.

Причина нравственного и социального единства человека относится к области образования и воспитания (особенно духовных), а не к области экономики. Причиной его единства является внутреннее развитие, а не внешняя деградация. Для того чтобы обеспечить его единство, человеку необходимо дать смысл, а не отобрать у него материальное. Человек – сначала животное и только во-вторых человек. Животное по природе, а человек по приобретению. В лучах веры и под влиянием правильного образования и воспитания человек возвращает свою человеческую сущность, которой потенциально обладает от рождения. До тех пор, пока человек под влиянием духовных факторов не вернёт свою духовность и не обретёт облик человека, он останется животным по природе, и единство душ будет невозможно.

⁸⁴ Об этом см. ниже: «Совершенный человек», гл. «Внутреннее самосовершенствование – путь освобождения от состояния «я». – *Примеч. пер.*

Нет единства в душе животного,
Не ищи этого единства в дуновении ветра.
Если эта вкусит хлеба, та не насытится,
А если эта понесёт груз, то той не будет тяжело.
Но эта обрадуется смерти той,
И умрёт от зависти, увидев принадлежащее той.
Души волка и собаки отдельны друг от друга,
Едины души львов Всевышнего.
Верующих много, а вера одна,
Тел у них много, но душа одна.
Помимо души и понимания коровы и осла,
У человека есть иные разум и душа.
Прямо сейчас принеси в одно место десять светильников,
Каждый из них будет отличаться от другого.
Не отличить света каждого из них,
Если посмотришь ты на него, без сомнения.
Ищи смысла в Коране и скажи:
«Не делаем мы различий ни для одного из посланников».
Если ты насчитаешь сотню яблок и сотню груш,
Не останется сотни, а станут одним, кода их сожмёшь.
В духовном нет частей и чисел,
В духовном нет раздельного и индивидуального.

Считать материю фактором разделения и единения человека, когда с её объединением человек объединяется, а с её разделением – разделяется, считать, что нравственная и социальная идентичность человека зависит от экономического положения – значит не знать самой сущности человека, не верить в его самобытность, силу разума и волю. Такая теория антигуманистична. Кроме того, человек не может отказаться от владения вещами. Предположим, что в отношении имущества это осуществимо. Но как быть с женой, детьми, семьёй? Можно ли в этом случае говорить об обобществлении и признать коммунизм в половой сфере? Если да, то почему страны, давно упразднившие частную собственность как роскошь, так крепко держатся за личный характер семейной жизни? Допустим, изначально частный характер семейной жизни тоже подвергнется обобществлению. Но что делать с должностями и личными заслугами? Их тоже можно распределять поровну? А как быть с индивидуальными физиче-

скими возможностями и умственными способностями людей? Всё это составляет неотъемлемую часть бытия каждого индивидуума. Это невозможно отнять и разделить на всех.

В. Реализм

Данная теория утверждает, что в личностном и социальном отношениях индивидуума разделяет не принадлежность вещей человеку, а принадлежность человека вещам – именно это служит главной причиной его дробления и количественного умножения. Зависимость человека происходит от его «рабства», а не от «обладания». Поэтому ведущую роль реализм отводит таким факторам, как образование и воспитание, интеллектуальная революция, вера, идеология и духовная свобода. Однако при этом он полагает, что человек, не будучи чистой материей, не является и чистым духом. Земное и вечное переплетены друг с другом. Тело и дух оказывают друг на друга взаимное влияние. Необходимо в свете монотеизма в поклонении, в свете почитания Истины бороться с духовно-психологическими факторами разделения и в то же время решительно выступать против дискриминации, несправедливости, лишений, удушающих притеснений и сотворения кумиров, когда господином избирается кто-либо иной, кроме Всевышнего.

Такова логика ислама. После своего появления ислам сделал два важных шага, привнеся в человеческое сообщество два революционных изменения. Ислам не сказал: «Избавьтесь от дискриминации, несправедливости или собственности, и всё само по себе наладится». Он не сказал: «Исправьте свой внутренний мир и не обращайте внимания на внешнее. Созидайте нравственность, и общность создастся сама по себе». Призвав к достижению внутреннего психологического единства в свете веры во Всевышнего Господа и к единому поклонению Его Единой Сущности, ислам возвысил голос за достижение социального единства в рамках борьбы с нестроениями в обществе. Следующий коранический аят сияет словно звезда на небе человеческого единства. Именно этот аят, который Благородный Посланник включал в свои письма, адресованные правителям различных стран, показывает всю реалистичность и универсальность мировоззрения ислама: «Скажи: “О обладатели Писания!

Обратитесь к слову, единому для вас и для нас, чтобы не поклоняться нам никому, кроме Аллаха, и ничего не придавать Ему в соварищи...».

До этого момента данный аят говорит о достижении человеком единства и духовной свободы с помощью единой веры, единой киблы и единых идеалов. Затем он продолжается следующими словами: «... Чтобы одним из нас не обращать других в господ, помимо Аллаха»⁸⁵. Одни люди не должны превращать других людей в «господ» (ведь Господь для всех един), нам не подобает делиться на господ и рабов. Давайте отсечём те ошибочные социальные связи, которые провоцируют подобного рода дискриминации. После всех беспорядков в Халифате, случившихся в эпоху ‘Усмана, после установления классовой структуры языческого периода, народного восстания и убийства ‘Усмана люди устремились к ‘Али, чтобы присягнуть ему на верность. ‘Али был вынужден согласиться. Сам ‘Али с отвращением относился к идее принятия власти, но ответственность, вменённая ему религиозным законом, заставила его принять её. Так, он говорит: «Если бы не было присутствующих, если бы не были выдвинуты доказательства поддержки и если бы Аллах не обязал религиозных учёных не взирать безучастно на пресыщение притеснителя и голод притесняемого, тогда я повесил бы поводья его [= халифата] ему на холку и напоил бы последнего [= халифа] из чаши первого»⁸⁶.

Мы все знаем, что, возложив на себя эту ответственность, ‘Али в первую очередь направил свои усилия на решение двух задач. Первая – наставление и исправление духа и нравственности народа, а также изложение божественного учения (примером которого является *Нахдж ал-балага*). Вторая – борьба с социальной дискриминацией. ‘Али не довольствовался только внутренним исправлением и духовным освобождением. Подобным же образом он не считал, что одних социальных реформ будет достаточно. Поэтому он шёл в обоих направлениях. Да, такова установка ислама. В одной руке ислам держит логику призыва и программу обучения и воспитания с целью достижения внутреннего единства человека и социального единства людей

⁸⁵ Коран 3:64.

⁸⁶ Нахдж ал-балага. Хутба 3 (аш-Шикшикийя).

в рамках богопоклонения, а в другой – меч, призванный пресекать неравноправные отношения между людьми, уничтожать классы и низвергать идолов. Бесклассовое исламское общество – это общество, в котором нет дискриминации, нет лишений, нет идолов, общество справедливое, общество, в котором нет притеснений, общество небезразличное (ведь безразличие само по себе есть своего рода несправедливость). Есть разница между дискриминацией и различием. В онтологической структуре мира существуют различия, и это различия, которые придают миру эстетики разнообразие, заставляя его двигаться вперёд. Но это не дискриминация. Добродетельный город ислама – это город, в котором нет дискриминации, а не различий. Исламское общество – это общество равенства и братства, но равенства не отрицательного, а положительного. Отрицательное равенство не признаёт естественных преимуществ людей и отвергает преимущества приобретённые. Положительное равенство создаёт возможности для всеобщего равенства и для сохранения каждым индивидуумом всего приобретённого им, а также отрицает незаслуженные преимущества. Описание отрицательного равенства можно встретить в художественной литературе. Так, например, рассказывают, что в одной горной местности жил тиран, оказывавший гостеприимство всем проходившим через его владения. Гость должен был спать на определённой постели. Слуги тирана укладывали гостя на постель, и если его тело точь-в-точь подходило под размеры кровати, его оставляли спать. Но горе было тому несчастному гостю, если его тело не соответствовало размерам ложа. Если его тело было длиннее, то его обрезали пилой со стороны головы или ног. Если же его тело было короче, то его растягивали с обеих сторон. В любом случае гость погибал. Положительное же равенство сродни беспристрастному отношению доброго заботливого учителя, который одинаково смотрит на всех учеников: за одинаковые ответы он ставит одну и ту же отметку, а если ответы учеников различаются, он ставит каждому ту отметку, которую он заслужил.

Исламское общество – общество естественное, в нём нет дискриминации и отрицательного равенства. Девиз ислама – «труд по мере способностей, достоинство – по труду». Общество дискриминации – это общество, в котором отношения между людьми

основаны на порабощении и эксплуатации. Иными словами, это принуждение и жизнь одних за счёт труда других. Естественное же общество есть общество, осуждающее любую форму эксплуатации и жизнь одного человека за счёт другого. Здесь отношения между людьми строятся по принципу взаимного подчинения, все свободно трудятся по мере сил и возможностей и зависят друг от друга – иными словами, господствует обоюдный наём. Совершенно очевидно, что по причине естественных различий между людьми, тот, у кого больше способностей, привлекает к себе больше человеческих ресурсов. Например, человек, обладающий большими научными талантами, привлекает и подчиняет себе большее число людей, стремящихся к получению знаний. И если кто-то одарён большими способностями в технических вопросах, то другие поневоле двигаются в русле его идей и подчиняются ему.

Так, Священный Коран, отрицая наличие в обществе отношений «господин – раб», в то же самое время признаёт существование естественных различий и разных врождённых способностей и подтверждает формулу отношений «обоюдного подчинения». В айте 33 суры «аз-Зухруф» («Украшения», № 43) сказано: «Разве они делят милость Господа твоего? Мы разделили среди них их пропитание в земной жизни и возвысили одних степенями над другими, чтобы одни из них брали других в подчинение. И милость Господа твоего лучше того, что они собирают!» Из этого айата следует, что различие в преимуществах не является односторонним, то есть люди не делятся на две группы: обладающие естественными преимуществами и лишённые естественных преимуществ. Если бы всё было именно так, то один класс был бы абсолютным «подчинителем», а другой – «подчинённым». Тогда следовало бы сказать так: «Мы даровали одним преимущество над другими, дабы те, кто обладает преимуществом, подчиняли себе тех, кто преимуществом не обладает». Однако сказано: «и возвысили одних степенями над другими, чтобы одни из них брали других в подчинение». То есть все обладают преимуществами и все «берут друг друга в подчинение». Иными словами, преимущества обоюдны и подчинение тоже обоудно.

Второе соображение касается слова *сухрийан* («в подчинение»). Здесь в данном значении это слово употребляется с *дамой* над *сином*. В двух других айатах это слово используется

с *кясрой* (*сихрийан*). Один раз в аяте 110 суры «ал-Му'минун» («Верующие», № 23), обращённом к жителям ада в осуждение за их недостойное поведение по отношению к верующим: «Но вы высмеивали их так, что, насмехаясь над ними, позабыли о поминании Меня». Второй раз в аяте 63 суры «Сад» (№ 38), где приводятся слова жителей ада: «Мы высмеивали их. Или же наши взоры смотрят в сторону от них?» Если следовать контексту, а также общему мнению комментаторов (авторов комментариев, которые мне довелось видеть – *Маджма' ал-байан*, *ал-Кашишаф*, *Тафсир-е Имам*, *Байзави*, *Рух ал-байан*, *ас-Сафи*, *ал-Мизан*), форма *сихрийан* в упомянутых двух аятах означает «подвергаемый насмешкам». Только *Маджма' ал-байан* вскользь упоминает, что, по убеждению некоторых учёных, это слово означает «взятый в рабство». Кто-то категорически утверждает, что форма *сихрийан* (с *кясрой*) означает «подвергаемый насмешкам», а форма *сухрийан* (с *даммой*) означает «подчинённый».

А теперь посмотрим, каковы смысл и содержание слов *тасхир* и *мусаххар*. Эти два слова неоднократно встречаются в Коране в значении «подчинение» и «подчинённый». В Священной Книге говорится о подчинении луны, солнца, ночи, дня, моря, рек, гор (пророку Дауду [= Давид]), ветра (пророку Сулайману [= Соломон]), а также всего, что находится на небе и на земле (человеку). Во всех этих случаях, конечно же, имеется в виду, что упомянутые субстанции созданы таким образом, что они подчинены человеку и используются им. В данных аятах речь идёт о подчинении вещей человеку, а не человека вещам. Однако в рассматриваемом нами аяте речь идёт об обоюдном подчинении человека человеку. В содержании слова *тасхир* нет коннотации принуждения. Например, влюблённый подчинён возлюбленной, желающий подчинён предмету желания, ученик подчинён учителю, обычные люди, как правило, подчиняются героям, однако они не обязаны делать этого. Поэтому мусульманские философы благоразумно отделяют понятие «действие вследствие подчинения» (*фа'илийат би-т-тасхир*) от понятия «действие по принуждению» (*фа'илийат би-ль-джабр*). Безусловно, в любом принуждении есть элемент подчинения, но не всякое подчинение есть принуждение. Нет никаких сомнений в том, что Коран вкладывает в содержание этого слова именно такой смысл.

Однако на данный момент я не знаю, это – изначально кораническое выражение, то есть Коран для обозначения исключительной реальности, созданной в процессе творения (которая представляет собой действие естественных сил в форме действия вследствие подчинения, а не по принуждению и не по собственному произволению) придал основному значению упомянутого слова новую коннотацию, или же это понятие бытовало и в доисламскую эпоху. Поэтому становится ясно, насколько несостоятельны слова ряда лексических словарей, в частности *ал-Мунджид* [Помощник], определяющих слово *тасхир* как «безвозмездное поручение»! Эти лексикографы в первую очередь прилагали данное слово только к добровольным социальным отношениям между людьми и лишь во-вторых ввели в его содержание коннотацию принуждения, притом что в Коране оно используется применительно к универсальным отношениям без обязательного привнесения в него оттенка принудительности.

Рассматриваемый нами аят говорит об универсальных отношениях людей в их социальной жизни – отношениях «подчинения всех всем». Можно сказать, что это важнейший аят с точки зрения социальной философии ислама. Как прекрасно истолковали этот аят Байзави в своём известном комментарии, а вслед за ним и 'Аллама Файз в комментарии *ас-Сафи* [Чистый]! Так, они говорят, что смысл предложения «чтобы одни из них брали других в подчинение» заключается в том, что люди используют друг друга для реализации своих потребностей, и таким образом между ними возникает дружба, привязанность друг к другу, вследствие чего мир обретает упорядоченность. В одном хадисе также сказано, что смысл данного айата – «Мы сотворили всех нуждающимися друг в друге». Отношения подчинения, в отличие от отношений, основанных на принуждении, реализуются таким образом, что, хотя свои естественные потребности люди связывают друг с другом, общество не лишается свободной конкуренции. Жизнь же социальных животных основана на принуждении. Поэтому социализированность человека отличается от социализированности пчелы или термита. В жизни последних преобладают законы принуждения. Их жизнь не является ареной конкурентной борьбы, у них нет возможности получить повышение или понижение. Между тем человек, будучи социальным,

обладает определённой свободой. Человеческий социум – это арена конкурентной борьбы ради прогресса. Пути, ограничивающие индивидуальную свободу на пути развития, мешают раскрытию способностей человека. Поскольку в материалистической модели человек не достиг внутренней свободы и лишь отсёк внешние привязанности, он подобен птице без крыльев и оперения: его освободили из силков, но он не может лететь. В рамках идеалистической модели человек внутренне свободен, а снаружи заперт: он птица с крыльями и оперением, но его ноги привязаны к тяжёлому грузу. В контексте реалистической модели человек – это птица, обладающая крыльями и оперением, птица, свободная от силков и имеющая возможность летать.

Из всего сказанного нами выше стало понятно, что практический монотеизм (как индивидуальный, так и социальный) заключается в достижении индивидуумом целостности в поклонении Единому Богу и в отрицании поклонения чему или кому-либо иному, например, страстям, деньгам, чинам и т.д., а также в сплочении общества в поклонении Единой Истине через отрицание идолов, дискриминации и любых форм несправедливости. До тех пор пока индивидуум и общество не достигнут единства, они не обретут счастья. А единства они достигнут только в свете поклонения Истине. В айте 29 суры «аз-Зумар» («Толпы», № 39) раскол человеческой личности, её блуждание во тьме язычества и, напротив, обретение человеком внутреннего единства и целеустремлённости, а также его утверждение на пути прогресса в свете монотеизма Коран описывает следующим образом: «Аллах привёл в качестве притчи человека, о котором препираются участники (каждый из которых грубо приказывает ему идти в свою сторону – М.М.), и человека, преданного [только одному] человеку. Равны ли они в притче?» В язычестве человека ежеминутно тянет то в одну, то в другую сторону, он подобен соломинке в море – каждый миг волны влекут его за собой. В монотеизме же человек подобен кораблю, оснащённому навигационными приборами и плавно идущему под управлением благожелательного капитана.

Степени язычества

Как и монотеизм, язычество имеет ряд степеней. Сравнение степеней монотеизма со степенями язычества, по выражению «познавай вещи в их противоположностях», позволит лучше понять и монотеизм, и язычество. История свидетельствует, что в противовес монотеизму, к которому с самых ранних времён призывали божественные пророки, существовали различные формы язычества.

А. Язычество по сущности

Некоторые народы верили в двух (дуализм), трёх (тринитаризм) или несколько независимых друг от друга предвечных начал, считая мир многоосновным, многополюсным и полицентричным. Куда уходят корни подобных идей? Может быть, каждая из них является отражением состояния общества этих народов? Например, если тот или иной народ верит, что в мире существует два предвечных начала и два базовых стрелня, то это потому, что его общество разделено на два противоположных полюса, а если он убеждён в наличии трёх начал и трёх богов, то это вследствие троичности его социального уклада? То есть социальный уклад всегда отражался в сознании народа в форме некоего религиозного постулата, и если пророки проповедовали монотеизм и моноцентричность этого мира, то это было в тот период, когда социальный уклад тяготел к однополярности? Подобное воззрение выдвинулось из философской теории, о которой мы говорили ранее и суть которой состоит в том, что духовно-интеллектуальные стороны человека, а также интеллектуальные институты общества, в частности наука, законодательство, философия, религия и искусство, зависят от его уклада (особенно экономического) и сами по себе не обладают самобытностью. Выше мы высказывали своё мнение относительно данной теории. Признавая самобытность и независимость идеологии и человеческой природы, мы считаем, что применительно к монотеизму и язычеству подобные социологические теории безосновательны.

В действительности здесь мы имеем дело с иной проблемой, которую не следует путать с упомянутой. Дело в том, что иногда религиозная система служит инструментом злоупотреблений

в рамках определённого социального уклада. Так, специфика идолопоклоннического культа язычников-курайшитов служила средством сохранения прибыли арабов-ростовщиков, однако сами ростовщики, все эти Абу Суфйаны, Абу Джахли и Валиды ибн Мутиры, нисколько не верили в своих идолов и защищали их исключительно ради поддержания существующего социального уклада. Особенно серьёзный характер их апологетика приняла с появлением монотеистического уклада, боровшегося против эксплуатации и ростовщичества. Идолопоклонники, предвидя свой конец, начали апеллировать к неприкосновенности и святости народных верований. В Коране встречается множество упоминаний об этом, особенно в рассказе о фараоне и Мусе [= Моисей]. Однако, как мы уже знаем, данная проблема отличается от проблемы, согласно которой экономический уклад является базисом уклада интеллектуального и религиозного, а последний выступает неизбежной реакцией на социально-экономический строй. Учение пророков категорически отвергает, что любое интеллектуальное течение непременно выкристаллизовывается из социальных запросов, которые, в свою очередь, являются порождением экономических условий. Согласно этой абсолютно материалистической теории, само монотеистическое учение пророков выросло из социальных запросов, порождённых экономическими потребностями того времени. То есть развитие орудий производства породило целый ряд социальных запросов, которые необходимо было интерпретировать в форме некой монотеистической идеологии. Поэтому, в сущности, пророки выступают авангардом и выразителями этих социально-экономических запросов. Такова идея о том, что идеология, в том числе и монотеистическая, обладает экономическим базисом.

Признавая наличие у человека врождённой природы и полагая её базовым экзистенциальным измерением человека, которое в свою очередь служит источником целого ряда идей и запросов, Коран называет монотеистический призыв пророков ответом на требования этой врождённой природы и не приемлет иного базиса, кроме врождённого монотеизма у всего человечества. Постулируя наличие у человека врождённой природы, Коран не считает социальные условия неизбежной причиной какой-либо идеологии. Если признать социальные условия базисом

и не учитывать врождённую природу, тогда мысли и склонности любого человека будут направлены на то, что требует его социальный статус. В этом случае уже нет речи о воле и выборе. Тогда и фараон не заслуживает упрёка, и его противники не заслуживают одобрения. Ведь человек достоин упрёка или одобрения лишь тогда, когда он может стать не тем, кто он есть. Если же он не может стать другим (например, тёмный или светлый цвет кожи), то его не за что упрекать или хвалить. Однако мы знаем, что человек не обречён довольствоваться классовым мышлением и может восстать против интересов своего класса. Подобным бунтовщиком был, например, Муса [= Моисей], выросший в неге при дворе фараона. Это само по себе доказывает, что проблема базиса и надстройки – не более чем предрассудки, лишаящие человека его подлинной сущности. Разумеется, это не означает, что материальное и интеллектуальное чужды друг другу и не испытывают взаимного влияния, но лишь отрицает, что первое служит базисом, а второе – надстройкой. А так, в самом Коране сказано: «Но нет! Человек преступает [границы дозволенного], как только покажется ему, что он не нуждается»⁸⁷. Коран подтверждает особую роль знати в борьбе против пророков и роль угнетённых в поддержке последних, однако делает это, признавая у всех наличие врождённой человеческой природы, дающей право обращаться к человеку с призывом и напоминанием. Упомянутые две группы отличаются друг от друга тем, что, хотя в обеих группах врождённая природа требует принять пророческий призыв, первой (группе знати) необходимо в духовном плане преодолеть огромное препятствие, а именно материальную выгоду и властные преимущества, в то время как у второй группы подобное препятствие отсутствует. Как сказал Салман, «спаслись лишённые бремени». Однако помимо того, что им ничего не мешает дать положительный ответ на призыв врождённой природы, у них есть дополнительный стимул: после тяжёлых жизненных условий они достигают лучшей доли. Именно поэтому большинство последователей пророков составляют угнетённые. Тем не менее пророки всегда находили сторонников в рядах другой группы и восстанавливали их против своего класса и социального положения. В то

же время под воздействием обычаев, родственных уз и пр. к врагам пророков иногда примыкали и угнетённые. То, что фараон и Абу Суфйан защищали языческий уклад своей эпохи, возбуждая религиозные чувства людей против Мусы [= Моисей] и Печати пророков [= Мухаммад], Коран интерпретирует не в том смысле, что в силу своей классовой принадлежности они не могли думать иначе и что их социальные запросы вылились в подобные убеждения, но напротив, воспринимает их действия как лукавство: зная истину благодаря данной Богом природе, они отрицали её «по беззаконию и горделивости»⁸⁸, отвергая языком то, что принимало сердце. Иными словами, Коран трактует это отрицание как своего рода восстание против велений совести. Некоторые совершают огромную ошибку, полагая, что Коран принимает марксистскую идею исторического материализма. Этот вопрос мы подробно рассмотрим в другой части нашего разговора об исламском мировоззрении, в которой мы будем исследовать взаимосвязи общества и истории с точки зрения ислама. Упомянутая теория не соответствует реальным историческим событиям и не находит научного подтверждения.

Как бы там ни было, убеждение в наличии у мира нескольких начал есть язычество по сущности, противоположное монотеизму по сущности. Говоря «если бы были над ними другие боги, кроме Аллаха»⁸⁹, Коран приводит аргумент именно против этой группы («доказательство взаимного противодействия», *бурхан-е таману*). Подобного рода убеждение выводит человека из круга монотеистов и из области ислама. Ислам полностью отвергает любые формы язычества по сущности.

Б. Язычество по творческой функции

Одни народы считали Бога единственной основой мира, обладателем сущности, у которой нет подобия, однако другие народы полагали, что в творческой функции у Него были соучастники из числа Его же творений. Например, они говорили, что Бог не явля-

⁸⁸ Коран 27:14.

⁸⁹ Коран 21:22. Выше мы говорили о содержании данного айата. Подробнее о «доказательстве взаимного противодействия» см.: Усул-е фальсафе ва раваш-е реализм. Т. 5 (примечания).

ется создателем зла – оно было явлено тварными существами⁹⁰. Этот род язычества, то есть язычество по творческой функции и действованию, выступает противоположностью монотеизму по деяниям. Подобную форму язычества ислам тоже считает непростительной. Язычество по творческой функции в свою очередь имеет ряд ступеней, к числу которых, в частности, относятся скрытое язычество и открытое язычество. Этот род язычества не ведёт к окончательному выходу из круга монотеистов и из сферы ислама.

В. Язычество по атрибутам

Ввиду крайней тонкости данной проблемы язычество по атрибутам среди основной массы народа не обсуждается. Язычество по атрибутам является уделом философов, размышляющих на подобного рода темы, однако при этом не обладающих достаточно глубокой компетенцией. Под влиянием этой разновидности язычества находились мусульманские богословы-аш'ариты. Язычество по атрибутам относится к скрытому язычеству и не ведёт к полному отходу от ислама.

Г. Язычество в поклонении

Некоторые народы поклоняются деревянным, каменным или железным истуканам, животным, звёздам, солнцу, деревьям или водным стихиям. Этот прежде широко популярный род язычества и сейчас встречается в различных уголках земного шара. Он выступает противоположностью монотеизму в поклонении. Предыдущие ступени язычества относятся к разряду теоретического язычества и области ложного знания, однако этот род язычества есть язычество практическое, относящееся к категории ложного «бытия» и «становления». Практическое язычество, в свою очередь, обладает различными степенями, высшей из которых, приводящей к отходу от ислама, является та, которую, как мы уже говорили, называют открытым язычеством. Однако существуют виды скрытого язычества, с которыми ислам решительно борется в рамках практического монотеизма. Некоторые

⁹⁰ Злом называют всевозможные несчастья, изъяды, недостатки – одним словом, все нежелательные события. О приписывании Богу зла подробно рассказывается в другой книге автора – «Божественная справедливость».

виды язычества настолько незаметны, что их с трудом можно разглядеть даже через очень сильное увеличительное стекло. Так, в хадисе, возводимом к Посланнику Аллаха, сказано: «Язычество незаметнее мелкого муравья, ползающего по камню тёмной ночью. Наиболее низкие его формы – когда некто возлюбит что-либо из притеснения или возненавидит что-либо справедливое. Разве религия – это что-то иное, кроме как любовь и ненависть в Аллахе? Сказал Аллах: “Скажи: «Воистину, если вы любите Аллаха, следуйте за мной (т.е. следуйте моим повелениям, исходящим от Всевышнего. – М.М.), дабы и Аллах возлюбил вас»”»⁹¹.

Любые формы поклонения своим страстям, чинам, должностям, деньгам и людям ислам считает язычеством. В рассказе о споре Мусы [= Моисей] и фараона деспотичную власть последнего над сынами Израилевыми Священный Коран называет порабощением. В ответ фараону Муса говорит: «Неужели благодеяние, которым ты попрекаешь меня, [состоит] в том, что ты поработил сынов Исра’ила?»⁹² Совершенно очевидно, что израильтяне не поклонялись фараону и не были его рабами. Они просто находились под его языческой деспотической властью, о которой Коран говорит словами самого фараона: «Воистину, мы одержим над ними верх!»⁹³ В другом отрывке Священной Книги фараон говорит: «Разве уверуем мы в двух людей, подобных нам, когда народ их (= Мусы / Моисея и Харуна / Аарона) служит нам?»⁹⁴ В данном аяте слово *лана* («нам») лучше всего указывает на то, что здесь не подразумевается поклонение, поскольку, если допустить, что израильтяне были вынуждены оказывать языческое почитание, то они поклонялись бы конкретному фараону, а не фараонам вообще. Фараоны и их знать (по выражению Корана, *мала’*) принудили израильтян к повиновению. В своей проповеди *ал-Каси’а* [Перемалывающая] Имам ‘Али, интерпретируя осуждение израильтян, находящихся в лапах фараона, и деспотическую власть последнего, использует сочетание «взять в рабство» («И взял их фараон в рабство»). Затем он описывает этих рабов

⁹¹ ал-Мизан (арабский текст). Комментарий на аят «Скажи: “Воистину, если вы любите Аллаха, следуйте за мной»».

⁹² Коран 26:22.

⁹³ Коран 7:127.

⁹⁴ Коран 23:47.

следующим образом: «Их терзали и поили горечью, они жили в смертельном унижении и подчинении деспотической власти врага, и не было у них возможности уклониться или защитить себя».

Но яснее всего – содержание айата, в котором Аллах даёт обещание, что верующие станут Его наместниками: «Тем из вас, кто уверовал и творил праведные деяния, Аллах обещал, что сделает их преемниками на земле, подобно тому как Он сделал преемниками тех, кто был до них; [обещал], что укрепит их религию, которую Он избрал для них, что Он вселит в них спокойствие после того, как они испытали страх, так что они будут поклоняться Мне и не придадут Мне ничего в сотоварищи»⁹⁵. Последнее предложение приведённого айата указывает на то, что, когда утвердится власть Истины и наступит божественное правление, верующие освободятся от пут подчинения тиранам. Из этого следует, что с позиции Корана любое подчинение есть поклонение: если оно обращено к Богу, то это – богопоклонение, а если к кому-либо иному, помимо Бога, то это означает приращение Ему сотоварищей (язычество). Вызывают удивление слова о том, что навязанное подчинение с точки зрения этики не считается поклонением, а с социальной точки зрения – это поклонение. Благородный Посланник сказал: «Когда [число] потомков 'Аса ибн Умайи (предок Марвана Хакама и большинства омейядских халифов) достигнет тридцати, они поочерёдно присвоят имущество Аллаха, рабов Аллаха сделают [своими] рабами, и извратят религию Аллаха»⁹⁶. Здесь мы видим аллюзию на тиранию Омейядов. Совершенно очевидно, что Омейяды не призывали народ поклоняться им и не превращали их в рабов. Но они навязали народу своё деспотическое правление. Посланник Аллаха в своём пророчестве, полученном им от Всевышнего, называет такое положение родом язычества и относит его к категории отношений «господин – раб».

⁹⁵ Коран 24:55.

⁹⁶ *Ибн Аби-л-Хадид*. Шарх Нахдж ал-балага. Толкование на хутбу 128.

Граница между монотеизмом и язычеством

Где проходит точная граница между монотеизмом и язычеством (как теоретическим, так и практическим)? Что такое монотеистическая идеология и языческая идеология? Каковы монотеистическое деяние и языческое деяние? Является ли убеждение в существовании иных богов, помимо Аллаха, язычеством (язычество по сущности)? Служит ли отрицание реального существования чего-либо, кроме Бога (даже в качестве Его творения), необходимым условием монотеизма по сущности (своего рода единство бытия, *вахдат ал-вуджуд*)?

Совершенно очевидно, что сотворённое Богом есть Его деяние, а деяние Бога есть одно из Его достоинств – оно не является Его двойником и не предшествует Ему. Все создания Всевышнего суть проявления Его Щедрости. Вера в сотворённое, поскольку оно сотворённое, служит дополнением веры в существование Единого Бога, а не противоречит последней. Поэтому граница между монотеизмом и язычеством проходит не в области наличия или отсутствия иной вещи, пусть даже и являющейся Его творением. Является ли убеждение в том, что творение играет свою роль в причинно-следственных связях, язычеством (в творческой деятельности и действовании)? Предполагает ли монотеизм по деяниям, что мы должны отвергнуть причинно-следственную связь и любое следствие выводить непосредственно от Бога, не придавая причинам никакого значения? Например, должны ли мы думать, что огонь не играет никакой роли в горении, вода – в утолении жажды, дождь – в произрастании растений, а лекарство – в лечении и что Бог непосредственно обжигает, утоляет жажду, изливает дождь и излечивает, а наличие или отсутствие причин не имеет никакого значения? На самом деле в обычае Бога совершать свои деяния в «присутствии» этих явлений. Например, если какой-то человек имеет привычку всегда писать письма, когда у него на голове надет головной убор, то наличие последнего никак не влияет на процесс составления письма. Однако автор письма не желает писать без головного убора. Согласно данной теории, наличие или отсутствие того, что именуется причиной, – того же рода. И если мы признаем нечто иное, то тем самым присвоим Богу сотоварища или даже сотоварищей (теории аш‘аритов и джабаритов).

Эта теория тоже неверна. Подобно тому как вера в существование тварного не приравнивается к язычеству по сущности и вере в наличие второго бога и противоположного Всевышнему полюса, но дополняет веру в Единого Бога, так и убеждение в том, что творения играют роль причин в структуре мира (ввиду того что тварное не обладает независимостью по сущности, оно не обладает и независимостью в своём воздействии, существуя благодаря Его существованию и воздействуя благодаря Его воздействию), не является язычеством в отношении творческой деятельности Бога, но дополняет веру в неё. Да, если мы признаем независимость и полномочность тварного в его воздействии, то начнём думать, что отношение Господа к миру подобно отношению ремесленника к изделию (например, сборщика автомобиля и самого автомобиля). Изделие для своего появления нуждается в ремесленнике, но, будучи созданным, оно продолжает свою работу в соответствии с заложенным в него механизмом. Ремесленник играет роль в создании изделия, но не в его последующем функционировании. Если сборщик автомобиля умрёт, то автомобиль продолжит работать. Если мы будем думать, что связь причин (воды, дождя, электричества, тепла, земли, травы, животных, человека и пр.) с Господом именно такова (подобного взгляда придерживались му‘тазилиты), то это будет безусловным язычеством. Для своего возникновения и продолжения существования тварное нуждается в Творце, и для продолжения своего существования и воздействия оно нуждается в Нём в той же мере, как и для своего возникновения. Мир есть воплощённость Его Щедрости, воплощённость привязанности к Нему, воплощённость связи с Ним, воплощённость зависимости и воплощённость категории «от Него». Поэтому воздействие вещей и их способность служить причинами является воплощённостью таких же качеств Всевышнего. Творческий потенциал сил, действующих в этом мире, есть воплощённость творческого потенциала Господа и распространение Его деятельности. Однако убеждение в том, что признание участия вещей в деятельности мира – это язычество, само по себе и есть язычество, ибо данное убеждение проистекает из того, что мы неосознанно признаём сущность тварных существ независимой от Сущности Истины, и тогда, если тварное воздействует на этот мир, то это воздействие будет возводиться к иным полюсам.

Итак, граница между монотеизмом и язычеством не обусловлена тем, признаем мы за чем-либо, помимо Бога, способность воздействовать на дела мира и служить причинами или нет. Проходит ли граница между монотеизмом и язычеством в области веры в наличие сверхъестественной силы и воздействия? То есть вера в наличие у какого-либо существа (будь то ангел или человек, например, пророк или имам) силы, стоящей выше обычных законов природы, это язычество, а вера в наличие силы и воздействия на обыденном уровне – нет. Подобным же образом вера в силу и воздействие ушедшего из этого мира человека тоже является язычеством, поскольку умерший человек – это неорганическое вещество, которое, согласно законам природы, не обладает ни сознанием, ни силой, ни волей. Поэтому вера в то, что умерший способен понимать, оказание ему почёта и уважения, обращение к нему, а также приветствия и просьбы в его адрес есть язычество, так как подразумевает веру в наличие сверхъестественной силы у кого-либо, помимо Бога. Точно так же и вера в таинственное воздействие вещей, вера в воздействие того или иного вида земли (особенно при лечении болезней) или особое влияние какого-либо места на принятие молитвы – это язычество, поскольку подразумевает веру в сверхъестественную силу вещи, тем более, что всё физическое можно познать, испытать, осязать и потрогать. Поэтому вера в независимое воздействие вещей – это не язычество (как полагали аш‘ариты), а вера в сверхъестественное воздействие вещей – язычество.

Итак, бытие делится на две части: естественную и сверхъестественную. Сверхъестественное является исключительной сферой влияния Господа, а естественное есть область действия Его творения или Его совместного с тварными существами действия. Целый ряд действий обладает сверхъестественным характером. Это, в частности, оживление и умерщвление, дарование пропитания и т.п. Остальные действия являются обыденными. Действия, выходящие за грань обыденного, пребывают во власти Бога, а остальные действия находятся в сфере влияния Его творения. Это с точки зрения теоретического монотеизма. С точки же зрения монотеизма практического, всякое мысленное обращение к кому-либо, кроме Господа (то есть обращение, совершаемое не посредством языка обращающегося и внешних органов

слуха того, к кому обращаются, когда обращающийся хочет установить определённую сердечную, духовную связь с противоположной стороной, призвать её, обратить на себя её внимание, прибегнуть к ней и попросить её удовлетворить его просьбу), есть язычество и поклонение иному существу, помимо Бога. Ибо поклонение – это именно такое обращение, а поклонение кому-либо, кроме Всевышнего, запрещено религиозным законом и подразумевает отход от ислама. Вдобавок, мало того что совершение подобного рода церемоний – это совершение церемоний поклонения не во имя Бога, сходное с ритуалами язычников перед своими идолами, оно ещё подразумевает веру в наличие сверхъестественной силы у той личности, которой адресовано данное обращение (пророк, имам). Такова теория ваххабитов и нынешних псевдоваххабитов. В наше время эта теория получила некоторое распространение и в определённых кругах считается признаком просвещённости.

Однако если говорить о нормах монотеизма, то, с точки зрения монотеизма по сущности, эта теория коррелирует с языческой теорией аш‘аритов, а с точки зрения монотеизма по деяниям, она относится к числу наиболее ярко выраженных языческих теорий. Ранее, опровергая теорию аш‘аритов, мы говорили, что последние отрицали способность вещей воздействовать и выступать в качестве причины ввиду того, что это подразумевает веру в существование противоположных Богу начал. Мы говорили, что вещи выступают в качестве противоположных Господу полюсов тогда, когда они являются независимыми по сущности. Из этого становится понятно, что аш‘ариты неосознанно признали своего рода сущностную независимость вещей, которая служит необходимым условием язычества по сущности. Но они не заметили этого и хотели через отрицание способности вещей к воздействию утвердить монотеизм по деяниям. Поэтому, отвергая язычество по творческой деятельности, они подспудно утверждали язычество по сущности. Те же возражения приводятся и в адрес теории псевдоваххабитов. Последние тоже подсознательно признавали за вещами определённого рода независимость по сущности и поэтому считали, что способность того, что находится за пределами обыденного, оказывать воздействие в мире подразумевает веру в наличие противоположных Богу силы и полюса. При этом

они совершенно игнорировали тот факт, что сверхъестественное воздействие существа, идентичность которого всецело зависит от воли Истины и которое никакой самостоятельной сущностью не обладает, так же как и его естественное воздействие опирается в первую очередь не на само это существо, а на Истину, и что оно не более чем проводник Щедрости Истины по отношению к вещам. Разве посредническая функция Джебраила [= Гавриил] в передаче милости и знания, посредническая функция Микаила в подаче пропитания, посредническая функция Исрафила в оживлении и посредническая функция Ангела смерти во взятии душ – язычество? С точки зрения монотеизма по деяниям, эта теория представляет собой худшую разновидность язычества, поскольку она признаёт распределение действий между Творцом и творением: сверхъестественные деяния она относит к сфере влияния Бога, а деяния естественные – к области тварных существ или к совместной сфере влияния Бога и тварных существ. Признание существования сферы влияния тварных существ, а также общей сферы влияния Бога и тварных существ подобно язычеству по действию.

Вопреки расхожему представлению ваххабизм – это не только теория, направленная против концепции имамата. Прежде всего, это теория, направленная против монотеизма и против человека. Против монотеизма – потому, что признаёт разделение деятельности между Творцом и творением, представляя собой род скрытого язычества по сущности, о котором мы говорили выше. Против человека – потому, что не осознаёт способностей последнего (который поставлен выше ангелов и, согласно тексту Корана, является «наместником Аллаха», и ангелы должны поклоняться ему), низводя его до уровня обыкновенного животного. Кроме того, разделение живых и мёртвых в том смысле, что мёртвые уже не оживают в другом мире и что личность человека – это его тело, которое принимает форму неорганического вещества, представляет собой материалистическую, атеистическую идею. Этот вопрос мы затронем в дальнейшем, когда будем говорить о будущей жизни. Разделение воздействий на мир на тайные и явные, а также признание первых сверхъестественными в противоположность вторым – это ещё один род язычества. Здесь становятся понятными слова Посланника Аллаха: «Проникновение

язычества в идеи и убеждения настолько тихое и незаметное, что подобно движению муравья по твёрдому камню в ночной тьме».

На самом деле граница между монотеизмом и язычеством проходит в области отношений Бога с человеком и миром, в категориях «от Него» и «устремлённость к Нему». Граница между монотеизмом и язычеством в сфере теоретического монотеизма заключается в «от Него» (Я есмь Бог). Если мы рассматриваем сущность, атрибуты и деяния любой реалии, любого существа в рамках идентичности «от Него», мы понимаем его правильно, в соответствии с реальностью и воззрением монотеизма, независимо от того, обладает эта вещь каким-либо воздействием или нет, и имеют эти воздействия сверхъестественный характер или нет. Ибо Бог не есть только Бог сверхъестественного, Бог небес или Бог мира владычества и мира духовного – Он Бог всего мира. Он одинаково близок к физическому и сверхъестественному мирам и служит опорой для них, поэтому сверхъестественный характер какого-либо существа не придаёт последнему божественного характера. Ранее мы говорили, что сущность мира, с точки зрения исламского мировоззрения, относится к разряду «от Него». Священный Коран во многих айатах приписывает некоторым пророкам чудесные деяния, например, оживление умерших и исцеление слепорождённых, однако прибавляет – «по Его повелению». Эти слова указывают на то, что упомянутые деяния относятся к категории «от Него», чтобы никто не подумал, что пророки обладают независимостью.

Итак, граница между теоретическим монотеизмом и теоретическим язычеством проходит в области «от Него». Вера в наличие существа, бытие которого не «от Него», есть язычество. Вера в то, что некое существо обладает воздействием, которое не «от Него», – тоже язычество. И не важно, будет это воздействие сверхъестественным (например, сотворение небес и земли) или же незначительным (например, переворачивание листочка).

Граница между монотеизмом и язычеством в сфере практического монотеизма проходит по линии «устремлённость к Нему» («к Нему мы возвращаемся»). Обращение (как внешнее, так и мысленное) к любому существу как к пути достижения истины, а не определённой цели, есть обращение к Богу. Во время дви-

жения по любому пути обращение к нему как к пути, и обращение к путевым указателям как к указателям, чтобы не заблудиться и не отклониться от цели, представляет собой «направленность к цели» и «движение к цели».

Пророки и святые суть пути Аллаха: «Вы самая широкая дорога и самый прямой путь»⁹⁷. Они указатели на тропах, ведущих к Аллаху: «Знаки для рабов Его и светильники в стране Его и проводники на пути Его»⁹⁸. Они наставники, ведущие к Истине: «...Зовущие к Аллаху и приводящие к Милости Аллаха»⁹⁹. Поэтому проблема не в том, что прибегание к помощи святых, паломничество к их могилам и обращение к ним в ожидании сверхъестественного есть язычество. Проблема в другом. Во-первых, необходимо понять, поднялись ли пророки и святые по ступеням близости к Богу настолько, что заслужили подобную милость Истины? Из Корана следует, что некоторым своим рабам Господь даровал подобные степени совершенства¹⁰⁰.

Другой вопрос состоит в том, обладают ли правильным монотеистическим пониманием те люди, которые прибегают к помощи пророков и святых, посещают их могилы и обращаются к ним со своими нуждами? Они совершают паломничество, в действительности подразумевая «устремлённость к Нему» или, позабыв о Нём и сделав своей целью того, чью могилу они посещают? Без сомнения, большинство людей отправляется в паломничество именно с таким интуитивным настроем, но может быть и небольшое число тех, кто лишён монотеистического понимания (даже на интуитивном уровне). Последних необходимо научить монотеизму, а не называть паломничество язычеством.

Третья проблема заключается в том, что высказывания и деяния, прославляющие и возвеличивающие Всевышнего, а также восхваляющие Его абсолютно совершенную и самодостаточную Сущность, будучи адресованными кому-либо иному, кроме Бога, являются язычеством. Он абсолютно прославляемый и абсолютно свободный от всякого изъяна и недостатка, Он Превеликий,

⁹⁷ Зийарат джами'а кабира.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ См. работу автора *Вала'ха ва вelayатха* [Дружба и святость].

Он тот, к кому обращаются все восхваления, на Сущность Его опираются все силы. Приложение подобных характеристик (как словом, так и делом) к кому-либо, помимо Бога, есть язычество. О том же, что такое поклонение мы говорили выше.

Правдивость и искренность

Богопознание само по себе накладывает свой отпечаток на всю личность, дух, нравственность и деяния человека. Степень этого влияния зависит от силы веры. Чем вера человека сильнее, тем глубже богопознание воздействует на всё его существо и тем больше подчиняет своей власти его личность. Влияние богопознания на человека имеет ряд уровней, которые отличают людей по степени совершенства и близости к Богу. Все они называются «правдивость» (*сидк*) и «искренность» (*ихлас*), то есть все эти ступени – это ступени правдивости и искренности. Необходимо пояснить следующее. Прежде мы отмечали, что когда мы обращаемся к Богу и поклоняемся Ему, то говорим: «Только Сущность Единственного достойна подчинения – лишь Ей я всецело покоряюсь». Подобного рода стояние и обращение есть поклонение, которое позволено только в отношении Бога. Однако насколько правдиво то, что мы выражаем? Иными словами, до каких пределов мы освободились от оков подчинения тому, что помимо Всевышнего, и насколько покорились Его Сущности? Это зависит от степени нашей веры. Совершенно ясно, что люди находятся на разных уровнях правдивости и искренности. Одни достигают такого уровня, когда над всем их существом фактически господствует божественное повеление: ни вовне, ни во внутреннем мире у них нет иного правителя, кроме Всевышнего. Никакие страсти и склонности не могут заставить их метаться из стороны в сторону, ни один человек не способен подчинить их своей власти. Они позволяют своим душевным склонностям проявлять себя лишь настолько, насколько это будет угодно Богу (а угождение Богу, безусловно, есть путь, ведущий человека к подлинному совершенству), и подчиняются повелениям других людей (например, родителей, наставников и пр.) в дозволенных Господом пределах для того, чтобы угодить Ему. Некоторые

из них идут ещё дальше – у них нет иного желанного и возлюбленного, кроме Всевышнего. Следуя выражению «Тот, кто любит что-либо, любит и его проявления, знаки и напоминания о нём», любит Божье творение, поскольку оно создано Им и служит Его знаменiem и напоминанием о Нём. Другие идут ещё дальше. Они не видят ничего, кроме Него и Его проявлений, то есть они видят Его во всём, любая вещь превращается в зеркало, и весь мир становится зеркальным залом: куда бы они ни посмотрели, всюду они видит Его и Его проявления. Их состояние можно описать так:

Взгляну на пустыню и вижу, что пустыня – это Ты.
Взгляну на море и вижу, что море – это Ты.
Куда ни взгляну – на гору, на ущелье или на степь,
[всюду] вижу знамения Твоего прекрасного лика.

‘Али как-то сказал: «Я не видел ничего, прежде или вместе с которым я не видел бы Аллаха»¹⁰¹.

То, о чём поклоняющийся Богу говорит с Ним во время своего поклонения, он находит в дискурсе жизни и возводит в степень правдивости. Для подлинного поклоняющегося поклонение представляет собой «договор», а жизненное поприще – арену для его соблюдения. Этот договор включает в себя два главных условия. Первое. Освобождение из-под власти всего, что помимо Всевышнего, – будь то страсти, корыстные желания, живые существа, предметы и люди. Второе. Полная покорность тому, что велит Господь, тому, что угодно Ему, тому, что Он любит.

Подлинное поклонение для поклоняющегося является главным фактором его духовного воспитания. Поклонение – это урок для поклоняющегося. Урок спасения, освобождения, жертвенности, любви к Богу, любви к Божьему творению, любви к Божественному повелению, урок сплочённости, любви к последователям Истинного, урок благодеяния и служения Божьему творению и т.п.

Из наших объяснений следует, что исламский монотеизм не приемлет иного стимула, кроме Бога. Реальность прогресса человека и этого мира – это реальность «устремлённости к Нему».

¹⁰¹ Файз. Ильм ал-йакин. Т. 1, с. 49.

Всё, что не обращено к Нему, ложно и противоречит пути развития тварного мира. С точки зрения ислама, не только свои дела, но и дела тварного мира необходимо совершать во имя Бога. Иногда неправильно говорят, что действие во имя Бога есть действие во имя сотворённого, что у Бога и творения – один путь, что «для Бога» значит «для творения», а действие во имя Бога с исключением творения – это хитросплетения ахундов и суфизм. С позиций ислама, путь – это путь Бога, и больше ничего. И цель – это Бог и ничто иное. Но путь Бога проходит через творение. Действие ради себя самого – эгоизм, действие ради творения – идолопоклонство, действие во имя Бога и творения – политеизм и дуализм. Совершение же своих дел и дел тварного мира во имя Бога есть монотеизм и богопоклонение. Согласно монотеистическому подходу ислама, все дела необходимо начинать во имя Бога. Начало действия во имя творения – это идолопоклонство, во имя Бога и творения – политеизм и идолопоклонство, и только во имя Бога – монотеизм и поклонение Единому.

В Коране мы находим интересный нюанс, связанный с понятием «искренность» (*ихлас*). Дело в том, что понятия «искренний» (*мухлис*) и «очищенный» (*мухлас*) отличаются друг от друга. «Быть искренним» (*мухлис*) значит проявлять искренность в своих действиях, искренне действовать во имя Бога, а «быть очищенным» (*мухлас*) значит очиститься во имя Бога. Совершенно очевидно, что очищать, делать искренним деяние – это одно, а быть чистым всем своим существом – другое.

Единство мира

Представляет ли мир (природа – созданное Богом в пространстве и времени) во всей своей полноте реальное единство? Является ли необходимым условием монотеизма, то есть единства Бога в сущности, атрибутах и действовании, то, что творение во всей своей совокупности обладает определённого рода единством? Если весь мир – это взаимосвязанное единство, то какова форма этой связи? Она подобна формальной, искусственной связи между деталями машины или сродни связи тела с его членами? Иными словами, какой характер носит связь мира с его

частями – механический или органический? В пятом томе «Основ философии» мы рассуждали о характере единства мира. Кроме того, в работе «Божественная справедливость» мы размышляли о том, что природа представляет собой неделимое единство, и отсутствие одной её части равносильно отсутствию целого, что изъятие из природы того, что называют «злом», означает уничтожение всей природы.

Философы Нового времени, особенно великий немецкий философ Гегель, останавливаются на «соматическом» принципе, то есть на том, что связь частей природы с целым – это связь членов с телом. Гегель доказывает данный постулат с помощью принципов, принятие которых зависит от принятия всех принципов его философской системы. Материалисты-гегельянцы, то есть сторонники диалектического материализма, заимствовали этот принцип у Гегеля, ревностно защищая его под именем «принципа взаимовлияния противоположностей», или «принципа всеобщей связи вещей», или «принципа единства противоположностей». Они утверждают, что в природе связь части и целого является органической, а не механической. Однако им не удаётся доказать ничего, кроме механической связи. На самом деле, то, что мир в своей совокупности подобен телу и что связь частей с целым в нём сходна со связью членов с телом, на основании принципов материалистической философии доказать невозможно. Религиозные философы, с давних пор утверждавшие, что мир – это макрочеловек, а человек – это микрокосм, подразумевали именно такую связь. Среди мусульманских философов «Братья чистоты» были первыми, кто отстаивал подобный взгляд. *‘Арифь-мистики*, в свою очередь, смотрят на мир и бытие через призму единства больше, чем философы. По их мнению, всё творение, вся вселенная есть «единое проявление» Вечного Созерцателя.

Когда в зеркале кубка отразился Твой Лик,
Знающий Бога от блеска вина погрузился в пустые мечтания.
Красота Твоего Лица одним своим появлением в зеркале,
Все эти рисунки в зеркале обратила в иллюзию.

‘Арифь-мистики называют мир «святой эманацией» (*файд мукаддас*) и сравнивают его с конусом, узкая вершина которого, то есть связь с Сущностью Истины, расширяется к основанию.

Здесь мы не будем рассматривать высказывания философов или мистиков и комментируем данный предмет лишь постольку, поскольку он связан с затронутой нами выше проблематикой. Ранее мы говорили, что мир обладает реальностью «от Него» и «устремлённость к Нему». С одной стороны, в своё время было установлено, что мир не является подвижной и текучей реальностью, но представляет собой воплощённость движения и течения¹⁰². С другой стороны, в рамках проблемы движения было доказано, что единство начала, единство конца и единство пути придаёт движениям своего рода единство. Поэтому, ввиду того что весь мир происходит от одного начала и движется к одной цели по пути постепенного развития, он поневоле обладает определённым единством.

Сокровенное и свидетельствуемое

Монотеистическое мировоззрение ислама считает мир соединением сокровенного (*гайб*) и свидетельствуемого (*шахадат*), то есть оно делит мир на две части: мир сокровенного и мир свидетельствования. В Священном Коране неоднократно говорится о сокровенном и свидетельствуемом (особенно о сокровенном). Вера в «сокровенное» служит столпом ислама («те, кто верует в сокровенное»¹⁰³, «у Него ключи от сокровенного, никто, кроме Него, не знает о них»¹⁰⁴).

Сокровенное значит скрытое. Сокровенное, или скрытое, бывает двух родов: относительное и абсолютное. Относительное означает нечто скрытое от органов чувств человека в силу его удалённости от него или по какой-либо сходной причине. Например, для человека, находящегося в Тегеране, Тегеран – это свидетельствуемое, а Исфахан – сокровенное. Для того же, кто пребывает

¹⁰² То, что мир природы является воплощённостью движения и течения, было доказано только в рамках исламской философии. Некоторые западные философские системы утверждают то же самое, но не могут этого доказать. Более подробное исследование читатель найдёт в статье *Тазадд ва харакат дар фальсафе-йе ислами* [Противоположность и движение в исламской философии], помещённой в сборнике философских работ автора этой книги.

¹⁰³ Коран 2:3.

¹⁰⁴ Коран 6:59.

в Исфахане, Исфахан – это свидетельствуемое, а Тегеран – сокровенное. В ряде случаев в Священном Коране слово «сокровенное» (*гайб*) встречается именно в этом относительном значении, например: «Это – вести о сокровенном. Ниспосылаем Мы их тебе как Откровение»¹⁰⁵. Совершенно очевидно, что сказания о прошлых поколениях для людей, живущих в настоящее время, – это сокровенное, но для самих этих поколений – это свидетельствуемое. Однако в других случаях в Коране слово «сокровенное» прилагается к реалиям, «которые невозможно увидеть». Существует разница между реальностью, которую можно осязать, но которую не видно из-за удалённости или препятствия (подобно тому как Исфахан скрыт от того, кто находится в Тегеране), и реальностью, которую невозможно осязать с помощью органов чувств в силу её безграничности и нематериальности, и именно поэтому она скрыта.

Совершенно очевидно, что там, где Коран описывает верующих в «сокровенное», он подразумевает не относительное сокровенное, ибо последнее признают все люди – как верующие, так и неверующие. Точно так же, говоря «у Него ключи от сокровенного, никто, кроме Него, не знает о них»¹⁰⁶ и тем самым ограничивая знания о сокровенном Сущностью Истины, Коран подразумевает абсолютное, а не относительное сокровенное. Там, где Священная Книга говорит о сокровенном и свидетельствуемом одновременно (например, «Он – Аллах! Нет бога, кроме Него, Ведающего сокровенное и явное (*шахадат*)! Он – Милостивый, Милосердный!»¹⁰⁷), это означает, что Ему ведомо осязаемое и неосязаемое, и снова здесь имеется в виду не относительное сокровенное, но сокровенное, которое невозможно увидеть.

Какова связь между этими двумя мирами – миром сокровенным и миром свидетельствования? Обладает ли сенсительный мир пределами, за которыми находится мир сокровенного (например, отсюда до крыши мира располагается мир свидетельствования, а дальше начинается сокровенный мир)? Совершенно очевидно, что подобного рода представления носят обыватель-

¹⁰⁵ Коран 11:49.

¹⁰⁶ Коран 6:59.

¹⁰⁷ Коран 59:22.

ский характер. Если предположить, что мы уберём физическую границу между двумя мирами, то оба они окажутся одновременно материальными мирами свидетельствования. Связь сокровенного и свидетельствуемого невозможно объяснить в материальных, физических терминах. Самое большее, что мы можем сказать, чтобы приблизиться к пониманию данного предмета, – то, что эта связь подобна связи корня и ветви, человека и тени. То есть этот мир воспринимается как отражение того мира. Из Корана следует, что всё, существующее в этом мире, есть «низведённое бытие» существ мира иного. То, что в упомянутом выше айате названо «ключами», в другом айате именуется «сокровищницами» («Нет такой вещи, сокровищницы которой были бы не у Нас, и ниспосылаем Мы их только известной мерой»¹⁰⁸). Это говорит о том, что Коран понимает всё – даже камень и железо – как «низведённое»: «И низвели мы железо»¹⁰⁹. Разумеется, Священная Книга не хочет сказать: «Все вещи, в том числе железо, Мы переместили из одного места в другое». Да, «реальность», «основа» и «корень» того, что находится в этом мире, восходит к иному, сокровенному миру, а «неуловимость» (*ракика*), тень и степень низведённости того, что пребывает в том мире, находится в этом мире¹¹⁰.

Небосвод с этими яркими звёздами прекрасен и красив,
Внизу есть образ того, что наверху.
Если тот образ, что находится внизу, по ступеням познания
взойдёт наверх, то объединится со своим первообразом.
Рациональный образ, что был бесконечен и вечен,
Со всем и без всего совокупен и един.
Не поймёт эти слова ни одно внешнее разумение,
Будь оно Абу Насром, будь оно Бу 'Али Синой.

Коран под именем сокровенного предлагает своего рода веру и видение бытия, считая необходимым излагать этот предмет и в иных категориях, например, веры в ангелов или веры в посланническую миссию пророков (веры в Откровение):

¹⁰⁸ Коран 15:21.

¹⁰⁹ Коран 57:25.

¹¹⁰ См.: ал-Мизан (арабский текст). Т. 7. Комментарий на Коран 6:59.

«Уверовал Посланник в то, что ниспослано ему от Господа его. Все верные уверовали в Аллаха, в ангелов Его, в Писания Его и посланников Его»¹¹¹, «А тот, кто не верует в Аллаха, ангелов Его, Писания Его, посланников Его и в День Судный, впал в заблуждение глубокое»¹¹². В этих двух айатах отдельно упомянута вера в божественные Писания. Если бы под последними подразумевались священные писания, ниспосланные пророкам, тогда было бы достаточно веры в посланников. Это указывает на то, что под данными писаниями подразумеваются реалии иного рода, не связанные с пером и бумагой. В самом Коране неоднократно о сокровенных истинах говорится как о «Писании ясном», «Хранимой Скрижали», «Матери Писания», «Книге записанной» и «Писании сокровенном»¹¹³. Вера в эти сокровенные писания составляет часть исламской доктрины. В принципе пророки приходили, чтобы дать человечеству такое мировоззрение, которое поможет ему по мере его возможностей получить представление (пусть даже обобщённое) о всей структуре творения. Творение не ограничивается лишь тем, что можно ощутить и осязать, тем, что находится в сфере непосредственного опыта. Пророки хотят возвысить мировоззрение человека от сенсительного к рациональному, от явного к сокровенному, от ограниченного к безграничному. К сожалению, поднявшаяся на Западе волна идей, ограниченных сенсительным и материальным, привела к тому, что определённая группа людей настойчиво стремится свести все возвышенные и глубокие понятия исламского мировоззрения до уровня осязаемого и материального мира.

Земной и будущий миры

Другим столпом исламского мировоззрения является деление мира на земной и будущий. То, о чём мы ранее говорили под именем «сокрытого» и «свидетельствуемого», было связано с миром, предшествующим этому миру, с миром, созидающим этот

¹¹¹ Коран 2:285.

¹¹² Коран 4:136.

¹¹³ См.: ал-Мизан (комментарий на айаты, в которых упоминаются эти слова).

мир и управляющим им. Хотя, с одной стороны, будущий мир – это сокровенное, а земной мир – это свидетельствуемое, тем не менее, ввиду того что будущий мир следует за миром земным и человек возвратится именно в него, его можно рассматривать независимо. Сокровенный мир – это мир, из которого мы пришли, а будущий мир – это мир, к которому мы движемся. ‘Али сказал: «Да помилует Аллах того, кто знает – откуда, где и куда». Он не сказал: «Да помилует Аллах того, кто знает – от чего, в чём и во что». Если бы ‘Али сказал так, то мы бы посчитали, что он имел в виду следующее: «Из чего мы сотворены? Из праха. Во что мы обратимся? В прах. Из чего мы восстанем? Из праха». Если бы он сказал так, то это было бы аллюзией на аят «Сотворили Мы вас из земли, в неё и вернём вас и выведем из неё ещё раз»¹¹⁴. Но здесь ‘Али имеет в виду другие айаты и более высокий смысл, а именно – из какого мира мы пришли? В каком мире мы пребываем? К какому миру мы движемся? Земной и будущий миры подобны сокровенному и свидетельствуемому. С точки зрения исламского мировоззрения, это два абсолютных, а не относительных понятия, каждое из которых, по выражению Корана, обладает самостоятельным источником. Относительно действие земного мира. Действие же мира будущего таково, что если оно совершается с эгоистическими целями, то носит земной характер, а если оно совершается во имя Бога и имеет целью угождение Ему, то относится к будущему миру. Далее в главе «Вечная или загробная жизнь» мы поговорим о земном и будущем мирах более подробно.

Высшая мудрость и божественная справедливость

В рамках теистического мировоззрения затрагиваются отдельные проблемы связи мира с Богом, в частности проблема возникновения (*худус*) и вечности (*кидам*) мира, проблема порядка появления существ, а также ряд других проблем, подробно рассматриваемых в области богословия. Здесь будет уместно отметить в значительной мере связанные между собой проблему

высшей божественной мудрости и проблему божественной справедливости.

Проблема высшей божественной мудрости гласит, что структура бытия является мудрой, то есть в деятельности мира участвуют знание и воля, и, более того, существующая структура является самой лучшей и правильной, и наличие иной, более совершенной структуры невозможно. Существующий мир является самым лучшим из всех возможных. Здесь возникают вопросы и возражения, исходящие из того, что в мире можно наблюдать такие события и явления, которые относятся к категориям «изъян», «зло», «уродство» и «бессмысленность». Божественная мудрость требует, чтобы вместо изъяна было совершенство, вместо зла – благо, вместо уродства – красота, а вместо бессмысленности – целесообразность. Физические недостатки, всевозможные бедствия, безобразные лица, наличие у людей и животных дополнительных частей тела – всё это свидетельствует против мудрости. Справедливое устройство заключается в том, чтобы в нём не было притеснения и дискриминации, не было бедствий и даже уничтожения и небытия, ибо привести существо к бытию, дать ему вкусить удовольствие от него, а затем отправить его в область небытия есть проявление несправедливости. Справедливое устройство состоит в том, чтобы относящиеся к нему существа не имели недостатков, в том числе невежества, немощи, слабости и бедности, поскольку когда существо оказалось облечено в бытие, жалеть для него условий и совершенств последнего – значит проявлять несправедливость. Если существующая структура совершенна, то откуда вся эта дискриминация? Почему один белый, а другой чёрный, один уродливый, а другой красивый, один здоров, а другой болен? Почему одно существо создано человеком, а другое – бараном, скорпионом или земляным червём? Одно существо создано шайтаном, а другое – ангелом? Почему все созданы неодинаковыми, почему произошло именно так, а не иначе? Почему, например, белый, красивый и здоровый не оказался чёрным, некрасивым и больным? И так далее. В связи с проблемой мира возникает целый ряд подобных вопросов, и монотеистическое мировоззрение, считающее мир деянием Премудрого и абсолютно справедливого Бога, должно дать на них ответ. Подробные ответы на упомянутые вопросы потребуют отдельной

объёмной монографии. Кроме того, мы посвятили данной теме выдержавшую несколько переизданий работу под названием «Божественная справедливость», в которой предложили пути решения данных проблем. Поэтому сейчас мы не будем входить в детальное рассмотрение этого вопроса и отсылаем любознательного читателя к упомянутой книге. Здесь же мы ограничимся упоминанием нескольких базовых принципов, знакомство с которыми создаёт основу для решения возникших затруднений, и предоставим сделать вывод самому уважаемому читателю.

1. *Принцип самодостаточности и совершенства Сущности Истины.* Всевышний Бог, будучи абсолютным необходимо сущим, в котором не может отсутствовать какое-либо совершенное качество или действие, не совершает никаких действий для того, чтобы достигнуть какой-либо цели или восполнить что-либо недостающее. Его деяние не означает движения от изъяна к совершенству. Поэтому понятие «мудрость» применительно к Нему не подразумевает, что Он выбирает себе лучшие цели, для достижения которых пользуется лучшими средствами. Мудрость в таком понимании актуальна по отношению к человеку, а не к Богу. Божественная мудрость означает, что Его действие состоит в том, чтобы привести существа к их совершенству и конечной цели. Его действие – созидание, которое само по себе есть приведение к совершенству бытия (от небытия), или же управление вещами, их совершенствование и направление их к их благу и полной реализации, что является одной из форм милости. Часть вопросов и возражений возникла из-за сравнения Бога с человеком. Когда кто-либо задаёт вопрос: «В чём польза и мудрый замысел такого-то создания?», он, как правило, смотрит на Бога как на тварное существо, которое для достижения своих целей использует «готовые» создания. Если же он с самого начала обратит внимание на то, что смысл божественной мудрости состоит в том, что конечной целью обладает Его деяние, а не Он Сам, что глубинная мудрость каждого тварного существа заключается в конечной цели, скрытой в его собственной структуре, и что Господь ведёт его к этой онтологической цели, тогда один за другим будут найдены ответы на многие вопросы.

2. *Принцип упорядоченности.* Божественная Милость, то есть милость бытия, охватывающая весь мир, обладает особой струк-

турой. Над тварными созданиями господствует нерушимый закон предшествования и следования, закон причинно-следственных связей. Иными словами, ни одно существо не может превысить свой разряд и занять разряд другого существа. Неизбежным следствием существования разрядов бытия служит наличие между ними различий по степени интенсивности. Эти различия не означают дискриминацию, которая считается противной мудрости и справедливости. Дискриминация возникает тогда, когда два существа обладают способностью к определённой степени совершенства, но одному она даётся, а другому – нет. Там же, где различия восходят к сущностным различиям и ограничениям, дискриминация отсутствует.

3. *Принцип универсальности.* Другая ошибка, в которую впадает человек, сравнивающий Бога с самим собой, заключается в следующем. Например, человек принимает решение построить дом в определённое время и в определённом месте (разумеется, по всем правилам). Он берёт какое-то количество кирпича, глины, цемента и железа, сущностно никак между собой не связанных, и искусственно соединяет их. Результатом является некая постройка, называемая жилым домом. А как же Господь? Неужели и действия Всевышнего того же рода? Неужели и божественный творческий акт подобен искусственному соединению нескольких чужеродных друг другу вещей? Создание подобных искусственных связей – это занятие тварных существ (в том числе человека), которые являются частью этой структуры и в определённых пределах используют сотворённые потенциальные свойства вещей; это занятие тварных существ, творческая деятельность которых находится на уровне движения, а не созидания, то есть на уровне, когда он способен спровоцировать движение в уже существующей вещи. Господь же есть творец – Он создаёт вещи со всеми их потенциями и свойствами. Например, человек использует уже существующие огонь и электричество, устраивая всё так, чтобы пользоваться ими в тот момент, когда они ему нужны, и избегать их появления в тех условиях, когда они могут принести ему вред. Однако создателем огня и электричества со всеми их свойствами является Господь. Обязательное условие существования электричества и огня состоит в том, чтобы греть, порождать движение и сжигать. Бог создал электриче-

ство и огонь не для конкретных людей и определённых случаев (например, огонь должен обогревать хижину бедняка, но если одежда последнего попадёт на него, он не должен её сжигать). Бог создал огонь, свойством которого является горение. Поэтому огонь необходимо рассматривать в его универсальности для всей системы мироздания – его существование необходимо, полезно и соответствует общему мудрому замыслу. Огонь не следует воспринимать как частное явление и пытаться выяснить, полезен он в каком-либо конкретном случае для определённых личных целей или нет, соответствует он общему мудрому замыслу или нет. Иными словами, в божественной мудрости необходимо принимать в расчёт конечную цель действия, а не конечную цель Действования, и мудрость Всевышнего понимать как создание лучшего уклада для приведения тварных существ к их конечной цели, а не как создание наилучшего средства для собственного перехода от недостатка к совершенству и от потенции к действию ради достижения своих совершенных целей. Но помимо этого, мы должны знать, что конечные цели божественных деяний носят универсальный, а не частный характер. Конечная цель сотворения огня – горение в целом, а не горение частное, полезное одному человеку и вредное другому.

4. Для того чтобы некая реальность обрела бытие, недостаточно совершенной действенности (*тамм ал-фа'илийат*) и способности изливать эманацию (*файадийат*) Действования, необходимы также достойные качества, отсутствие которых во многих случаях служит источником отлучения некоторых существ от благ и совершенств. Тайна появления недостатков, в том числе невежества и немощи, в рамках универсума, а также в аспекте связи с Необходимо сущим заключается именно в этом.

5. Всевышний Господь, будучи Необходимо сущим, является всесторонне необходимым (*ваджиб мин джами' ал-джахат*). Поэтому невозможно, чтобы некое существо обрело достоинство быть, но Он отказал бы ему в продолжении бытия.

6. Всё зло относится либо к разряду небытия (например, невежество, немощь, бедность), либо к разряду бытия (когда всё его зло заключается в том, что оно становится источником небытия, например, землетрясения, микробы, сели, грады и т.п.). Зло бытия, порождающее небытие, проистекает из относительного

характера его существования для других вещей, а не из самой его сущности, то есть всё зло является злом не для самого себя, а для других. Подлинное существование всякой вещи – в её самости, а дополнительное и относительное её существование абстрактно и является неотъемлемым условием её подлинного существования.

7. Добро и зло не создают два независимых друг от друга ряда. Напротив, зло является неотъемлемой характеристикой добра. Корень зла, которое относится к разряду небытия, заключается в отсутствии достойных качеств, при наличии которых на его существование неизбежно последует милость Необходимо сущей Сущности. Корень же зла, которое не относится к разряду небытия, состоит в его неотделимости от добра.

8. Никакое зло не является абсолютным. Небытие есть преддверие бытия, добра и совершенства. Зло, в свою очередь, – это преддверие и ступень развития. Поэтому говорят, что в любом зле сокрыто добро, а в любом небытии – бытие.

9. Закон и установление. Мир бытия, будучи основанным на причинно-следственных связях (и этот уклад, как мы уже говорили, носит универсальный характер), опирается на законы и установления. Священный Коран со всей определённой это подтверждает.

10. Обладая универсальной нерушимой структурой, мир в своей сущности является неделимой единицей, то есть всё творение составляет подобную телу общность. Поэтому не только зло, отсутствие добра и бытийное неотделимы друг от друга, но и все части мира также неотделимы друг от друга, будучи единой общностью и одним «проявлением».

Согласно приведённым выше десяти принципам, существовать может только определённая универсальная неизменная структура, поэтому мир балансирует между тем, чтобы существовать в рамках определённой структуры или не существовать вовсе. Не может быть так, чтобы он существовал без определённой структуры или обладал иной структурой (например, причины заняли место следствий, а последние – место первых). Итак, высшая мудрость утверждает, что мир будет существовать в рамках определённой структуры или не будет существовать ничего. Совершенно очевидно, что мудрость требует наилучшего, то

есть бытия, а не небытия. Кроме того, возможностью существовать обладают вещи со всеми их неотъемлемыми свойствами и характеристиками. То же, что добро и бытие будет отделено от зла и небытия, есть чистая фантазия и несбыточные мечтания. Поэтому в контексте высшей истины рассматривается бытие и небытие, добро и зло вместе, а не бытие добра и небытие зла. Далее, возможностью существовать обладает весь мир, в форме монолитной единицы. Речь не идёт о существовании одной части и небытии другой. Поэтому с точки зрения высшей истины следует рассматривать бытие и небытие в их целостности, а не по отдельности.

Если упомянутые принципы будут правильно усвоены, то этого окажется достаточно, чтобы все сомнения в отношении высшей божественной мудрости и справедливости развеялись. Здесь я снова отсылаю уважаемого читателя к книге «Божественная справедливость» и приношу свои извинения за то, что по необходимости затронул эти вопросы, выходящие за рамки настоящего труда.

Ввиду того, что спор о «справедливости» имеет особую историю в мусульманской среде и это понятие входит в число базовых принципов шиизма, то есть, с точки зрения шиизма, справедливость является одним из столпов ислама, в завершение будет нелишним отметить основные вехи этой истории.

История принципа справедливости в культуре ислама

В шиизме принцип справедливости относится к столпам веры. Во введении к книге «Божественная справедливость» мы говорили, что принцип справедливости в исламской культуре делится на «божественную справедливость» и «человеческую справедливость». Божественная справедливость делится на экзистенциальную и законодательную. Человеческая справедливость в свою очередь подразделяется на индивидуальную и социальную. Та справедливость, которая считается характерной особенностью шиитского мазхаба и которая за свои свойства вошла в число столпов религиозного учения шиизма, – это божест-

венная справедливость, находящаяся в дискурсе исламского мировоззрения. Божественная справедливость – это убеждённость в том, что Господь (как в онтологической структуре, так и в структуре законодательной) действует в соответствии с правдой и справедливостью, не допуская притеснений. Причиной того, что принцип справедливости стал одним из столпов шиизма, послужило появление группы людей, отрицавших наличие у человека свободной воли. Убеждения этих людей относительно божественного предопределения совершенно противоречили принципу человеческой свободы. Они отрицали принцип причинно-следственных связей в общей структуре мира и в структуре деятельности человека, полагая, что божественное предопределение действует непосредственно. Таким образом, обжигает не огонь, а Бог, магнит не обладает никакой силой притяжения металлических предметов – это Господь непосредственно притягивает железо к магниту, человек не творит дурных и благих деяний – Всевышний совершает их посредством человеческого тела. Именно здесь возник важный вопрос: если структура причинно-следственных связей не истинна, если человек не играет никакой реальной роли в выборе своих действий, тогда в чём смысл индивидуальных награды или наказания? Почему одним людям Господь дарует награду и вводит в рай, а других наказывает и отправляет в ад – ведь как добрые, так и злые деяния совершает Он Сам? Наказывать человека, когда он не обладает ни малейшей свободой воли, – это тирания, противоречащая непреложному принципу божественной справедливости. Все шииты и группа суннитов, именуемая му‘тазилитами, опираясь на надёжные рациональные и ревелативные доводы, отрицают, что человек принуждаем в своих действиях и что божественное предопределение действует в мире непосредственно, поскольку, по их мнению, это противоречит принципу справедливости. Поэтому они стали известны под именем «адлиты» («сторонники справедливости»).

Из всего сказанного становится ясно, что принцип справедливости, будучи божественным, то есть связанным с одним из атрибутов Бога, в то же время является и принципом гуманитарным, ибо относится к свободе воли человека. Поэтому вера шиитов и му‘тазилитов в принцип справедливости означает веру в свободу человека, в его ответственность и созидательную роль. Вопрос, 181

который, главным образом в наше время, занимает умы людей в связи с божественной справедливостью, касается некоторых форм социального неравенства. Так, спрашивают: почему одни люди некрасивы, а другие красивы, одни здоровы, а другие больны, одни состоятельны, а другие бедны? Разве подобное неравенство не противоречит принципу божественной справедливости? Разве божественная справедливость не предполагает того, чтобы все люди были равны в богатстве, жизни, детях, социальных ступенях, известности и любви, и чтобы никаких различий не существовало в принципе? Разве за всё это неравенство ответственно не божественное предопределение?

Подобные сомнения и вопросы обусловлены двумя обстоятельствами. Во-первых, невниманием к тому, как действует божественное предопределение. Спрашивающий воображает, что божественное предопределение действует непосредственно¹¹⁵. Например, богатство без посредства какой-либо причины или действующего фактора перемещается из тайной сокровищницы Всевышнего и распределяется по домам людей. То же самое относится к здоровью, красоте, силе, положению, любви, детям и прочим благодеяниям. При этом не обращают внимания на то, что никакое пропитание (как материальное, так и духовное) не распределяется прямо из тайной сокровищницы и что такой уклад породило божественное предопределение, установившее целый ряд правил и законов. И если кто-то нуждается в чём-либо, он должен обратиться к проводящему руслу этого уклада, правил и законов. Во-вторых, упомянутая ошибка коренится в невнимании к положению человека как создания, ответственного и стремящегося к улучшению своей жизни, создания, с одной стороны, борющегося с природными факторами, а с другой стороны, выступающего против социальных злоупотреблений, злодейства и тирании. Если в различных обществах существует некоторое неравенство, если один богат и располагает целым морем благ, а другой беден и борется с многочисленными тяготами, то в этом нет вины божественного предопределения – за все эти формы неравенства отвечает сам человек, наделённый свободой и ответственностью.

¹¹⁵ См. книгу автора «Человек и судьба», в которой излагаются проблемы, связанные с божественным предопределением.

ОБРАЗОВАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ В ИСЛАМЕ

РАЗВИТИЕ УМА

Первая проблема, которую нам следует рассмотреть, – это проблема развития ума и интеллекта. Здесь необходимо обратить внимание на два обстоятельства. Первое – развитие ума, второе – вопрос о знании. Последний есть не что иное, как образование.

Обучение заключается в научении. С точки зрения обучения, обучаемый – это только воспринимающий, а его разум подобен хранилищу, в которое загружается определённое количество сведений. В образовании же подобной задачи бывает недостаточно. Сегодня считается недочётом, если цель преподавателя – заполнить мозг обучаемого набором сведений и формул, устроить там склад и уподобить его разум бассейну, в котором скопилось немного воды. Учитель должен преследовать более высокую цель, которая состоит в том, чтобы развить интеллектуальные способности обучаемого и пробудить его творческий потенциал. Иными словами, в действительности дело учителя – разжечь пламя.

Есть разница между печью, для разогрева которой вы приносите огонь извне, и печью, в которой уже сложены дрова, а вы только подносите огниво и поджигаете дрова снизу, чтобы они сами понемногу разгорелись, и печь растопилась на своих дровах. Представляется, что там, где речь идёт о разуме и интеллектуальной деятельности (в противовес знанию и когнитивной деятельности), подразумевается то состояние интеллектуального развития и независимости мысли, когда человек обладает способностью к дедукции.

Два вида знания

В *Нахдж ал-балага* [Путь красноречия] Повелителя верующих есть одна фраза (я давно обращался к этому предмету и **183**

собрал в его пользу ряд свидетельств). Так, он говорит: «Знание бывает двух видов (или по другой версии – “Разум бывает двух видов...”)) – знание врождённое и знание услышанное (или “разум врождённый и разум услышанный”). Не приносит пользы услышанное, если не будет врождённого»¹¹⁶.

«Знание врождённое» – это знание, заложенное в человеческой природе, знание, которое человек не приобрёл у других. Ясно, что это – творческий потенциал личности. Далее Имам говорит, что если не будет врождённого знания, то знание «услышанное» не принесёт никакой пользы. Это действительно так, и вы испытали это на собственном опыте. Есть люди, совершенно не обладающие врождённым знанием, – причиной тому в большинстве случаев служит неправильное обучение и воспитание. Это не значит, что человек не обладает способностями, – просто воспитание и обучение не привело в движение и не развило заложенный в нём потенциал.

Прежняя система образования и развитие ума

Наша прежняя система образования в большинстве своём носила тот же характер. Вы видите, что по отношению к полученным ими знаниям люди (либо в силу недостаточных способностей, либо по причине недочётов в обучении и воспитании) точь-в-точь выполняют функцию магнитофона. Они берут учебник, много работают, старательно заучивают его урок за уроком и делают выписки. Затем они, например, становятся учителями и преподают те же уроки. Они прочитали всё, что было в этом учебнике и комментариях к нему, они знают всё, чему научились у своего наставника. О чём бы вы ни спросили его по этому тексту и по комментариям к нему, он даст вам полноценный ответ. Но стоит вам немного отклониться в сторону, как он уже начинает испытывать затруднение. Ему известно лишь то, что он прослушал: если в другом месте речь пойдёт об ином предмете и он решит судить о нём на основании своих знаний, то потерпит

фиаско. Я и сам видел людей, которые в одном месте высказывают суждения, противоположные тому, что выучили в другом. Поэтому вы видите учёного с невежественным разумом. Он учёный, но разум его невежественен. Он учёный, то есть он изучил множество предметов и обладает большими знаниями, но когда вы спросите о том, что выходит за пределы его сведений, то увидите, что перед вами обычный, совершенно обычный человек.

Предсказатель и падишах

В известной притче (несомненно, легендарной) рассказывается о том, как один предсказатель, гадающий по песку, научил этому ремеслу своего сына. Он сам получал достойное жалование при дворе падишаха и наставил в этом искусстве своего сына, дабы тот впоследствии занял его место. И вот однажды он представил его падишаху. Падишах пожелал испытать юношу. Он взял яйцо и спросил: «Скажи, что у меня в руке?» Как тот ни вычислял, догадаться не смог. Падишах сказал: «В середине это жёлтое, а по краям белое». Тот немного подумал и сказал: «Это мельничный жернов, в который бросили морковь». Падишаху это очень не понравилось. Он позвал предсказателя и спросил: «Какой же науке ты его обучил?» Тот ответил: «Я научил его хорошо, но у него нет разума». Те первые слова сын предсказателя произнёс, исходя из своего знания, а это второе сказал по неразумию. Он не сообразил, что жернов не может поместиться в руке человека. Об этом должен судить разум.

Есть известный рассказ, который я слышал от нескольких человек. Однажды в Карадж пришёл иностранец и столкнулся с крестьянином, который дал ему немало зрелых ответов. Какой бы вопрос тот ему ни задавал, он давал на него превосходный ответ. После этого иностранец спросил у него: «Откуда ты это знаешь?» Крестьянин ответил: «Мы ведь неграмотные, поэтому думаем». Это весьма глубокомысленные слова: «Образованный говорит о том, что знает, а я думаю». Размышление гораздо лучше образованности.

Вопрос о том, что в людях и в обществе должен наметиться рост интеллектуальной личности, то есть должны появиться

аналитические способности, является фундаментальным¹¹⁷. Иными словами, в ходе школьного учебно-воспитательного процесса долг учителя выше того, чтобы просто учить ребёнка. Педагог должен действовать так, чтобы укрепить аналитические способности ученика, а не только вложить в его мозг определённое количество сведений (при этом, если информация будет оказывать слишком сильное давление, мозг ребёнка окажется в застое).

Долгий период ученичества – не критерий

Я несколько не доверяю тем учёным, которые долгое время ходили в учениках. Не доверяю потому, что они долго учились и это является предметом их гордости. Например, говорят: «Такой-то тридцать лет посещал уроки покойного На'ини или двадцать пять лет подряд ходил на занятия к Ака Зийа». Учёный, который тридцать или двадцать пять лет своей жизни ходил на занятия то к одному, то к другому наставнику, уже не оставил себе возможности для самостоятельного размышления. Он постоянно брал. Все его силы были растрочены на то, чтобы брать, и уже не осталось ничего, чтобы разобраться в чём-то самому.

Человеческий мозг во многом похож на желудок. Желудок человека должен принимать извне пищу в должном количестве и переваривать её с помощью вырабатываемого им самим желудочного сока. В желудке должно быть достаточно свободного места для того, чтобы он мог легко перемещать пищу и вырабатывать необходимые соки. Однако желудок, который постоянно заполняют едой до тех пор, пока в нём остаётся свободное место, уже не имеет возможности правильно перемещать и переваривать пищу. Тогда вы наблюдаете нарушение пищеварения и процесса всасывания в кишечнике.

Человеческий мозг действует точно так же. В учебно-воспитательном процессе ученику необходимо предоставить возможность думать и побуждать его к размышлению.

На примере своих преподавателей мы видели, что самобытностью обладают те из них, кто учился не слишком долго. Шайх

¹¹⁷ Сейчас нам не важно, говорит об этом ислам или нет. Наш вывод таков: ислам говорит о разуме то же самое.

Ансари, один из наиболее оригинальных правоведов за последние сто пятьдесят лет, учился меньше всех нынешних религиозных учёных. Период его ученичества был очень коротким. Студентом он пришёл в Наджаф, где в течение недолгого времени познакомился с местными преподавателями. Затем он отправился на поиски других наставников. Пришёл в Машхад и какое-то время оставался в этом городе. Здесь ему не понравилось, и он перебрался в Тегеран. Но и в Тегеране он не задержался, и ушёл в Исфахан, где пробыл несколько дольше. В этом городе хужжат ал-ислам Ака Саййид Мухаммад Бакер преподавал науку о передатчиках хадисов. Ансари кое-что изучил и в этой области. Затем он отправился в Кашан, где прожил дольше всего – три года. В целом, если подсчитать весь период его ученичества, то не наберётся и десяти лет. При этом другие учились по двадцать, двадцать пять и тридцать лет. Боруджерди часто упрекали в том, что он мало учился. А по нашему мнению, вся его прелесть именно в том, что он как раз не слишком много учился. Да и учился он не так уж и мало. Десять-двенадцать лет обучения на первой ступени, семь-восемь лет в Наджафе и три-четыре года в Исфахане. Но наджафцы не признавали его и говорили, что он мало учился, а должен был бы ходить в учениках, например, лет тридцать. Поскольку он учился не очень долго, то обладал большей самобытностью по сравнению с этими учёными. Иными словами, он размышлял. Проблемы, которые он затрагивал, были выведены им самим, поскольку у него была возможность думать.

Как бы там ни было, я не думаю, что у кого-то возникнут сомнения в том, что целью обучения должно быть интеллектуальное развитие учащегося и общества. Обучающему, кем бы он ни был – учителем, профессором или проповедником, необходимо стремиться дать личности интеллектуальное развитие, то есть привить ему способность к анализу: ему не следует направлять все свои усилия только на изучение, впитывание и заучивание. В этом случае ничего не выйдет. В нашем понимании рациональная деятельность есть размышление, способность думать самого человека, который делает выводы, занимается самостоятельными исследованиями и отделяет второстепенное от главного.

Понятие *иджтихад*

Худжжат как-то очень хорошо сказал об *иджтихаде*: «Подлинный *иджтихад* состоит в том, что, когда человеку предлагается какая-то новая проблема, с которой он не сталкивался в своём прежнем интеллектуальном опыте и которой нет ни в одной книге, он немедленно сможет извлечь из неё правильные принципы. Совсем иное, когда человек изучил проблемы по *Джавахир*, где изложены все большие и малые послышки, а также выводы. Он только изучает [и говорит:] “Я понял, что автор *Джавахир* излагает так. Я тоже выбираю его мнение”. Это не *иджтихад*, это то, что делают многие». *Иджтихад* – это оригинальность, когда человек сам отделяет второстепенное от главного. Поэтому подлинный муджтахид действует так в любой науке. Муджтахиды – всегда подражатели, но подражатели на более высоком уровне. Вы можете видеть, что раз в несколько столетий появляется человек, который меняет какие-то принципы и вводит вместо них новые принципы и правила. Затем все муджтахиды следуют ему. Он главный муджтахид, а остальные – муджтахиды-подражатели, которые стоят несколько выше обычных подражателей. Подлинный муджтахид таков во всех науках – в литературе, в философии, в логике, в *фикхе* и его основах, в физике и в математике. Вы сами видите, как в физике один человек создаёт некое учение, а затем все учёные-физики следуют ему. Именно его, создающего новое учение, которое принимают и которое подчиняет себе прежние идеи, следует считать подлинным муджтахидом.

Но размышление без образования невозможно. Образование служит фундаментом мыслительной деятельности¹¹⁸. В исламе «размышление есть богопоклонение», но это не то же самое, что «образовательная деятельность есть богопоклонение». Это две разные проблемы. Одна из них касается образования – преподавание и учёба суть богопоклонение, а другая говорит о том, что мыслительная деятельность есть богопоклонение. В отношении мыслительной деятельности мы располагаем большим количеством свидетельств, чем в отношении образования. Например, «Высшая

¹¹⁸ В настоящий момент мы не касаемся проблемы Откровения и говорим только о мыслительной деятельности.

[форма] богопоклонения – размышление»¹¹⁹, или «Нет богопоклонения, подобного размышлению»¹²⁰, или «Богопоклонение Абу Зара было по большей части размышлением»¹²¹, и многое другое. Эта проблема отличается от проблемы образования. В интеллектуальной деятельности человек не просто делает выводы из собственных размышлений, но оттачивает свою мысль. В Коране много говорится о мыслительной деятельности. Здесь нет необходимости приводить подборку соответствующих аятов: Коран очень часто призывает к размышлению.

Призыв ислама к учению

Ещё одна проблема – это проблема образования, которая сводится к усвоению, к тому, что люди учатся друг у друга. Я не думаю, что нам нужно рассуждать о призыве ислама к учению – это вещь очевидная. Нам стоит поговорить о знании и образовании в исламе и выяснить, что это за знание, к которому призывает ислам.

В самых первых аятах Откровения сказано: «Читай во имя Господа твоего, который сотворил, сотворил человека из сгустка [крови]! Читай, ведь Господь твой – самый великодушный, который научил посредством калама, научил человека тому, чего он не ведал»¹²². Лучшее свидетельство благоволения ислама к просвещению – «который научил посредством калама»! Калам – это символ грамотности.

Вот ещё несколько аятов: «Разве сравнятся те, кто знает, и те, кто не знает?»¹²³, «И сказали те, кому было даровано знание: “Горе вам! Награда Аллаха лучше для тех, кто уверовал и поступал праведно”»¹²⁴. Кроме того, Благородный Пророк сказал: «Я послан для научения»¹²⁵. Это слова из рассказа о том, как Мухаммад вошёл в свою мечеть и увидел две группы людей: одна

¹¹⁹ В ал-Кафи. Т. 2, с. 55: «Высшая [форма] богопоклонения людей есть размышление об Аллахе и Его могуществе».

¹²⁰ Туси. ал-Амали. Т. 1, с. 145.

¹²¹ Бихар ал-анвар. Т. 71, с. 323.

¹²² Коран 96:1–5.

¹²³ Коран 39:9.

¹²⁴ Коран 28:80.

¹²⁵ Бихар ал-анвар. Т. 1, с. 206.

предавалась поклонению, другая занималась учением. Пророк сказал: «Оба [занятия] хороши, но я послан для научения». После этого он присоединился ко второй группе.

А вот ещё один аят: «Он – Тот, кто направил к неграмотным простакам посланника из их числа. Он возвещает им Его айаты, очищает их, учит их Писанию и мудрости»¹²⁶. Фраза «очищает их» (*йузаккихим*) больше подходит к процессу воспитания. Слова «учит их Писанию и мудрости» (*йу‘аллимухум ал-катаба ва ал-хикмата*) подразумевают совершенную Книгу [или Коран] и в любом случае увязывают Книгу и мудрость. «Мудрость» (*хикмат*) – это постижение истины. В этом нет никаких сомнений. Вопрос в том – что является мудростью, а что нет. Это вопрос малой посылки силлогизма. Любое обретение истины называют мудростью. «Дарует [Аллах] мудрость, кому пожелает – а тот, кому дана мудрость, наделён благом великим»¹²⁷.

Итак, нет никаких сомнений в том, что в целом ислам призывает к приобретению знания, то есть его целью является просвещённость мусульманской общины: «стяжание знания есть обязанность каждого мусульманина» – вот одна из аксиом пророческих хадисов. И форма «мусульманин» здесь не противопоставляется форме «мусульманка»¹²⁸.

¹²⁶ Коран 62:2.

¹²⁷ Коран 2:269.

¹²⁸ Форма мужского рода в арабском языке установлена не только для обозначения мужчины. Будучи противопоставленной форме женского рода, она обозначает мужчину. Но если такого противопоставления нет, то она имеет общее значение. Например, в Коране сказано: «Разве сравниются те, кто знает, и те, кто не знает?» (Коран 39:9). Что подразумевают слова «те, кто знает» – «мужчины, которые знают» или «те, кто знает»? Совершенно ясно, что «те, кто знает». Другой аят: «Неужели Мы приравняем тех, кто уверовал и творил праведные деяния, к тем, кто бесчинствовал на земле? Неужели Мы приравняем богобоязненных к грешникам?» (Коран 38:28). Здесь повсюду употребляется форма мужского рода. Но что вы говорите в переводе? Разве вы говорите «Неужели Мы приравняем мужчин, которые уверовали и творили праведные дела, к мужчинам, которые бесчинствовали на земле»?! То есть женщин это не касается? То есть, если форма *муттакин* («богобоязненные») – мужского рода, то к женщинам это не относится? Или всё-таки имеется в виду «те». До сих пор никто не высказал предположения, что смысл аята заключается в том, что верующие и праведные мужчины – выше мужчин, творящих бесчинства. Никто на вопрос «Стоят ли верующие и праведные

Какого рода знание?

Главное для нас в проблеме образования – увидеть границы этого предмета. В своей лекции «Обязанность [обладать] знанием», опубликованной в *Гофтар-е мах* [Беседа месяца]¹²⁹, я поднял вопрос об объективной необходимости некоторых видов знания,

женщины выше женщин, творящих бесчинства?» не скажет: «В Коране на этот счёт нет никаких предписаний».

Кроме того, разве слова Корана «Ведь самый благородный из вас перед Аллахом – это самый богобоязненный» переводятся как «самые благородные из ваших мужчин – это самые богобоязненные мужчины»? То есть о женщинах речь не идёт? Или же «вас» в данном случае означает «всех людей»? То же самое и в этике. В арабском языке нет отдельно общего, отдельно мужского и отдельно женского рода: та форма, которая подразумевает «не мужчин», это всё та же форма мужского рода. Поэтому если в тексте не будет слова «мусульманка», никто не может сказать, что здесь не подразумевается общий род. В некоторых хадисах встречается слово «мусульманка», но они относятся к категории слабых. Большинство преданий содержит версию «Стяжание знания – обязанность каждого мусульманина». Опять же, в хадисе «Мусульманин – тот, кто избавляет мусульман от своего языка и своих рук» (Усул ал-кафи. Т. 2, с. 234) слово «мусульманин» подразумевает только мужчину или и мужчину, и женщину? Неужели смысл этого хадиса в том, что «мужчина-мусульманин – тот, кто избавляет мусульман от своего языка и своих рук»? Неужели он ничего не говорит о том, что и женщина-мусульманка тоже должна «избавлять мусульман от своего языка и своих рук»?!

Хорошо известен случай, когда одна женщина стала претендовать на пророческое звание. Её заключили в темницу, мол, твои притязания противоречат требованиям ислама. Она же ответила: «Пророк сказал: “Нет пророка после меня”. Он не сказал: “Нет пророчицы после меня”. И не сказал: “Нет пророка и пророчицы после меня”. [Слово] “пророк” – мужского рода, так что Пророк не сказал, что после него не придёт пророчица».

Если считать, что форма мужского рода относится только к мужчинам, то эта женщина сделала правильный вывод, и если женщина станет притязать на звание пророка, то мы будем вынуждены сказать, что в исламе нет доводов для опровержения подобного притязания. Есть даже аят: «Мухаммад – не отец кого-либо из ваших мужей, а только Посланник Аллаха и Печать пророков» (Коран 33:40). Здесь не сказано «Печать пророков и пророчиц». Поэтому и аят не выступает доводом. Таким образом, если фраза «нет пророка после меня» не подразумевает и женщин, то и слова «Печать пророков» тоже. Тогда нам придётся сказать, что в исламе нет доказательств в пользу того, что после Благородного Пророка не будет женщины-пророка. А между тем нет никаких сомнений, что здесь речь не идёт конкретно о мужчине или женщине.

¹²⁹ См. также книгу автора *Дах гофтар* [Десять бесед].

то есть само это знание в качестве догматического убеждения необходимо и обязательно для каждого мусульманина. Например, познание Аллаха, знание об Аллахе, Его ангелах, писаниях, посланниках, знание о Последнем дне. Эти знания в определённой мере служат предпосылкой и условием веры, поскольку вера в исламе есть исповедание, основанное на знании, а не на подражании. Это знание является объективной необходимостью. Об этом говорят все религиозные учёные. Поэтому фраза «Стяжание знания – обязанность каждого мусульманина» включает в себя те знания, которые являются условиями веры. Из всего того, что мы рассмотрим далее, нам предстоит понять, что же это за знание.

Между различными группами исламских учёных разгорелся, по сути, бесполезный спор о том, что за знание является обязательным для каждого мусульманина. Правоведы говорили, что имеется в виду *фикх*, поскольку он является предпосылкой к действию. Учёные-моралисты заявляли: «Нет, этика нужнее и обязательнее». Богословы утверждали, что это *калам*. Экзегеты убеждали, что это экзегетика и Книга Аллаха.

Но здесь уже не о чем спорить, ибо знание есть или цель само по себе, или предпосылка для какой-либо цели. Знание обязательно и там, где оно является целью само по себе (например, религиозные догматы), и там, где оно целью не является. Если от него зависит та или иная цель в рамках ислама, то, будучи предпосылкой к обязательному, оно становится обязательным. Сами же правоведы говорят, что изучение частных вопросов не есть вводное обязательное, но обязательное подготовительное, так сказать, подготовительное обязательное само по себе. То есть обязательным для нас является действие. Например, мы должны совершать молитву. Однако человек не может правильно совершить молитву, не зная её частных вопросов. Поэтому, чтобы подготовиться к молитве и совершить её правильно, человек обязан изучить связанные с ней частные вопросы. И это касается не только молитвы, поста и подобных обязанностей – для любой предписываемой исламом обязанности, которая нуждается в знании, это знание является обязательным в качестве подготовительного обязательного самого по себе, то есть обязательного, готовящего нас к другому обязательному, которое будет своеобразным вводным обязательным. Этика, естественно, тоже является подго-

товительным обязательным самим по себе. Ислам хочет от нас духовного очищения (*йузаккихим*, «очищает их»), но оно невозможно без знания. Поэтому для достижения духовного очищения изучение духовно-нравственных вопросов необходимо. Кроме того, когда нам нужно усвоить ряд предписаний Корана, то, несомненно, изучение самого Корана и его толкований является обязательным.

Круг знания расширяется тогда, когда, помимо объективно обязательного, мы располагаем и количественно необходимым обязательным (*ваджиб-е кафайи*), то есть обязательным, реализуемым на основе разделения труда. Например, наличие врачей необходимо, поэтому медицина есть количественно необходимое обязательное, то есть обязательное в том смысле, что среди людей должно быть достаточное количество врачей, чтобы больные могли к ним обращаться. Врачом не стать без знания, врач не может вырасти сам по себе, он не может свалиться с неба. Врачом предстоит стать самому человеку, поэтому он должен изучить эту науку. Ислам утверждает, что врачи необходимы, но, естественно, для этого нужно создать предпосылки. Итак, медицина есть количественно необходимое обязательное. Каковы же его пределы? Оно не имеет чётких границ: в каждую эпоху оно является обязательным до определённых возможных пределов. Когда-то было обязательным читать «Канон» Ибн Сины, а сегодня обязательно читать что-то другое, поскольку оно оказалось лучше.

Другой пример – торговля. Допускает ли экономическая система ислама наличие определённого количества посредников, доставляющих товары от производителя к потребителю? Может ли некая группа людей иметь свободную профессию посредника между производителем и потребителем? Если да, то изучение науки о торговле является обязательным.

Другой пример. Коран гласит: «И приготовьте против них силы и конных отрядов, сколько сможете! Ими вы устршите врага Аллаха и вашего врага»¹³⁰. Приготовление сил «сколько сможете» – обязательное или нет? Да, обязательное. Но это дело не решается само по себе: если взять в руки лопату, сила не появится. Чтобы стяжать силу, необходимо проделать определённый

¹³⁰ Коран 8:60.

путь, и этот путь – знание. В каких пределах? В пределах «ими вы устрасите врага Аллаха и вашего врага», которые в разные времена отличаются друг от друга.

Итак, предписание «Стяжание знания – обязанность каждого мусульманина» понятно: некоторые виды знания являются объективно обязательным – они обязательны для каждого индивидуума, а некоторые виды знания являются количественно необходимым обязательным в силу того, что выступают предпосылкой чего-либо обязательного, а предпосылка обязательного есть обязательное. Таким образом, сомнения здесь неуместны. Между тем, кое-кто утверждает, что обязательное знание ограничивается исключительно религиозными науками, то есть науками, предметом которых является религиозная проблематика, или, иначе говоря, изучением самой религии. Нет, изучение самой религии – это один вид знания, а изучение того, посредством чего человек предполагает исполнить свою религиозную обязанность, – другой. Знание не сводится к тому, что люди должны изучать саму религию, игнорируя то, чем обусловлено её исполнение. Это тоже необходимо изучать. Одна часть этого знания представляет собой независимое объективное обязательное (например, познание Аллаха), а другая часть – подготовительное обязательное (например, изучение предписаний относительно совершения молитвы). Кто сказал, что мы должны изучать религию? Ислам не сказал: «Изучайте религию», он сказал: «Поступайте в соответствии с религией». Но когда мы намерены поступить в соответствии с религией, это невозможно сделать без её изучения. Сюда входят и другие обязанности, налагаемые на нас религией (например, обеспечение необходимого для исламского общества количества врачей). Совершенно очевидно, что пока мы не изучим эти обязанности, мы не сможем действовать. В любом случае данный предмет абсолютно ясен и понятен.

Итак, мы рассмотрели две проблемы. Первая состоит в том, что в системе исламского образования и воспитания вопросу интеллектуального развития уделяется самое широкое внимание. Вторая заключается в том, что самому процессу обучения придаётся серьёзное значение, и при этом обучение не имеет определённых границ: мы не можем сказать, как быть с каламом, экзегетикой, этикой, физикой, математикой. Ислам не опре-

делил точного количества наук, он не сказал, учить или не учить физику, учить или не учить математику, учить или не учить философию. Он рассказал нам то, что мы должны делать, а это зависит от изучения тех или иных предметов. Эти предметы мы и должны изучить.

Интеллектуальное воспитание человека

В прошлый раз наш разговор был сосредоточен на том, что ислам призывает и к знанию, и к разуму (в смысле интеллектуальной деятельности). Мы упомянули о разнице между этими двумя категориями. Знание означает образование и усвоение, но одного усвоения недостаточно – усвоенный материал необходимо осмысливать. Сначала я предполагал ограничиться кратким изложением, но затем обратился к записям прошлых лет по теме «разум и мышление» и увидел, что там есть ряд вопросов, которые было бы обидно не затронуть хотя бы вскользь. Несмотря на то, что, глядя на эти вопросы, мы главным образом думаем, что они носят теоретический характер, тем не менее их цель – обучение и воспитание, и они были изложены для того, чтобы мусульмане извлекли из них уроки. Начнём с разума.

Разум должен быть подобен ситу

В *ал-Кафи* [Достаточное] (Книга о разуме и невежестве), *Бихар ал-анвар* [Моря света] и *Тухаф ал-укул* [Подношения умам]¹³¹ мы находим очень популярный хадис, переданный известным богословом Хишамом ибн ал-Хикамом¹³² от Мусы ибн

¹³¹ Усул ал-кафи. Т. 1, с. 14; Тухаф ал-укул, с. 384.

¹³² Хишам был сподвижником Имама Садики и Имама Мусы ибн Джа'фара и пользовался любовью их обоих. Он принадлежал к плеяде богословов-сподвижников Имама и учёных, перед которыми пасовали выдающиеся богословы той эпохи, которых европейцы считают гениальными, в том числе Низам и Абу-л-Хузайл 'Аллаф. Шебли Ну'мани в *Та'рих-е 'эльм-е калам* [История калама] пишет, что от спора с Абу-л-Хузайлом 'Аллафом уклонялись абсолютно все (настолько он был силен), и единственным, с кем он боялся вступать в дискуссию, был Хишам ибн ал-Хикам.

Джа‘фара (обращённый к Хишаму). Этот хадис весьма пространен, много лет назад я записал несколько его фрагментов. Сейчас я вам их прочту. Здесь Его Святость ссылается на коранический аят из суры «аз-Зумар» («Толпы», № 39): «Обрадуй же рабов Моих, которые прислушиваются к речениям и следуют за лучшим из них! Это – те, кого Аллах наставил на путь истинный, и они – обладатели разума!»¹³³ Удивительный аят: «Обрадуй же рабов Моих, которые прислушиваются к речениям...»¹³⁴ Что же они делают дальше? Они услышали и поверили этому? Они последовали этому? Они отвергли всё разом? Они «следуют за лучшим из них», они критически размышляют, взвешивают, оценивают, выбирают лучшее и следуют ему. Затем Коран говорит: «Это – те, кого Аллах наставил на путь истинный (то есть наставление Аллаха – это одно, а использование разума – другое. – М.М.), и они – обладатели разума!» Удивительный призыв!

Обращаясь к Хишаму, Имам говорит: «О Хишам! Воистину, Великий и Преславный Аллах возвестил разумным и понимающим благую весть в Книге Своей и сказал: “Обрадуй же рабов Моих...”».

Из этих аята и хадиса со всей очевидностью следует, что одним из наиболее явных качеств человеческого разума служит способность различения – способность отделять истинные слова от лживых, слабые высказывания от сильных, логичные суждения от нелогичных. Иными словами способность просеивать. Разум для человека станет разумом лишь тогда, когда будет выполнять функцию сита, то есть тщательно взвешивать всё входящее в него и просеивать его, отбрасывая ненужное и сохраняя необходимое.

По этому поводу имеется хадис, видимо, восходящий к пророку Мухаммаду (и подобных хадисов немало): «Чтобы быть невеждой, человеку достаточно пересказывать всё, что он услышал»¹³⁵

¹³³ Коран 39:17–18.

¹³⁴ Здесь нет слова «слушание». Не сказано «они слышали» или «они слушают», но «прислушиваются», то есть обращаются в слух, внимают словам, ибо «слушать» отличается от «прислушиваться». Слушать – значит слышать, даже если человек этого не желает. Прислушиваться – значит слушать сознательно и намеренно.

¹³⁵ Джами‘ ас-сагир. Т. 2, с. 90 (здесь вместо «невеждой» стоит «лжецом и грешником»).

(легковерие). Некоторые люди обладают свойствами магнитофона и граммофона: они записывают всё, что говорят другие, а затем, не разбираясь, ложь это или правда, воспроизводят в ином месте. Человек слышит многое, но лишь немного из этого он должен считать приемлемым и заслуживающим передачи. Ранее мы говорили, что есть учёные очень сведущие, но мало понимающие то, что они знают. Они учёные в том смысле, что обладают пространственными сведениями, но не слишком разумные, поскольку аккумулируют всё, что видят, и передают это, не задумываясь о том, соответствует это действительности или нет. Удивительно – хотя в наших преданиях говорится о том, что знаток хадисов должен быть критиком и не транслировать всё, что слышит, тем не менее мы очень часто видим среди наших *мухаддисов* и историков людей, нарушающих этот принцип.

Критика Ибн Халдуна

Одно из критических замечаний, которое Ибн Халдун в своём «Введении в историю» делает в адрес некоторых историков, заключается в том, что при передаче исторических событий они полагаются на достоверность используемых ими документов, ссылаясь на то, что эту историю написал такой-то человек, а он заслуживает доверия. Ибн Халдун говорит, что прежде всего необходимо убедиться в достоверности содержания. Сначала следует подумать, согласуется ли предмет изложения с логикой. Далее Ибн Халдун приводит пример: пишут, что, когда народ Мусы [= Моисей], преследуемый фараоном, перешёл через море, то у него было в наличии 250 000 воинов. Однако стоило учесть, что все израильтяне были потомками Йа'куба [= Иаков], после которого прошло не более пяти-шести поколений¹³⁶. Допустим, что прошло 400 лет. Но когда мы говорим о 250 000 воинов, то должны предположить миллионное население, способное выставить такое число воинов. И это притом, что фараон «убивал сыновей ваших и оставлял в живых жён ваших»¹³⁷. Неужели при

¹³⁶ Пишут о периоде в 400 лет.

¹³⁷ Коран 7:141.

таких масштабах детоубийства с точки зрения разума подобное возможно? Ибн Халдун говорит, что историки даже не задумываются, согласуется передаваемое ими событие с логикой или нет.

Однажды я слышал, как один весьма известный проповедник, намеревавшийся рассказать о падении Омейядов и о благословении Всевышнего потомкам Имама Хусейна, сказал: «В день 'Ашуры выжил лишь один сын Имама Хусейна – Его Святость 'Али ибн ал-Хусейн. И от него пошли все саййиды Хусейни, мусави и резави, которые всё равно являются потомками Хусейна. А из Омейядов не осталось никого». Затем он отметил, что в 61/680 г., когда случились события 'Ашуры, в домах Омейядов было 12 000 золотых колыбелей. Теперь необходимо подсчитать, сколько должно быть Омейядов, сколько колыбелей в их домах и сколько из этих колыбелей золотые!

В своё время Хонсари высмеивал подобного рода рассказы и насмешливо говорил: «Да, когда-то Герат был настолько огромен, что в нём была 21 000 одноглазых Ахмадов-требушников. А теперь посчитайте, сколько было требушников, сколько из них носило имя Ахмад и сколько всего было одноглазых Ахмадов, что 21 000 из них была требушниками!» И подобные случаи (разумеется, не настолько глупые) мы встречаем в истории. Однажды в наших же популярных исторических сочинениях, написанных весьма известными людьми, я прочёл, что во время битвы при Харре, когда Медина подверглась грабежу и массовым убийствам¹³⁸, в дом одного бедного мединского ансара ворвался какой-то сириец с намерением хоть что-нибудь унести. Жена ансара недавно родила и лежала в постели, а ребёнок был в колыбели. Сколько сириец ни искал, он так и не смог найти ничего дельного. Поняв, что ему придётся уйти ни с чем, он сильно разозлился. Тогда он решил совершить злодеяние. Женщина начала его умолять: «Я жена такого-то сподвижника Пророка. Мы с мужем принесли присягу Пророку под деревом Самура в Худайбийи (*бай'ат ар-ридван*)». Однако сириец не отказался от своего намерения. Он взял младенца за ноги, раскрутил над головой и бросил в стену. Эту историю рассказывают довольно часто. Насколько это правда?

¹³⁸ В сообщениях об этих событиях рассказчики нередко допускают гиперболизацию. В частности, эти сведения приводятся во многих их трудах.

Могут ли муж и жена, присягнувшие Пророку Мухаммаду, в 63/682 г., то есть через 58 лет после этого события, родить младенца? Если предположить, что тогда этой женщине было 10 лет и она недавно вышла замуж, то в 682 г. ей было 68 лет. Может ли 68-летняя женщина недавно родить? Поэтому здесь следует немного поразмыслить, и тогда человек поймёт, что упомянутый рассказ – ложь. Это и есть просеивание. Пророк сказал: «Чтобы быть невеждой, человеку достаточно пересказывать всё, что он услышал». Невежество в хадисах, как правило, противопоставляется не знанию, а разуму, то есть не незнанию, а бездумности. И для того чтобы считаться бездумным и не размышляющим, человеку достаточно верить всему, что он слышит, и рассказывать об этом.

Критическое отношение к высказыванию

Другой проблемой, близкой к нашей теме и вытекающей из упомянутого айата, а также ряда хадисов, является проблема анализа высказывания, то есть отделения его достоверных элементов от ложных. Есть разница между тем, когда человек из двух высказываний выбирает истинное, а ложное отбрасывает, и анализом одного высказывания, когда человек выделяет из него достоверное, а ложное отмечает: он изучает это высказывание настолько хорошо, что может сказать, какая его часть является правдой, а какая вымыслом. Именно это в хадисах называется критикой.

Когда говорят «он критически осмотрел дирхем» или «он критически рассмотрел высказывание», это означает, что «он выявил их недостатки и достоинства». Подобно тому как монету испытывают на содержание золота, находя её пробу, так и критическое испытание высказывания подразумевает отделение его достоинств от недостатков.

По этому поводу мы располагаем множеством замечательных хадисов. Один из них передаёт слова Его Святости Масиха [= Христа]: «Принимай истину от лжецов и не принимай лжи от правдивых». Здесь, несомненно, подчёркивается: «Не обращайтесь внимания на оратора, умеете различать слова. Не опирайтесь

на оратора. Вполне возможно, что вы услышите истину от лжеца. Примите её. Весьма вероятно, что вы услышите ложь от последователя истины. Не принимайте её». В пользу этого свидетельствует сказанная им последняя фраза: «Будьте критиками слова»¹³⁹.

Далее, у Имама есть ряд высказываний по этому поводу: «О Хишам! Воистину, Великий и Славный Аллах во всей полноте представил людям доказательства посредством разума, и помог пророкам изложением, и засвидетельствовал им своё господство через доводы и сказал: “Бог ваш – Аллах Единый, нет бога, кроме Него, Милостивого, Милосердного! Воистину, в сотворении небес и земли, в смене ночи и дня... – во всём этом знамения для людей разумеющих”¹⁴⁰».

Предусмотрительность

Ещё одним свойством разума, на которое должно опираться интеллектуальное воспитание человека, является оценка будущего. В системе исламского воспитания делается серьёзный акцент на то, чтобы люди не заточали себя в настоящем, думали о будущем и учитывали последствия и конечные результаты того или иного действия.

Есть известный хадис, который мы приводили в *Дастан-е растан* [Повествование о праведных]. Некто приходит к пророку Мухаммаду и говорит: «О Посланник Аллаха! Дай мне наставление». Его Святость спросил: «Если я скажу, ты сделаешь так?» Тот ответил: «Да». Пророк повторил: «Если я скажу, ты точно сделаешь так?» Тот ответил: «Да». Мухаммад снова повторил те же слова. Пророк повторил свои слова трижды потому, что хотел как следует подготовить того человека к тому, что он хочет ему сказать. Трижды заручившись его согласием, Мухаммад сказал: «Намереваясь [сделать] дело, поразмысли о его результате»¹⁴¹. Это вошло в исламскую литературу под именем «предусмотрительность» (*ахербини*). Особенно часто об этом говорится в *Маснави-йе ма’нави* [Поэма о скрытом смысле]. Например:

¹³⁹ Бихар ал-анвар. Т. 2, с. 96.

¹⁴⁰ Коран 2:163–164.

¹⁴¹ Бихар ал-анвар. Т. 77, с. 130.

Это страсть слишком алчна и видит лишь настоящее,
Разум же думает о Судном дне.
Всякий, кто смотрит на окончание (ахербин), – верующий,
А тот, кто видит лишь кормушку (ахурбин), тот неверующий.

Необходимость сочетания разума и знания

Ещё одна проблема заключается в том, что разум и знание должны сочетаться друг с другом. И это очень важный момент. Если человек размышляет, но мало знает, он подобен заводу, на котором совсем нет или очень немного сырья. Он либо совершенно не может работать, либо будет вырабатывать небольшое количество продукции. Производительность зависит от поступления сырья. При этом если на заводе будет много сырья, но он не будет действовать, то весь процесс окажется парализованным и завод снова не будет вырабатывать продукцию.

В упомянутом предании Его Святость говорит: «О Хишам! Разум должен сочетаться со знанием». Я уже сказал, что знание есть усвоение, оно подобно приобретению сырья, а разум – это размышление, дедукция и анализ. Затем Его Святость ссылается на аят: «Эти притчи Мы приводим людям, но разумеют их только обладающие знанием»¹⁴². Посмотрите, насколько разум сопряжён со знанием: «О Хишам! Затем Он осудил тех, кто не разумеет, и сказал: “Когда скажут им: «Следуйте тому, что ниспослал Аллах», ответят они: «Нет! Мы будем следовать тому, на чём застали отцов наших». А если отцы их совсем ничего не знали и не следовали путём истинным?»¹⁴³».

Коран пронизан упрёками в адрес тех, кто находится в плену слепого следования своим отцам и предкам и кто не размышляет, чтобы освободиться из этого плена. Какую цель преследует Коран этими упрёками? Его цель – воспитание. На самом деле он хочет пробудить людей и показать, что мерилom должны выступать различие, разум и размышление, а не просто утверждения о том, что «отцы наши поступали именно так, поэтому и мы делаем то же самое». Как-то я подобрал айаты Корана,

¹⁴² Коран 29:43.

¹⁴³ Коран 2:170.

посвящённые слепому подражанию отцам, и увидел, что их очень много. Меня особенно заинтересовало то, что все пророки обращали свой призыв к народу не иначе, как услышав слова: «Мы нашли наших отцов в некоем учении, и мы следуем прямо по их стопам»¹⁴⁴. Дескать, почему ты хочешь отвратить нас от прежних традиций наших отцов? Народы, к которым посылались пророки, заметно отличались друг от друга по своим традициям, и каждый пророк говорил перед своим народом о тех проблемах, которые были связаны с его жизненным укладом; он сталкивался с проблемами, характерными именно для этого народа. Но у всех этих народов была одна общая проблема, и с ней сталкивались все пророки. Этим бедствием было подражание отцам и дедам или, как сейчас говорят, традиционализм. Пророки, напротив, пробуждали разум людей, говоря: «Подумайте, а если отцы ваши ничего не разумели, то вы всё равно должны следовать им?»

Имам Садик и традиционалист

Хорошо известно предание о том, как Имам Садик пожаловал в гости к одному из своих друзей или шиитов, у которого был очень маленький дом. Его Святость, судя по всему, знал, что этот человек нуждается в более достойном жилище. Он спросил: «Почему ты живёшь в этом доме?» Тот ответил: «О Сын Посланника Аллаха! Это дом моего отца и моих дедов. Мне не хочется покидать его». Его Святость сказал: «Допускаю, что твой отец был неразумен, но разве ты должен быть заложником неразумия твоего отца? Иди и найди себе хороший дом». Действительно, удивительные слова. Человек не рассматривает в воспитательном аспекте то, о чём и зачем говорит Коран. А Коран таким образом хочет создать общину.

Не следовать за большинством

И снова Его Святость Имам Муса Казим говорит: «Аллах осудил “большинство” и сказал: “Если будешь ты слушаться большинства тех, кто [живёт] на [этой] земле, сведут они тебя с пути Аллаха”¹⁴⁵».

Итак, речь идёт о свободе от власти количества. Большинство не должно служить критерием: человеку не следует смотреть, по какому пути идёт подавляющая часть людей, выбирать именно этот путь и утверждать, что правильным является то направление, в котором движется основная масса людей. Это не что иное, как подражание. Подобно тому как человек по своей природе склонен к подражанию, он также естественно тянется к большинству. Именно такой подход и осуждает Коран, говоря, что, если человек будет следовать за большинством, то сойдётся с пути Истины. Причина этого в том, что люди, как правило, верят догадкам и предположениям, а не разуму и уверенному знанию, запутываясь в паутине собственных фантазий.

Не случайно Повелитель верующих сказал: «Не страшитесь пути истинного от того что мало идущих по нему»¹⁴⁶. Однажды перед вами откроются два пути, и вы увидите, что на один массово идут люди, а на другой устремляются немногие. Иногда человека охватывает ужас. Представьте себе, что мы движемся по направлению к какой-то цели и доходим до распутья. Мы видим, что большинство людей выбирает один путь, а меньшинство – другой. Человек испытывает страх и говорит: «Мы тоже пойдём по пути большинства: то, что будет с ними, будет и с нами». Но Имам говорит: «Нет, различайте пути. Причём здесь большинство?»

Не поддаваться влиянию чужого мнения

Ещё одна проблема, связанная с интеллектуальным воспитанием, заключается в том, что суждения людей о человеке не должны служить для него критерием самооценки. Это массовая болезнь, которой в той или иной степени страдает большинство

¹⁴⁵ Коран 6:116.

¹⁴⁶ Нахдж ал-балага. Хутба 201.

людей. Например, человек выбрал себе одежду и считает её цвет очень удачным. Затем приходит кто-то, кто говорит: «Что за бездарный цвет ты выбрал?!» То же самое говорит второй, третий... И постепенно сам человек приходит к убеждению, что это плохая вещь. Но те, кто говорит ему всё это, иногда говорят, просто чтобы изменить его мнение, а не потому, что действительно так думают. То, что в вопросах, касающихся только его одного, человек оказывается под влиянием чужого мнения, неправильно. Нам сказано: «Никогда не поддавайтесь влиянию чужого мнения о вас».

Школьный учитель и его ученики

В *Маснави-йе ма'нави* [Поэма о скрытом смысле] есть известный рассказ о школьном учителе, на занятия к которому приходило много детей (раньше над детьми часто издевались). Дети тешили себя надеждой, что однажды освободятся из лап этого учителя. Самые хитрые из них задумались: «Как бы нам поступить, чтобы учитель нас отпустил». Они составили план. На завтра тот, кто пришёл первым, сказал сидящему учителю: «Господин учитель, не приведи Господь, вы, кажется, больны. Вам нездоровится». Учитель ответил: «Нет, я здоров. Проходи, садись». Тот сел. Пришёл следующий ученик и сказал: «Господин учитель, вы сегодня бледны». Учитель более мягким голосом сказал: «Иди, садись на место». Явился третий ученик и сказал то же самое. Голос учителя ослабел, и он начал сомневаться, а не болен ли он. Тем более что об этом говорил каждый входящий ученик. Наконец, учитель сказал: «Да, я болен. Мне очень нехорошо». Так его вынудили признать, что он на самом деле болен. Затем ученики сказали: «Позвольте мы приготовим вам шурпу». Постепенно учитель действительно заболел. Он лёг, застонал и сказал детям: «Мне нехорошо. Ступайте домой». А дети только этого и ждали.

Смысл рассказа в том, что дети с помощью внушения заставили этого несчастного заболеть.

Его Святость сказал: «[О Хишам!] Не обращай никакого внимания на суждения людей». Удивительный призыв к независимости разума и мысли! Так, он сказал: «Если у тебя в руках будет

грецкий орех, а люди скажут, что у тебя в руках жемчужина, то это не принесёт тебе прибыли. Ты сам знаешь, что это грецкий орех. И если у тебя в руках жемчужина, а люди говорят, что это грецкий орех, то это не принесёт тебе убытка. Ты ведь знаешь, что это жемчужина». Итак, не опирайся на суждения людей. Сначала разберись, чем ты располагаешь на самом деле, какова твоя вера, каково твоё уверенное знание. Если ты увидишь, что ничего из себя не представляешь, а между тем люди очень тебе доверяют, то пусть это не сбивает тебя с толку – задумайся о том, как улучшить себя. И наоборот. Если ты чувствуешь, что идёшь по правильному пути, а люди говорят, что ты заблуждаешься, то не стоит обращать на них никакого внимания.

Дух познания

Я изложу ещё один вопрос, связанный со знанием, и завершу эту тему. Данный материал можно почерпнуть в коранических айатах и преданиях – об этом мы должны будем упомянуть в главах, посвящённых исламскому образованию и воспитанию. В одном из моих трудов (кажется, в книге *Эмдадха-йе гайби* [Протяжённости сокровенного]) есть такие слова: «Существует разница между понятиями “быть учёным” и “обладать духом познания”». Как часто люди, обладающие духом познания, не являются учёными, а учёные не обладают духом познания. Настоящий учёный – тот, в ком дух познания сочетается со знанием. Но что означает дух познания? Дух познания означает, что знание берёт своё начало в инстинкте поиска истины. Господь создал человека стремящимся к истине, то есть человек хочет познать реалии, познать вещи такими, какие они есть на самом деле, а это зависит от беспристрастного отношения человека к этим реалиям. Если человек, сохраняя беспристрастность, захочет открыть истину такой, какая она есть, а не пожелает, чтобы она была такой, какой ему видится, тогда он обладает духом познания. Нередко человек выдвигает определённое требование, а затем хочет, чтобы истина оказалась такой, какой она ему представляется. Это само по себе служит источником заблуждения. В айатах суры «ан-Наджм» («Звезда», № 53) говорится о том, что одним из источ-

ников заблуждения людей является то, что к процессу познания они примешивают свои желания и в результате подходят к изучению проблем предвзято. Джалал ад-Дин Руми сказал:

Пришла предвзятость, скрылось искусство,
Сотня покровов от сердца переместилась на глаза.

«Предвзятость делает человека косоглазым». Если человек сохранит беспристрастное отношение к истине (что весьма трудно), Господь направит его. Всевышний обещает наставить беспристрастного ищущего истины человека: «А тех, которые усердствовали во имя Наше, Мы поведём путями Нашими»¹⁴⁷.

Таков дух познания. Дух познания – это дух поиска истины, дух беспристрастности, дух объективности, дух, лишённый косности и гордыни. Когда человек читает многочисленные предания, посвящённые знанию, то видит, насколько оно опирается на доводы. Иными словами, сначала выдвигается предпосылка, а затем начинается поиск доводов в её пользу. Естественно, это надуманные, искусственные и натянутые доводы, а натянутый довод является ложным и вводит человека в заблуждение.

Великие учёные, обладающие духом познания, почти не гордятся или не гордятся вовсе, в отличие от нищих, не имеющих духа познания: последние знают несколько слов и воображают, что в них и заключается всё знание. В одном хадисе сказано: «Знание – о трёх пядях. Когда оно достигает первой пяди, [человека охватывает] гордыня [и он думает, что знает все истины мира]. Когда оно достигает второй пяди, [приходит] смирение. А когда оно достигает третьей пяди, [человек понимает, что] не знает ничего».

Таким образом, в процессе образования и воспитания учащемуся необходимо привить дух познания. Иными словами, не следует обращать внимание только на то, чтобы он получил знания, – необходимо сделать так, чтобы в нём появился дух, ищущий истину и свободный от болезней, отвращающих его от этого пути (пристрастности, косности, гордыни и высокомерия). Всё это необходимо отбросить, чтобы в учащемся созрел дух познания.

Нравственное деяние (1)

Одной из проблем философии этики является вопрос о том, что служит критерием нравственного деяния, то есть на основании чего мы можем оценить деяния с точки зрения нравственности, можем признать деяние нравственным или обыденным? Иными словами, чем нравственное деяние отличается от обыденного? Нет никаких сомнений в том, что великое множество совершаемых нами деяний – это обычные действия, и никто не считает их нравственными. Например, мы сидим за столом и едим. В этом случае никто не скажет, что мы совершаем нравственное деяние. Но есть деяния, которые считаются неординарными и нравственными. Например, кто-то делает пожертвование: он сам нуждается в какой-либо вещи, но, видя, что другой человек тоже нуждается в ней, отдаёт ему преимущество. Здесь говорят, что такой человек совершил нравственное деяние. Прежде чем рассказать о критерии нравственного деяния, мы должны разъяснить содержание двух понятий.

Различие между воспитанием и нравственностью

Воспитание отличается от нравственности, хотя последняя сама по себе есть род воспитания и означает обретение некоего нрава, настроения или привычек. Разницу между воспитанием и нравственностью можно охарактеризовать двумя словами – «возвращение» и «созидание». Для воспитания его характер и цель не имеют никакого значения, то есть в содержании понятия «воспитание» не скрывается коннотации святости. Поэтому мы не можем сказать, что когда речь идёт о воспитании, человека растят таким образом, чтобы он обрёл качества, возвышающие его над животным. Напротив, воспитание преступника – тоже воспитание. Это слово употребляется и в отношении животных. Можно воспитать и собаку, причём для самых разных целей: для того чтобы она была доброй по отношению к своему хозяину, для того чтобы она оберегала стадо от волков или для охраны дома. Всё это воспитание. А эти легионы, создаваемые странами-колонизаторами из преступников! Они делают их, так сказать, ещё

более преступными, с тем чтобы легионеры уже ничего не боялись и были готовы исполнить любой приказ, не задумываясь о его содержании. Они тоже занимаются воспитанием.

Однако в понятии «нравственность» скрывается коннотация некой святости, поэтому слово «нравственность» не используется в отношении животных. Например, когда дрессируют лошадь, не говорят, что собираются наставить её в нравственности. Нравственность свойственна исключительно человеку. Поэтому, если говорить профессионально, то необходимо признать, что «искусство этики» и «искусство воспитания» – не одно и то же. Это две разные вещи. Об искусстве воспитания говорят, когда подразумевается чистое «вращивание» в любой форме: как и для чего мы воспитываем, зависит от наших задач. Этика же (или «искусство этики») не зависит от наших намерений. Мы не можем сказать: «В конце концов, нравственность будет такой, какой мы её сформируем». Нет, в понятии нравственности присутствует оттенок святости (критерий которой необходимо найти). Поэтому мы и говорим, что нравственное деяние противопоставляется деянию обыденному. Разумеется, необходимо понимать, что, когда мы говорим «противопоставляется деянию обыденному», это можно интерпретировать двояко. Во-первых, мы можем сказать, что нравственное деяние противоестественно, а всякое деяние, совершаемое не по зову природы, мы называем нравственным. Нет, здесь не имеется в виду, что критерием нравственного деяния служит его противоестественный характер, а потому любое противоестественное деяние мы должны именовать нравственным. Аскет причиняет страдания себе самому и поступает против собственной природы, но мы не утверждаем, что его деяние нравственно потому, что он делает то, что противоречит его природе. Это не может быть критерием, и никто об этом не говорит. Неестественное не значит противоестественное. Неестественные действия – это поступки, отличные от естественных, это иная модель поведения, отличающаяся от деяний, которых требует человеческая природа и которые человек совершает в силу своей врождённой структуры. Всякое действие, совершаемое человеком в силу его врождённой структуры, является действием естественным, а нравственное деяние есть действие, отличное от естественного.

Теории, посвящённые критериям нравственного деяния

А. Любовь к ближнему

Итак, где критерий нравственного деяния? Одни утверждали, что критерий нравственного деяния заключается в том, что оно основано на любви к ближнему, а не на любви к самому себе. Дело в том, что волевые акты человека, например, речь или движение, не могут не обладать стимулами. Но в определённые моменты побуждением к совершению человеком какого-либо действия является достижение собственной выгоды или предотвращение ущерба. Подобные действия мы не считаем нравственными, поскольку любое живое существо в силу своей природы инстинктивно стремится к тому, что ему выгодно, и избегает того, что приносит ему вред. Однако когда деяние человека выходит за рамки индивидуального и приобретает оттенок любви к ближнему, когда оно направлено на достижение интересов другого человека или на то, чтобы защитить его от вреда, тогда это нравственное деяние. Итак, согласно данной теории, всякое деяние, находящееся в сфере эгоизма, не расценивается как нравственное, а деяние, находящееся в сфере любви к ближнему, именуется нравственным.

Это объяснение нельзя признать исчерпывающим, поскольку вполне вероятно, что та же любовь к ближнему может быть проявлена инстинктивно, по зову природы. И такое действие не может считаться нравственным – например, материнская любовь. Любое животное в силу инстинкта любит своего детёныша. Можем ли мы назвать нравственным деянием любовь матери к своему ребёнку, которую она проявляет, будучи движима природой? Какое это деяние – нравственное или естественное? Мать в силу инстинкта бесконечно любит своё дитя и благодаря этой любви радуется о его пользе и даже проявляет жертвенность, то есть оставляет себе меньше, а ему отдаёт больше. Таким образом, материнская любовь свойственна не только человеку – она есть и у животных.

Жертвенность

Эту теорию мы можем сформулировать следующим образом: «критерием нравственного деяния является жертвенность». Однако необходимо понять, чем обусловлена эта жертвенность.

Иногда человек ставит интересы другого человека выше собственных, движимый славолубием, национализмом, клановой гордостью и т.д.

Очень часто люди жертвуют собой под влиянием патриотических, антипатриотических или эгоистических чувств, либо для того чтобы сохранить своё имя в истории. На самом же деле эти люди – великие эгоисты. Поэтому жертвенность в чистом виде нельзя признать критерием нравственного деяния, поскольку она может сочетаться с эгоизмом. Итак, первая упомянутая нами формулировка – «всякое деяние, побуждением которого служит любовь к ближнему, а не эгоизм, есть деяние нравственное» – оказывается полнее упомянутой трактовки, хотя, как мы уже отметили, и она не является исчерпывающей.

Б. Сущностная красота и неприглядность деяний

Древние говорили, что нравственные деяния – это деяния, обладающие красотой по сущности, и, напротив, безнравственные деяния суть деяния, неприглядные по сущности. Они были убеждены, что человеческий разум способен постигать сущностную красоту нравственных деяний и сущностную неприглядность деяний безнравственных. Например, по их мнению, разум любого человека понимает, что по самой своей сущности правда хороша, величественна и красива, а ложь неприглядна¹⁴⁸. Они полагали, что над человеком могут господствовать либо животные силы (например, один из видов страсти), либо разум. Над людьми, зависящими от своих похотей, например, чревоугодниками, господствует похоть. Над кем-то властвуют гнев, ярость, страх и коварство, а над кем-то – разум. Древние считали, что разум распознаёт сущностную красоту и неприглядность деяний, и утверждали, что нравственное деяние есть действие, совершаемое по велению разума, и что нравственные люди – это люди, над всем существом которых господствует разум, а не похоть, гнев или страх (последние подчинены разуму и исполняют его предписания). Их похоти контролируются разумом: если последний говорит, что здесь должна действовать такая-то похоть, последняя исполняет свою функцию, в противном случае она не работает.

Древние утверждали, что до тех пор пока над существом человека господствуют силы похоти, гнева или страха, его поведение не является нравственным – оно, по их выражению, носит животный характер. Они не говорили «нравственное» и «естественное», они говорили «человеческое» и «животное».

Разумеется, данные слова невозможно подтвердить на все сто процентов (хотя этика Сократа основывается именно на этом). Особенно это касается проблемы сущностной красоты и неприглядности деяний – сами философы не слишком считались с ней. Как бы там ни было, упомянутая теория считает критерием нравственного деяния его рациональность, то есть источником подобного деяния является разум, а не похоть, гнев или страх.

В. Внушение совести

Следующая теория принадлежит Канту. Он полагает, что нравственное деяние – это безусловное деяние, то есть действие, совершаемое человеком не ради определённой цели, а исключительно ради него самого в силу императива, который, как он считает, исходит от совести. Совесть налагает на человека целый ряд обязанностей, и всякое действие, совершаемое им без какого-либо намерения только ради исполнения этой обязанности, есть нравственное деяние. В данном случае состояние человека в точности походит на состояние индивидуума по отношению к другому индивидууму, когда первый готов исполнять лишь те предписания, которые исходят от второго. При этом первому нет никакого дела до того, какого рода приказы отдаёт второй – он выполняет всё. Кант убеждён, что любое деяние, совершаемое по внушению совести, есть деяние нравственное, а всякое деяние, к которому примешивается что-то ещё (ограничивающее его каким-либо условием), уже нельзя считать нравственным. Такова ещё одна гипотеза.

Г. Приобретённая любовь к ближнему

Данная теория близка к первой. Она утверждает, что критерием нравственного деяния является любовь к ближнему, но при условии, что эта любовь будет приобретённой, а не врождённой. Таким образом, мы можем говорить о двух типах любви к ближнему:

1. Врождённая – например, материнская любовь и национально-клановый фанатизм.

2. Приобретённая – человек не обладает ею по природе, но стяжает её. Если кто-то стал любить людей, подобно тому как мать любит своё дитя, то это состояние приобретённое, и вторичное совершенство в нём. Такова ещё одна теория.

Д. Угождение Богу

А вот другая теория. Она заключается в том, что всю нравственность мы изначально переводим в сферу религии и говорим, что всё остальное – философия и наука. Иными словами, тот, кто рассуждает категориями последних, хочет найти для нравственности критерий, исключающий религиозную веру. На самом же деле нравственное деяние – это деяние, совершаемое с целью угождения Богу. В рамках этого учения, разумеется, отрицается проблема «самости», то есть цель деяния – не стремление к тому, что полезно для человека, и не достижение собственной выгоды или предотвращение ущерба. Конечная цель деяния даже не в реализации интересов другого человека, но в угождении Богу. В рамках же интересов другого индивидуума человек действует только потому, что считает это угождением Высшей Истине: «Мы ведь кормим вас во имя Аллаха – не желаем от вас ни воздаяния, ни благодарности!»¹⁴⁹

Можно сказать, что все эти теории согласны в одном – в конечном итоге, нравственность выходит за пределы человеческой самости. Иными словами, совершенно очевидно, что любое деяние, совершаемое человеком ради достижения собственной выгоды или отведения от себя ущерба, не является нравственным. Дискуссия возникает вокруг деяний, которые при всей их направленности на интересы других людей всё равно не считаются нравственными.

Разбор теории Канта

Теперь немного порассуждаем о теории Канта. Как уже было сказано, Кант полагает, что нравственное деяние – это деяние, свободное от каких бы то ни было условий и корыстных наме-

рений: его совершение носит оттенок обязательности, и не более того. Человек осуществляет его исключительно в рамках исполнения своих обязанностей. Однако возникает вопрос: может ли человек в принципе совершить какое-либо действие, в котором не будет ни малейшей примеси его собственных интересов? Одни говорят, что это невозможно – человек не может стремиться к действию, которое ничего ему не даст. Абсолютно невозможно, чтобы человек обратился туда, где он не найдёт совершенствования, хотя бы относительного. Даже человек, поступающий против собственного совершенствования, всё равно развивает одну из своих способностей – мы называем его действия «антисовершенствованием» только потому, что они не способствуют его совершенствованию. А так, человек не может идти туда, где для него не будет никакого совершенствования. Поэтому утверждение о том, что нравственное деяние – это действие, которое не преследует никакой выгоды «для себя», ошибочно.

В ответ необходимо заметить, что здесь имеет место паралогизм, требующий устранения. Когда мы говорим, что цель каждого действия человека состоит в приобретении выгоды, то подразумеваем выгоду исключительно для него самого. Если мы скажем нечто подобное, то можно парировать: «Нет, человек способен совершить действие, в котором не будет никакой выгоды для него самого, движимый исключительно желанием реализовать интересы другого индивидуума». На это могут возразить: «Совершая то или иное действие, я либо получаю от него удовольствие, либо нет, а если оно не удаётся, я или огорчаюсь, или нет. Если от совершения какого-то деяния я не получаю удовольствия, а от его несовершенства не испытываю огорчения, то я никак не могу его избрать. Если 'Али ибн Аби Талиб абсолютно искренне стремился принести пользу другим людям, испытывал ли он от этого удовлетворение в глубине своей души? Если он не испытывал ни удовлетворения от этого деяния, ни огорчения от его несовершенства, то невозможно, чтобы он стремился к его осуществлению».

Паралогизм именно в этом. Удовольствие и огорчение не сводятся к тому, что человек приобретает нечто полезное или избегает чего-либо приносящего вред. Человек – это существо, способное испытывать удовольствие от того, что приносит пользу

другим. Человек может достигнуть такой степени нравственного развития, когда, принося пользу другим или помогая им избежать вреда, он будет получать большее удовлетворение, чем от извлечения выгоды для себя самого или избавления от чего-либо вредоносного. Поэтому давайте отделять одно от другого.

Большинство материалистов говорит, что каждое своё действие человек совершает ради собственной выгоды. Нет. Человек может достигнуть такого уровня, когда он будет действовать на пользу другим. Однако если вы скажете, что от каждого своего деяния человек получает удовольствие, то мы ответим: «Да, верно, но удовольствие человека от совершённого деяния не ограничивается тем, что он испытывает от получения собственной выгоды. Воплощение человеческого совершенства состоит в том, что ему будет приятно принести пользу другим».

Кант утверждает: для того чтобы быть нравственным, деяние человека не должно быть обусловленным. Если под необусловленностью он понимает то, что человек не извлекает пользы для себя, то это можно принять. Но если он имеет в виду, что человек должен быть лишён желания принести пользу и другим, то есть человек не должен быть обусловлен интересами других людей и выполнять свои обязанности, не получая никакого удовольствия, тогда это неприемлемо.

Итак, это было пояснение относительно теории, утверждающей, что «критерием нравственности является действие в интересах других» и что подобное действие возможно, а также относительно теории, которая гласит, что «действие человека может быть безусловным». Здесь мы говорим, что, с одной стороны, оно может быть безусловным, а с другой стороны, не может. Может потому, что свободно от ограничений, налагаемых стремлением к собственной выгоде, а не может потому, что свободно от ограничений, налагаемых стремлением к пользе для других, а также потому, что человек не получает от него никакого удовольствия.

Здесь же мы можем прийти к пониманию смысла проблемы человеческой совести. Одни признают наличие у человека врождённой нравственной совести, а другие отрицают это, утверждая, что человек создан, чтобы стремиться к собственной выгоде.

Нравственная совесть в кантовском понимании неправильна, однако в упомянутом смысле она вполне возможна. Лучшим

доказательством тому служит совершение нравственных деяний в интересах других людей, при этом те, кто их совершает, испытывают удовольствие от своих поступков и радость от стоящих перед ними задач.

Нравственное деяние (2)

Мы говорили о критерии нравственного деяния как противоположности деяния естественного. Как уже было отмечено, все согласны с тем, что часть деяний, которые человек совершает или может совершить, выходит за пределы естественных или животных действий, выполняемых любым животным в силу инстинкта. Эти деяния называют человеческими, или нравственными. Имеется в виду, что эти деяния реализуются на уровне человека, а не на уровне животного. Иными словами, статус этих деяний выше животного. Сегодня мы часто слышим: «Это человеческий поступок» или «Это бесчеловечное деяние», с акцентом на слове «человеческий». Тем самым хотят сказать, что существует целый ряд действий, которые совершаются только на уровне человека. А теперь давайте посмотрим, что служит критерием нравственного деяния, которое совершается только на уровне человека и отличается от действий животных или естественных поступков людей.

Здесь необходимо одновременно затронуть два вопроса. Первый – в чём заключается критерий, а второй, что обеспечивает совершение человеческого деяния? Совершенно очевидно, что критерием естественного деяния служит зов инстинкта, общего для человека и животного, это деяние происходит из инстинкта самого человека, а причиной его совершения выступает сама природа. Но где критерий нравственного деяния и что обеспечивает его реализацию?

Некоторые утверждают, что нравственное деяние – это деяние, продиктованное чувством любви к ближнему. Сказав так, мы одновременно даём определение нравственному деянию и отчасти выявляем причину его совершения. Определение выглядит следующим образом: действие, совершаемое человеком ради себя самого, не является нравственным (поскольку чело-

век, несомненно, любит себя и делает то, что ему выгодно); когда же действие выходит за рамки индивидуального и совершается ради других людей, оно считается нравственным. Это определение, конечно, отвергли. Его противники говорят, что в таком случае нам следует признать нравственными целый ряд безусловно естественных деяний, например, действия матери (как людей, так и животных). В принципе, мать испытывает чувство любви к ближнему, но этот «ближний» – только её ребёнок. Она совершает определённые действия и даже жертвует собой, движимая любовью к ребёнку. Разумеется, это замечательные возвышенные чувства, но их нельзя назвать нравственными, поскольку они вызваны своего рода принуждением природного инстинкта. Проявляя любовь к своему ребёнку, мать не питает подобных чувств по отношению к другим детям. На самом деле её действия нельзя назвать ни любовью к ближнему – это не более чем чадолюбие, ни нравственными деяниями, поскольку нравственность должна обладать более широким спектром.

Альтруизм

Иные, давая определение нравственному деянию, используют понятие «любовь к ближнему» в его общем значении. Они утверждают, что нравственное деяние – это действие, порождённое чувством альтруизма. Сегодня часто опираются именно на это определение. Однако возникает вопрос о причине совершения нравственного деяния. Существует ли в человеке чувство альтруизма в принципе? У древних Аристотель считал человека «политическим по природе существом» (в силу его социальной сущности) и признавал наличие двух видов инстинкта – индивидуального и видового. Он говорил, что в силу видового инстинкта человек стремится приспособиться к обществу, и коль скоро он испытывает особую привязанность к самому себе, то ему безразлична судьба его общества. Среди философов нового времени Бэкон известен теорией, почти в точности повторяющей теорию Аристотеля. Он утверждает, что в человеке присутствуют упомянутые инстинкты. Однако этот предмет недостаточно определён с научной точки зрения. Тем не менее таково одно из мнений.

Итак, согласно данной теории, критерием нравственности выступает чувство альтруизма, и причина совершения нравственного деяния кроется в самом человеке. Но это не доказано научно.

Дарвинизм

Дарвинизм, философия которого опирается на принцип борьбы за существование, утверждает, что все живые существа созданы эгоистичными и стремятся к самосохранению. Именно поэтому их стремления выливаются в борьбу за существование, которая сопряжена с естественным отбором, выбором наилучшего. И это – основа эволюции. В рамках данной философии не остаётся места для естественных видовых инстинктов. Многие критиковали Дарвина за этот принцип, говоря, что подобная философия вредна хотя бы потому, что она сотрясает основы нравственности и взаимопомощи. Согласно философии Дарвина, чувство взаимопомощи не является врождённым – взаимопомощь появляется вследствие борьбы. Иными словами, первична борьба, а взаимопомощь вторична. Например, когда человек хочет укрепить своё положение (каждый индивидуум считает себя противником по отношению к другим людям, поскольку он индивидуум, отличный от другого индивидуума), то, в соответствии с принципом борьбы за существование, вместе с другими индивидуумами он создаёт некую силу, выдвигая её против других. Однако источник этого объединения – борьба за существование: взаимопомощь его членов обусловлена не дружескими симпатиями, но противостоянием другим индивидуумам, которых они хотят победить или, по меньшей мере, сдержать своими сплочёнными рядами. Итак, взаимопомощь не является врождённым качеством человека и проистекает из борьбы за существование. Сам Дарвин приложил немало усилий для того, чтобы заложить основы этики. Его последователи тоже стремились устранить этот изъян в его философии, но их попытки не увенчались успехом.

Нравственная совесть

Ещё одно учение – учение о долге. Его сторонники утверждают, что, если человек совершает то или иное действие, движимый чувствами (пусть даже альтруистическими), то оно приравнивается к естественному деянию, которое, согласно его определению, осуществляется человеком на основе инстинкта (как индивидуального, так и коллективного). Нравственное деяние свободно от любого рода корыстных намерений и продиктовано чувством долга. Иными словами, человек делает то, чего требует его совесть и долг, не ставя перед собой никаких конечных целей, кроме исполнения своих обязанностей. Если же мы спросим, где находится чувство долга, они ответят: «В человеческой совести». Бог создал в человеке совесть, которая отличается от его альтруистических чувств. Совесть представляет собой некое священное чувство внутри человека, отдающее ему свои повеления. И нравственное деяние – это действие, имеющее своим источником совесть.

Определение совести было дано в философии Канта. Человеческой совести он придавал огромное значение, утверждая, что человек обладает врождённой нравственной совестью. Его слова о подчинении совести идентичны тому, что верующие говорят об искренней преданности Всевышнему Творцу: искренний раб Божий должен следовать повелениям Господа не ради получения Его благодеяний и не из страха перед Его наказанием, он должен исполнять их даже если будет знать, что за их совершение он не заслужит рая, а за их неисполнение не будет ввержен в ад. Таков ещё один взгляд.

Мы не отрицаем эту совесть, но хотим заметить, что в упомянутых пределах она не является стопроцентно доказанным научным фактом. Разумеется, ислам говорит о существовании в человеке некой нравственной совести, но не в качестве незыблемого принципа, в который не может закрасться изъясн, и не в качестве той силы, которая, по словам Канта, со всей очевидностью присутствует в душе каждого человека.

Это хорошая теория, и тот факт, что, как мы видим, в Коране говорится об угрызениях совести, а также затрагиваются и другие проблемы, в частности «кто внушил ей её грехи, и её

богобоязненность»¹⁵⁰, показывает, что, с точки зрения Корана, в человеке существует некое самобытное начало, способное различать добродетель и злодейство. Иными словами, когда человек совершает дурное деяние, он сам внутренне упрекает себя, и становится понятно, что есть нечто, повелевающее творить добро и избегать зла – это нечто укоряет человека за его дурные деяния и, напротив, радуется и хвалит человека, когда он совершает доброе деяние.

Борьба «я» и «не-я»

Стремясь подтвердить данный тезис, современные психологи говорят, что иногда человек решает совершить какое-либо действие против своего желания и естества, однако при этом он понимает, что оно благое. Например, он принимает решение быть умеренным в еде или не спать слишком долго или вставать рано. И когда человек уже принял решение, он оказывается между двумя факторами: один призывает его есть немного или вставать рано, а другой фактор – это его природа, желающая поступать по-другому. Иногда человек следует принятому решению, а иногда нет. Когда побеждает его нравственная воля, он испытывает удовлетворение и даже, подобно богатырю, ощущает вкус победы. И наоборот, когда природа одерживает над ним верх, он не нравится самому себе и испытывает горечь поражения, хотя он потерпел поражение не от кого-то другого, а от себя самого. Это подобно тому, как если бы у человека был сын и он решил бороться с ним, сказав: «Неважно, кто из нас окажется победителем. Ведь ясно: что природа победит меня, что я её – в обоих случаях победителем буду я сам». Но почему же несмотря на это, когда побеждает его воля, человек чувствует, что победило его «я», словно возобладав над кем-то другим, а когда одерживает верх его природа, он ощущает, что его «я» проиграло? И становится понятно, что это «я» человека больше, чем то «я», которое «не-я». Именно здесь «я» побеждает «не-я». Иными словами, хотя то, что связано с природой человека, и есть «я», оно не является подлинным.

¹⁵⁰ Коран 91:8.

Итак, что же это за удовлетворение от победы и упрёк за поражение? Ясно, что в глубине человеческой совести есть нечто, что испытывает радость, когда человек одерживает верх над природой, и упрекает его, когда он терпит поражение. Итак, обличающая сила находится внутри самого человека. Как бы там ни было, такова ещё одна гипотеза, выдвинутая Кантом.

Теория дальновидного разума

Существует ещё одна теория, которой придерживаются в основном материалисты. В частности, её защищал Рассел. Речь идёт о теории индивидуального разума, или дальновидного разума. Уилл Дюрант в книге «Наслаждение философией» называет это «инстинктом здравомыслия». Рассел и подобные ему утверждают, что нравственная совесть, альтруизм, гуманизм и тому подобные понятия совершенно никуда не годятся. Нравственность является плодом дальновидного размышления человека. Если человек дальновиден, он просчитывает, что ему выгодно соблюдать принципы гуманизма. Рассел говорит: «Например, я никогда не стану красть соседскую корову, поскольку знаю, что если я украду его корову, этот или другой сосед украдёт мою корову. Мне выгодно не лгать, ибо если я солгу, то солгут и другие, и мои убытки от их лжи окажутся в несколько раз больше той выгоды, которую я приобрету благодаря своей лжи. Потому-то я и не лгу. Короче говоря, я не делю ничего дурного, так как знаю, что если я совершу что-то плохое, это зло вернётся мне сторицей. Поэтому мы договорились говорить друг другу правду. Ведь если я солгу вам, а вы мне, то это окажется невыгодно нам обоим. Когда мы намереваемся создать фирму на основе общих интересов, то вынуждены обеспечить интересы каждого. Общие интересы делают нравственность необходимой. Таким образом, нравственность происходит из здравомыслия».

Мозайани рассказывал: «Мы только-только устроились на работу в управление. Шёл рамазан. Когда утром мы пошли на работу, один из наших коллег сказал: “У меня плохой характер. Когда я пощусь, то очень раздражаюсь и не отдаю себе отчёт в том, что со мной происходит. Я даже могу сказать вам что-нибудь обидное. Поэтому раз я пощусь и нахожусь в таком

настроении, простите меня”. Я заметил, что ему не по себе, и сказал: “На самом деле я такой же. Даже ещё хуже. Я так раздражаюсь, что могу произвольно вскочить и ударить кого-нибудь по голове”. Он немного подумал и сказал: “Поэтому нам обоим нужно быть осторожными и не делать этого”».

Рассел также говорит: «Человек думает и видит, что если он будет вести себя безнравственно по отношению к другому человеку, то и тот будет вести себя безнравственно по отношению к нему. В результате он почитает за лучшее не вести себя подобным образом». В рамках этой теории нравственность утратила коннотацию святости, в соответствии с которой человек совершает то или иное действие, движимый чувством альтруизма, а не эгоизма. Упомянутая теория говорит: «Нет, движимый чувством эгоизма». Это первый недостаток данной теории. Однако здесь могут возразить: «Нужно говорить то, что есть на самом деле. Человек не должен высказываться, опираясь на воображение».

Критика упомянутой теории

Главный упрёк в адрес этой теории заключается в том, что она до самого основания сотрясает фундамент нравственности, то есть эта нравственность господствует там, где силы равны. Когда индивидуумы находятся в обществе, где силы равны, и я боюсь другого человека так же, как он меня, и не чувствую опасности от него так же, как он от меня, подобная нравственность (то есть нравственность здравомыслия или нравственность, опирающаяся на личные интересы) может занимать господствующее положение. Однако там, где один обладает силой, а другой слаб, где сильный прекрасно знает, что слабый не может ничего ему сделать, никакая сила не способна призвать сильного к нравственности. Когда Никсон встречается с Брежневым, равным ему по силе, получается один нравственный индивидуум, который размышляет: «Зачем мне сбрасывать на него бомбу, когда он тоже сбросит на меня бомбу». Но когда тот же Никсон оказывается перед лицом несчастного Вьетконга, который слабее него, и он уверен, что тот не сможет сравняться с ним по мощи, то нет такой силы, которая заставит совесть господина Никсона не делать того, что он задумал. Если он и откажется от своих

намерений, то только тогда, когда Вьетконг покажет ему свою силу. В противном случае нет силы – нет совести.

Именно поэтому философия Рассела, несмотря на все её миролюбивые и гуманистические декларации, является безнравственной. В его философии нет ни малейшего повода для того, чтобы сильный не притеснял слабого, поскольку она основана на здравомыслии, то есть на индивидуальном разуме. Поэтому агрессии нет лишь там, где силы равны. Там же, где силы не равны, индивидуальный разум никогда не даст такой команды.

Красота разума

Следующая теория представляет собой практически ту же самую рациональную теорию, но в иной форме, а не в виде индивидуального разума¹⁵¹. Сторонники данной теории утверждают, что красота в этом мире не ограничивается осязаемой красотой – духовная красота сама по себе тоже является реальностью, и поскольку осязаемая красота проистекает из пропорциональности (то есть пропорциональность служит главным фактором появления осязаемой красоты), пропорциональность играет решающую роль и в реалиях красоты духовной. Человек по своей природе любит красоту. Поэтому говорят, что нравственное деяние – это красивое деяние, и красота разума тоже происходит от пропорциональности.

Моралисты говорят, что корень всякой нравственности – в справедливости¹⁵². Справедливость же они интерпретируют как соразмерность, утверждая для идеальной нравственности срединное положение, то есть нравственность должна быть соразмерной. Если у человека один глаз будет большим, а другой маленьким, естественно он будет некрасивым, а если оба глаза будут одинаковыми, то это, разумеется, красивее. В целом в эстетике человеческого тела для каждого члена существует некая пропорция, особая формула: и хотя эту пропорцию невозможно описать, тем не менее совершенно очевидно, что она используется.

¹⁵¹ Хотя его называют разумом, его можно считать отдельным инстинктом.

¹⁵² В *Джами'ас-садат* [Собрание предводителей] есть рассуждение на эту

Если эта пропорциональность будет приложена к духовным качествам человека, возникнет особый род красоты. Например, как лучше – чтобы человек обладал грубым или мягким характером? Между грубостью и мягкостью существует некое среднее состояние, в котором человек не настолько груб, чтобы досаждать окружающим, и не настолько мягок, чтобы им помыкали. По словам Са'ади:

Грубость и мягкость хороши вместе,
Подобно лекарю, что отворяет кровь, –
он режет и накладывает пластырь.

Когда человек достигает подобного состояния, он начинает пользоваться расположением других людей. Мы любим и уважаем хороших, нравственных и справедливых людей, контролирующих свой гнев и свои желания и использующих свои силы и способности лишь там, где это уместно. По мнению данной группы людей, это уважение к достойным людям есть своего рода поклонение красоте. Они полагают, что основой доброго нрава или нравственного деяния служит красота, а красота зиждется на пропорциональности. Именно поэтому, желая дать критерий доброго нрава, они говорят, что возвышенная нравственность возникает тогда, когда силы и инстинкты человека не будут чрезмерно интенсивными. Итак, по их словам, критерием является красота, в основе которой лежит пропорциональность. Подобное убеждение опирается на философско-психологический постулат о том, что красота не ограничивается красотой осязаемой – существует и красота духовная. Подтверждением служит тот факт, что видя человека, украшенного добрым нравом (пропорциональная нравственность), люди демонстрируют ту же реакцию, что и на осязаемую красоту – они бывают очарованы и влюблены (но эта любовь – особого свойства). Почему люди любят друзей Аллаха? Любовь без красоты невозможна. Безусловно, в них присутствует красота.

Уилл Дюрانت в книге «Наслаждение философией» цитирует Платона: «Здравомыслие это не рассудительное действие¹⁵³, но

¹⁵³ Не всякое рассудительное действие мы называем здравомыслием.

красота и пропорциональность врождённых качеств индивидуума. Иными словами, здравомыслие есть благообразие поведения человека. Абсолютное благо не в сообразительности или лишённой нравственности силе, но в пропорциональном соотношении частей и целого как в индивидууме, так и в обществе». Замечательные слова.

Таково ещё одно объяснение критерия нравственного деяния: причина его совершения восходит к эстетическому чувству человека, поскольку последнее не ограничивается осязаемой физической красотой.

Только религия способна обеспечить реализацию нравственности

Здесь мы подходим к вопросу: может ли существовать нравственность без религии? Если и может, то религия всё равно будет её силой и опорой. Некоторые мыслители (даже западные) высказывали мнение, что нравственность без религии лишена фундамента. Русский писатель Достоевский говорит: «Если Бога нет, то всё позволено». Он имеет в виду, что нет ничего другого, что могло бы заставить человека отказаться от совершения безнравственных деяний. Он не принимает этической теории Канта и других философов: говоря «если Бога нет», он подразумевает «если нет религии».

Опыт показывает, что там, где религия и нравственность разделены, нравственность заметно отстаёт. Ни одно из нерелигиозных этических учений не добилось успеха. Совершенно очевидно, что религия необходима человеческой нравственности, как минимум, в качестве опоры. Не случайно раздаются возгласы о том, что чем дальше человечество идёт в своём техническом и культурном развитии, тем сильнее оно деградирует в нравственном отношении. Почему? Из-за отсутствия этических учений. Этические учения древности были в большинстве своём религиозными. Вот и всё. По мере ослабления религии и веры отчётливо проявилось снижение нравственного уровня человечества. Именно поэтому мы должны придавать вере огромное значение как опоре нравственности (если не сказать – единственному гаранту её реализации).

Другая проблема – это проблема относительности нравственности. Нравственность абсолютна или относительна? То есть, может ли что-либо для одних быть нравственным, а для других нет, или в одну эпоху быть нравственным, а в другую эпоху – безнравственным? Если мы станем утверждать нечто подобное, то это будет практически равносильно отрицанию нравственности: нравственность окажется изменяемой категорией, ни при каких обстоятельствах не способной иметь твёрдое суждение. Некоторые мыслители убеждены, что нравственность относительна – особенно на её изменение всегда влияло и влияет экономическое развитие: нравственность первобытной эпохи отличается от нравственности аграрного периода, а нравственность аграрного периода – от промышленной эры. По этой самой причине они придерживаются мысли о том, что значительная часть традиций, например, связанных с отношениями между мужчиной и женщиной, с целомудрием, скромностью и т.д., является порождением нравственности аграрного периода, а промышленная эра требует иной нравственности. Здесь они ссылаются на слова, приписываемые Повелителю верующих: «Не воспитывайте своих детей в вашей нравственности, ибо они воспринимают нравы своего времени».

Если смысл этих слов заключается в том, что мы не должны воспитывать своих детей в соответствии со своими нравственными принципами потому, что они принадлежат другой эпохе, и мы полностью согласимся с этими словами, тогда возникнет очень неустойчивая ситуация.

С проблемой относительности нравственности связана проблема воспитания, ибо если нравственность относительна, мы не можем предложить чётко упорядоченные принципы воспитания.

Нравственное деяние (3)

Ранее мы предполагали не касаться темы различия естественного и нравственного деяний и перейти к проблеме относительности нравственности. Однако, столкнувшись с рядом проблем, мы увидели, что, если их здесь не осветить, они так и повиснут в воздухе. Поэтому мы вынуждены снова обратиться

к упомянутой проблеме. Кроме того, мы представили ряд теорий и должны дать их более пространственные объяснения, а также изложить новые теории.

Всякий, кто берётся рассуждать о воспитании, должен разобратся в этой проблеме, чтобы найти основы и корни нравственных деяний человека. Мы видели, что одни упомянутые нами теории критерием нравственного деяния человека считают реализацию интересов других людей, другие называют нравственным такое деяние, которое совершается из чувства альтруизма, а некоторые из них относят к нравственным действия, побуждением к совершению которых не служат естественные чувства. На самом деле эти три группы относят нравственность и нравственное деяние к категории любви. Я думаю, что в этике индуизма на этот аспект делается больший акцент, чем на что-либо иное.

Ряд других учений опирается на понятие красоты, то есть относит нравственность к категории эстетики. Здесь тоже существует две школы, каждая из которых утверждает, что красота не ограничивается красотой осязаемой. Та красота, которая притягивает к себе чувства человека, например, воспринимаемая зрением или слухом, есть красота осязаемая. Они убеждены, что существует духовная красота – это тоже красота, но неосязаемая, умозрительная. Обе эти группы едины в том, что красота не ограничивается осязаемым и обладает умозрительным аспектом. При этом одна группа опирается на деяние, то есть её представители считают красоту свойством деяния: они говорят, что некоторые деяния красивы по своей сущности. Например, правда сама по себе обладает особой красотой и притягательностью как для говорящего, так и для слушателя. К этой же категории относятся терпение, стойкость, великодушие, благодарность и справедливость – они обладают некой духовной красотой и манят к себе. Нас влечёт ко всякому человеку, в котором присутствуют подобные качества, мы, так сказать, становимся его учениками, привязываемся к нему и следуем за ним, чувствуя в нём некую притягательную силу. Естественно, что обладатель подобных деяний и сам становится красивым. Совершённое человеком прекрасное деяние, подобно изящной одежде, делает его красивым, причём деяние «идёт» человеку больше, чем одежда, золото

или украшения. Итак, по их мнению, нравственное деяние – это прекрасное деяние, красоту которого постигает духовно-эстетическое чувство человека. Его критерий находится в самом человеке, его нет ни в ком другом, и этот критерий – вкус человека, постигающий эту красоту.

Красивый дух

Другая группа тоже относит нравственность к категории красоты, но её представители считают последнюю онтологическим свойством духа. Так, они говорят, что всюду, где существует пропорциональность, присутствует красота и появляется единство, то есть часть гармонично сочетается с целым. Если части тела человека будут находиться в определённом положении, они породят прекрасное сложение, изящество и красоту, пленя чувства других людей. Физическая красота – это не более чем пропорциональность тела. Точно так же, если комплекс духовных сил и способностей человека будет гармоничным, то есть каждая его составляющая будет находиться в установленных для неё пределах, то явятся пропорциональность и красота, а сам дух окажется красивым и желанным как для себя самого, так и для лицезреющих его. Поэтому представители этой группы говорят, что всякая сила и способность в человеке обладает определёнными границами – если она превысит их, то получится излишество, если окажется меньше, то выйдет недостаточность. Например, глаза человека обладают определённым размером: если они окажутся больше, это будет некрасиво, а если меньше – тоже не изящно. Или, скажем, человеку дана сила гнева, которая имеет свои пределы: если она окажется больше или меньше, то это будет некрасиво и непропорционально. В конце концов, речь идёт о том, где нам искать этот критерий и как нам определить золотую середину? Например, какое количество человеческого гнева соответствует золотой середине?

На это есть два варианта ответа. Первый. Красота совершенно не поддаётся определению. Разве человек воспринимает осязаемую красоту с помощью определения?! Разве тот, кто воспринимает красоту как таковую, сначала даёт ей определение, дескать, красота – это когда глаза такие-то, брови такие-то

и т.д.? Нет, это то, что должен постигнуть его вкус, то, к чему он устремится прежде, чем даст ему определение. Это для него нечто интеллектуальное. С интеллектуальной красотой то же самое.

Принцип телеологичности как основа определения золотой середины в этике

И всё же некую меру и определение этой красоте дать можно, и это определение будет даже на ступеньку выше осязаемой красоты. Суть его в том, что, согласно незыблемому принципу телеологичности, каждая сила и способность создана ради той или иной цели и весь их комплекс также имеет общую цель. Поэтому если мы захотим понять, находится какая-либо сила в положении золотой середины, излишества или недостаточности, нам необходимо выяснить, для чего она была изначально создана. То, для чего она была создана и есть золотая середина, то, что более того, для чего она была создана, – излишество, а то, что менее того, для чего она была создана, – недостаточность. Например, та же сила гнева, о которой мы упоминали ранее. Совершенно очевидно, что она была создана в человеке не напрасно. Если бы в человеке не было этой силы, он не имел бы возможности защищаться, а если бы он не имел возможности защищаться от дикой природы и от себе подобных, то оказался бы обречён на гибель. Человеку было просто необходимо дать эту силу. Утверждают даже, что, ныряя в воду, человек руководствуется одной из плотских сил и положительных желаний, а выныривает под воздействием силы гнева. Он ныряет, стремясь получить удовольствие от воды. Однако через некоторое время, что человек находится под водой, он начинает задыхаться. И здесь нужна функция защиты. Тогда сила гнева отдаёт приказ: «Выныривай!» Если бы этой силы не было, человек, попадая в воду и сталкиваясь с её агрессивностью, не имел бы возможности защищаться, то есть у него не было бы стимула бороться. То же самое относится и к иным формам защиты. Действие в пределах самозащиты – это золотая середина для силы гнева. Меньшая её интенсивность приведёт к тому, что человек окажется слабым забитым существом. И это ущербное, недостаточное состояние силы гнева. Большая её интенсивность

сделает человека агрессором, стремящимся досаждать другим. И это излишек силы гнева. Эта сила задумана не для того, чтобы человек нападал на других, и не для того, чтобы он находился в состоянии оцепенения, но для того, чтобы он защищался.

Точно так же половой инстинкт имеет определённую цель, которая, согласно проведённым исследованиям, заключается не только в продолжении рода. У животных это так, однако что касается человека, то супруги, ведущие совместную жизнь, по выражению Корана, должны испытывать любовь, привязанность и милость по отношению друг к другу в той мере, в которой последние будут фундаментом, придающим семье устойчивость, дабы семья стала источником продолжения рода и в этом очаге могли спокойно расти дети. Такова одна из конечных целей творения. Итак, если половой инстинкт используется именно в подобных рамках, то это его золотая середина: если он реализуется интенсивнее и возникает проблема поиска разнообразия или, по выражению хадисов, «стремление к чувственному наслаждению» (*заввакийат*), то это излишество, а если он используется менее обычного, то он недостаточен. Подобным же образом дело обстоит и с прочими силами человека.

Эта теория утверждает, что если каждая из сил, пределы которых можно установить на основе принципа телеологичности, обладает должной мерой, то в целом дух человека красив. В противном случае дух человека окажется некрасивым. Отличие этой теории от теории, которая считает красоту качеством деяния (то есть человек обретает красоту вследствие своих деяний), состоит в том, что последняя утверждает красоту взыскующего красоты на основании взаимосвязи ищущего и искомого, в то время как другая теория говорит: «Нет, дух красив сам по себе. От красивого духа исходит неизбежно прекрасное деяние – оно следствие этой причины». Итак, согласно одной точке зрения, человек приобретает красоту благодаря своим деяниям, а в соответствии с другой точкой зрения, деяние становится красивым благодаря человеку. Как бы там ни было, обе теории опираются на понятие красоты, относя нравственность именно к этой категории. Нравственное деяние является благим потому, что красиво, а человек обладает эстетическим инстинктом, который не ограничивается только осязаемой красотой, но включает в себя и красоту интеллектуальную.

Господство духа и разума

Существует ещё одна теория – теория независимости духа от тела, основанная на дихотомии: человек есть реальность, в которой соединяются две субстанции. Одну из них называют душой или духом, а другую – телом. Хотя эти субстанции обладают определённым единством, всё же им свойственна некая двойственность. Совершенство духа заключается в том, чтобы он не зависел или практически не зависел от тела, ибо дух, по убеждению приверженцев данной теории, обретает своё совершенство свыше, а не от низменного тела. Последователи этой теории полагают, что, если положение духа по отношению к телесным силам будет таковым, что между всеми силами установится равновесие, тогда независимость духа от тела будет соблюдена, и дух уподобится властителю, подданные которого равны и не стремятся возобладать друг над другом. Именно тогда дух сможет стать независимым и свободным правителем. Однако, обретая силу, некоторые из этих подданных оказывают влияние на него самого. Сторонники данной концепции считают, что наилучшее состояние для совершенства духа состоит в том, чтобы последний практически, а лучше совершенно, не зависел от тела. И для того чтобы дух сохранил свою независимость по отношению к телу, необходимо установить баланс между всеми силами. Именно тогда дух и разум человека будут властвовать над этими силами. Если же этого баланса не будет и человек окажется рабом своих страстей, если он станет карьеристом, чревоугодником и т.д., то веления духа и разума уже не будут иметь никакой силы – дух подчинится плотским страстям.

Упомянутая теория тоже выступает за соразмерность, но не потому, что в ней заключается красота, а потому, что следствием этой соразмерности является независимость духа, господство духа и разума над телом (иными словами, свобода есть следствие соразмерности и пропорциональности). Таким образом, соразмерная этика – это этика, проистекающая из абсолютного господства разума над телом. Древние считали дух человека всего лишь разумной силой, и не более того. Прочие же силы они признавали материальными, физическими. Они полагали, что после смерти человека его духовная субстанция, которая есть

не что иное как разум, продолжает существовать, а остальные силы, подчинённые телу, разрушаются вместе с ним. Однако Мулла Садра убеждён, что это не так.

Согласно данной теории, этика не относится ни к категории любви, ни к категории красоты: на самом деле она относится к категории свободы и независимого правления разума. Дух нравственности восходит к господству разума над телом и свободе разума от физических сил.

Ещё одно воззрение, приписываемое Канту, утверждает, что этика не связана с категориями любви, красоты или разума. Его автор убеждён в существовании в человеке некой нравственной совести, некоего чувства, некой вдохновляющей силы, независимо управляющей человеком. Он утверждает, что нравственное чувство – это изначально отдельное чувство, которое не связано с альтруизмом, красотой, разумом или мыслью: совесть дарована человеку сама по себе. Поэтому данное чувство представляет собой независимую категорию, отличную от упомянутых. Она относится к категории долга, но долга нравственного, долга, проистекающего из недр человеческой совести, а не откуда-либо ещё.

Нами была упомянута ещё одна теория, отвергающая всё сказанное выше в принципе: она не признаёт наличие в человеке чувства любви, благодаря которому конечной целью деяния человека могут стать интересы другого индивидуума, она не верит ни в духовную красоту, ни в независимый от тела разум, ни в нравственную совесть. Она верит в некую совершенную индивидуальность и говорит, что человек изначально создан корыстным: он всё делает исключительно ради своей выгоды. Ему дана рассудительность, но и её функция состоит в том, чтобы указывать человеку наиболее оптимальный путь к его пользе. И вот когда рассудительность умножится, она превратится в нравственное деяние, то есть в действие, направленное на общее благо (хотя его мотивацией и служат индивидуальные интересы). Ведь человек по самой своей природе стремится к собственной выгоде, всегда стараясь получить самое лучшее: из двух зол он предпочитает меньшее и постоянно колеблется между выгодой и ущербом, выбирая относительно лучшее. Силой своего рассудка человек понимает, что жизнь носит общественный характер и что он

не может существовать вне социума. Поэтому если он хочет жить в социуме и гарантировать свою выгоду, то лучший способ для этого – уважать права других людей. Иными словами, он должен организовать свои действия так, чтобы они приносили пользу другим или, по меньшей мере, не причиняли им вреда, ведь он знает, что если будет вести себя подобным образом, другие ответят ему тем же, то есть они своими действиями обеспечат его выгоду, обезопасив от ущерба. Таким образом, нравственное деяние – это деяние, совершаемое благодаря крайней рассудительности, наставляющей его следующим образом: «Если ты хочешь получить для себя максимальную выгоду, ты должен приобрести её вместе с выгодой общественной. Иначе говоря, согласуй свои интересы с интересами общества. Если ты станешь действовать в интересах общества, твои собственные интересы будут обеспечены гораздо лучше».

Согласно данной теории, этика относится к категории индивидуального рассудка, рассудка, действующего в интересах индивидуума. Иными словами, индивидуальный рассудок осознаёт, что личная выгода заключается в выгоде общественной. Многие думают именно так. К их числу принадлежит и Рассел со своей книгой «Мир, который я знаю».

Главное возражение против этой теории состоит в том, что человек не всегда делает такие логические построения. Он поступает подобным образом в тех случаях, когда другие индивидуумы слабее его или равны ему по силе. Если же человек сильнее других и уверен в том, что с их стороны не последует серьёзной реакции, то когда он видит, что попрание чужих прав и эксплуатация больше соответствуют его интересам (поскольку мерилom соблюдения чужих интересов для него служит наилучшая реализация интересов собственных), он, несомненно, выбирает именно этот путь. Итак, подобное направление не может быть правильным. Иными словами, вероятно, кто-то может считать, что этика для человека является принципиальной ошибкой, но если он, подобно Расселу, не выявив подлинной социальной этики, заявит, что создал для неё фундамент, на основе которого собирается воспитывать людей, то подобный путь является ложным.

Методика воспитания в различных учениях

Итак, если мы захотим на основе упомянутых учений дать индивидуумам и обществу правильное воспитание, то, согласно некоторым из них, мы должны направить свои усилия на укрепление альтруистических чувств. Эти учения утверждают, что коль скоро в основе этики лежат человеколюбивые чувства, их необходимо насаждать, искореняя при этом любые поводы для проявления гнева и вражды. Тот, кто относит этику к категории красоты, говорит, что в человеке нужно развивать эстетическое чувство (нравственная красота, в частности, состоит в духовной пропорциональности, гармоничности). Те, кто усматривает корни этики в независимой совести уверен, что необходимо воспитывать именно её. Сделать это можно следующим образом. Поскольку многократная реализация любого инстинкта способствует его развитию, необходимо постоянно творить добрые дела, тем самым воспитывая совесть.

Тот, кто верит в независимый дух, говорит: «Если вы хотите заложить правильный фундамент для этики, то учите людей так: “Ты обладаешь духом и телом. Совершенство твоего духа заключается в ином, нежели совершенство твоего тела. Ты умрёшь, но дух твой продолжит жить”». Таким образом, воспитание должно начинаться с понятия о вечном, независимом от тела духе.

Те, кто видит этику в рассудительности, призывают учить людей тому, что их выгода заключается в соблюдении общественных интересов.

Итак, все эти учения предлагают различные методики воспитания.

Религиозная этика

Другая проблема заключается в том, что есть люди, утверждающие, будто нравственное деяние равно деянию религиозному. И это тоже отдельное учение. В данном случае всё сказанное выше ошибочно, ибо любое деяние, ставшее религиозным, нравственно – в противном случае оно не является таковым. Как минимум мы должны принять определённую категорию религиозных деяний – религиозные деяния, направленные на

реализацию интересов других людей. Но в конечном счёте критерием нравственного характера деяния является его религиозность. Поэтому не может существовать научной, философской и рациональной этики – у нас может быть только этика религиозная.

Это можно интерпретировать двумя способами. Первая интерпретация принадлежит авторам вроде Уилла Дюранта, которые пишут, что древняя этика была религиозной: она основывалась на страхе перед загробным миром и на стремлении к нему. Например, древний человек наставлял: «Говори правду и не лги, ибо если ты будешь лгать, то подвергнешься наказанию в ином мире. Проявляй порядочность, чтобы получить награду в будущем мире».

Данная теория очень похожа на противоположную ей теорию, которой придерживались учёные, вроде Рассела. Последние не признавали, что этика коренится в человеческом духе, утверждая, что человек создан корыстолюбивым и не может избрать иного пути, кроме стремления к выгоде, а для того чтобы он совершил действие, выгодное другому человеку, необходимо обратиться к его практической рассудительности: «Тебе выгодно соблюсти интересы другого человека». На самом деле рассматриваемая нами теория хочет сказать то же самое: человек создан корыстным, поэтому для его нравственного воспитания необходимо апеллировать к чувству корысти, но только не с позиций разума, а с позиций веры. Человеку нужно сказать: «О человек! Ты ищешь свою выгоду. Смотри, существует иной мир: если ты сделаешь это дело, оно принесёт тебе такой-то убыток, а если сделаешь другое, приобретёшь огромную выгоду в будущем мире». Итак, снова необходимо обращаться к чувству корысти человека, а гарантом исполнения им того или иного действия полагать страх перед загробным миром и стремление к нему.

Вторая интерпретация состоит в том, что религиозная этика не предполагает использования корыстолюбивых чувств человека: она обращается к его врождённой вере в Бога.

Религия – опора нравственности

Надо сказать, что большую часть упомянутых теорий мы можем признать отчасти верной, а отчасти неверной. Все они верны тогда, когда за ними стоит некая истина религиозной веры. Бог находится во главе духовных реалий, Он же вознаграждает за благодеяния. Человеколюбивые чувства, сами по себе относящиеся к духовной сфере, проявляются в человеке при условии, что он признаёт наличие в мире некой духовной реальности. Иными словами, когда человек верит в Бога, он способен любить других людей. Религиозная вера – это опора для основ нравственности.

Тот, кто относит нравственность к категории красоты, причём красоты духовной, должен обратить внимание на то, что, в принципе, до тех пор пока мы не признаем существования духовной реальности и абсолютной красоты, именуемой Богом, мы не сможем быть уверенными в какой-либо иной духовной красоте. Другими словами, духовная красота души или духовная красота деяния обретает смысл тогда, когда мы верим в Бога. Если Бога нет, то не имеет смысла, чтобы деяния в земном мире были благими и красивыми. На самом деле красивое деяние – это деяние божественное, деяние, в котором словно есть лучик света Всевышнего.

Нравственная совесть, о которой говорит Кант, тоже не имеет для человека никакого значения до тех пор, пока он не будет верить в Бога.

Точно так же при условии существования веры в загробную жизнь хорошо работает «теория рассудительности». Человек, по её утверждению, создан корыстолюбивым: он не желает ничего, кроме собственной пользы, и всегда просчитывает, на чьей стороне будет выгода. Вера в конечную справедливость гарантирует, что человек совершит благое дело. Но если этой веры не будет, и всё окажется ограничено земным миром, тогда человек убедит себя в том, что его выгода заключается в подчинении себе интересов других людей. Таким образом, эта теория тоже приводит к определённому результату при наличии веры в Бога и божественную справедливость.

Определение нравственного деяния

Итак, в действительности все упомянутые выше теории без опоры на веру в Бога оказываются шаткими. Если они будут опираться на веру в Бога, их можно принять и признать верными. И нет никакой нужды ограничивать нравственное деяние какой-то одной из них. Мы утверждаем, что нравственное деяние – это такое деяние, целью которого не являются материальные индивидуальные интересы, независимо от того, совершает их человек, будучи движим человеколюбивыми чувствами, ради красоты деяния, ради красоты духа, по причине независимости духа и разума или в силу рассудительности. Когда отсутствует «я» и личная выгода, деяние является нравственным¹⁵⁴. Таким образом, нам не нужно примыкать к одному из этих учений со словами «нет ничего, кроме» (*ляйса илла*), не нужно следовать учению, основанному на любви, красоте или независимом разуме. Нет, нравственное деяние – это деяние, целью которого не является стяжание материальной земной выгоды (независимо от того, будет это выгода для другого человека или что-то ещё).

Таким образом, главным принципом воспитания, требующим постоянного внимания и заботы, является вера в Бога, в свете которой необходимо и укреплять человеколюбивые чувства, и формировать эстетическое чувство, и утверждать веру в чистые, независимые от тела дух и разум, и даже пользоваться человеческим корыстолюбием, подобно тому как это делается в различных религиях. Вы видите, как религии обращают корыстолюбие, а также стремление избежать ущерба на пользу человеческой нравственности.

Развитие своего «я»

Ранее речь шла о своего рода внимании к душе, памятовании о душе, или, иными словами, о познании души, об обращении к своей сущности. Теперь мы упомянем о двух других принципах, которые тоже относят к основам исламской нравственности и воспитания. Один из них – коллективная совесть. Прежде мы

¹⁵⁴ Разумеется, при этом последняя теория подвергается небольшой коррективке.

говорили о том, что ислам своими воспитательно-нравственными принципами борется с личным и индивидуалистским «эго». Эгоизм в значении «индивидуализма», предполагающий отрицание других людей, порицается логикой ислама, а также большинством других этических школ, и потому от него следует отказаться. Понятие «эгоизм» присутствует и в нашем сегодняшнем языке. Например, мы говорим, что такой-то человек очень эгоистичен. Мы уже отметили, что подобное «эго» отлично от человеческого и божественного «я», присущего каждой личности. Это, так сказать, врождённое, собственное «я» человека.

Человек – существо, обладающее различными уровнями бытия

Человек обладает двумя типами «я». Первый тип – «я-божественное», о котором в Коране говорится «и вдохну в него от Моего духа»¹⁵⁵ и которое для своего существования не нуждается в природе. Однако человек обладает различными уровнями бытия. И один из них – природа. Когда говорят: «Человек – животный, растительный и минеральный ангел», то это верно не в том смысле, что он одновременно и ангел, и животное, и растение, и не более того. Напротив, эти слова указывают на то, что человек – существо, обладающее различными уровнями. Его можно уподобить многоэтажному дому, каждый этаж которого соответствует определённой реальности. Да, человек – именно такое многоуровневое существо. На самой верхней ступени он ангел и даже выше ангела, на другой ступени он растение, на третьей ступени – минерал. Ввиду своего высокого положения человек не видит различий между своими «я». Подобно тому как среди ангелов не бывает войн и распрей, так и человек на этом этапе своего бытия не отличает себя от других людей: все они подобны частицам света, не создающим друг другу никаких препятствий. Но когда человек достигает низких, физических ступеней своего «я», то в силу стеснённости и коллизий, царящих в природе, каждое «я» поневоле начинает бороться за своё существование, естественно, отвергая другие «я». Так возникает проблема борьбы за

¹⁵⁵ Коран 15:29.

существование и пр. «Я» каждого человека противопоставляет себя другим «я», словно сохранение его бытования обязательно требует отрицания других «я», то есть возникает состояние ощущения собственной исключительности, признание только себя и непризнание других, являющееся неотъемлемым свойством «природного я». Оно борется с ними, и они должны быть уничтожены. Вот стена, которую необходимо проломить – стена между природным «я» и остальными «я».

По выражению Табатабаи, человек – существо «пользующееся», то есть он стремится поставить себе на службу другие существа, в том числе и людей. Как сказали бы сегодня, человек – эксплуататор, то есть на каждое существо он смотрит как на инструмент и желает обладать всем. Джалал ад-Дин Руми говорит:

Душа волка и душа собаки отличны друг от друга,
Едины души львов Бога.

Когда у человека волчья или собачья душа, то есть он утрачивает своё подлинное «я» и большую часть его существа занимает его природная составляющая, это приводит лишь к распрям и ссорам, все превращаются в волков и собак, служащих символом войны. Если же душа не превращается в волка или собаку, она становится Богом, и здесь не может быть никаких войн и распрей в принципе.

Брак – первый этап отказа от индивидуализма

Говоря о проблеме «я», мы утверждаем, что человек должен выйти за пределы своего эгоизма (составляющего цель «природного я» – и это принимается всеми), и данный процесс имеет свои этапы. Первый этап – любовь к ближнему. На самом деле, кажется, что «я» человека развивается (по выражению Рассела в книге «Новые надежды», а также ряде других сочинений). Поскольку под «я» они понимают только «природное я», то неизбежно начинают именно с этого. Например, ребёнок находится в состоянии своего индивидуального «я»: он видит только себя самого и хочет чего-либо исключительно для себя – даже на своих родителей он смотрит лишь как на инструмент, необходимый для его «я».

В юности он влюбляется и выбирает себе жену: в нём впервые проявляются такого рода чувства, когда он испытывает привязанность к себе подобному (разумеется, это относится не ко всем), то есть он выходит из своего «я», его «я» и «она» становятся одним, и теперь он желает обладать чем-либо для этого большего «я». Суммой двух «я» стало одно «я». Конечно, всё это при условии, что человек испытает подлинную привязанность к другому человеку – дружескую привязанность или, по выражению Корана, «любовь и милость»: «Из Его знамений то, что Он создал для вас жён из вас же самих, чтобы вы находили в них успокоение, и устроил между вами любовь и милость. Воистину, в этом – знамения для людей, которые размышляют»¹⁵⁶.

До тех пор пока связь между супругами носит плотский, половой характер, они неизбежно смотрят друг на друга как на инструмент. Половая связь – явление животного, природного мира. Женщина для мужчины – не более чем инструмент для удовлетворения полового инстинкта, мужчина для женщины тоже становится средством. Однако проблема супружества, семейного очага, философии семейной жизни и семейного духа выше полового инстинкта двух человек: это означает, что два человека любят друг друга, что их любовь и семейная привязанность сохраняются до самой старости (когда половые отношения ослабевают или полностью прекращаются) и с каждым днём становятся всё сильнее. По словам современных учёных (в частности, Уилла Дюранта в его труде «Наслаждение философией»), взаимная привязанность супругов вследствие физической близости усиливается настолько, что они со временем даже становятся похожи друг на друга. Иными словами, постепенно души супругов настолько сливаются друг с другом, что их тела и лица тоже приобретают взаимное сходство. Таков первый этап исхода человека из футляра индивидуализма. Именно поэтому брак в исламе имеет нравственный оттенок. Это единственная проблема, которая, будучи основанной на природном инстинкте, обладает и этическим аспектом. Например, приём пищи никогда не приобретает нравственного характера. Удовлетворение любого физического инстинкта человека не оказывает никакого влияния на его

¹⁵⁶ Коран 30:21.

духовность, за исключением полового инстинкта. Поэтому брак, с точки зрения ислама, интерпретируется как одобряемая традиция. Главная причина этого заключается в том, что чем сильнее становится взаимная привязанность супругов, тем дальше они отходят от индивидуализма. Маленькое «я», вырастая, размягчается подобно густой жидкости, которая после добавления в неё воды разжижается и увеличивается в объёме. Опыт показывает, что люди, в своём стремлении достигнуть определённых духовных целей всю жизнь прожившие в одиночестве и не пожелавшие иметь ни жены, ни детей, обладают своего рода ущербностью, пусть даже и в виде некой незрелости¹⁵⁷. Представляется, что человек обладает таким типом духовного совершенства, который невозможно получить ни в одной школе, кроме школы семьи. Например, смелость перед лицом врага. Разве человек, пребывающий в уединении и в борьбе с плотскими страстями, может стать смелым? Человек способен обрести смелость только в непосредственной борьбе: он должен на деле столкнуться с тем, что желает сделать свойством своего духа.

Пророческий хадис

Есть один пророческий хадис, который встречается и в суннитских сборниках преданий: «Тот, кто не побеждал и кого сердце не звало в поход, умрёт в одной из разновидностей лицемерия»¹⁵⁸. Эта «разновидность лицемерия» лишает человека опыта столкновения с врагом. Точно так же, как с плаванием. Если человек прочтёт все книги по плаванию, сможет ли он поплыть? Нет, он не научится плавать до тех пор, пока несколько раз не уйдёт под воду, не хлебнёт воды и не испытает беспокойства. Смелость можно обрести только в столкновении со смертельными опасностями, только в бою с врагом. Человек должен достигнуть такого состояния, что, встретившись с тем, кто намеревается его убить,

¹⁵⁷ Многие из наших выдающихся учителей нравственности прожили одинокую жизнь. Это – Мирза Джелве, живший в Тегеране, философ Джахангир-хан Кашкайи, живший в Исфахане, Ахунд Каши, которого считали чудотворцем, и Ака Шайх Мухаммад Хасан Талекани.

¹⁵⁸ *Аби Дауд*. ас-Сунан. Глава «Джихад».

он автоматически примет оборонительную стойку, не позволит себя убить и даже попытается уничтожить противника. Этому невозможно научиться по книге.

Аскет, подвизающийся на пути Аллаха

Джалал ад-Дин Руми приводит следующий рассказ. Один аскет совершил множество благодеяний и религиозных обрядов – ему осталось только принять участие в джихаде. Он попросил солдат: «Если случится война с неверными, сообщите мне». Ему сказали: «Завтра будь готов к выступлению». Однажды они сидели в палатке, когда пришло известие о нападении врага. Те, кто прошёл военную подготовку, тут же вскочили на коней и умчались на бой с противником. А сей аскет – пока он искал свои кольчугу и меч, пока читал молитву, битва уже закончилась. Пока он раскачивался, вернулись солдаты. Он спросил: «Что случилось?» Те отвечали: «Съездили, убили, вернулись». Аскет воскликнул: «Удивительно! А как же мы?» Солдаты ответили: «Никак. Дело сделано». В конце концов один из солдат пожалел его. У них был один пленник, и солдат спросил аскета: «Видишь этого? Он из тех самых врагов. Прежде чем мы взяли его в плен, он убил много наших всадников, и теперь его надо казнить. Возьми и отруби ему голову». У пленника были связаны руки. Аскет увёл пленника. Прошло время, но он всё не возвращался. Когда они пришли за ним, то увидели, что аскет лежит на земле, а пленник со связанными руками навалился на него, вцепился ему зубами в глотку и вот-вот перегрызёт ему сонную артерию. Солдаты убили пленника, принесли аскета в палатку, привели его в чувство, плеснув ему на лицо водой, и расспросили, как было дело. Тот сказал: «Когда я ушёл отсюда, он вдруг посмотрел мне в глаза и издал устрашающий вопль. Больше я ничего не понял».

Смелость невозможно приобрести в ночных бдениях. Точно так же и плоды ночных бдений нельзя стяжать на поле битвы.

Есть ряд нравственных качеств, которые человек может приобрести только в школе семейной жизни. Создание семьи – это своего рода проявление интереса к судьбе других людей. Пока мужчина не женится и у него не появится ребёнок, который разбудит его чувства (например, заставит его волноваться, когда

заболеет, или тронет его своей улыбкой), судьба других людей останется для него безразличной. Чтение книг его этому не научит. Опыт показывает, что моралисты и подвижники, не испытывавшие семейной жизни, до конца своих дней сохраняют некоторую незрелость и детскость. Именно в этом заключается одна из причин того, что брак в исламе считается делом священным и рассматривается как богопоклонение. Между тем с позиций христианства священно безбрачие, а брак омерзителен. Разрешением на вступление в брак заручаются те, кто не способен вынести безбрачие: это значит, что, если они останутся безбрачными, то впадут в распутство, поэтому во избежание блуда им предписывают вступать в брак. Поэтому Папа Римский избирается из монахов, которые в течение всей своей жизни не были запятнаны этим грехом. В исламе наоборот: «Среди нравов пророков – любовь к женщине»¹⁵⁹.

Итак, брак – это первый этап отхода от своего природного индивидуалистского «я» и развития собственной личности. После вступления в брак мы делаем что-либо не ради «я» – это «я» превращается в «мы»: теперь человек печётся о судьбе семьи так же, как и о своей собственной, заботясь о том, чтобы всем её членам жилось спокойно. Это одна ступень собственного «я». Но достаточно ли того, чтобы человеческое «я» развилось лишь настолько? Несомненно, нет. По отношению к природному индивидуалистскому «я» это более совершенная степень, но если ограничиться только ею (то есть тем, что это «я» разовьётся из «я-индивидуалистского» и станет «я плюс супруг и дети», отрицая других людей), то этого не достаточно.

Я-племенное

«Я» может развиваться ещё дальше и, например, вобрать в себя целый род, то есть индивидуалистское «я» может перерасти семейное «я» и перейти в родоплеменное. Подобную ситуацию мы часто встречаем у арабских бедуинов доисламской эпохи неведения. В те времена арабы действительно не отличали себя от своих соплеменников, то есть казалось, что над всем племенем

царил единый дух. «Я» для араба было «я-племенным». Внутри племени существовали все гуманитарные принципы, в том числе прощение, благотворительность и жертвенность, однако за его пределами этого духа уже не было. Поэтому развития человеческого «я» в подобных масштабах недостаточно.

Я-народное

Идём дальше – «я-народное». Например, если среди нас, иранцев, найдётся такой патриот, который будет любить весь иранский народ как самого себя, то и этого недостаточно, ибо, выйдя за эту грань, он считает, что всё позволено. Он не лжёт иранцу, не предаёт иранца, оказывает услуги иранцу, делает добро иранцу. При этом он допускает ложь по отношению к не-иранцу, покушение на права неиранца, тиранию над неиранцем. Это то самое «я», которое присуще европейцам: в них развилось национальное «я», «я-индивидуалистское» превратилось в «я-национальное». Европейцы в значительной степени не предают своих соотечественников, не лгут им и не подвергают их тирании. Однако выйдя из круга соотечественников, они становятся несправедливыми притеснителями. Они считают возможным ложь и предательство во имя интересов нации. Иными словами, они не совершают преступлений внутри своей страны – самые крупные преступления они совершают против народов других стран. Они присваивают богатства других наций в пользу своей страны и гордятся собственным патриотизмом.

Без сомнения, такой человек, который по меньшей мере в своей стране не выпячивает своего индивидуалистского «я» (то есть живёт в парадигме «мы», а не «я»), более совершенен по сравнению с эгоистом-индивидуалистом, видящим в этом мире только себя, но это нельзя назвать нравственностью. Логика не может признать слова: «Какое мне дело до других наций?»

Человеколюбие

Отсюда поднимемся ещё на одну ступеньку вверх и доберёмся до человеколюбия. Настоящий гуманист готов служить всем людям, он никого не предаст и не нарушит чужих прав на том основании, что он человек. Представляется, что предельной точкой отступления человека от эгоизма является любовь ко всем людям. В этом случае «я» человека означает всех людей, поскольку они являются людьми.

На это возражают: «Почему мы должны любить людей, но не должны любить животных? Почему именно эта грань? Разве логично, чтобы грань была прочерчена именно здесь, и, добравшись до данной точки, “я” заперло себя в клетке? Или можно пойти дальше, в область, именуемую богопоклонением или поклонением Истине, ибо, поскольку Бог не является существом, подобным другим существам, на пути богопоклонения всё в этом мире заслуживает любви?».

В этом мире я весел, ибо мир процветает благодаря Ему!

Я влюблён в весь мир, ведь весь мир [существует] благодаря Ему!

Вернёмся к проблеме гуманизма: действительно ли граница «я» проходит именно здесь, или же она находится дальше и нет никаких причин для её фиксации? Кроме того, в связи с гуманизмом возникает ещё один вопрос: когда мы говорим «человеколюбие», что мы подразумеваем под словом «человек»? Каждое животное и каждый минерал таковы, каковы они есть. Например, если мы произнесём фразу «любовь к цветам», то здесь «цветок» будет всё тем же цветком, у цветка нет иной сущности. Точно так же и с животными. Человек же – единственное в этом мире потенциальное существо, которое должно стать актуальным. Иными словами, человека нельзя считать существом с одной головой и двумя ушами, утверждая при этом, что человеколюбие – это любовь ко всем прямоходящим животным, имеющим плоские ногти. Нет, человек обладает некой человеческой сущностью. Человек может быть анти-человеком, но не бывает анти-животных: животное – всегда животное. Человеческая сущность индивидуума зависит от целого ряда смыслов, реалий и тонких субстанций, отсутствие или отвержение которых не позволяет

считать его человеком. Тогда здесь возникает следующая проблема. Если человек выступил против своей человеческой сущности или против других людей (такое встречается очень часто), если он унижает и попирает права других людей, если он распутничает, должны ли мы любить его так же, как любим других людей, и говорить: «В конце концов, он ведь тоже человек»? Или его следует уничтожить? И как во втором случае подобное действие будет сочетаться с человеколюбием?

Ответить на это можно следующим образом. Если под человеколюбием понимать любовь к двуногому животному, то, с этой точки зрения, подлинный человек ничем не отличается от анти-человека. Но если в понятие «человеческая сущность» мы вкладываем некий смысл, если мы считаем человека осмысленным существом, которое может обладать человеческой сущностью, а может не обладать или выступать против неё, тогда понятие «чело-веколюбие» обретёт для нас иное содержание: людей следует любить в рамках их человеческой сущности, а не вне этих рамок. По этой самой причине, если человек находится вне рамок человеческой сущности, иногда с ним нужно бороться самым жёстким образом, не церемониться с ним и расценивать его как колючку на пути человечества. И подобное действие, то есть борьба с анти-человеком ради человеческой сущности, само по себе является своего рода любовью к человеку, к его человеческой сущности. Осмысленное же человечество – это человечество, обладающее человеческой сущностью.

Я-религиозное

Здесь кто-то может сказать: «Ты взял и перечислил различные степени “я” – индивидуалистское “я”, семейное “я”, племенное “я”, народное “я” и дошёл до гуманистического “я”. А что же такое религиозное “я”? Это тоже одна из форм “я”. Может ли оно быть для нас пределом? Мы ведь и сами говорим: “Мусульманин должен любить мусульманина, мусульманин не водит дружбы с немусульманином: «суровы против неверных, милостивы между собой»¹⁶⁰». Если признание границ плохо, то это тоже плохо и безнравственно».

¹⁶⁰ Коран 48:29.

На это можно дать следующий ответ. Действительно, если упомянутая проблема выльется в фанатизм, когда человек будет испытывать пристрастие к любому, кто стоит под знаменем ислама, и рьяно выступать против тех, кто не исповедует ислам, то это нехорошо. Ислам не хочет этого. Ислам хочет, чтобы мы были благожелательны ко всем людям, даже неверующим. Если враждебное отношение к неверующим основано на недоброжелательности, то это безнравственно. Мы не должны даже желать зла неверующим. Нам следует уподобиться Пророку Мухаммаду, который сказал: «Мне жаль их: почему они не достигают своего блага и того, что принадлежит им по праву?»

Однако когда они сами не встают на путь истинный, превращаясь в колючку под ногами других людей, на них следует смотреть как на препятствие, но нельзя желать им зла. Нельзя злопыхательствовать в адрес Абу Джахля и, например, говорить: «Не приведи Господь, чтобы Абу Джахль стал мусульманином и принял мученическую кончину». Мы не должны надеяться на то, что Абу Джахль и ему подобные так никогда и не найдут пути истины. Когда Йазид ибн Му'авийа спрашивает у Зайн ал-'Абидина: «Если я покаюсь, будет ли принято моё покаяние?», он слышит в ответ: «Да, будет принято». То есть даже он не желает зла Йазиду и не мечтает, что, поскольку тот является убийцей его отца, ему не удастся покаяться и он окажется в аду. Напротив, Зайн ал-'Абидин желает ему добра. То, что мы называем этих людей злом, означает, что, поскольку они не идут по пути своего счастья и их существование приносит вред другим людям, мы должны считать их врагами.

Добродетель по отношению к неверующим

Итак, восприятие неверующих как врагов проистекает из любви и доброжелательности по отношению к другим людям, а не из злонамеренности. Творить добро неверующим можно до любых пределов при условии, что оно не будет злом для других, для человеческой сущности и не принесёт вреда человечеству: «Аллах не запрещает вам являть дружелюбие и справедливость к тем, кто не сражался с вами из-за веры и не изгонял вас из ваших жилищ, – ведь Аллах любит справедливых! Аллах запрещает вам дружить только с теми, кто сражался с вами из-за веры,

прогнал вас из ваших жилищ и способствовал вашему изгнанию. Те, кто сдружится с ними – подлинные беззаконники»¹⁶¹.

Иными словами, Господь не запрещает проявлять милость по отношению к тем неверующим, которые не сделали нам ничего дурного и не вели с нами религиозных войн, Он запрещает делать добро тем, кто подразумевается в приведённом выше аяте, поскольку это ведёт к ослаблению мусульман. Например, если человек продаст оружие тому, кто находится с ним в состоянии войны, тем самым он, несомненно, будет способствовать собственному поражению. Усиление того, что способно обессилить исламский фронт, является запретным деянием. Милость по отношению к неверующему, которая требует пошатнуть позиции ислама и мусульман, непозволительна. Если ислам есть истина, если ислам есть счастье человечества, это деяние должно быть возбраняемым. Однако милость по отношению к неверующему, не обладающему описанными выше качествами, не только не запретна, но и благотворна.

Здесь мы подходим к тому, что область выхода человека за пределы эгоизма не ограничена ничем, даже самим человеком: она включает в себя весь мир бытия, но бытия на пути к своему совершенству, то есть на пути поклонения Истине, стремления к Истине и к тому, чего Бог желает для мира, то есть счастья, когда человек жаждет того, чего желает Всевышний. Отступление от эгоизма в подлинном смысле становится реальностью тогда, когда оно ничем не обуславливается – даже людьми. Поэтому в исламе нет человеколюбия, ограничивающего нас людьми. В исламе провозглашается слово Божественной Истины, и это гораздо более широкая область выхода человека за пределы эгоизма. Разумеется, иногда она ограничивается, но не в смысле недоброжелательности. На практике невозможно вести себя одинаково со всеми людьми: к тем, кто хочет воспрепятствовать Истине и стремящимся к Ней, необходимо относиться иначе, как к врагу. Например, гнилой зуб требует удаления, но это не означает, что человек недоброжелательно настроен по отношению к нему. Просто дело дошло до того, что если эта сгнившая частичка не будет удалена, она станет беспокоить всё тело, ухудшит общее самочувствие и разрушит соседние зубы.

¹⁶¹ Коран 60:8–9.

Коллективная совесть

Итак, коллективная совесть, как уже было сказано, не означает одну лишь любовь к людям. Она выше – это любовь ко всем вещам, притом действенная, развивающаяся, это устранение препятствий, мешающих движению, ибо и человек, и весь мир не являются существами статическими.

В подтверждение того, что ислам обращает внимание на общечеловеческие принципы, а не на индивидуума, имеется целый ряд примеров. Так, Коран обращается к мусульманам со следующими словами: «О вы, которые уверовали! Будьте стойкими ради Аллаха, свидетелями справедливыми! И пусть ненависть ваша к народу не вводит вас в грех несправедливости. Будьте привержены справедливости, ибо она ближе к богобоязненности. Бойтесь же Аллаха – воистину, Аллах знает о том, что вы делаете!»¹⁶²

Эти слова обращены к мусульманам: «народ» – это неверующие идолопоклонники эпохи неведения. Мало того, что они обладали наихудшим из качеств – были идолопоклонниками, вдобавок они были кровными врагами мусульман. При этом Коран говорит, что даже по отношению к ним не следует проявлять несправедливости, поскольку справедливость – это не просто гуманитарный, но общемировой принцип. Иными словами, человек, поклоняющийся Истине, не может быть несправедливым. Несправедливость является отрицательным качеством, даже если она обращена против неверующего врага. Похожий смысл содержится в известных словах Имама 'Али, обращённых к Малику ал-Аштару: «По отношению к ним (= народу Египта) не будь хищником, который не упускает возможности съесть их, ибо, воистину, они делятся на две группы: они или твои братья по вере, или подобны тебе по творению»¹⁶³.

Однажды Повелитель верующих увидел нищенствующего слепого старика-зиммия и спросил: «Почему он нищенствует?» Ему ответили: «Он иудей. Пока мог, он работал, а теперь впал в немощь и побирается». Имам сказал: «Удивительно! Пока мог, он работал, и теперь он не может нищенствовать». И велел назначить ему из казны некую сумму – по сути это было что-то вроде пенсии.

¹⁶² Коран 5:8.

¹⁶³ Нахдж ал-балага. Письмо 53.

Цель Имама – показать, что милость по отношению к неверующему и помощь ему вполне допустимы, если они не приводят к ослаблению воинства Истины. Нередко в преданиях мы видим, как принявшие ислам иудеи или христиане приходили к Повелителю верующих и спрашивали его: «Как мне вести себя по отношению к своим родителям?», и он отвечал: «Как прежде, и даже лучше».

Краткая история интеллектуальной деятельности в представлении мусульман

Мы говорили о развитии интеллектуальных способностей, об умственной деятельности, разуме и знании как одном из свойств разума. Ислам настолько логичен, что всегда поддерживает разум и обращается к его помощи. Иными словами, призывая людей к себе, он стимулирует их разум. Он не говорит: «Если хотите обрести веру, никогда не думайте, не размышляйте, ибо размышление ни к чему не приводит. Вера – это ступень, отличная от мыслительной деятельности. Человек должен полностью покориться Богу, чтобы ему открылась истина веры». Подобного рода высказывания очень часто встречаются в христианстве.

В конце прошлой лекции г-н Базарган отметил, что данный предмет не нуждается в пространных объяснениях, то есть в его обсуждении нет особой необходимости. Однако есть другой хороший вопрос, который стоит обсудить. Дело в том, что мы слышим похожую точку зрения из уст многих мусульман. В Коране разум сакрализируется, возвеличивается и выступает в роли помощника, но в логике мусульман разум и знание нередко принимаются.

Я сказал ему, что обратил внимание на этот факт, что он отмечен в моих прежних записях и что его упоминание будет уместным. И сегодня я хочу немного поговорить об этой проблеме.

На самом деле всё так и есть. На первом этапе в нашей литературе (как мистической, так и немистической) принижение разума встречается довольно часто. Кроме того, в истории ислама был ряд течений, затрагивавших проблему разума: во-первых, богословские течения аш‘аритов и му‘тазилитов, во-вторых, юридическое течение Абу Ханифы в защиту *кийаса* и движение про-

тив *кыйаса* Абу Ханифы, и в-третьих, мусульманский мистицизм. Вот условно три главных течения, которые следует рассмотреть.

На самом деле здесь мы сталкиваемся с тремя школами, в богословии которых наблюдается выступление против разума, – каждая из них представляет собой отдельный путь и самостоятельное направление. Если мы бегло познакомимся с этими школами, то увидим, что в их текстах имеются высказывания (разрозненные, концептуально не оформленные), вошедшие в нашей среде в поговорку, а то, что входит в поговорку, обладает чрезвычайным воспитательным эффектом, то есть накладывает очень глубокий отпечаток на бытование народного духа. Итак, мы начнём с этих разрозненных высказываний, а затем перейдём к трём упомянутым школам.

Унижение разума в народном фольклоре и литературе

В упомянутых нами разрозненных высказываниях разум нередко подвергается критике и называется врагом человека, в том смысле, что он лишает последнего покоя. Почему? Потому, что если у человека нет разума и рассудка, он не чувствует, а если он не чувствует, то не видит причин для беспокойства, а если он не видит причин для беспокойства, то боль, которую они вызывают, обходит его стороной. Как говорится в известном стихотворении:

Враг моей души – мой разум, мой рассудок.

Иногда мы сами говорим: «Хорошо, что он не понимает некоторых вещей» или «Хорошо тебе! Как тебе спокойно от того, что ты не понимаешь, а я несчастлив, поскольку чувствую и понимаю». Фаррохи Йазди, относящийся к плеяде поэтов последних пятидесяти лет, говорит:

Они довольно видели того, чего не должны были видеть –
клянусь Богом, меня убьют мои зрячие глаза!

И таких примеров много. Правильна подобная логика или
250 ошибочна?

Если мы обратимся к серьёзному языку, то эта логика ошибочна. Большинство из тех, кто делал подобные высказывания, по выражению знатоков риторики, намеревалось передать коннотацию предмета, а не сам предмет. То есть тот, кто говорит: «Враг моей души – мой разум, мой рассудок. О, если бы не видели мои глаза и не слышали уши!», на самом деле не подразумевает, что ему было бы лучше ничего не понимать, но хочет сказать о «боли»: когда же ему необходимо обозначить наличие причин для беспокойства, он излагает это в подобных выражениях. Итак, в действительности это не критика разума, а литературный стиль изложения.

Подобным же образом, когда тот же господин Фаррохи говорит: «Они довольно видели того, чего не должны были видеть – клянусь Богом, меня убьют мои зрячие глаза!», он высказывается о проблемах общества: «Я вижу недостатки и изъяны общества – они убьют меня». И они на самом деле убили его – в конце концов он погиб. И если вы спросите у Фаррохи: «Неужели ты предпочитаешь уподобиться такому-то человеку, который вообще ничего не понимает, и стать безразличным ко всему?» – он ответит: «Нет».

Против разума можно привести один логический аргумент: человеческий разум вынуждает чувствовать боль. Боль – это хорошо или плохо? Боль – это плохо, поэтому всё, что вызывает боль – плохо.

Ответ на подобное рассуждение очевиден. Боль, которую мы называем плохой, имеет свой смысл. Боль – это знание. Боль нехороша в том смысле, что не должно быть причин, её вызывающих. Когда мы говорим: «Хорошо, чтобы не было боли», это означает: «Хорошо, чтобы не было причин, вызывающих боль, а если они будут, то это болезнь и изъян». Боль приносит человеку знание. Боль того или иного органа – тоже. Человек чувствует в своём теле боль по причине нездоровья. С помощью этой боли природа извещает его о том, что здесь имеется изъян. Точно так же красная лампочка на панели приборов показывает водителю, что уровень масла слишком низкий или заканчивается бензин. Человек начинает беспокоиться: «Почему понизился уровень масла? Сейчас может сгореть мотор». Разумеется, мы не можем сказать, что загоревшаяся красная лампочка – это плохо, ведь она сообщает о том, что в данном месте имеется какая-то поломка.

Если бы не было боли, человек не чувствовал бы нездоровья и не лечил бы поражённый орган. Поэтому боль сама по себе не является плохой. Плохо то, о чём эта боль сообщает. Боль подхлестывает человека: «Иди, лечись». Поэтому самая худшая болезнь – та, которая не вызывает боли, то есть не даёт о себе знать. Таковы, например, некоторые формы рака, когда человек вдруг узнаёт, что всё кончено. При этом если рак проявится в самый первый момент после своего появления, то он быстро излечивается.

Разум и осознание человека не осуждаются за то, что оказываются источником ощущения боли, поскольку это ощущение приносит знание в противоположность окаменелой бесчувственности. Именно поэтому в нашей литературе мы видим просто замечательный мотив, который выступает противоположностью критике разума и рассудка в серьёзном языке. Речь идёт о восхвалении боли: «Господи! Даруй грудь, ведающую боль!» Почему восхваляют боль? Они обратили внимание на то, что испытывать боль – значит получать знание, что знание – это хлыст, побуждающий к движению и поиску выхода, а отсутствие боли – это статика, бесчувственность и окаменелость.

У Джалал ад-Дина Руми есть прекрасные стихи об этом:

Из-за скорби и немощи, случающихся в болезни,
Время болезни [превращается] в непрестанное бодрствование.

Недомогание и бессонница предупреждают больного: «Знай, что ты болен». Далее Руми говорит:

Итак, узнай об этом правиле, о ищущий правил:
тот, кто чувствует боль, обретает познание.

Испытывающий боль почувствовал аромат истины. Кто не испытывает боли, тот представляет собой окаменелое бесчувственное существо.

Кто больше бодрствует, тот чаще ощущает боль,
Кто более сведущ, тот более бледен лицом.

Обратите внимание на социально-гуманитарные проблемы. Есть совершенно безразличный ко всему человек, который занят только своими интересами. Ему нет никакого дела до того, что он слышит, единственное, чего он хочет – добиться своего. Когда же он добился своего, то дальше, по словам Джалала Ал-е Ахмада, «не беда, что рухнул мостик, ведь его ослик уже перешёл» (= «после нас хоть потоп») – он своё дело сделал. Но противопоставьте ему сочувствующего человека, который не рассматривает вещи с позиций собственных интересов.

Повелитель верующих тоже использует слово «боль». В своём письме, адресованном ‘Усману ибн Хунайфу он пишет: «Довольно для тебя той боли, что ты ляжешь с полным животом, когда люди вокруг тебя мечтают о козлиной коже». Имам ‘Али относится к категории людей, которые чувствуют боль, если они сами будут сыты, а другие голодны или, по его собственному выражению, «когда в Хиджазе или Йамаме есть тот, кто не может купить себе лепёшку»¹⁶⁴. Будучи сытым в Куфе, он чувствует голод немущего, находящегося в Хиджазе на расстоянии более 2000 км от него.

Чего достоин соболезнающий – восхваления или порицания?

Теперь я задам вам вопрос: что лучше – испытывать боль или быть бесчувственным человеком, которому всё равно, что происходит с его соседом, так что даже если последнему отсекут голову, он и не вздохнёт?

Совершенным человеком мы считаем первого, а не второго, поскольку ощущение боли – это чувствительность, а не болезнь или недостаток, это совершенство. Иными словами, это признак связи человека с другими людьми, указывающий на то, что по отношению к другим он воспринимает себя как члена одного тела: он беспокоится, когда другой член этого тела болен или ранен.

На этот счёт есть высказывание Благородного Посланника, которое Са‘ади переложил стихами: «Верующие в проявлениях

¹⁶⁴ Нахдж ал-балага. Письмо 45.

дружбы, милости и чувств подобны телу: когда заболевает один из его членов, помогают ему прочие [члены] тела бодрствованием и лихорадкой»¹⁶⁵.

Итак, верующие подобны членам одного тела. Когда один из членов испытывает боль, остальные не спят спокойно. Например, не бывает так, что, когда начинает болеть зуб, остальные члены говорят: «Да провались он, этот зуб! Болей себе, пока не умрёшь». Рука не может сказать: «Почему я должна лишаться покоя?» Точно так же и другие органы. Нет, когда один член тела начинает болеть, другие члены соболезнают ему. Каким образом? Лихорадкой и бодрствованием. Если в одном месте появляется недомогание, жар и бессонница охватывают всё тело. Имам говорит, что верующие именно таковы. Соболезнование – это чувствительность, а потому не изъян, но проявление совершенства.

Итак, если кто-либо в рамках серьёзного языка действительно выступит сторонником окаменелой бесчувственности и осудит разум и рассудок по той причине, что он заставляет человека чувствовать, а чувство является источником беспокойства и боли, то эта логика будет ошибочной и бесчеловечной. Ислам подобную логику осуждает. Ислам почитает перенесение боли. Если же, отказавшись от серьёзного языка, человек захочет изложить предмет иносказательно, и на самом деле, используя подобные выражения, вознамерится сказать, что во внешнем мире происходит то-то и то-то, в этом случае никаких проблем не возникнет. Например, мы сами говорим: «Чтобы мне ослепнуть и не видеть этого!» Теперь, если случится что-то плохое, я слеп и ничего не вижу. В реальности же не происходит никаких изменений, за исключением того, что я недавно ослеп. Нет, имеется в виду следующее: «Эта вещь доставляет крайнее беспокойство, поэтому я мечтаю, чтобы у меня не было глаз и я этого не видел». То есть говорящий хочет показать, насколько плоха та вещь. Такова одна логика, наблюдаемая в наших стихах и прозе.

Унижение разума и знания и проблема загробной жизни

Есть и другая логика, которая, будучи принята всерьёз, оказывается ещё ниже первой. Она заключается в том, что некоторые люди на всё, в том числе на знание и разум, смотрят как на инструмент для приобретения материальных благ. Когда тот, кто считал себя умнее и образованнее других людей, увидел, что множество невежд добились больших успехов в жизни, он начал осыпать разум и знание бранью: «Какова польза от всех этих знаний, если в бакалейной лавке за них не дадут и ломаного гроша?!» И подобного рода высказываний великое множество! Известно следующее стихотворение 'Убайда Закани, который и в самом деле стал именно таким:

Эй, ходжа! Не ищи насколько можешь знания,
ибо в поисках жалования ты останешься подёнщиком.
Сделай своим ремеслом шутовство
и овладей музыкальным искусством,
Дабы получить свой дар от знатного и незнатного.

Это одновременно и критика в адрес его эпохи: «В моё время знание не имеет никакой ценности, и музыкант стоит в десять раз дороже учёного: вознаграждение за час его работы равно плате за месяц труда учёного». Сам поэт поступил именно таким образом: будучи учёным человеком, он стал сатириком.

Разумеется, подобные рассуждения неверны. Человек не должен мерить знание деньгами и богатством, говоря: «Если оно стало источником накопления богатства, то оно хорошо, а если нет, то оно не имеет никакой ценности».

Есть одно арабское стихотворение, принадлежащее Абу-л-'Ала ал-Ма'арри или Ибн ар-Раванди и посвящённое тем, кто в истории ислама известен как «зиндики»¹⁶⁶:

¹⁶⁶ Зиндик – адепт немонотеистической религии. Подробнее см.: Прозоров С.М. Зиндик // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 78. – Примеч. пер.

Как много разумнейших людей утомилось на путях своих!
Как много законченных невежд обрело всё необходимое!
Это отвращает выдающегося учёного от его
застывших заблуждений и превращает в зиндика.

При этом здесь он должен был сделать обратный вывод и сказать: «Поскольку пропитание не зависит от сообразительности, мне следует понять, что управление пропитанием находится в других руках».

Подобная логика встречается довольно часто. Совершенно ясно, что подобные рассуждения ошибочны и что человек не должен оценивать разум и знание на основании подобных критериев.

Интеллектуальная деятельность с точки зрения му‘тазилитов и аш‘аритов

Обратимся теперь к направлениям, оформившимся в самостоятельные учения. Одно из них – школы аш‘аритов и му‘тазилитов: именно они нанесли сильнейший за всю историю ислама удар по интеллектуальной деятельности мусульман.

С середины VIII в. в рамках исламской догматики появилось два течения, высказывавших своё отношение к интеллектуальной деятельности. Одна группа придерживалась мнения о том, что разум сам по себе может быть мерилom для постижения догматов ислама, то есть все вопросы, связанные с Богом, загробной жизнью, ангелами, пророческой миссией, а также предписания и пр. в первую очередь мы должны представлять на суд разума, выступающего в роли категорического суждения. Впоследствии в силу ряда исторических причин эта группа стала именоваться му‘тазилитами. Противоположную точку зрения отстаивала другая группа, которую, опять же в силу исторических причин, называли аш‘аритами. Последние были сторонниками полной покорности Всевышнему, утверждая, что разум не имеет права вмешиваться в проблемы исламского вероучения.

Красота и безобразность разума

Все эти споры начались с проблемы «красоты и безобразности разума». Му‘тазилиты были убеждены, что деяния по своей

природе обладают сущностной красотой или сущностной безобразностью. Человеческий разум воспринимает эту красоту или безобразность, таким образом, раскрывая предписание ислама, поскольку предписание ислама не может быть отделено от разума.

Главным их примером служит проблема справедливости и несправедливости. Так, они говорили, что разум постигает красоту справедливости, а красота справедливости сущностна, не конвенциональна. Никто не устанавливал красоты для справедливости, точно так же как никто не устанавливал качества чётности для числа «4». Иными словами, не было так, что существовала некая четвёрка, которая могла быть чётной или нечётной, а затем взяли и добавили ей свойство чётности. Напротив, чётность является неотъемлемым свойством числа «4»: либо четвёрки не существует вовсе, либо, коль скоро она существует, она является чётным числом.

По словам му'тазилитов, красота справедливости и безобразность несправедливости есть нечто подобное. Теперь переходим к деяниям. Одно деяние справедливо, а потому красиво. Таким образом, несомненно, предписание ислама согласуется с ним. Другое же деяние несправедливо, а потому решительно безобразно, и коль скоро Господь не допускает безобразности, то Он решительно запрещает его.

Аш'ариты утверждали, что вещи не обладают никакой сущностной красотой или безобразностью, и разум их совершенно не воспринимает. Красота и безобразность суть понятия, относящиеся к божественному законодательству: всё, что повелевает Бог, хорошо в силу того, что это – Его изволение, но Всевышний повелевает это не потому, что это хорошо само по себе; всё, что Господь запрещает, плохо потому, что это запретил Бог, но не потому что это плохо само по себе. Итак, первые говорили: «Всё, что повелевает Всевышний, Он повелевает потому, что это хорошо. Таким образом, благодать этого предшествует божественному повелению и выступает его причиной». Вторые же возражали: «Нет, всё повелеваемое Богом хорошо потому, что это повелел Всевышний. Повеление Господа есть причина благодати. Когда мы говорим, что такое-то деяние является благим, это означает, что его повелел Бог. В запрещении повторяется то же самое».

Противостояние рационализма и набожности

Именно здесь интеллектуальная деятельность оказалась на одном фланге, а чистая набожность – на другом.

Это течение приобрело чрезвычайную популярность в исламском мире. Оно началось в конце Омейядской эпохи и достигло своего апогея в начале 'аббасидского периода, когда наблюдалась большая свобода мысли, когда появились, говоря современным языком, «просвещённые» халифы, вроде Харуна и, особенно, Ма'муна, и когда устраивались религиозные диспуты. Ма'мун (а вслед за ним и его брат Му'тасим), будучи учёным человеком, обладавшим логическим и философским складом ума, поддержал му'тазилитов и уничтожил аш'аритов. Учёный-традиционалист Ахмад б. Ханбаль подвергся жестокому бичеванию как сторонник религиозного фундаментализма. Именно тогда, если можно так выразиться, сторонники рационализма одержали победу, сокрушительную победу, над сторонниками набожности. Поэтому в те времена не было знатоков хадисов и правоведов, придерживавшихся строгих правил.

Наступила эпоха Мутаваккиля. Последний был крайне религиозным халифом. Сегодня тех, кто зависит от прошлого, называют словом «традиционалист». Суннит – значит традиционалист, то есть тот, кто следует традиции, а не разуму. В результате, поскольку традицией считали традицию Пророка Мухаммада, это слово приобрело особую сакральность. Мутаваккиль стал традиционалистом, резко выступив против рационализма и му'тазилитов. Он приказал уничтожить му'тазилитов. И их уничтожили с удивительным размахом. Ахмада ибн Ханбаля халиф возвёл до небывалых высот: этот человек, брошенный прежним правителем в темницу и подвергшийся жестокому бичеванию, занял самое высокое положение. Говорят, что в последний путь его провожало 800 000 человек.

Последующие халифы в основном придерживались курса Мутаваккиля, а политика Ма'муна навсегда подверглась осуждению в исламском мире.

Му'тазилитская реакция

258 Надо сказать, что экстремизм и реакционизм всегда приводят к разрушениям. Му'тазилиты, выступившие сторонника-

ми рационализма, несколько переусердствовали: то, что разум не воспринимает (ни отрицает и ни подтверждает), то есть, то, чего разум не понимает, они взяли и отнесли на счёт того, что разум отвергает. И это сыграло на руку аш‘аритам: люди поддерживали последних, поскольку увидели, что му‘тазилиты слишком многого не принимают. Например, некоторые му‘тазилиты отрицали существование джиннов, поскольку этого нельзя было доказать с помощью разума. Но при этом разум не может безусловно утверждать и того, что неких невидимых существ, именуемых джиннами, не существует. Разум не способен этого понять. Откуда мы знаем: может быть, помимо джиннов, в мире существуют миллионы невидимых существ, которых современное человечество пока не обнаружило.

Отрицание джиннов, а также прочих подобного рода вопросов, привело к тому, что некоторые стали смотреть на разум скептически. Они говорили: «Эти набожные люди весьма достойны. Если мы хотим сохранить нашу религию, нам необходимо следовать за ними. Если же мы пойдём по пути этого просвещения, то многое потеряем. Сегодня они отрицают джиннов, завтра отвергнут ангелов, а послезавтра откажутся от Бога». Такова неумеренность просвещения и в наше время. Само по себе просвещение – это очень хорошо, но, впадая в максимализм, оно тем самым способствует собственному поражению.

ПРАВОВОЙ СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В ИСЛАМЕ

Введение

Условия нашей эпохи не позволяют довольствоваться прежними выводами, требуя переоценки многих проблем, к числу которых относится и проблема структуры семейных прав и обязанностей.

Сегодня в силу различных причин, о которых мы расскажем далее, считается, что главными проблемами здесь являются свобода женщины и равенство её прав с мужчиной, а всё остальное вытекает из этих двух вопросов.

Однако, по нашему мнению, важнейший (или, по меньшей мере, один из базовых) вопрос в области структуры семейного права заключается в следующем: является ли структура семейного права независимой от других социальных структур, и обладает ли она своими специфическими логикой и критериями, отличными от логики и критериев, используемых в прочих социальных институтах? Или между этой и остальными социальными единицами нет никакой разницы и в ней господствуют та же логика, та же философия и те же критерии, что и в других социальных структурах?

Корень этих сомнений – в «разнополости» двух базовых столпов упомянутой социальной единицы, с одной стороны, и непрерывность поколений родителей и детей, с другой стороны. Структура творения поставила членов данных единиц в асимметричные, неоднородные условия, придав им различные свойства. Семейное сообщество – это естественно-конвенциональное сообщество, представляющее собой нечто среднее между обществом, создаваемым в силу инстинкта (например, сообществами пчёл и муравьёв, в которых все запреты, права и обязанности определяются природой, и нет никакой возможности уклониться от их исполнения), и конвенциональным обществом (например,

человеческое гражданское общество, в котором мало инстинктивного и естественного).

Как известно, древние философы считали философию семейной жизни самостоятельной частью «практической мудрости», твёрдо веря в наличие у этой стороны человеческой жизни независимых логики и критериев. Платон в трактате «Государство», Аристотель в книге «Политика» и Ибн Сина в *Китаб аш-шифа'* [Книга исцеления] рассматривали данную проблему именно с подобных позиций.

Такое же сомнение, естественно, имеется и в отношении прав женщины в обществе. Возникает вопрос: равны естественно-гуманитарные права женщины и мужчины или нет? Иными словами, даровав людям целый ряд прав, природа создала эти права «двуполыми» или «однополыми»? Проникли в социальные права понятия «мужское» и «женское» или же, с точки зрения природы и по логике бытия и творения, права «однополы»?

В XVII в. наряду с научно-философскими течениями в западном мире возникло движение социального характера под названием «права человека». Писатели и философы XVIII–XIX вв. с усердием, заслуживающим всяческих похвал, распространили среди людей свои идеи относительно неотъемлемых врождённых прав человека. К числу подобных писателей и философов, в частности, принадлежали Руссо, Вольтер и Монтескьё. Эта плеяда мыслителей обладает огромными заслугами перед человеческим обществом – наверное, можно утверждать, что их заслуги не уступают заслугам великих первооткрывателей и изобретателей.

В центре внимания упомянутой группы философов был постулат о том, что человек от рождения по велению природы и творения обладает рядом прав и свобод. Ни один человек или группа людей ни под каким предлогом не может лишить индивидуума или народ этих прав и свобод: даже сам обладатель прав не может по своей воле отторгнуть их от себя и передать другому. Все люди – правители и подданные, белые и чёрные, богатые и бедные – одинаково равны в этих правах.

Это интеллектуально-социальное движение принесло свои плоды. Оно проявилось в виде революций, изменений государственного строя и подписания деклараций сначала в Англии, а затем в Америке и во Франции, постепенно добравшись и до других стран.

В XIX в. появились новые идеи относительно прав человека в экономической, социальной и политической сферах: произошли очередные изменения, приведшие к возникновению социализма и необходимости соблюдения интересов класса трудящихся, а также передачи власти от капиталистов защитникам рабочего класса. До конца XIX – начала XX в. всё, что говорилось и делалось в связи с проблемой прав человека, касалось прав народов по отношению к государствам или прав рабочих по отношению к классу капиталистов. В XX в. была затронута проблема «прав женщин» по отношению к «правам мужчин». Впервые равенство прав мужчины и женщины было чётко зафиксировано во Всемирной декларации прав человека, обнародованной ООН после Второй мировой войны в 1948 г.

Двумя стержневыми понятиями во всех западных социальных течениях, начиная с XVII в. вплоть до настоящего времени, были «свобода» и «равенство». А поскольку движение за права женщин на Западе было продолжением прочих течений, и, кроме того, борьба за свободу и равенство прав женщин в Европе протекала чрезвычайно тяжело, то и здесь речь шла только о свободе и равенстве.

Пионеры этого движения считали свободу женщины и равенство её прав с мужчиной логическим завершением движения за права человека, провозглашённого в XVIII в. По их утверждению, если не будет гарантий свободы женщины и её равенства с мужчиной, разговоры о свободе и правах человека бессмысленны. Кроме того, все семейные проблемы возникают из-за отсутствия свободы женщины и её поражения в правах по сравнению с мужчиной – с их обеспечением все семейные проблемы немедленно разрешатся.

То, что мы называли «главной проблемой в структуре семейного права» (то есть вопрос о том, является ли эта структура самостоятельной по природе и обладает ли она логикой и критериями, независимыми от логики и критериев прочих общественных институтов), в этом движении было совершенно забыто. Его участников интересовала лишь популяризация принципа свободы женщины и её равенства по отношению к мужчине. Иными словами, защитники прав женщин рассматривали исключительно «неотъемлемые естественные врождённые права чело-

века», и не более того. Все разговоры вращались вокруг одной и той же темы: женщина по своей человеческой сущности равна мужчине, она полноценный человек, а потому должна пользоваться врождёнными естественными правами наряду с мужчиной.

В некоторых главах настоящей книги мы достаточно подробно рассуждаем об источниках естественного права. Там мы доказываем, что основой естественного права является сама природа. Иными словами, если человек обладает особыми правами, которых нет у лошади, барана, курицы или рыбы, то причина этого кроется в природе и творении, и если все люди с точки зрения естественного права равны и должны жить свободно, то это – повеление, данное в дискурсе творения и не имеющее иной причины, кроме последнего. Учёные – сторонники свободы и равенства как естественного права человека приводили тот же самый аргумент. Разумеется, главная проблема семейного уклада не имеет иного источника, кроме природы.

А теперь необходимо разобраться – почему проблема, обозначенная нами как главная проблема семейной правовой структуры, не получила должного внимания? Разве современная наука выяснила, что различие между женщиной и мужчиной носит исключительно органический характер и не оказывает никакого влияния на основы их психосоматической структуры, а также на их права и обязанности, и по этой причине в сегодняшней социальной философии ему не нашлось отдельного места?

На самом деле всё наоборот. В свете открытий в области биологии и психологии различия между полами получили более отчётливые доказательства: в своих рассуждениях в отдельных главах этой книги мы иногда опираемся на исследования биологов, физиологов и психологов. Тем не менее фундаментальная проблема была предана забвению, и это весьма удивительно.

Источником этого невнимания может служить тот факт, что упомянутое движение протекало очень быстро, поэтому, избавив женщину от целого ряда проблем, оно принесло ей и обществу немало других несчастий. В дальнейшем мы увидим, что вплоть до начала XX в. женщина на Западе была лишена самых элементарных прав, и только с начала XX в. жители этого региона

задумались о том, чтобы наверстать упущенное. А поскольку это движение было логическим продолжением других движений в вопросах «равенства» и «свободы», то от этих двух слов все ждали чуда, совершенно забывая о том, что свобода и равенство зависят от отношений людей между собой на том основании, что они люди (по словам учёных, «равенство и свобода являются правом человека по факту его бытия человеком»). Женщина, как и любой другой человек, создана свободной и пользуется теми же правами. Но женщина – это человек, обладающий одними свойствами, а мужчина – это человек, обладающий другими свойствами. С точки зрения человеческой сущности мужчина и женщина равны, но они представляют собой два разных типа человека, обладающих различными свойствами и психологическими складами. И эти различия не вызваны географическими, историческими и социальными факторами. Они заложены в дискурсе творения. Создавая эту «двухвидовость», природа подразумевала определённую цель, и любое действие против врождённой природы приводит к нежелательным последствиям. Подобно тому как идею свободы и равенства людей, в том числе мужчины и женщины, мы позаимствовали у природы, урок «одновидовости» или «двухвидовости» прав женщины и мужчины, а также понятие о том, является семейное сообщество хотя бы наполовину естественным или нет, мы тоже должны получить у природы. Как минимум, стоит рассмотреть следующую проблему: является двуполость животных, в том числе и человека, случайным обстоятельством или это часть плана творения? Носит разница между двумя полами исключительно поверхностный, органический характер или, по словам Алексиса Карреля, в каждой клетке человека заключено знание о его гендерной принадлежности? Заложена ли в логике и языке врождённой природы каждого мужчины и женщины своя особая миссия? Однополо или двуполо право? Однополы или двуполы нравственность и воспитание, а также дозволенное, ответственность и предназначение?

В упомянутом движении игнорируется тот факт, что помимо свободы и равенства существуют и другие проблемы. Свобода и равенство суть необходимые, но не достаточные условия. Равенство прав – это одно, а подобие прав – другое. Равенство

прав женщины и мужчины с точки зрения материальных и духовных ценностей – это одно, а подобие, сходство и однородность – другое. В рамках этого движения понятие «равенство» случайно или намеренно используется вместо понятия «подобие». Оба эти понятия считаются тождественными. Качество оказалось под влиянием количества: то, что женщина является человеком, заставило забыть, что женщина является женщиной.

На самом деле подобное невнимание нельзя отнести исключительно на счёт философской небрежности, порождённой поспешностью. Здесь есть и другие факторы, предполагавшие воспользоваться вывеской свободы и равенства женщины.

Одним из таких факторов было то, что в этом движении не обошлось без участия корыстных интересов капиталистов. Владельцы заводов, стремясь оторвать женщин от домашнего очага, привлечь их на свои предприятия и воспользоваться их экономическим потенциалом, декларировали права женщин, экономическую независимость женщин, свободу женщин и их равные права с мужчинами. Именно им удалось придать этим стремлениям законный характер.

В девятой главе книги «Наслаждение философией» Уилл Дюрانت рассказывает о дискриминационных по отношению к женщине теориях Аристотеля, Ницше, Шопенгауэра, а также ряда иудейских священных писаний и отмечает, что, хотя во времена Французской революции говорили о свободе женщины, тем не менее на практике ничего не изменилось. Далее он говорит: «Примерно до 1900 г. женщина с трудом добивалась права, когда мужчина должен был оказывать ей уважение по закону». Рассуждая о причинах изменения положения женщины в XX в., Дюрانت замечает: «Свобода женщины – это одно из следствий промышленной революции». Затем он продолжает: «Женщины представляли собой дешёвую рабочую силу, и работодатели предпочитали их своим равным мужчинам, которым надо было платить больше. Столетием ранее в Англии мужчине было трудно найти работу, однако объявления требовали, чтобы они отправили на заводы своих жён и детей... Первым шагом на пути освобождения наших бабушек стал закон 1882 г. Согласно этому закону, женщины Великобритании получили невиданное доселе преимущество: теперь они могли оставлять заработанные

ими деньги себе¹⁶⁷. Сей высоконравственный христианский закон приняли фабриканты Палаты общин с тем, чтобы привлечь английских женщин на свои заводы. С того самого времени и по сию пору неодолимое стремление к прибыли освобождает их от рабского домашнего труда и заставляет надрываться в магазине и на фабрике»¹⁶⁸.

Развитие механизации, постоянный рост производства, по своим масштабам превышающий реальные запросы человека, а также необходимость тысячами уловок навязывать товары потребителю и задействовать все слуховые, визуальные, интеллектуальные, осязательные, вкусовые, культурные и чувственные инструменты для превращения людей в безвольных потребителей снова заставили капиталистов использовать женщину, но уже не как простого рабочего, участвующего в производстве наравне с мужчиной: они эксплуатировали её привлекательность и красоту, её честь и достоинство, её способность подчинять и преобразовать умы и волю, а также навязывать товары потребителю. Разумеется, всё это подавалось как её свобода и равенство с мужчиной.

Политика тоже не брезговала этим фактором. Отчёты об этом вы регулярно читаете в газетах и журналах. Во всех подобных ситуациях женщина была использована в качестве инструмента достижения целей, поставленных мужчинами, но под прикрытием свободы и равенства.

Безусловно, что в XX в. молодёжь тоже не пренебрегала этой ценной возможностью для того чтобы освободиться от бремени традиционных обязательств по отношению к женщине и заполучить её даром. Они больше других лили крокодиловы слёзы

¹⁶⁷ В своём комментарии к Гражданскому кодексу Ирана 'Али Шайеган пишет: «Независимость женщины в отношении своего имущества, с самого начала признаваемая шиитским *фикхом*, отсутствовала в Греции, Риме, Германии и до недавнего прошлого в правовых системах большинства стран, то есть им, также как несовершеннолетним и умалишённым, было запрещено обладать своим имуществом. В Англии, где прежде женщина всем своим существом растворялась в личности супруга, были приняты два закона, устранившие имущественное бесправие женщины: один – в 1870 г., второй – в 1882 г. (он получил наименование «Закон о собственности замужней женщины»)» (с. 366).

¹⁶⁸ Наслаждение философией, с. 155–159.

по поводу несчастий женщины и её незаслуженной дискриминации. Дело дошло до того, что ради более активного участия в этой священной борьбе (!) женщина должна была отложить своё замужество до сорока лет, а иногда и навсегда (!) остаться одинокой!

Несомненно, наш век освободил женщину от многих несчастий, но речь идёт о том, что при этом он принёс ей целый ряд других бед. Почему? Неужели женщина обречена на одну из этих двух тягот и поневоле должна выбрать одну из них? Или ничто не мешает ей отказаться и от старых, и от новых несчастий? Дело в том, что никакого принуждения не существует: прежние несчастья были, главным образом, обусловлены забвением человеческого достоинства женщины, а новые бедствия – случайным или намеренным игнорированием её женской сущности, её естественного положения, её предназначения, её стержня, её естественных запросов и характерных способностей.

Удивительно, что когда речь идёт о естественных отличиях женщины и мужчины, определённая группа людей интерпретирует их как ущербность женщины и совершенство мужчины, выливающиеся в ряд преимуществ для мужчины и ряд лишений для женщины. При этом они совершенно игнорируют тот факт, что инструмент творения не предполагал создать одного совершенным и обладающим преимуществом, а другого ущербным и терпящим лишения.

Придя к такому логическому, философскому выводу (!), эта группа людей заявляет: «Очень хорошо. Коль скоро природа установила подобную несправедливость по отношению к женщине, создав её слабой и ущербной, неужели мы тоже должны усугублять положение и усиливать несправедливость? Разве не будет человечнее с нашей стороны забыть о том положении, в которое поставила женщину природа?»

На самом деле всё наоборот. Именно невнимание к свойствам женщины, дарованным ей природой, и приводит к попранию её прав. Представим себе, что мужчина ополчится против женщины и скажет: «Мы с тобой одно. Все наши труды, обязанности, доходы, награды и наказания должны быть сходными. Ты должна выполнять тяжёлую работу наравне со мной и получать жалование в зависимости от затраченных усилий. Не надейся на

уважение и поддержку с моей стороны. Все расходы на собственную жизнь ты принимаешь на себя, расходы на детей ты делишь со мной, за свои ошибки отвечаешь сама. Ты должна тратить на меня столько же, сколько я трачу на тебя...». Вот тогда женщина окажется по-настоящему обделённой, ибо она по природе менее способна к физическому труду и амортизация её имущества больше. Кроме того, ежемесячное недомогание, а также тяготы периода беременности и вскармливания грудного ребёнка ставят женщину в такое положение, при котором она нуждается в поддержке мужчины, меньших обязательствах и больших правах. И это относится не только к человеку: таковы все существа, живущие парами. У всех этих видов живых существ самец инстинктивно защищает самку.

Внимание к природным особенностям женщины и мужчины, в контексте их равенства по человеческой сущности и наличия у них общих прав, ставит женщину в весьма выгодное положение, при котором она не подвергается унижению ни как человек, ни как личность.

Для того чтобы немного представить себе, к чему приводит забвение природных свойств женщины и мужчины и опора единственно на свободу и равенство, лучше всего давайте посмотрим, что говорят и пишут те, кто раньше нас встал на этот путь и прошёл его до конца.

В журнале «Занимательное чтение» (№ XXXIV:79 от 25 июня 1974 г.) помещена статья Махнаме Шахрбани «Из истории женского труда в американском обществе». Статья представляет собой перевод из журнала «Коронет».

Это обстоятельная и интересная статья. Сначала в ней помещаются откровения одной женщины, рассказавшей, что под видом равенства мужчины и женщины уже не соблюдаются ограничения, действующие в отношении женщин, например, то, что им нельзя поднимать тяжести свыше 25 фунтов (этот запрет не был актуален в отношении мужчин). Она говорит: «Теперь условия труда на заводе “Дженерал моторс” в штате Огайо или, лучше сказать, там, где надрываются около 2500 женщин, изменились...». Упомянутая женщина на себе испытала, что значит обслуживать очень мощную паровую машину или чистить 25-фунтовую железную печь, которую за несколько мгновений

до этого водрузил на своё место мощный мужчина. Она вся в ранах и ссадинах: «Ежеминутно я должна подвешивать на крюк 25–50 дюймовую связку весом более 35 фунтов. У меня постоянно распухшие руки, которые всё время болят».

Затем в статье приводятся откровения и тревоги другой женщины. Её муж – военный моряк. Недавно адмирал решил нанять в мужской экипаж некоторое количество женщин. Она говорит: «Между тем ВМФ отправило в поход корабль с экипажем, состоящим из 40 женщин и 480 мужчин. Но когда этот корабль вернулся из своего первого “смешанного” похода в порт, опасения супруг моряков подтвердились, поскольку вскоре выяснилось, что на корабле не только случилось немало любовных интрижек, но что большинство женщин вступили в половую связь не с одним, а с несколькими мужчинами».

Далее в статье сказано: «В штате Флорида после обретения независимости многих вдов охватило беспокойство, поскольку судья этого штата, по имени Томас Теста, объявил незаконным билль, предусматривавший для вдов налоговые льготы до 500 долларов. Он заявил, что этот билль считается дискриминацией мужчин».

Автор статьи добавляет: «Госпожа Мак Дэниел чувствует жгучую боль в руках. Госпожа Астон (муж которой – моряк) испытывает тревогу и беспокойство. Вдовы из штата Флорида подверглись денежному штрафу. Остальные тоже, каждая по-своему, ощутят вкус свободы. У многих возникает вопрос: разве женщины не потеряли больше, чем приобрели? Теперь уже споры бесполезны, ибо игра началась, и новые зрители сумели найти себе место. В этом году решено принять поправку к 27-й статье американской Конституции, в соответствии с которой все преимущества, связанные с половой принадлежностью, будут отменены... Таким образом, заявления профессора юридического факультета Гарвардского университета Роско Паунда о том, что освобождение женщин служит источником печальных последствий для правового статуса женщины в Америке, стали реальностью... Сенатор штата Северная Каролина, по имени Джей Эрвин, изучив американское общество с равными правами для мужчин и женщин предлагает... изменить всё семейное законодательство, с тем чтобы снять с мужчин законную ответственность за содержание семьи».

Далее в статье говорится: «Госпожа Мак Дэниел рассказывает: “У одной женщины, поднявшей слишком тяжёлый груз, открылось внутреннее кровотечение. Мы хотим вернуться к прежнему положению. Мы хотим, чтобы мужчины обращались с нами, как с женщинами, а не как с рабочими. Сторонникам женских свобод легко сидеть в своих роскошных залах и рассуждать о равенстве мужчины и женщины. Ведь они ещё не были на заводе. Им невдомёк, что большинство работающих женщин этой страны должно, как и я, надрываясь, трудиться на заводе. Я не желаю подобного равенства, поскольку не могу выполнять мужскую работу. Мужчины физически сильнее нас, поэтому если между нами будет устроено профессиональное состязание и наш труд будет оцениваться в сравнении с их трудом, я предпочту отказаться от работы. Льготы, потерянные женщинами-рабочими, были во много раз больше преимуществ, полученных ими по закону о защите рабочих. Мы утратили свою женскую индивидуальность. Мы так и не можем понять, что мы приобрели. Разумеется, вполне возможно, что положение каких-то женщин и улучшилось, но совершенно очевидно, что мы не входим в их число”».

Таково краткое содержание упомянутой статьи. Из неё следует, что эти женщины настолько устали от тягот, навязанных им под именем свободы и равенства, что они стали враждебно относиться к этим двум словам, хотя сами эти слова ни в чём не виноваты. Женщина и мужчина – это две планеты, каждая из которых должна двигаться по своей орбите: «Солнцу не следует догонять луну, и ночь не опережает день, и каждый из них плывёт по небосводу»¹⁶⁹. Главное условие счастья для женщины и мужчины, а, на самом деле, и для человеческого общества, заключается в том, чтобы каждый из полов продолжал движение по своей траектории. Свобода и равенство приносят пользу лишь тогда, когда никто не отклоняется от своего установленного природой пути. Дискомфорт в этом обществе породило восстание против веления природы, и ничто иное.

Наше утверждение о необходимости переоценки в числе прочих проблем проблемы «структуры прав женщины дома и в обществе» означает, что для подлинной реализации задач дви-

жения за права женщин мы, во-первых, должны следовать за природой, а во-вторых, максимально использовать прошлый и нынешний положительный и отрицательный опыт.

Священный Коран, по единодушному убеждению, возродил права женщины. Противники, по меньшей мере, признают, что в эпоху своего ниспослания Коран предпринял масштабные шаги в пользу гуманитарных прав женщины. Однако, говоря о восстановлении гуманитарного статуса женщины и её равного участия в правах человека наряду с мужчиной, Священная Книга ислама никогда не забывала о том, что женщина – это женщина, а мужчина – это мужчина. Иными словами, Коран рассматривал женщину такой, какая она есть по природе. Поэтому между предписаниями Корана и велениями природы установилась полная гармония. Женщина в Коране – это та же самая женщина, что и в природе. Эти две великие божественные книги – онтологическая и кодифицированная – полностью согласуются друг с другом. Если в представленной ниже серии статей и будет сделано что-то полезное, то это – объяснение упомянутой гармонии.

Книга, которую уважаемый читатель в настоящий момент держит в руках, представляет собой сборник статей, опубликованных автором по особому случаю в 1966–1967 гг. в журнале «Современная женщина» (*Зан-е руз*) под заголовком «Женщина в исламском праве» (*Зан дар хокук-е ислами*) и вызвавших огромный интерес. Тот, кому неизвестна предыстория этого труда, кто в ту пору был в стороне от данной тематики, а теперь слышит, что эти статьи впервые были изданы в упомянутом журнале, наверняка удивится: почему для серии своих статей я выбрал именно этот журнал? И почему последний выказал готовность опубликовать их без каких-либо изменений? В этой связи я считаю необходимым рассказать об «обстоятельствах ниспослания»¹⁷⁰ данных статей.

В 1966 г. в журналах, особенно женских, поднялся невероятный ажиотаж по поводу замены гражданских законов в области семейного права. А поскольку многие предложения противоре-

¹⁷⁰ Термин коранической экзегетики, которым обозначают рассказ об обстоятельствах, при которых был ниспослан тот или иной аят или сура. – примеч. пер.

чили ясным айатам Корана, естественно, в среде иранских мусульман возникло недовольство. Между тем больше всего нагнетал обстановку покойный судья Ибрахим Махдави Занджани. Последний подготовил законопроект из 40 статей и опубликовал его в упомянутом журнале. Журнал включил в свой выпуск несколько страниц с опросными таблицами (как говорили тогда – купонов), и предложил читателям высказать своё мнение по представленным в них 40 пунктам. Кроме того, Занджани пообещал поместить в упомянутом журнале серию статей, в которых он намеревался выступить с аргументированной защитой своего законопроекта.

В это время мне позвонил один известный и уважаемый представитель тегеранского духовенства и рассказал, что на встрече с руководителями «Кейхан» и «Эттелаат» упомянул о некоторых материалах, размещаемых в женских журналах, издаваемых под эгидой этих двух организаций. Он сказал: «Если у вас есть какой-нибудь материал, дайте. Обещаю, что он будет без изменений опубликован в тех же самых журналах».

После этого он предложил мне при наличии у меня свободного времени и возможности прочитать эти журналы и сделать необходимые замечания. Я ответил: «Я не готов просматривать все номера и делать комментарии на полях против каждого высказывания. Однако ввиду того что г-н Махдави предполагает написать для журнала “Современная женщина” серию новых статей в защиту предложенных им 40 пунктов, я готов в ряде статей на противоположных страницах того же журнала подискутировать на тему тех же 40 пунктов, с тем чтобы представить общественному мнению обе точки зрения». Мой собеседник попросил дать ему время, чтобы ещё раз связаться с руководителями упомянутых организаций. Затем он перезвонил мне и сообщил, что редакция этого журнала согласна с подобным форматом.

После этого я написал в упомянутый журнал письмо, в котором сообщил о своей готовности защищать гражданские законы в той мере, в которой они соответствуют исламскому праву, и потребовал, чтобы мои статьи и статьи г-на Махдави публиковались друг против друга. Затем я напомнил, что если редакция журнала согласна с моим предложением, то в знак согласия пусть опубликует оригинал моего письма. Редакция согласилась,

и оригинал моего письма был напечатан в № 87 от 29 октября 1966 г. Первая статья была помещена в № 88.

В ходе своих исследований проблемы прав женщины я прочёл книгу Махдави, посвящённую данному предмету, а потому уже давно был знаком с его логикой. Кроме того, я уже долгие годы серьёзно интересовался проблемой прав женщины в исламе, и у меня накопилось много записей по данному вопросу. Статьи Махдави вышли в свет: напротив них были помещены мои статьи.

Естественно, я начал с той же темы, что и мой визави. Размещение этих статей доставило Махдави много хлопот, но не прошло и 6–7 недель, как он умер от сердечного приступа и навсегда освободил себя от необходимости отвечать. За эти несколько недель статьи были замечены. Заинтересованные читатели требовали от меня и от редакции журнала продолжения публикации моих статей. Их требования были удовлетворены, и число статей достигло 33. Таковы «обстоятельства ниспослания» этих статей.

Несмотря на то что в этих 33 статьях была изложена лишь часть задуманного и многое осталось нераскрытым, усталость и чрезмерная занятость заставили меня отказаться от дальнейшего написания статей. Заинтересованные читатели с тех пор вплоть до настоящего времени неоднократно просили меня издать эти статьи в виде отдельной книги, а я, надеясь дополнить их и опубликовать уже полную серию «Структура прав женщины в исламе», не спешил их переиздавать. Однако недавно я понял, что мои надежды несколько неуместны, и решил удовольствоваться тем, что есть.

В упомянутой серии статей были рассмотрены следующие темы: сватовство, временный брак (*мут'а*), женщина и социальная независимость, ислам и обновление жизни, статус женщины в Коране, человеческое достоинство и гуманитарное право, естественные основы семейного права, различия между женщиной и мужчиной, калым и расходы на содержание семьи, наследство, развод, а также вопрос о количестве жён.

СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК

Краткий обзор теорий относительно совершенного человека

«Он – Тот, Кто направил к неграмотным простакам [= арабам] посланника из их числа. Он возвещает им Его айаты, очищает их [от многобожия], учит их Писанию [= Корану] и мудрости, хотя прежде они, несомненно, пребывали в явном заблуждении»¹⁷¹.

Любой, кто дал человечеству какое-либо учение, создал собственную теорию относительно совершенства человека или совершенного человека. В рамках того, что называют «этикой», утверждается: если человек обладает нравственными качествами, он достиг высшей ступени человеческой сущности¹⁷². И это само по себе – одно из определений высшего, лучшего или совершенного человека.

Рационализм

В целом все концепции создателей различных школ относительно совершенного человека можно свести к нескольким главным теориям. Одной из таких теорий является учение рационалистов, отражающее взгляд тех, кто рассматривает человека, главным образом, с позиций разума и считает последний (и ничто иное) подлинной сущностью человека. Разум же – это способность мыслить и рассуждать. Так думали древние философы, в том числе и наши (например, Ибн Сина). Они утверждали, что совершенный человек – это человек мудрый, а совершенство человека заключается в мудрости.

¹⁷¹ Коран 62:2.

¹⁷² Говорят, что этика – это искусство, а не наука, то есть она относится к тому, что «должно», а не к тому, что «есть». Иными словами, это комплекс качеств, которыми человеку необходимо и лучше обладать.

Что они понимали под словом «мудрость»? Не то же ли это самое, что мы сегодня называем знанием? Нет, под мудростью (разумеется, теоретической, а не практической) они подразумевают общее правильное постижение всего комплекса бытия, отличное от знания, ибо знание есть постижение лишь части бытия. Для того чтобы различие между философией и знанием стало более понятным, сделаем ряд пояснений.

Например, если вы хотите найти сведения о городе Тегеране, то можете сделать это двумя способами: первый – собрать общие, но расплывчатые сведения, второй – собрать сведения частичные, но отчётливые. В одном случае ваши сведения о Тегеране будут подобны информации инженера-градостроителя: если его попросят: «Нарисуй общий план города Тегерана», он сможет начертить подобный план, представив вам на листе бумаги улицы, площади и парки лишь схематично: например, вот здесь – Ниаваран, там – Таджриш, а вон там – Шах 'Абд ал-'Азим. Он даст вам общие полные сведения о Тегеране, но они будут размытыми. Он предоставит вам информацию обо всём городе, очертит вам его корпус, но если вы пожелаете найти на этом плане свой дом, то не сможете – сам инженер ничего о нём не знает.

При этом другой человек может совершенно не знать координат Тегерана, не иметь представления, сколько в нём улиц и площадей, каковы его достопримечательности и сколько холмов находится в центре этого города, но если вы спросите его о конкретном квартале, то он знает во всех подробностях, что в нём столько-то улиц, что они связаны между собой определённой конфигурацией и что на каждой улице имеется столько-то домов. Он даже знает, какого цвета двери домов в этом квартале.

Если вы спросите о конкретной улице у того, кто обладает о городе общими сведениями, то он не имеет о ней ни малейшего представления, и если вы спросите об общем корпусе города Тегерана у того, кто знает всё об определённых улице и квартале, то у него нет об этом никаких сведений. Философом называют того, кто исследует корпус бытия в его целом: он хочет найти источник бытия, его начало и конец, его ступени и законы. Однако тот же самый философ ничего не знает о конкретном виде растений, о животных, о земле или о солнце. Мудрость (*хикмат*), с точки зрения философа, есть общее знание обо всём бытии,

о цельном корпусе мира, когда в зеркале разума философа отражается всё бытие и весь корпус мира. Иными словами, в уме философа существует представление (хотя и расплывчатое) обо всём бытии. Говорят, что совершенство души человека – это отражение в его разуме всего корпуса мира, а не знание об одной части и неведение о другой. Эта мысль была выражена в словах «превращение человека в рациональный мир, тождественный миру объективному» (*сайрурат ал-инсани ‘алиман аклийан мудахийан ли-л-‘алами ал-‘айнийи*). Иными словами, человек сам становится миром равным тому миру, но тот мир – мир объективный, а этот мир – мир рациональный, умозрительный.

Всякий, кто приготовит себе припасы из знания,
Окажется целым миром, живущим отдельно.

Этот бейт повествует о том же самом.

Совершенный человек, по мнению философов, это человек, разум которого достиг совершенства, в том смысле, что в его уме появилась картина корпуса бытия. Но как он добрался до этой ступени? Чтобы оказаться здесь, он шёл по пути размышления и логического рассуждения.

Но философы не довольствовались лишь этим. Они говорили о существовании двух видов мудрости: теоретической (то есть познание мира в той форме, о которой я упомянул) и практической. Что такое практическая мудрость?¹⁷³ Это полное владение разумом человека над его инстинктами и всеми силами его существа¹⁷⁴. Тогда говорят: «Если вы в рамках практической мудрости постигнете мир силою мысли и логического рассуждения (как мы уже говорили) и ваш разум возобладает над вашей самостью, так что ваша самость и душевные силы подчинятся ему, вы совершенный человек».

¹⁷³ Практическая мудрость также относится к разуму.

¹⁷⁴ Если вы прочтёте наши труды по этике, то узнаете, что большинство судит с этих позиций. Иными словами, наша этика – это сократовская этика, а последняя всегда опирается на разум, задаваясь вопросами: «Твой разум господствует над страстью или твоя страсть над разумом?», «Твой разум довлеет над гневом или гнев над разумом?», «Твой разум подавляет твоё воображение или твоё воображение – разум?»

Такова школа разума, школа мудрости. В следующих лекциях мы подробно расскажем об отношении ислама ко всем этим теориям, а пока поговорим о других школах.

Мистицизм (школа любви к Богу)

Ещё одну концепцию относительно совершенного человека¹⁷⁵ представляет школа любви к Богу, или школа мусульманского мистицизма (*'ирфан*). Последняя видит совершенство человека в любви (имеется в виду любовь к Сущности Истины), утверждая, что именно любовь ведёт человека к совершенству. В отличие от рационализма, представляющего собой умозрительное учение¹⁷⁶, мистицизм – это школа движения, но движения восходящего, а не горизонтального¹⁷⁷. С самого начала, когда человек хочет достигнуть совершенства, его движение должно быть восходящим, то есть движением к Богу, полётом к Богу.

Последователи этой школы убеждены, что слово – это не слово мысли, разума и логики, но слово духа. По их мнению, дух человека находится в движении до тех пор, пока не достигнет Бога. Именно здесь началась шумиха: «Что значит “человек достигнет Бога”?» Но они настояли на своём.

Школа любви к Богу с самого начала уничижительно относилась к рационализму. Одну из самых замечательных глав в истории нашей литературы составляют прения разума и любви¹⁷⁸. Поскольку вступавшие в подобные споры, как правило, были мистиками, они неизменно позволяли любви одерживать победу над разумом.

Школа любви к Богу полагает, что для достижения совершенства человеку не достаточно одного только разума. Её последователи утверждают, что разум лишь часть человеческого существа, а не всё его целое¹⁷⁹. Разум, как и глаза, представляет собой

¹⁷⁵ Ранее я говорил, что впервые понятие «совершенный человек» было введено в употребление мистиками.

¹⁷⁶ Философ не говорит о движении – по его мнению, любое движение есть движение ума.

¹⁷⁷ Разумеется, оно завершается горизонтальным движением, о чём будет сказано ниже.

¹⁷⁸ К сожалению, ничего этого не признают в нашей современной литературе. Даже на литературном факультете не понимают подлинного содержания этих слов и искажают их.

¹⁷⁹ В последнее время на этот постулат активно опирался Бергсон.

инструмент. Сущность же человека не есть разум, сущность человека – это дух, а дух происходит из мира любви и представляет собой субстанцию, в которой нет ничего, кроме движения к Истине. Итак, в рамках данного учения разум принижается. Удивительно сказал об этом Хафиз:

Сколько стоит вино, подобное лалу? Жемчужину разума.
Действуй, ибо выгоду получит тот, кто заключил такую сделку!

Мистики всегда отдают предпочтение опьянению (в том смысле, который они вкладывают в это понятие) над разумом. Они говорят на своём языке. Для них понятие «единобожие» (*таухид*) обладает иным содержанием. Их «единобожие» – это «единство всего сущего» (*вахдат ал-вуджуд*). Если человек достигнет подобного единства, всё обретёт форму. В рамках этого учения совершенный человек в конце концов становится проявлением Бога. На самом деле подлинным совершенным человеком является сам Бог, поэтому любой, кто становится совершенным человеком, отрешается от самого себя и приходит к Богу. В своё время мы поговорим об этом учении подробнее.

Учение о силе

Существует ещё одно учение относительно совершенного человека – оно опирается не на разум или любовь, но исключительно на понятие силы. Совершенный человек – значит сильный человек, а совершенство есть сила (во всех её смыслах).

В Древней Греции была группа людей, которых называют софистами. Последние изложили данный предмет со всей определённости: истина есть сила – всюду, где присутствует сила, существует и истина. Истина – это не что иное как сила, а слабость равносильна неистинности и несправедливости. Для них понятий «справедливость» и «несправедливость» не существует в принципе, поэтому они говорят о «праве силы», то есть о праве, проистекающем из силы, в том смысле, что любое право происходит от силы. Софисты убеждены, что человек должен приложить все усилия для обретения силы, не признавая для неё никаких ограничений.

Какое-то время назад это учение возродил и разработал известный немецкий философ Ницше, изложивший его в наиболее

завершённом виде. По мнению представителей данного учения, когда говорят «правдивость – это хорошо», «честность – это хорошо», «благонадёжность – это хорошо», «добродетель – это хорошо», «благодетель – это хорошо», то всё это глупости. Что значит «поддержи слабого»? Наоборот, пни его. Самый тяжёлый его грех состоит в том, что он слаб. А раз он слаб, то и ты брось в него камень. Ницше, будучи безбожником, убеждён, что религию выдумали слабые люди, что прямо противоположно учению Карла Маркса, утверждающего, что религию изобрели сильные люди, дабы держать в подчинении слабых. Ницше говорит, что религию создали слабые, для того чтобы ограничить власть сильных. Вероломство (по его мнению) религии по отношению к человечеству заключается в том, что она распространила среди людей такие понятия, как прощение, великодушие, милость, благородство, человечность, доброта, справедливость и т.п. В результате сильные оказались обманутыми и во имя справедливости, великодушия, благородства и человечности были вынуждены несколько ограничить свою силу.

По словам Ницше, все религии твердят: «Борьба с самим собой». Но почему именно «борьба с самим собой?» Скажите: «Самовоспитание». Религии говорят: «Равенство», а он утверждает: «Равенство – глупость. Что такое равенство? Всегда кто-то должен быть властвующим, а кто-то подвластным. Подвластные должны изо всех сил работать на властвующих, дабы последние развивались и из их среды появился сверхчеловек». Религии говорят: «Равенство прав мужчины и женщины», а он заявляет: «Это чушь. Мужчина – высшее существо, а женщина создана для того, чтобы служить ему, и у неё нет никакой иной цели. Равенство прав мужчины и женщины – ошибка».

В рамках данного учения высший, совершенный человек приравнивается к сильному человеку, а совершенство оказывается синонимом силы.

Жизнь – борьба за существование?

В нашу речь незаметно проник целый ряд высказываний, ставших клише. Например, мы говорим: «Жизнь – это борьба за существование». Нет, жизнь – не борьба за существование. Слова

«борьба за существование» справедливы, если их понимать как самозащиту.

Даже некоторые мусульманские учёные, например, Фарид Ваджди, утверждали, что война необходима, и пока существует человечество, будет и война: последняя – закон человеческой жизни. Они убеждены, что Коран подтверждает данный постулат, когда говорит: «...если бы Аллах не защищал одних людей с помощью других, то непременно были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного поминается имя Аллаха»¹⁸⁰ или «...и если бы Аллах не удерживал одних людей от других, то сгинула бы земля»¹⁸¹. Эти учёные заявляют, что здесь Коран отчётливо говорит о войне как о деле, допустимом религиозным законом. Но они поняли упомянутые айаты неверно. Эти айаты ставят проблему обороны, высказывая позицию, противоположную христианству. Отвечая христианскому папе или священнику, утверждающему: «Война подлежит категорическому осуждению, мы совершенно миролюбивы», Коран говорит: «Война заслуживает осуждения, но захватническая война отличается от войны, которая ведётся ради защиты истины и правды. Уважаемый священник! Если бы не было оборонительной войны, то ни ваше преподобие не могло бы ходить в церковь и поклоняться Богу, ни мусульманин не мог бы молиться в мечети. Богопоклонение мусульманина в мечети зависит от храбрости воина, защищающего истину и правду. Уважаемый христианин! И ты, поклоняющийся в церкви по своему обряду, тоже должен быть благодарен этому солдату».

Итак, ничто не мешает человеку достигнуть той стадии совершенства, когда агрессия перестанет существовать в принципе и когда не будет даже допустимой религиозным законом войны¹⁸².

¹⁸⁰ Коран 22:40.

¹⁸¹ Коран 2:251.

¹⁸² Недавно, читая о том, что в исламе называют «идеальным обществом», то есть о государстве Махди, я заметил, насколько удивителен этот рассказ и как хорошо он помогает понять идеальное исламское общество! В нём говорится, что в те времена даже хищники будут жить в мире, а война совершенно исчезнет. Это значит, что люди достигнут такого предела совершенства, когда не будет никаких захватнических поползновений и война окажется ненужной.

Таким образом, когда говорят: «Жизнь есть борьба за существование», подразумевая, что война и столкновения являются неизбежным следствием жизни, то это неверно.

Я хочу затронуть один вопрос, который, вероятно, у кого-то вызовет неудовольствие, ибо некоторым представителям молодого поколения неприятно слушать то, что противоречит их желаниям.

Имamu Хусейну приписывают одно высказывание: его содержание ложно, поскольку ни в одной книге не сказано, что оно принадлежит Имamu Хусейну, и, кроме того, оно вошло в употребление не более чем сорок-пятьдесят лет тому назад. Итак, рассказывают, что Имам Хусейн сказал: «Воистину, жизнь есть убеждение и борьба (*джихад*) [за него]». Нет. Это высказывание согласуется с европейской идеей о том, что у человека должно быть убеждение, и он должен бороться за него. Коран говорит об «Истине». Жизнь, с точки зрения Корана, есть «поклонение Истине и борьба за Истину», а не убеждение и борьба за убеждение. Убеждение может быть истинным, а может быть ложным. Убеждение – это сформировавшееся мнение. В голове человека появляются тысячи сформировавшихся мнений. Это ещё одно учение, которое утверждает, что человек должен обладать убеждением и идеалом и бороться за них. Но что это за убеждение? Говорят, что оно может быть любым, каким только пожелает человек. Коран крайне последователен в этом отношении. Он неизменно говорит об Истине и борьбе ради Истины, а не об убеждении и борьбе за убеждение. Коран говорит: «Сначала исправь своё убеждение: вполне вероятно, что твоим первым сражением (*джихад*) окажется сражение с собственным мнением. Тебе следует выступить против своего убеждения и добиться правильного и истинного убеждения, а затем, когда ты открыл Истину, ты должен сражаться за Неё».

Как бы там ни было, все высказывания, изначально ставящие знак равенства между совершенным человеком и сильным человеком, основываются на принципе борьбы за существование. Последний служит опорой дарвинизму, утверждающему, что жизнь есть борьба за существование и животные всё время находятся в этом состоянии. Мы же заявляем, что хотя животные и существа, отличные от человека, именно таковы, тем не

менее мы не можем ставить человека в один ряд с животными и говорить, что жизнь человека тоже не что иное, как борьба за существование. Ведь подобные слова означают, что взаимопомощь ради выживания не имеет никакого значения. Тогда как понимать всевозможные проявления искренности, единения, взаимопомощи, сотрудничества и любви между людьми? Мне отвечают: «Ты ошибся! Взаимопомощь навязана борьбой. За всей этой искренностью, взаимопомощью и дружбой стоит борьба». Мы спрашиваем: «Каким образом?» Они отвечают: «Основу жизни человека составляет война, но когда люди оказываются перед более сильным врагом, последний вынуждает их дружить друг с другом. Подобная дружба на самом деле не является таковой, она не искренна и не может быть подлинной. Это сотрудничество ради противостояния более сильному противнику¹⁸³. Именно для противостояния более сильному врагу появляется взаимопомощь и искренность. Уберите этого врага, и вы увидите, как общность, члены которой дружили друг с другом, немедленно распадётся на две враждующие между собой группировки. И если одна группировка исчезнет, а другая останется, то последняя снова раздробится. Так они и будут дробиться до тех пор, пока не останется только два человека. Но если им не будет противостоять кто-то третий, то и они начнут воевать друг с другом». По мнению этих людей, мир, дружба, искренность, человечность и единение навязываются человечеству враждой, поэтому в основе всего лежит борьба, а взаимопомощь является порождением борьбы – она дитя борьбы, вторичное по отношению к ней.

Учение о слабости

Существует точка зрения, отрицающая рационализм. Учению о любви к Богу противостоит другая концепция, и некоторые мыслители считают его постулаты пустыми фантазиями. Точно так же и учению о силе противопоставляется иной взгляд. Определённая группа людей излишне принижала значение силы, видя совершенство человека в его слабости. По их мнению,

совершенный человек – это человек, не обладающий силой, поскольку, будучи сильным, он начнёт проявлять агрессию. Наш Са‘ади в одном рубай совершает великую ошибку, говоря:

Я муравей, которого раздавят ногами,
а не оса, от укуса которой заплачут.

Или:

Как мне возблагодарить за ту милость,
что у меня нет силы мучить людей?!¹⁸⁴

Нет, господин Са‘ади! Разве речь идёт о том, что человек должен быть либо муравьём, либо осой, и поэтому ты говоришь: «Если мне нужно выбрать – быть муравьём или осой, то я предпочитаю быть муравьём»? А ты не будь ни попираемым муравьём, ни жалящей осой. Са‘ади следовало бы сказать так:

Я и не муравей, которого раздавят ногами,
и не оса, от укуса которой заплачут.
Как мне возблагодарить за ту милость,
что у меня есть сила, но нет [желания] мучить людей?

Если у человека есть сила, но он безобиден, то слава Богу! И наоборот, когда у человека нет силы и он безобиден, то это всё равно, что у него нет рогов, поэтому он и не бодается. А вот если у тебя были рога и ты не бодался ими, то ты проявил подлинное искусство.

В другом фрагменте Са‘ади говорит:

Видел я поклоняющегося Богу в горной местности:
из всего этого мира он довольствовался пещерой.
«Почему, – спросил я, – ты не пойдёшь в город,
чтобы однажды порадоваться?»

Он описывает аскета, укрывшегося в горах и поклоняющегося Богу, в хвалебных тонах. Он говорит: «Я спросил у него: “Почему ты не идёшь в город, чтобы послужить людям?”» Аскет приводит довод, и Са‘ади отмалчивается, словно соглашаясь с ним. Он говорит:

¹⁸⁴ Са‘ади. Гулистан. Глава 3. Рассказ 2.

Тот ответил: «Там периликие красавицы.
Когда станет много глины, поскользнётся и слон».

Он говорит: «В городе живут периликие красавицы. Если я увижу их, то потеряю волю и не смогу удержаться. Поэтому я взял и заключил себя в стенах пещеры»¹⁸⁵.

Поразительное совершенство! Человек идёт и запирает себя в одном месте! И это совершенство? Господин Са‘ади! Коран поведал вам «лучшее из сказаний» – повествование о Йусуфе [= Иосифе]. А сказание о Йусуфе – это повествование о том, что «если кто-то богобоязнен и терпелив, то не губит Аллах награды для творящих добро»¹⁸⁶. То есть Коран хочет сказать: «Ты тоже будь Йусуфом». Созданы все условия для наслаждения, и даже путь к бегству перекрыт, но при этом он сохраняет своё целомудрие и распахивает закрытые двери. Йусуф был неженатым юношей исключительной красоты. Не он искал женщин, а женщины стремились к нему. Не было дня, чтобы ему не приходили сотни писем и записок. Но главное в том, что в него была без памяти влюблена самая знатная женщина во всём Египте. Она всё подготовила и поставила его перед лицом смертельной опасности: «Или ты утолишь мою страсть, или я убью тебя». Как же поступает Йусуф? Он воздевает руки к Богу и восклицает: «Господь мой! Темница мне милее того, к чему меня призывают»¹⁸⁷. Он как бы говорит: «Господи! Брось меня в темницу, но избавь меня из лап этих женщин. У меня есть возможность и силы для удовлетворения похоти, но я этого не сделаю». Такое наставление даёт Коран.

¹⁸⁵ Конечно, в других местах Са‘ади высказывает противоположные мысли:

Благочестивец из ханаки пришёл в медресе,
нарушив обет общения с идущими по духовному пути.
Я спросил: «В чём разница между религиозным учёным
и поклоняющимся Богу,
что той группе ты предпочёл эту?»
Он ответил: «Те спасают из волн себя,
а эти стараются спасти утопающего».

Эти слова, сказанные им о различии между учёным и подвижником, справедливы.

¹⁸⁶ Коран 12:90.

¹⁸⁷ Коран 12:33.

Таким образом, совершенство человека не в слабости, хотя иной раз в нашей литературе и встречаются подобного рода высказывания. Даже Баба Тахер в одном из своих стихотворений говорит:

Горе мне от глаз и от сердца!
Всё, что видят глаза, поминает и сердце!

До сих пор всё правильно. Но затем поэт говорит:

Сделаю я кинжал со стальным клинком
и выколю им глаза, чтобы освободить сердце!

Моё сердце желает всего, что видят мои глаза. Чтобы освободить сердце, мне нужен кинжал, которым я ослеплю себя и подарю своему сердцу свободу. Хорошо. Ты что-нибудь услышишь, и тебе этого захочется. Так что – ты должен проткнуть свои уши кинжалом?! Тебе ещё нужно кастрировать себя, чтобы обрести полную свободу! Тогда ты станешь тем львом без хвоста, головы и живота, о котором рассказывает Джалал ад-Дин Руми в своём *Маснави-йе ма'нави* [Поэма о скрытом смысле]. Удивительного совершенного человека состряпал Баба Тахер! Совершенный человек Баба Тахера просто великолепен: у него нет ни рук, ни ног, ни глаз, ни ушей – вообще ничего!

Подобного рода инструкций и этических наставлений, поощряющих слабость и униженность, в нашей литературе немало. Однако нам следует обратить внимание на то, что человеку свойственно ошибаться, и он всё время впадает из одной крайности в другую. Поэтому человек понимает, что на самом деле ислам может быть только от Бога. Человек, даже будучи Сократом, занимает отдельную нишу и допускает ошибки. Платон занимает собственную нишу и совершает ошибки. Абу 'Али ибн Сина, Мухйи ад-Дин Ибн 'Араби, Джалал ад-Дин Руми, Ницше, Карл Маркс и Жан-Поль Сартр – все они занимают каждый свою нишу. Тогда каким же образом любой из них может стать пророком для всего человечества, а его учение обрести статус универсального, возвышенного и прогрессивного? Все они подобны группе детей, которые говорят что-то своё, но последнее слово остаётся за учителем – и сколь возвышенное это слово!

Учение о любви (учение о познании)

Существует ещё одно учение относительно совершенного человека, которое можно называть учением о любви, или учением о познании (в смысле самопознания).

Несколько тысяч лет тому назад в Восточной Азии бытовали возвышенные идеи, нашедшие отражение в очень древних индийских книгах (переведённых и на персидский язык), например, в замечательных Упанишадах.

Когда несколько лет назад наш выдающийся наставник 'Аллама Табатабаи впервые прочёл Упанишады, он был крайне удивлён и сказал, что в этих книгах заключены очень и очень возвышенные идеи, на которые не обратили должного внимания.

В рамках данного учения стержнем всякого совершенства человека служит самопознание. Это учение говорит: «Познай самого себя». Разумеется, «познай самого себя» говорили и Сократ, и все пророки. Пророк ислама тоже сказал: «Тот, кто познал себя, познал своего Господа». Однако упомянутое учение опирается исключительно на самопознание.

На персидский язык была переведена книга, содержащая статьи и письма Ганди. Она называется «Моя вера». По-моему, это хорошая книга. Здесь Ганди говорит: «Прочитав Упанишады, я постиг три принципа, которые служили мне наставлением всю мою жизнь» (с. 11). Первый принцип, о котором упоминает Ганди, гласит: «В мире существует только одна истина – познание души¹⁸⁸. Познай самого себя!» На этом основании Ганди довольно изящно нападает на европейский мир. Так, он говорит: «Европеец познал мир, но не познал самого себя. А поскольку он не познал самого себя, то сделал несчастным и себя, и весь мир». Удивительно справедливы и замечательны его слова!

Второй принцип: тот, кто познал себя, знает Бога и других людей.

Третий принцип: есть только одна сила, одна свобода и одна справедливость – это сила владения самим собой. Тот, кто совла-

¹⁸⁸ В персидском переводе сказано: «и это – познание самости (*зат*)». Однако это ошибка. Самость и душа очень близки, однако слово *зат* в персидском языке не несёт подобной смысловой нагрузки. В персидском переводе следовало бы дать вариант *шенасайи-йе нафс* («познание души»).

дал с самим собой, овладевает другими вещами и делает это правильно. В мире есть лишь одно благо – любовь к другим людям как к самому себе. Иными словами, мы должны воспринимать других людей как самих себя.

Сторонники данного учения под познанием понимают «познание самого себя» (*ма'рифат ан-нафс*). Как вы знаете, в индийской философии затрагивается проблема интроспекции, погружения в самого себя¹⁸⁹. Основу индийской философии составляют самопознание, интроспекция, отказ от воспоминаний и раскрытие истины о самом себе, а из самопознания возникает любовь.

Итак, в рамках упомянутого учения совершенный человек – это человек, который познал самого себя, а познав себя, обрёл контроль над собой, и затем, обретя контроль над собой, достиг любви к ближнему. А теперь, если угодно, назовите это учение «учением о познании», или «учением о любви».

Ещё два учения

За последние два-три столетия появился ряд учений, имеющих скорее социальный, а не индивидуалистический характер. Одно из них считает совершенным «бесклассового» человека, утверждая, что если человек принадлежит к той или иной социальной прослойке (особенно высшей), он всегда будет ущербным – более того, в стратифицированном обществе никогда не будет существовать полноценного человека. Это учение не слишком верит в идеального совершенного человека, поскольку не признаёт за человеком сколько-нибудь значительного статуса. Совершенный человек, по мнению данной школы, не принадлежит к социальным стратам и всегда живёт в равных условиях с остальными людьми.

Представители другого учения сосредоточились на проблеме свободы и осведомлённости человека (причём под осведомлённостью они понимали, главным образом, осведомлённость социальную). Школа экзистенциализма опирается на понятия «свобода», «осведомлённость» и «социальная ответственность».

¹⁸⁹ В настоящий момент это превратилось в изнуряющие аскетические практики йогов и вобрало в себя целый ряд иных вещей. Об этом я не говорю.

Согласно этому учению, совершенный человек – это человек свободный, сведущий, обязательный и ответственный, а необходимым условием свободы является состояние воинственности и бунтарства.

Прагматизм

Существует и другое учение, очень близкое к учению о силе, – прагматизм. Его последователи утверждают, что все разговоры о том, что «совершенный человек должен быть мудрым», что «совершенный человек должен достигнуть Бога» и т.п., – это всё слова и пустое философствование. Если ты хочешь достигнуть своего собственного человеческого совершенства, старайся быть прагматиком. Чем большими благами творения ты воспользуешься, тем ты совершеннее. По сути, совершенный человек – это прагматик. Поэтому высказывания тех, кто видит совершенство человека в знании (а не в мудрости), под знанием подразумевает изучение природы, а целью изучения природы считает обретение господства над ней и поставление её на службу человеку, дабы последний мог пользоваться ей, в конечном итоге, сводятся к тому, что знание имеет для человека инструментальное, а не онтологическое значение. Знание полезно человеку потому, что оно выступает средством, помогающим ему обрести господство над природой, подчинить её себе и, в результате, эффективнее использовать её. Поэтому если вы хотите привести людей к совершенству, вы должны постараться направить их на эксплуатацию природы. Кроме использования природы, иного совершенства не существует, а то, что знанию придают онтологическую ценность, онтологическое совершенство и прочие сакральные свойства – не более чем слова. Знание – всего лишь инструмент. Знание для человечества подобно рогам для быка или клыкам для льва.

Таковы теории, отношение ислама к которым мы подробно разберём позднее. Мы рассмотрим, какое значение ислам придаёт разуму, любви к Богу, силе, социальной ответственности и бесклассовому обществу. О каждом из этих предметов можно рассуждать часами.

Отношение к смерти

Мы нисколько не сомневаемся в том, что одним из проявлений совершенства человека служит его отношение к смерти, поскольку страх смерти, будучи ярко выраженным слабым местом человечества, принёс ему тысячи несчастий, например, нравственную деградацию. Если индивидуум не боится смерти, вся его жизнь меняется. Величайшие из людей – те, кто смело, и даже более чем смело, с улыбкой на лице шли навстречу смерти¹⁹⁰. Для человека счастье, когда он встречает смерть, исполняя свой долг: «Воистину, я расцениваю смерть не иначе, как счастье, а жизнь с несправедливыми – как горе»¹⁹¹. Никто, кроме друзей Истины, не может претендовать на подобную смерть. Для них смерть – не более чем переселение из одного дома в другой, или, по выражению Имама Хусейна, «не более чем переход через мост». Утром в день 'Ашуры Имам Хусейн сказал своим сподвижникам: «Смерть для вас не что иное, как мост, по которому вы переходите от бед и несчастий в райские обители»¹⁹². «О мои сподвижники! Перед нами мост, через который нам предстоит перейти. Имя этому мосту – смерть. Когда мы окажемся по ту сторону моста, то достигнем места, которое невозможно вообразить!» Чем ближе Аба 'Абдаллах подходил к смерти, тем большую радость он испытывал.

В последние мгновения жизни Имама Хусейна (когда сражение уже закончилось и Имам без чувств лежал во рву) сопровождавший 'Умара ибн Са'да летописец в надежде на воздаяние за благодеяние явился к 'Умару и сказал: «Позволь мне дать Хусейну ибн 'Али глоток воды. Ведь он всё равно уже на пороге смерти, и тебе неважно, выпьет он воды или нет». 'Умар ибн Са'д позволил. Но когда этот человек собрался в путь, вернулся навеки проклятый Шемир с благословенной головой Имама. Человек, который отнёс Хусейну воду, рассказывает: «Клянусь Аллахом, его

¹⁹⁰ Смерти, но не самоубийству, смерти, возникшей на пути к их цели, поскольку они чувствуют, что в этой жизни у них есть определённая миссия и ответственность. Человек, совершающий самоубийство, освобождает себя от груза ответственности.

¹⁹¹ Лухуф, с. 69; Нафс ал-махмум, с. 116.

¹⁹² Садук. Ма'ани ал-ахбар, с. 289.

озарённое улыбкой лицо отвлекло меня от мысли о том, что он убит». Это значит, что когда Имаму Хусейну отсекали голову, он улыбался.

Совершенный человек – это человек, на которого не оказывают никакого влияния невзгоды...¹⁹³ ‘Али прошёл через все социальные ступени от низших с экономической точки зрения профессий (например, чернорабочего¹⁹⁴) до высшей должности халифа. ‘Али ал-Вирди пишет: «‘Али отменил философию Карла Маркса, поскольку в шалаше он жил как во дворце¹⁹⁵, а во дворце – как в шалаше». Иными словами, и будучи рабочим, и будучи халифом, ‘Али думал одинаково. Поэтому его называют совершенным человеком.

Тайные похороны ‘Али

Для чего мы здесь собрались? Для того чтобы выразить скорбь по одному совершенному человеку. ‘Али похоронили ночью. Почему? Потому что у него были не только глубоко преданные друзья, но и заклятые враги. В книге *Джазебе ва дафе‘е-йе ‘Али* [Что привлекало к ‘Али и отталкивало от него?] мы отметили, что такого рода люди обладают чрезвычайно сильной способностью привлекать и отталкивать людей. У них есть по-настоящему искренние друзья, которым ничего не стоит отдать за них свою жизнь, и у них есть кровожаднейшие враги, особенно враги из близкого окружения, враги, рядящиеся в святые, хариджиты, на самом деле, вооружённые твёрдой верой, но необразованные. Сам ‘Али признаёт этот факт: «После меня не убивайте хариджитов. Ибо тот, кто взыскует истины, но ошибается, не равен тому, кто стремится ко лжи и обретает её»¹⁹⁶. Имам сравнивает хариджитов («отступники», *марикин*) и сподвижников Му‘авийи («угнетатели», *каситин*). Он говорит: «После меня не убивайте их

¹⁹³ [Повреждение магнитофонной записи].

¹⁹⁴ ‘Али долгое время трудился рабочим. И не потому, что у него не было средств. Просто он раздавал всё, что имел (например, военную добычу), а на следующий день отправлялся на поиски работы.

¹⁹⁵ Имеется в виду дворец в переносном значении.

¹⁹⁶ Нахдж ал-балага. Хутба 59.

(хариджитов). Они отличаются от сподвижников Му‘авийи. Эти хотят истины, но совершают ошибку по глупости, а те (сподвижники Му‘авийи) знают истину, но борются с ней».

Почему несмотря на такое большое количество друзей ‘Али хоронят тайно под покровом ночи? Из страха перед хариджитами: поскольку последние говорили, что ‘Али не мусульманин, существовала опасность того, что они ночью выкопают останки Имама.

До конца эпохи Имама Садика (то есть примерно в течение столетия)¹⁹⁷ о месте захоронения ‘Али знали только имамы и самые близкие сподвижники.

Утром 21 числа [месяца рамадана 40 г. х. = 29 января 661 г.¹⁹⁸] Имам Хасан сделал имитацию похоронных носилок и с группой людей отправил их в Медину, дабы народ думал, что ‘Али собираются похоронить в этом городе. Только дети ‘Али и несколько доверенных шиитов знали место захоронения Имама (поскольку участвовали в настоящих похоронах той ночью). Именно туда, в окрестности Куфы, они приходили навестить могилу своего Имама. Во времена Имама Садика, когда хариджитское движение прекратило своё существование, исходящая от них опасность исчезла, и Имам приказал человеку по имени Сафван (который был передатчиком молитвы ‘Алкамы) установить в том месте опознавательный знак и соорудить навес. С тех пор все поняли, что могила ‘Али находится там, и начали совершать паломничество к ней.

Погребальные носилки сопровождали немногие – присутствовали только дети ‘Али и несколько самых близких сподвижников. Одним из них был человек по имени Са‘са‘ ибн Сухан¹⁹⁹. Последний был проповедником и принадлежал к числу искренних друзей Повелителя верующих²⁰⁰. Он произносил проповеди в присутствии Имама ‘Али. И вот, когда ‘Али похоронили и все

¹⁹⁷ Поскольку ‘Али был убит в 40/661 г., а Имам Садик умер в 148/765 г.

¹⁹⁸ См. и ср., например: *Большаков О.Г.* История халифата. Т. 3. Между двух гражданских войн. 656–696. М., 1998, с. 88–90 – *примеч. пер.*

¹⁹⁹ [Сведения о нём приводятся в сочинении *Мафатих ал-джинан* <Ключи от райских обителей> в рассказе о мечети Сахла].

²⁰⁰ Джахиз в *ал-Байан ва-т-табйин* [Ясность и разъяснение] приводит некоторые сведения о нём.

пребывали в состоянии глубокой печали, негодования и гнева, когда все задыхались от слёз, Са'са' с великой тяжестью на сердце взял с могилы 'Али горсть земли, высыпал её себе на голову, положил руку на сердце и обратился к Имаму со словами: «Приветствую тебя, о Повелитель верующих! Как счастливо ты прожил и как блаженно ты умер! Ты родился в доме Аллаха и в доме Аллаха вкусил мученическую кончину! Дорогой 'Али! Сколь велик ты был и как ничтожен оказался этот народ! Клянусь Аллахом, если бы они исполнили твои заветы, "то питались бы и от того, что над ними, и от того, что у них под ногами", и получили бы в удел материальные и духовные блага. Но, увы, люди не оценили тебя и вместо того чтобы следовать твоим возвышенным предписаниям доставили тебе немало мучений и, в конце концов, разможив тебе голову, свели тебя в могилу».

Нет силы и мощи, кроме как у Аллаха!

Совершенный человек с точки зрения рационализма

Он – Тот, Кто направил к неграмотным простакам посланника из их числа. Он возвещает им Его айаты, очищает их [от многобожия], учит их Писанию [= Корану] и мудрости, хотя прежде они, несомненно, пребывали в явном заблуждении»²⁰¹.

Уяснение того, что такое, по выражению древних, «совершенный» или, говоря современным языком, «идеальный» человек, совершенно необходимо. В любом учении воспитание и нравственность основаны на собственной трактовке понятия «совершенный / идеальный человек». Чтобы понять позицию ислама по проблеме совершенного человека, мы вынуждены подвергнуть каждое учение, затрагивающее упомянутый вопрос, тщательному критическому анализу и изложить отношение к нему ислама. На прошлой лекции мы кратко рассказали об этих учениях. А теперь начнём свои рассуждения со школы рационалистов.

Краткий обзор воззрений рационалистов

Как я уже говорил, по мнению древних философов, сущностью человека, его аутентичным «я» является разум. Ни тело, ни разнообразные духовные и душевные силы и способности не относятся к настоящей личности человека. Подлинную личность человека составляет интеллектуальная сила. Человек – тот, кто мыслит, а не тот, кто видит (то, что видит, выступает инструментом для того, кто мыслит), не тот, кто воображает (то, что воображает, – инструмент для того, кто мыслит), и не тот, кто желает и любит или испытывает страсть и гнев. Сущность человека заключается в мышлении, а совершенный человек – это человек, достигший совершенства в интеллектуальной деятельности, то есть постигший мир бытия таким, каков он есть на самом деле.

Кроме того, в данном учении подчёркивается, что разум представляет собой силу, способную постигнуть мир таким, каков он есть, и отразить в себе реальность мира в её подлинном виде. Разум – это зеркало, которое может правильно отобразить в себе облик мира.

Мусульманские философы, разделяющие подобный взгляд, убеждены, что ислам (та вера, о которой говорит Коран) означает целостное постижение мира таким, каков он есть. Вера – это познание начала мира, его движения, его структуры и той точки, в которую он вернётся. Они заявляют: «Когда в Коране говорится о вере в Аллаха, о вере в Его ангелов, являющихся посредниками и ступенями бытия, о вере в сотворённость мира, о вере в то, что Аллах не оставил мир и управляет им, в частности, наставляет человечество через пророков, о вере в то, что всё исходит от Аллаха и к Нему возвращается (*ма'ад*), то подразумевается именно познание мира и больше ничего». В своих комментариях эти философы неизменно трактуют веру как познание и мудрость. Они говорят: «Вера есть познание, но познание философское, а не научное, ибо научное познание избирательно. А целостное философское познание открывает нам начало и конец этого мира, ступени бытия, а также общие тенденции развития мира».

Противоположные учения

Рационализму противостоит ряд учений, находящихся с ним в постоянной борьбе. Первым из подобных учений в исламском мире является ишракизм, *‘ирфан*, учение о любви к Богу (о нём мы поговорим позднее). Другой школой, выступавшей против рационализма, были традиционалисты. Ахбариты и традиционалисты [= *асхаб ал-хадис*²⁰²] отрицают ту огромную ценность разума, которую присваивают ему философы.

В Новое время против рационалистов ещё более ревностно выступили сенсуалисты. За последние три-четыре столетия сенсуализм достиг своего расцвета. Представители этого течения утверждают: «Разум не обладает той ценностью, которую вы ему приписываете. Он слуга ощущения. Основа человека – его чувства и ощущения. Максимум, что может делать разум – это оперировать результатами ощущений. Возьмите фабрику. На неё завозят сырьё, а затем станки перерабатывают его. Если это ткацкая фабрика, то сначала очищают хлопок, потом производят нить, а затем ткут её в определённой конфигурации. Разум – это фабрика, которая может работать только на сырьё, добываемом с помощью ощущений».

Однако рационализм не утратил своего значения и по-прежнему твёрдо стоит на ногах. Здесь мы не будем подробно рассматривать споры рационалистов с нерационалистами и ограничимся изложением позиции ислама.

Достоверность рационального познания в исламе

В учении рационализма затрагивается ряд существенных вопросов, и мы должны разобраться, соответствуют они концепции ислама или нет. Во-первых, это проблема достоверности рационального познания. Что это значит? Это значит, что разум человека способен раскрывать истины земного мира, и рациональное познание является подлинным и достоверным.

²⁰² Речь идёт о «традиционалистских» течениях в недрах шиитских и суннитских правовых школ. В отличие от суннитов *асхаб ал-хадис*, ахбариты опирались исключительно на предания, дошедшие от шиитских имамов и именовавшиеся *хабарами* (мн. *ахбар*). См., например: *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004, с. 302. – *Примеч. пер.*

Многие учения отказывают разуму в подобной достоверности. Теперь давайте посмотрим, можем ли мы на основании исламского дискурса придать разуму такое достоинство, что рациональное познание окажется как минимум достоверным.

В исламских текстах мы встречаем исключительную апологию разума. Ни в одной религии мира не найти подобной защиты разума, его доказательной силы и достоверности. Сравните ислам и христианство. Последнее не допускает вмешательства разума в дела веры. Оно утверждает: «Там, где человек должен верить, он не имеет права думать. Размышление свойственно разуму, а разум не может вмешиваться в подобного рода дела. Над тем, во что надо верить, не следует думать. Разуму не стоит позволять задавать вопросы. Обязанность верующего, особенно священников и хранителей народной веры, – не допускать проникновения рационального мышления и аргументации в область веры». По сути, христианское учение основано именно на этом.

В исламе всё совершенно наоборот. В базовые принципы этой религии не может вмешиваться ничего, кроме разума. Иными словами, если у вас спросят: «Каков один из базовых принципов вашей религии?», вы ответите: «*Таухид*, существование Единого Бога», а если у вас спросят, почему вы уверовали в Бога, ислам не приемлет иного пути, кроме разума. Если вы скажете: «Я просто признаю, что Бог Един. У меня нет аргументов. Какое тебе дело? “Обратись к целям, оставь начало”. Я обрёл уверенное знание со слов моей бабушки. В конце концов, я обрёл твёрдую истину, и неважно, узнал я её от бабушки или увидел во сне!» Ислам говорит: «Нет. Пусть ты веришь в существование Единого Бога, но вера, основанная на сновидении, на подражании родителям или возникшая под влиянием социальной среды, неприемлема. Принимается лишь исследование, когда твой разум постигнет предмет с помощью логической аргументации».

Христианская догматика – закрытая для разума область, и обязанность верующего христианина – защищать эту область от нападения интеллектуальных сил. В исламе же вера – это сфера, вверенная разуму; никто, кроме него, не имеет права вторгаться в неё.

В исламских текстах разуму посвящаются удивительно возвышенные слова. Во-первых, сам Коран постоянно говорит о раз-

мышлении. Кроме того, в наших преданиях разуму усваивается такое достоинство, что, когда вы открываете сборник хадисов, то первой главой оказывается «Книга о разуме». Например, если вы обратитесь к *Усул ал-кафи* [Достаточные основы], то первой главой там будет «Книга о разуме», в которой от начала до конца шиитские предания встают на защиту разума.

У Мусы ибн Джа'фара есть замечательное высказывание: «У Аллаха имеется два доказательства, два пророка: один пророк внутренний – и это разум, а другой пророк внешний – и это пророки, проповедующие людям»²⁰³. Итак, эти два доказательства Всевышнего дополняют друг друга. Это означает, что если будет разум, но не будет пророков, человечество в одиночку не сможет прийти к своему счастью. То же самое случится, если будут пророки, но не будет разума. И разум, и пророк делают одно дело. Лучшее в защиту разума и сказать нельзя.

И таких выражений у нас много: «Сон разумного лучше богопоклонения невежды», «Вкушение пищи разумным лучше поста невежды», «Покой разумного лучше движения невежды» и «Аллах не посылал ни одного пророка, прежде не доведя его разум до совершенства, так что его разум оказывался совершеннее разума всей его общины». Мы называем Посланника Аллаха «Всеобщим Разумом». Это никак не согласуется с христианским подходом, так как в христианстве разум и религия отделены друг от друга. Мы же считаем Пророка Мухаммада «Всеобщим Разумом».

Итак, достоверность разума в процессе познания и его доказательная сила в том смысле, что разум способен обрести подлинное знание (и это согласуется с воззрениями философов), решительно одобряется исламом.

Два критических замечания в адрес рационалистов

С точки зрения философов, сущность человека составляет исключительно его разум, а всё остальное представляет собой зависимый инструмент. Если взять тело – оно инструмент разума, если взять глаза и уши – они тоже инструмент разума. Память, воображение и прочие существующие в нас силы и способности –

все они лишь средства для нашей подлинной сущности, которая есть разум.

Можем ли мы найти подтверждение упомянутого воззрения в исламе? Нет. Мы не можем с помощью ислама доказать постулат о том, что сущностью человека является исключительно разум. Ислам подтверждает теории, считающие разум одной из составляющих человеческого естества, а не всем бытием человека.

Обратимся теперь к следующему вопросу. Философские труды наших авторов, как правило, интерпретируют исламскую веру только как познание²⁰⁴. Они говорят: «Вера в исламе есть познание, и не более того. Вера в Аллаха – это познание Аллаха. Вера в Пророка – это познание Пророка. Вера в ангелов – это познание ангелов. Вера в Последний день (*ма'ад*) – это познание Последнего дня. Всюду, где Коран говорит о “вере”, он подразумевает познание и ничто иное».

Это никоим образом не соответствует тому, о чём говорит ислам. Вера в исламе представляет собой реальность, которая выше познания.

Познание есть знание. Гидролог обладает знаниями о воде, астроном – о звёздах, социолог – об обществе, психолог – о душе, а зоолог – о животных. Что значит «обладает знаниями»? Это значит, что ему всё ясно, и он хорошо понимает свой предмет. Но разве «вера» в Коране означает только «познание»? Вера в Аллаха подразумевает только знание об Аллахе? Да, верно, что познание является столпом веры: оно служит одним из её составляющих, и вера без познания – уже не вера, но и познание само по себе не есть вера. Вера – это стремление, покорность. В вере скрываются элементы стремления, покорности, смирения, привязанности и любви. В познании же проблема стремления не возникает. Если человек – астроном, это не значит, что он стремится к звёздам – он знает о них. Если человек – геолог или гидролог, это не значит, что он стремится к рудникам и воде. Человек может обладать знаниями о том, что ему совершенно отвратительно. В политике случается так, что человек знает о своём враге больше, чем о самом себе. Например, число израильских арабистов,

²⁰⁴ Даже Мулла Садра, до известной степени привнёсший в философию элемент мистицизма, иногда высказывается в подобном ключе.

«мусульмановедов», или, одним словом, исламоведов, превышает количество подобного рода специалистов среди самих мусульман. Совершенно очевидно, что в Израиле гораздо больше специалистов по Египту, Сирии или Алжиру, чем в Иране. У нас в Иране вообще может не быть ни одного настоящего специалиста по Египту, а у них таких специалистов сотни. В Египте, в свою очередь, очень много специалистов по Израилю. Но означает ли знание Израилем Египта или Египтом Израиля, что они стремятся друг к другу? Как раз наоборот, поскольку они ненавидят друг друга.

Мусульманские религиозные учёные говорят: «Исламская вера – это не только знание, как утверждают философы». Об этом свидетельствует то, что Коран приводит лучший образец неверующего, но самого сведущего: он представляет того, кто в высшей степени знает Аллаха, Пророка, доказательства Аллаха и учение о Последнем дне. Но это – неверующий, не мусульманин. Кто же он? Шайтан! Знает ли шайтан Аллаха? Или он противник Всевышнего и материалист, не признающий Бога? Шайтан знает Аллаха гораздо лучше нас с вами. Несколько тысяч лет он поклонялся Ему. Коран говорит нам: «Веруйте в ангелов». Знает ли шайтан ангелов? Сотни, тысячи лет он стоял в одном ряду с ангелами и трудился наравне с ними. Он знает Джебраила лучше нас с вами. А как с пророками? Знает ли он, что они пророки? Он прекрасно знает их всех. А Последний день? Он сам постоянно беседует с Аллахом о всеобщем воскресении и знает об этом абсолютно всё. Но почему, несмотря на всё это, Коран называет шайтана неверующим? Так, он говорит: «...он отказался, возгордился и стал неверующим»²⁰⁵. Если бы вера, как заявляют философы, была исключительно познанием, шайтан должен был оказаться первым верующим. Однако шайтан – неверующий, поскольку он осведомлённый противник, то есть он знает, но при этом сопротивляется, не желая покориться открывшейся ему истине. Он не стремится к ней, он не привязан к ней и идёт в её сторону. Таким образом, вера – это не только познание. Поэтому многие наши философы, комментируя слова Корана «Клянусь смоковницей и оливой, клянусь горою Синин и этим безопасным городом, что

Мы сотворили человека в прекраснейшем обличии. А потом Мы обратим его в низжайшее из низших [состояние], за исключением тех, кто уверовал и творил праведные деяния»²⁰⁶, ошибочно утверждают, что слова «за исключением тех, кто уверовал» означают теоретическую мудрость, а слова «творил праведные деяния» – мудрость практическую. В словах «за исключением тех, кто уверовал» заключается нечто большее, чем теоретическая мудрость. Теоретическая мудрость – один из элементов веры, её основа, но не вся вера, это не философия и не познание. В вере есть нечто большее, чем познание.

Итак, мы изложили три проблемы, связанные с учением рационализма. Первая проблема состоит в том, что разум обладает доказательной силой, его перцепции являются достоверными и он способен обрести подлинное знание. Ислам говорит о правильности и приемлемости данного постулата. Вторая проблема заключается в том, что разум представляет собой единственную сущность человека. Этот тезис ислам отвергает. Третья проблема состоит в том, что исламская вера есть не что иное, как перцепция разума, познание, и не более того. С точки зрения ислама, это тоже неверно.

Самобытность веры

Ещё одна проблема звучит следующим образом: обладают вера и познание самобытностью или же они являются только предпосылкой к действию (независимо от того, приравняем мы веру к познанию или признаем познание элементом веры – как мы уже говорили, верно второе)? И здесь снова друг другу противостоят две школы.

Что означают слова «вера обладает самобытностью»? Если ислам заповедал нам веру (с теми свойствами, о которых мы говорили), то неужели он сделал это потому, что вера представляет собой доктринальный базис действия человека? То есть потому, что, коль скоро человек в этом мире постоянно должен находиться в состоянии деятельности, основанной на некоем плане, и иметь цели, программу и тактику, ему необходимо обладать и доктринальным базисом? Иными словами, раз человек поневоле явля-

²⁰⁶ Коран 95:1–6.

ется существом, деятельность которого носит интеллектуальный характер, так что если он пожелает реализовать в своей жизни какую-либо практическую программу и достигнуть определённой цели, то это окажется невозможным без некоего интеллектуально-доктринального базиса, то ему необходимо дать конкретный интеллектуально-доктринальный базис, именуемый верой, дабы он сумел возвести на нём определённую интеллектуальную надстройку? Прямо как человек, решивший построить здание. Если кто-то хочет построить здание, то ему нужно, чтобы оно обладало четырьмя стенами, потолком, дверьми и пр. При этом его не интересуют работы по сооружению фундамента, когда роют котлован и забивают сваи. Однако для того чтобы постройка стояла прочно и не упала, сооружение этого фундамента необходимо.

Например, коммунизм провозглашает ряд идеологических постулатов, основанных на материализме, а также социальные, политические, экономические и этические принципы, для которых упомянутые идеологические постулаты, с точки зрения интеллектуальной структуры, являются базисом. Однако для коммуниста эти идеологические постулаты не выступают целью. В действительности в его глазах материализм не обладает никакой самобытностью²⁰⁷. Он полагает – и ошибочно полагает, – что без материализма эти социальные, политические и экономические принципы никак интерпретировать нельзя. И чтобы их можно было осмыслить, он принимает упомянутые идеологические постулаты. В последнее время появилось немало коммунистов, отделяющих коммунизм от материализма. Они говорят: «Материализм для нас не только не обладает самобытностью – нам совершенно не нужно принимать его в качестве неопровержимой истины. Мы поддерживаем коммунизм, но без материализма». Разве сейчас в мире нет коммунистических лидеров, которые постепенно ослабляют борьбу против религии?

²⁰⁷ В сущности, эти люди встали на путь материализма из-за недалеко-видной борьбы Церкви с политической и социальной мыслью, а особенно с либерализмом в той форме, в которой эта идея появилась в Европе (человек должен быть свободным, воспринимать себя как полноправного члена общества и оставить Бога, или же верить в Бога, не считая себя свободным обладателем гражданских прав и т.п.). Затем, чтобы открыть человеку доступ к свободе и социальным правам, они взяли и убрали из базиса религию.

Это потому, что для них вера в их идеологические постулаты не обладает самобытностью. Упомянутые постулаты представляют собой лишь идеологический и интеллектуальный базис. Поскольку идеология не может существовать без мировоззрения, они кладут в основание этой конструкции данное мировоззрение, чтобы водрузить на него свою идеологию. Но основная цель – идеология.

А каково положение дел в исламе? Разве ислам сформулировал свою веру (в Аллаха, в ангелов, в пророков, в святых, в Последний день) только для того, чтобы дать интеллектуально-идеологический базис? Разве он предлагает идеологические принципы ради того, чтобы создать на их основе идеологию, которая и является его главной целью, а сами по себе эти идеологические принципы не обладают никакой самобытностью? Или нет, эти идеологические принципы всё же самобытны?

Надо сказать, что, хотя эти идеологические принципы и составляют интеллектуально-идеологический базис идеологии ислама, их ценность не ограничивается только этим. В исламе вера выступает интеллектуально-идеологическим базисом, и идеология ислама строится на фундаменте этой веры, но, заключая в себе ценность базиса, вера обладает и самобытностью, то есть считается целью.

Итак, в этом вопросе правда на стороне философии: вера сама по себе обладает самобытностью, и её ценность не ограничивается ценностью предпосылки к действию. Не всё в этом мире есть действие. Однако если мы лишим действие веры, то разрушим одну основу. Точно так же, если мы оставим веру без действия, то разрушим другую основу. Коран говорит: «...кто уверовал и творил праведные деяния». Если из веры исключить действие, то будет существовать один столп счастья, а другого не будет. Если же мы уберём действие, но оставим веру, это снова неверно. Шатёр счастья на одном колышке не устоит. С точки зрения ислама, вера обладает сущностной ценностью и самобытностью. В действительности, совершенство человека в этом мире, а особенно в мире ином, состоит в том, чтобы он имел веру, поскольку в исламе дух обладает подлинной независимостью и сохраняет своё существование после смерти человека. Если дух не достигнет совершенства, то окажется ущербным и не обретёт своего счастья.

Свидетельства Корана и *Нахдж ал-балага*

Посмотрите, что говорит об этом Коран: «Кто слеп в этой [жизни], будет слеп и в будущей, и [к тому же] он более других заблудший!»²⁰⁸ Имамы и прочие экзегеты в своих комментариях говорили (и это очевидно), что здесь не подразумевается, будто всякий обладающий физической слепотой в земном мире, останется слепым и в мире загробном (если так, то, например, сподвижник Имама Джа'фара Садика Абу Басир, обладает в том мире весьма незавидным положением!). Напротив, имеется в виду, что если в земном мире внутреннее зрение человека не будет видеть божественных истин, своего Бога, знамений Всевышнего и того, во что он должен веровать, то в будущем мире он станет слепым. Иначе и быть не может. Допустим, кто-то в этом мире исполнил все добрые деяния, которые должен совершить человек, полностью реализовал принцип «повеление одобряемого и запрещение осуждаемого», вёл жизнь самого строгого подвижника и посвятил себя творению Аллаха, но не верил в Бога и в загробный мир, а также не познал мира бытия – такой человек слеп и, несомненно, останется слепым и в ином мире. И речь не идёт о том, что вера представляет собой лишь предпосылку для всех этих трудов и деяний: дескать, деяние человека должно быть правильным, а если у него не было веры, то это не страшно.

Прекрасно сказал в одном из своих четверостиший Фахр Рази:

Боюсь уйти из этого мира и не увидеть души,
уйти из этого мира и не увидеть мира.
В мир души как уйду я из мира тела,
в мире тела не видел мира души?

«Я боюсь, что уйду из этого мира, так и не увидев его». В этих словах не подразумевается – «не увидев все эти землю, горы, моря и звёзды». Имеется в виду: «Я боюсь, что мои сердечные очи не раскроются, и я уйду из этого мира, так и не постигнув его духа, его начала и того, что ислам называет “верой”». Поэт

говорит: «Как я, не видевший мира души в мире тела, смогу увидеть мир души, перейдя в него из мира тела? Я должен был увидеть его здесь, но не сумел». В этом четверостишии Фахра Рази содержится аллюзия на аят: «Кто слеп в этой [жизни], будет слеп и в будущей, и [к тому же] он более других заблудший!»

Кроме того, в Коране сказано: «И воскликнет он: “Господи! Почему призвал Ты меня слепым? Ведь раньше был я зрячим!” Ответит [Всевышний]: “Как являлись тебе знамения Мои, и ты забыл их, так сегодня ты будешь предан забвению!”»²⁰⁹

Итак, в День всеобщего воскресения раб Всевышнего, который восстанет слепым, воспротивится и скажет: «Господи! Почему ты восставил меня слепым? Ведь в прежнем мире у меня были глаза. Почему же здесь я слеп?» Тогда он услышит в ответ: «Здесь необходимы иные глаза, но ты сам ослепил их в земном мире. Поэтому теперь ты слеп. В прежнем мире были Наши знамения, а ты вместо того чтобы увидеть в них Нас, познать Нас через них и постигнуть истину, лишил себя зрения. И теперь, когда ты вступаешь в мир реальности, ты восстаёшь слепым. В этом мире приносит пользу лишь подлинное зрение».

В суре «Обвешивающие» («ал-Мутаффифин», № 83) говорится: «Воистину, в тот день они будут отделены от Господа своего»²¹⁰

Оставь их! В тот день они отделены от Господа своего завесой. Они должны снять со своих глаз повязку небрежения и прозреть, ещё будучи в земном мире. Смысл веры состоит в следующих словах: «О человек! Ты пришёл в этот мир, чтобы в нём увидеть и услышать мир иной».

Я неоднократно говорил: мне очень нравится, что наша молодёжь интересуется *Нахдж ал-балага* [Путь красноречия]. Но взгляните на все аспекты этого сочинения. *Нахдж ал-балага* признаёт самобытность веры и не утверждает, что её ценность – это ценность интеллектуально-идеологического базиса (при этом мы не хотим сказать, что она таковым не является) – она утверждает, что вера, заключая в себе ценность интеллектуально-идеологического базиса, обладает и самобытной ценностью.

²⁰⁹ Коран 20:125–126.

²¹⁰ Коран 82:15.

‘Али в *Нахдж ал-балага* говорит о «людях Аллаха» так: «Призывая Господа, они обоняют аромат прощения»²¹¹, то есть они чувствуют, что прощены²¹².

‘Али говорит: «Воистину, Всевышний Аллах сделал поминание просвещением для сердец, чтобы они с его помощью услышали после глухоты, увидели после ослепления и явили повиновение после упрямства. И не иссякали перед Аллахом – благословенны милости Его – во всякое время и в эпоху перерыва в пророческой деятельности рабы, с которыми Он тайно беседовал в мыслях их и с которыми говорил в глубине их разума»²¹³.

Итак, знание об Аллахе, знание об ангелах как посредниках мира бытия, знание о пророках и «друзьях Аллаха», представляющих собой иную форму передачи нам благодеяний Истины, знание того, для чего мы пришли в этот мир и куда мы идём, знание о том, что, в конце концов, мы, как и всё сущее, вернёмся к Истине (*ма‘ад*) – всё это знание обладает самобытностью. Вера обладает самобытностью, а также является интеллектуальным базисом идеологии ислама. По-настоящему подлинная вера способна стать интеллектуально-доктринальным базисом какой-либо идеологии. Поэтому никогда не жертвуйте деянием ради веры или верой ради деяния.

В целом, «совершенный человек» философов – это не совершенный человек, а человек неполноценный, то есть он обладает совершенством лишь отчасти. То, что они признают самобытность интеллектуального совершенства, – это правильно. Но совершенный человек философов является «полусовершенным», неполноценным, поскольку они пренебрегают прочими аспектами человеческого совершенства, выводя их из совершенства интеллектуального. Совершенный человек философов представляет собой лишь воплощение осведомлённости, он только «знает». Иными словами, согласно их гипотезе, совершенный человек есть существо, обладающее хорошими знаниями. Такой человек прекрасно осведомлён, но в нём нет страсти, движения, жара,

²¹¹ Нахдж ал-балага. Хутба 222. Надо сказать, что подобные люди есть и в наше время.

²¹² Всё это находится за пределами нашего интеллектуального уровня, поэтому мы, вероятно, не сможем в это поверить.

²¹³ Нахдж ал-балага. Хутба 222.

красоты и всего остального. Он только знает. Тот, чьё искусство состоит в том, что он обладает хорошими знаниями, охватывающими всё бытие, тот, кто представляет собой «целый мир, живущий отдельно»²¹⁴, с точки зрения ислама не является совершенным человеком – для ислама это «полусовершенный» человек.

Я не успел процитировать вам предание Мусы Джа'фара ибн Садика о ценности разума, которое подтверждает здоровое зерно в словах философов. Рассуждать об этом можно довольно долго. Если мы начнём излагать данный предмет, то это займёт одну или две лекции. Поэтому здесь я завершаю разговор об учении рационализма.

Нет силы и мощи, кроме как у Аллаха, Возвышенного, Великого!

Критический анализ учения о силе

«Сколько было пророков, рядом с которыми сражалось множество верующих! Не отступили они перед тем, что выпало им во имя Аллаха, не проявили слабость [перед врагом] и не покорились. А Аллах любит терпеливых»²¹⁵

Ещё одной теорией, посвящённой совершенному (лучшему, образцовому, идеальному или возвышенному) человеку, является учение о силе. Согласно этому учению, совершенный человек отождествляется с сильным человеком. Иными словами, совершенство здесь приравнивается к силе, а несовершенство – к слабости. Кто сильнее, тот и совершеннее, а кто слабее, тот более несовершенен. Понятия «истина» и «справедливость» не обладают реальностью и приобретают значение исключительно в контексте силы. То есть, если две силы противостоят друг другу, мы, как правило, думаем и говорим, что, независимо от того, какая из них выйдет победителем, одна из них представляет собой истину и справедливость, а другая – ложь и притеснение. Где-то

²¹⁴ См. бейт в главе «Рационализм» – примеч. пер.

²¹⁵ Коран 3:146.

истина побеждает ложь, а где-то наоборот – ложь берёт верх над истиной. В соответствии с логикой Корана, окончательная победа неизменно оказывается за истиной, победа же лжи носит временный характер. По мнению Корана, эта проблема заслуживает очень серьёзного внимания. При этом Коран не считает, что победившая сила – всегда истина, а проигравшая – всегда ложь. Однако сторонники упомянутого учения утверждают, что справедливость – на стороне победителя. Деяние сильного служит воплощением справедливости только потому, что он обладает силой.

Краткая история учения о силе

Учение о силе имеет давнюю историю, восходящую ещё к до-сократовской эпохе. Сократ жил примерно за 400 лет до начала новой эры: с тех пор прошло около 2500 лет. До Сократа существовала группа философов, именовавшихся софистами. Их социальная теория опиралась именно на этот принцип. С появлением таких философов, как Сократ, Платон и Аристотель, эта идея изжила себя, а после возникновения христианства для неё и вовсе не осталось места, поскольку упомянутая религия придерживается совершенно противоположного взгляда: она не только не пропагандирует силу, но, напротив, поощряет слабость. Ведь то, что христианство говорит: «Если кто-либо ударил тебя по правой щеке, подставь ему левую щёку и не защищайся», – и есть своего рода пропаганда слабости. Далее в мир пришёл ислам, который, как представляется, следует своей логике по данной проблеме – об этом мы расскажем позднее. Совершенно очевидно, что в исламе вопрос не ставится таким образом, что сила равносильна истине и справедливости, а истина и справедливость – силе. Между тем европейцы используют выражение «право силы».

Идея о равенстве права и силы возродилась на Западе, впервые проявив себя в политической философии (то есть, не выходя за рамки политики). Известный итальянский учёный и философ Макиавелли в основу своей политической теории положил понятие «лидерство». Он говорит: «В политике необходимо следовать исключительно принципу лидерства – никакой иной принцип в политике не может быть надёжным. Ради достижения поли-

тических целей, которые и есть не что иное, как лидерство, позволено всё – обман, хитрость, ложные клятвы, предательство, попрание прав других людей. Пренебрегать этими принципами в политике не следует».

После Макиавелли появились другие философы, рассматривавшие упомянутую проблему не только в контексте политики: они возвели её в ранг общественной нравственности и развязали политикам руки, позволив им действовать подобным образом. Более того, они изначально были убеждены, что высшая нравственность человека состоит именно в этом. Изначально принцип силы был введён в этику известным немецким философом Ницше.

Теория Бэкона и её влияние

Здесь необходимо сделать ряд предварительных замечаний. Как вы знаете, около 400 лет тому назад, в XVI в., в области знания и логики произошли глобальные изменения: появились два выдающихся философа – англичанин Бэкон и француз Декарт, заслужившие звание пионеров современной науки. Так, Бэкон выдвинул теорию познания, изменившую все прежние концепции. Эта теория, положившая начало развитию различных наук и способствовавшая получению человеком беспрецедентной власти над природой, в действительности стала источником нравственного падения человека. Иными словами, она благоустроила природу трудами человека и в то же самое время разрушила самого человека его же собственными руками. Что же это за теория?

До Бэкона выдающиеся умы человечества (как философы, так и религиозные учёные) ставили знание на службу истине, а не силе. Это значит, что, побуждая человека к приобретению знаний, они говорили: «Будь учёным! Будь сведущим! Ибо знание приведёт тебя к истине. Знание – это средство достижения человеком истины». Поэтому знание обладало сакральностью – оно было священной, выходящей за пределы материального реальностью. Знание всегда противопоставляли богатству: что лучше знание или богатство? Мы видим, что в нашей литературе (как персидской, так и арабской) знание сначала сравнивают с богатством, а затем отдают предпочтение знанию:

Идрису дали знание, а Каруну – золото и серебро.
Последний – под землёй, а первый – на вершине небес.

Повелитель верующих ‘Али в *Нахдж ал-балага* сравнивает знание и богатство, ставя первое выше последнего. На знание он неизменно смотрел как на сакральное, возвышающееся над материальным, и признавал за учителем священный статус. Так, он говорит: «Тот, кто научит меня хоть слову, сделает меня своим рабом». Посмотрите, насколько высокое сакральное положение присваивается знанию в Коране. Так, в повествовании о сотворении Адама и научении его именам Священная Книга призывает: «О ангелы мои! Поклонитесь Адаму, ибо ведомо ему то, чего вы не знаете».

Бэкон выдвинул новую теорию и заявил: «Стремиться к знанию, желая раскрыть истину, для человека – не более чем забава, ибо раскрытие истины само по себе священно. Человек должен поставить знание на службу своим потребностям: хорошо то знание, которое более соответствует жизненным нуждам человека, знание, помогающее последнему овладеть природой, знание, дающее ему силу». Именно тогда знание утратило свой небесный характер и приобрело земную, материальную направленность. Иными словами, вектор знания изменился: теперь оно устремилось к раскрытию тайн природы, дабы человек усилил своё влияние на неё и улучшил свою жизнь, так сказать, сделал своё существование ещё более комфортным.

Разумеется, с одной стороны, эта теория принесла человечеству большую пользу, поскольку знание было направлено на познание природы, с тем чтобы человек мог использовать её себе во благо. С этой точки зрения теория Бэкона хороша. Однако при этом знание утратило свой сакральный статус. Если вы посмотрите на сегодняшних студентов религиозных школ, которые учатся по старым стандартам, то увидите, что знание обладает своей прежней ценностью – той самой ценностью, о которой говорят, например, *Адаб ал-мута‘аллимин* [Правила поведения учеников] и *Мунйат ал-мурид* [Желание ученика] Шахида Сани, а также сочинения, изобилующие преданиями о достоинстве знания. Для них знание сохраняет свою сакральную чистоту. Так, они убеждены, что, прежде чем приступить к занятиям по какому-

нибудь предмету, нам следует совершить омовение, чтобы начать обучение в состоянии ритуальной чистоты. Для учащегося религиозной школы учитель пользуется особым уважением и обладает высоким статусом: в глубине души ученик подчиняется своему наставнику. Если он захочет получить знания ради богатства, ему станет стыдно: «Как же я могу учиться лишь для того, чтобы мне перепало немного денег?!» И если учитель будет учить за деньги, то в его глазах это понизит ценность знания.

Однако в современной системе образования, представляющей собой результат бэконовского подхода, процесс обучения полностью утратил свою сакральность. Для нынешнего студента получение знаний – это подготовка к жизни. Теперь уже нет никакой разницы между тем, кто учится в школе и университете, чтобы стать врачом или инженером и хорошо устроиться в жизни, и тем, кто идёт в ученики к торговцу, парфюмеру или бакалейщику. И тому и другому нужны деньги. Они воспринимают своего учителя как человека, который ежемесячно получает несколько тысяч туманов, а взамен должен произносить здесь определённый набор слов. На практике мы часто видим, что ученик ругает учителя за его спиной, и ему ни капельки не стыдно, для него это ничего не значит.

Бэкон утверждал: «Знание – только для силы и на службе силы». Поначалу эта теория не проявляла своего дурного влияния, но постепенно, по мере того как человечество требовало от знания исключительно силы, дело дошло до того, что всё было поставлено на службу силе.

Теперь мир вертится вокруг идеи о том, что знание целиком и полностью подчинено силе. Никогда ещё знание не было захвачено сильными мира сего в той мере, в которой это имеет место сегодня. Ведущие учёные мирового уровня – это самые несвободные люди на земле. Например, Эйнштейн – образованнейший человек. Но кому служат его знания? Рузвельту. Эйнштейн – слуга Рузвельта и не может не быть им. Подобное положение дел характерно как для империалистического, так и для социалистического лагеря – везде знание находится во власти силы. Сейчас миром движет сила, а не знание, и нам следует подкорректировать фразу «Наш мир – это мир знания». Наш мир – мир силы, а не знания. Знание существует, но оно несвободно и поставлено на службу

силе и власти. Современное знание находится в плену, и поэтому любое открытие, если это возможно, сначала используется для создания чудовищного оружия, предназначенного для уничтожения людей, и лишь затем направляется на реализацию других нужд человечества. То есть сначала это открытие оказывается в распоряжении у силы, независимо от того, нуждается она в нём или нет. Обычно новое открытие не обнародуется и в течение определённого времени хранится втайне, поскольку «сила» нуждается в нём.

Как бы там ни было, путь, по которому прошёл Бэкон, завершился тем, о чём говорили Макиавелли и особенно Ницше.

Ницше и учение Дарвина

В мире появился ещё один постулат, послуживший опорой для Ницше. Этот постулат принадлежал Дарвину. Сам Дарвин был набожным христианином, в своих высказываниях признававшим бытие Бога и с уважением относившимся к Христу²¹⁶. Однако положения учения Дарвина помимо его воли оказались предметом многочисленных злоупотреблений. Так, материалисты превратили дарвиновское учение об эволюции в инструмент отрицания Бога. И это – отдельная история.

Ещё одному искажению философия Дарвина подверглась в области этики, в сфере формирования образцового, высшего или совершенного человека, поскольку одним из постулатов учения Дарвина был принцип борьбы за существование. Дарвин выдвинул четыре постулата, одним из которых является любовь к самому себе. Это значит, что всякое животное любит самого себя и прилагает все усилия к самосохранению. Другой постулат – борьба за существование – гласит, что основа жизни в этом мире состоит в том, что живые существа находятся в постоянной борьбе друг с другом, и в этой борьбе выживает сильнейший. Живые существа просеиваются через сито природы (собственно, война и является этим ситом), которая выбирает наиболее подходящего для продолжения существования, то есть того, кому удалось выжить и уничтожить своего противника.

²¹⁶ В его биографии рассказывается, что перед смертью он крепко прижал к груди Библию.

Против этого постулата Дарвина возражали: «Нет, живые существа выживают по ряду других причин, и фактор силы не играет роли в выборе наиболее подходящего для продолжения существования». Однако пока мы оставляем подобные возражения в стороне.

Как бы там ни было, Ницше решил, что именно этот постулат является главным принципом жизни всех живых существ и даже человека, что в основе человеческой жизни лежат война и борьба, что выживает сильнейший, а право находится на стороне выжившего. Далее он утверждает, что природа идёт навстречу высшему человеку, и впоследствии должен появиться сверхчеловек²¹⁷. Что значит «сверхчеловек»? Человек более сильный, человек, в котором совершенно отсутствует мораль слабого. Что такое «мораль слабого»? То, что мы сегодня считаем совершенством: любовь, благодеяние и служение человечеству. Ницше говорит, что эта мораль уже порядком человечеству надоела. Она препятствует его эволюции и появлению сверхчеловека. Сверхчеловек (совершенный человек) – тот, в ком нет слабых мест, которые мы полагаем совершенством. Именно поэтому Ницше враждует с Сократом и с Христом. Он говорит, что Сократ, призывая в своём этическом учении к непорочности, чистоте, справедливости, любви и подобного рода вещам, совершил предательство. Но хуже Сократа, по его мнению, оказался Христос, который всё время говорил о доброте, милости и любви. По убеждению Ницше, все эти качества являются слабыми местами человека. Чем меньше их в нём, тем он ближе к совершенству, ибо совершенство есть сила, а несовершенство есть слабость, и все упомянутые свойства происходят от несовершенства.

Основные положения учения Ницше

А теперь я хочу показать вам, во что вылилось развитие этого вопроса, и зачитать отдельные высказывания Ницше, которые очень часто цитируют в работах по истории философии. Из огромного числа книг, что я прочитал, лучше всего об этом,

²¹⁷ Человека, которого мы именуем совершенным, они называли сверхчеловеком, или суперменом.

наверное, высказался Форути, поэтому я предлагаю вам те отрывки, которые приводит именно он. Итак, Форути пишет²¹⁸: «Все учёные мира осуждают эгоизм и одобряют гуманизм и милосердие, а Ницше, наперекор всем, посчитал, что эгоизм – это истина, а милосердие – слабость духа и недостаток».

Нам следует поговорить о том, действительно ли милосердие – недостаток. Но это отдельная тема для разговора.

«Ницше вслед за Дарвином воспринял идею борьбы за существование, интерпретировав её как столкновение. То, что другие считали искажённым пониманием учения Дарвина, он признал правильным: люди постоянно противостоят друг другу, они стремятся обрести силу и доминировать. Все, кто желал блага для человечества, считали обязательным уважать положение большинства и ставить во главу угла интересы последнего. Ницше принизил значение большинства: по его мнению, правами обладает небольшая группа аристократов. Основная мысль Ницше состоит в том, что человек должен стремиться стать как можно более сильным, дабы его жизнь наполнилась пламенной радостью, а его “я”, то есть душа, достигло высшего развития и могло ещё шире реализовать свои потребности».

Очень странно! Раньше говорили: «Если вы совершите определённые деяния, то поступите против нравственности», – а Ницше утверждает: «Нет, делайте то, что соответствует вашим желаниям. Это и есть нравственность. Это и есть благодеяние!»

«Некоторые говорят: “Лучше бы нам не родиться”. Не знаю, может быть и так. Однако я знаю другое: хорошо это или плохо, но я родился, а потому должен воспользоваться благами этого мира – и чем больше, тем лучше».

Ницше говорит: «Моя цель должна состоять в том, чтобы как можно шире использовать возможности этого мира. Всё, что помогает мне в достижении этой цели, хорошо и нравственно». Подобным же образом размышлял и Му‘авийа, говоря: «Мы вращаемся вокруг благ земного мира».

«Всё, что способствует достижению этой цели – пусть даже это будет жестокость, безжалостность, хитрость, обман, война

²¹⁸ Эти цитаты заимствованы из сочинения «История философии в Европе», том 3.

или распря – благо, а всё, что мешает осуществлению этого намерения – даже если это окажется правдой, добротой, милостью или богобоязненностью – плохо... Слова о том, что все люди и народы обладают равными правами, – ложь. Подобное убеждение противоречит развитию человечества».

Ницше говорит: «Всеобщее равенство – ошибка, ибо из-за этого мы относимся к слабым так же, как и к сильным, а последние не могут идти вперёд. Пусть слабые будут попрыганы, чтобы освободилось место для сильных. А когда место освободится, появится “сверхчеловек”».

«Люди должны делиться на две группы: властвующие (господа, хозяева) и подвластные (рабы). Достоинством обладают властвующие – они являются конечной целью бытия²¹⁹, подвластные же суть инструменты для реализации их намерений... Социальная структура и цивилизация были созданы в интересах этого благородного сословия, а не так, как думали раньше, будто властвующие должны защищать подвластных».

Ницше говорит: «Общество предназначено лишь для того, чтобы сильные могли достигнуть благосостояния, а слабые подобны вьючным животным, которые должны работать на сильных». По его мнению, Са‘ади ошибается, когда говорит:

Не овца для пастуха,
но пастух у неё в услужении.

«Следует воспитывать властвующих и сильных господ (хозяев), дабы из них выходили высшие люди, и человек поднимался по ступеням развития».

Европейцы сами рассуждают об улучшении человеческой «породы». Даже Алексис Каррель в конце своей книги «Человек: непознанное существо» отчасти придерживается убеждения, что этносы подлежат очищению и что слабым людям не следует давать права на воспроизводство.

«Нравственные принципы, которым люди следовали до сих пор, ориентируются на интересы толпы, большинства, то есть подвластных, а не на благородное сословие властных. Эти прин-

²¹⁹ То есть творение совершилось ради них.

ципы следует упразднить и избрать принципы, соответствующие интересам благородных”. Смысл этих слов заключается в том, что, по убеждению Ницше, доброта, правдивость и красота, которые у всех на уме, ложны. Истинно же то, что все желают силы и власти».

Затем Ницше прицельно обрушивается на религию и говорит, что религии совершили предательство по отношению к человечеству, поскольку они призывают людей к справедливости, а также к защите слабых подвластных. Поначалу религии не существовало, и в мире господствовал закон джунглей. Это было счастливое время, когда сильнейший побеждал слабейшего.

«В начале миром правили сильные, а слабые были их рабами. Но сильных мало, а слабых много. Тогда это большинство создало инструмент, позволивший им выйти на передний план: с помощью мошеннических уловок они придали принципам сострадания, милосердия, смирения, любви к ближнему, доброты и справедливости статус блага, истинности и красоты, и вынудили людей принять их, чтобы уравновесить могущество сильных и освободиться от их рабства. Этой цели они добились, главным образом, посредством религий, оградив их именем бога и истины».

Эта теория прямо противоположна теории Карла Маркса. И Ницше, и Маркс являются противниками религии, однако Ницше, будучи сторонником сильных, утверждает, что религию изобрели слабые как уздечку против сильных, а Маркс, будучи защитником слабых, говорит, что её выдумали сильные, дабы сдерживать бунтарские настроения слабых.

Затем Ницше выступает против Сократа, Будды и Христа:

«Христианская этика – это этика рабства, разрушившая мораль господства. Именно отсюда происходят столь популярные в сегодняшнем мире разговоры о братстве, равенстве, мире, соблюдении прав женщин и трудящихся и т.п. Всё это – хитрость и обман, а также причина бедности, слабости и вырождения. Эти принципы необходимо разрушить и принять принципы жизни господ (хозяев). Каковы же принципы жизни господ? Следует отказаться от мыслей о боге и будущей жизни²²⁰... Нужно

отбросить сострадание и добросердечие. Сострадание – от слабости, смирение – от низости, кротость, терпение и прощение – от малодушия. Необходимо предпочесть мужество. Человечество должно достигнуть этапа сверхчеловека²²¹. Сверхчеловек – тот, кто находится по ту сторону добра и зла²²², кто обладает намерением и волей».

На Западе появилось множество учений. К счастью, эти учения, эта холера обошла нас стороной.

Таков дух Запада. Принятая там Декларация о правах человека предназначена для обмана других людей. Подлинные европейские воспитание и этика – это мораль Макиавелли и Ницше. Колониализм основывается именно на этом. Западный дух (как в Америке, так и в Европе) – это упомянутая мораль и колониализм. Когда нам рассказывают истории о правах человека, а мы взахлёб передаём их, клянусь Богом, мы совершаем ошибку. Посмотрите, разве то, что американцы сейчас творят во Вьетнаме, это не проведение в жизнь философии Ницше? Именно это и ничто иное. Они разглагольствуют о человеколюбии, а мы заявляем, что Рассел говорил так, а Сартр – этак, но основа их идей – всё та же. Она одинакова для всех представителей Запада. Наверное, найдётся немало исключений – вероятно, в этих людях есть капля восточной крови. Может быть, их мать была с Востока. Как бы там ни было, они не принадлежат к этой расе. Ницше говорит:

«Зачем умерщвлять плоть? Надо холить её. К чему любить ближнего? Надо любить себя самого. Слабого нужно бросить, чтобы он погиб и в мире стало меньше тягот и страданий²²³... Сверхчеловек – тот, кто обладает силой и живёт силой, реализуя свои страсти и желания».

Таково определение сверхчеловека – он является конечной целью бытия и совершенства, творение совершилось ради него, и всё в этом мире служит предпосылкой к его бытию. Теперь посмотрите, каким получается совершенный человек по версии

²²¹ Совершенный человек, «супермен».

²²² Руми говорит:

Смотри, не говори: «Нет силы», ведь я рождён от Ймрана!
Я оказался по другую сторону от «Нет силы».

²²³ То есть их потомство должно исчезнуть.

Ницше: ничто не должно препятствовать ему, он должен полностью отбросить всякую мораль, милость, человечность, великодушные, справедливость и т.п.

«Он должен реализовывать свои желания, радоваться жизни, считать себя хозяином и господином и устранять любые препятствия, мешающие осуществлению его господства. Он не должен бояться опасностей, войн и распрей».

Затем Ницше переходит к женщинам:

«Равенство мужчины и женщины, а также необходимость соблюдения прав последней – очередная ложь. Основа – это мужчина. Мужчина должен быть воинственным, а женщина должна служить орудием развлечения воинов и рожать детей».

Итак, Ницше утверждает, что женщина предназначена лишь для того, чтобы развлекать мужчин и быть машиной по производству детей.

Таков один из существующих в мире критериев для характеристики совершенного / образцового / высшего человека (сверхчеловека, супермена). И это критерий силы и власти. Что здесь ещё сказать о силе и власти?

Этому учению противостоит учение, пропагандирующее слабость – именно его оно считает благом. Такого рода учения существовали всегда. Особенно эта претензия касается христианской этики. Слова «Если кто-либо ударил тебя по правой щеке, подставь ему левую щеку», по сути, представляют собой пропаганду слабости.

Отношение ислама к проблеме силы

Какова логика ислама в данном вопросе? Что пропагандирует ислам – силу или слабость? Или ни то, ни другое? На самом деле ислам в определённом смысле проповедует силу, но не силу в понимании Ницше, а силу, из которой возникают все высшие качества человеческой природы, например доброта, милосердие, сострадание и добродетель.

Ислам призывает быть сильным. Об этом говорят Коран и хадисы. По мнению изучающих ислам, ни одна другая религия не призывает своих последователей быть сильными. Уилл Дюрант в 11-м томе «Истории цивилизации», посвящённом исламу,

в частности говорит: «Ни одна религия так не побуждала людей быть сильными, как ислам».

Об этом очень много говорится в Коране. Например, обращаясь к Йахйе [= Иоанн], он призывает: «О Йахйа! Крепко держись Писания!»²²⁴ Посмотрите, как торжественно приведённые нами в начале беседы айаты рассказывают о том, что верующие являются сильным народом, которого никогда не одолевает слабость: «Сколько было пророков, рядом с которыми сражалось множество верующих! Не отступили они перед тем, что выпало им во имя Аллаха, не проявили слабость [перед врагом] и не покорились. А Аллах любит терпеливых».

В другом месте мы читаем:

«Воистину, Аллах любит тех, кто сражается [стройными] рядами во имя Его, словно они прочно сложенное здание!»²²⁵

И ещё:

«Мухаммад – Посланник Аллаха, и те, кто с ним, суровы против неверных, милостивы между собой»²²⁶.

И подобных айатов в Коране много.

Смелость в исламе относится к похвальным качествам. Чувство собственного достоинства, высокий личный статус и обладание силой, защищающей человека от унижения, приветствуются исламом. Посмотрите, что говорит Коран о противостоянии с врагом:

«И приготовьте против них силы и конных отрядов, сколько сможете! Ими вы устршите врага Аллаха и вашего врага...»²²⁷.

В другом айате сказано:

«Сражайтесь во имя Аллаха с теми, кто сражается против вас, но не преступайте [установлений Аллаха]. Воистину, Аллах не любит преступающих!»²²⁸

То есть, сражаясь с врагом, никогда не забывайте о справедливости. Интерпретируя упомянутый айат, комментаторы говорят: «Сражайтесь с врагом до тех пор, пока враг сражается против вас. Если враг сказал: “Сдаюсь” и сложил оружие, то и вы

²²⁴ Коран 19:12.

²²⁵ Коран 61:4.

²²⁶ Коран 48:29.

²²⁷ Коран 8:60.

²²⁸ Коран 2:190.

больше не пускайте в ход своего оружия, ибо это – притеснение и агрессия. Не убивайте стариков, детей и женщин и не нападайте на них. Не трогайте того, кто покинул поле боя. Воюйте только с теми, кто воюет с вами в полную силу». Вот такие предписания даёт Коран. И подобных аятов в Священной Книге немало.

Понятие «сила» в мусульманском предании

Я прочту вам несколько хадисов, из которых станет понятно, что ислам осуждает малодушие, слабость и страх и восхваляет силу. Только сила, которую прославляет ислам, не имеет ничего общего с философией Ницше.

Благородный Пророк сказал²²⁹:

«Верующему не подобает быть скупым и трусливым»²³⁰.

В своей молитве Пророк Мухаммад сказал:

«О Аллах! Прибегаю к Твоей защите от скупости и трусости»²³¹.

Имам 'Али говорит:

«Дух верующего твёрже камня»²³².

Имам Садик сказал:

«Воистину, Аллах – велик Он и славен – вверил верующему все дела его, но не дал ему права быть униженным. Разве ты не слышал, что сказал Преславный Аллах: “Величие подобает Аллаху, Его посланнику и верующим”? Верующий обладает величием и не бывает унижаем. Верующий устойчивее горы, ибо от неё можно отколоть кусочек с помощью кирки, а верующего не отколоть от его религии ничем»²³³.

Имам Бакир говорит: «Господь даровал верующему три качества: величие в земном и будущем мирах, спасение в земном и будущем мирах и страх в глазах притеснителей».

То, что смелость происходит от силы, а трусость – от слабости, нашло отражение в большом количестве соответствующих

²²⁹ Более подробные объяснения мы представим ниже, а пока ограничимся чтением самих хадисов.

²³⁰ Бихар ал-анвар. Т. 75, с. 301 (с некоторыми изменениями).

²³¹ Джамий' ас-сагир. Т. 1, с. 58.

²³² Нахдж ал-балага. Мудрое изречение 333.

²³³ ал-Кафи. Т. 5, с. 63.

хадисов. Пророк Мухаммад сказал: «Пророк Ибрахим [= Авраам] был смел, а я смелее его. Отсёк Аллах нос тому, кто не ревновал о верующих мусульманах».

О Са'де он сказал: «Са'д смел, а я смелее его. Аллах смел».

У Мухаммада Икбаль есть прекрасное высказывание, кажется, произнесённое им в ответ на слова Муссолини «У кого железо, у того и хлеб». Иначе говоря, если ты хочешь, чтобы у тебя был хлеб, добудь железо (то есть силу и оружие). У сильного есть хлеб. Икбаль говорит: «Хлеб у того, кто сделан из железа». Муссолини акцентирует внимание на оружии: хлеб в руках у того, кто обладает материальной силой. Икбаль же сосредотачивается на душе: хлебом владеет тот, кто сам подобен железу. Повелитель верующих сказал: «Дух верующего твёрже камня», – а Икбаль говорит: «Дух верующего сделан из железа». Все эти высказывания подразумевают одно и то же. Как бы там ни было, ислам призывает быть сильным.

Посмотрите, как в *Нахдж ал-балага* Имам 'Али показывает необходимость быть сильным, говоря о том, что слабость не приличествует мусульманскому обществу: «Клянусь Аллахом, не воюют с народом у него на родине, если только он не будет унижен»²³⁴. А в другом отрывке этого сочинения мы читаем: «Униженный не воспрепятствует несправедливости, а истина постигается лишь усердием»²³⁵.

Право приобретается или даруется?

Европейцы говорят, что право приобретается. На самом деле вопрос о том, приобретается право или даруется, представляет собой философскую проблему. Иными словами, право даётся правообладателям по произволению людей или правообладатель должен взять его сам? Некоторые учения утверждают, что право даруется. То есть если тиран узурпировал чьё-либо право, он должен возратить его: если он его не отдаст, то ничего не поделаешь – ведь право даётся, а не приобретается. Христианство построено именно на таком принципе: «Мы скажем тирану, чтобы

²³⁴ Нахдж ал-балага. Хутба 27.

²³⁵ Там же. Хутба 29.

он даровал тебе право, но сам ты к нему не обращайся. О ты, чьи права были попорчены! Мы советуем и просим, чтобы тебе даровали твои права. Не дай тебе Бог однажды самому восстать для того, чтобы забрать их! Ибо это противоречит человеческому достоинству и этике». Итак, по мнению этих людей, право даруется.

Другие утверждают, что право только приобретается: разве может человек, присвоивший себе право, взять и в какой-либо форме его отдать? Эти люди не признают силу эмоций, человечности и совести.

С точки зрения ислама, право и приобретается, и даруется. Это значит, что за свои права необходимо бороться по двум направлениям. Того, кто узурпировал права, ислам своими наставлениями готовит к их возвращению. Однако он не ограничивается только этим. Одновременно он говорит тому, чьи права были украдены: «Право приобретается: ты должен подняться и взять его».

В своём известном письме, адресованном Малику ал-Аштару, Имам 'Али приводит такие слова Пророка Мухаммада:

«Много раз слышал я, как Посланник Аллаха (да благословит Аллах его и род его!) говорил: "Не достигнет неприкосновенности (или, как бы мы сегодня сказали, – процветания. – М.М.) народ до тех пор, пока слабый без страха не возьмёт своего права у сильного"»,²³⁶.

Иными словами, ислам не признаёт слабого, который не способен потребовать принадлежащего ему права. Общество, в котором слабые настолько ничтожны духом, что не могут получить своих прав, нельзя называть исламским.

Какими были наши выдающиеся личности прошлого? Каким человеком был сам Пророк Мухаммад? Среди его достоинств были крепость духа и физическая сила. Биография Пророка хорошо показывает силу его духа.

Духовная и физическая сила Пророка Мухаммада

Автору книги «Мухаммад: новое знакомство с пророком»²³⁷ удалось хорошо развить две темы²³⁸. Во-первых, он прекрасно показал, что Пророк Мухаммад находился в таких социально-политических условиях, когда ему не на кого было надеяться: всё складывалось против него и победа казалось такой далёкой. Но Пророк никогда не терял присутствия духа: во всех обстоятельствах его воля была подобна непоколебимой горе. Действительно, за эти двадцать три года Мухаммад продемонстрировал поразительную силу духа! Когда человек читает его биографию, он не перестаёт удивляться. Хорошо сказал Хассан ибн Сабит ещё при жизни Пророка:

Нет предела его великим усилиям,
а его малые усилия превыше века сего.

Во-вторых, автор упомянутой книги показал, что Мухаммад был физически сильным и смелым человеком. Пророк обладал богатырским телосложением: «Он был крепко сбит»²³⁹. Посланник Аллаха был средней комплекции: его тело было достаточно крупным, но не дряблым – это были крепкие мускулы. Иными словами, у него было тело спортсмена.

По словам ‘Али, Пророк Мухаммад был настолько смел, что «когда нам становилось трудно, мы обращались за помощью к Посланнику Аллаха (да благословит Аллах его и род его!)»²⁴⁰.

Лет восемь назад²⁴¹, когда я впервые оказался в Мекке, мне приснился удивительный сон! Я увидел Пророка Мухаммада со спины. Он обладал поразительной статью. И мне вспомнились слова Повелителя верующих. Я сказал: «Не зря говорил ‘Али: “Когда нам становилось трудно, мы обращались за помощью к Посланнику Аллаха”». Пророк выглядел сильным и смелым, он прославлял мощь и отвагу.

²³⁷ Автором этого труда является Константин Вирджил Георгиу.

²³⁸ Разумеется, в этой работе немало слабых мест. В конце концов, зарубежный автор не владеет всем необходимым материалом.

²³⁹ Макарим ал-ахлак, с. 12.

²⁴⁰ Нахдж ал-балага. Изречение 9.

²⁴¹ То есть в 1966 г.

Итак, ислам одобряет силу и относит её к числу человеческих ценностей.

Сейчас я хотел бы кратко сформулировать один тезис, объяснение которого предполагаю дать на следующей лекции. В исламе сила относится к категории гуманитарных ценностей, а полный комплекс этих ценностей формирует совершенного человека в его исламском понимании. Ницше из всех ценностей выбрал лишь одну. Совершенно очевидно, что если у дерева обрубить все ветви и оставить только одну, то она и будет расти, а остальные погибнут. Разница между учением Ницше и учением ислама состоит в том, что, согласно учению Ницше, единственной значимой для человечества ценностью является сила и власть, поэтому все прочие ценности приносятся в жертву силе. В исламе же сила входит в комплекс высших гуманитарных ценностей. Когда она оказывается в сочетании с другими ценностями, появляется иная форма.

Нет силы и мощи, кроме как у Аллаха, Возвышенного, Великого!

Критический анализ учения социализма

«Скажи: “О обладатели Писания! Обратитесь к слову, единому для вас и для нас, чтобы не поклоняться нам никому, кроме Аллаха, и ничего не придавать Ему в со товарищи, и чтобы одним из нас не обращать других в господ, помимо Аллаха”»²⁴².

О совершенном человеке говорит и учение социализма, в рамках которого несовершенство и совершенство проявляются следующим образом: несовершенство – там, где люди больше опираются на индивидуальность, а совершенство заключается в коллективном. То есть, до тех пор пока человек остаётся «я», он несовершенен, а превращаясь в совершенного, он теряет своё «я», но не так, как это случается с *‘арифами-гностиками*. Последние хотят уничтожить своё «я» ради «Него», то есть «я» как местоимение первого лица единственного числа уничтожается,

дабы появился «Он» (третье лицо единственного числа). «Он» для них – это Бог. Аннигиляция «я» в «Он» есть растворение человека в Боге.

В том, что касается уничтожения своего «я», социализм сходен с учением *‘арифов*, но здесь это уничтожение не ради появления «Он», а ради появления «мы» (местоимение первого лица множественного числа). По мнению сторонников данного учения, совершенный человек – это не человек, ведающий Бога и говорящий: «В моей *джуббе* не кто иной, как Аллах», но тот, кто уничтожает своё «я» во множественном. Такой человек ощущает себя не как «я», а как «мы».

Подобную трактовку принимают многие учения – даже те, кто уничтожает своё «я» ради появления «Он», не возражают против возникновения «мы».

Общие положения учения социализма

Это учение считает совершенным человека, в котором «я» превратилось в «мы», и предлагает свой способ достижения подобного состояния: там, где имущество принадлежит не «я», а «мы», индивидуумы становятся «мы». Если вы посмотрите на характер принадлежности вещей людям, то увидите две формы. В каждом обществе существуют вещи, принадлежащие «мы». Например, принадлежит ли персидский язык мне? Нет. Вам? Нет. Кому-то другому? Нет. Персидский язык принадлежит некой общности. Кому принадлежит родина? Она не является собственностью одного человека, она принадлежит сообществу людей. Всё, что принадлежит коллективу, объединяет индивидуумов. Мы объединены друг с другом потому, что говорим на одном языке (то есть язык принадлежит «мы», а не «я»), у нас одна родина (она тоже является собственностью «мы», а не отдельной личности). У нас одна культура, религия, один образ мыслей. Всё, что принадлежит «мы», а не «я», всё обобществлённое, в отличие от частного, превращает людей в «мы».

С другой стороны, мы видим, что есть личные вещи, принадлежащие другим индивидуумам: «мой дом», «мои деньги», «моя одежда», «мой ковёр», «мой автомобиль». Мой дом – это уже не ваша собственность, а моя. Мои деньги – не ваши и не наши.

Это мои деньги. Подобного рода имущество составляет не общественную, а частную собственность. Говорят, что приватизация имущества формирует «я». Что формирует «я»? Личная собственность, приватизация. Что формирует «мы»? Коллективная собственность, обобществление. Таким образом, критерием совершенства людей является их пребывание в состоянии «мы», а признаком обретения подобного состояния служит уничтожение частного и замена его на общее, социалистическое.

Сторонники этого учения утверждают, что на заре появления человеческих объединений общество представляло собой коммуну. Понятий «моя – твоя земля» или «моё – твоё богатство» не существовало, всё было общим, и человечество пребывало в райском покое. Утверждение религий о том, что наш прародитель сначала жил в раю, затем приблизился к дереву познания добра и зла и нарушил божественный запрет, за что был изгнан из рая, оказавшись в водовороте брэнной земной жизни, в устах последователей социализма приобретает иную интерпретацию: человечество жило в коммунистическом раю, находясь в состоянии «мы», а не «я»; затем случился бунт, и человечество было изгнано из коммунистического рая. Этим бунтом стало появление частной собственности. После этого человечество не перестаёт испытывать всевозможные бедствия. Раскаяние человечества, стремящегося вернуться в рай, это раскаяние в обладании собственностью. В различных религиях говорится, что впоследствии человек вернётся в более совершенный рай. Так вот когда человечество покается в этом великом грехе и вместо частной собственности обратится к коммунизму, оно снова обретёт свой подлинный статус.

Последователи социализма говорят, что с возникновением частной собственности зародилась несправедливость – появились эксплуататоры и эксплуатируемые. В подобном состоянии человечество несовершенно. До тех пор пока среди людей сохраняется это неравенство, когда один возвышается до самого Дамаванда²⁴³, а другой падает в глубокое ущелье, человечество не увидит счастья. Счастье улыбнётся ему лишь тогда, когда оно

²⁴³ Высшая точка Ирана, расположенная в горной системе Альборз. В отечественной литературе принята высота 5671 м. В иранских источниках встречаются различные цифры, наиболее актуальной из которых является 5610 м. – *Примеч. пер.*

уподобится гладкой и ровной степи, когда родится братство. В этот миг человек станет совершенным.

Итак, учение социализма приравнивает совершенство человека к отрицанию частной собственности, а также всех его последствий, например, эксплуатации, ибо последняя порождает как в эксплуататоре, так и в эксплуатируемом тысячи недостатков: в одном – зависть, а в другом – скупость. Когда это зло будет искоренено, появится совершенный человек.

Фундаментальная ошибка социализма

Идея о том, что «я» должно быть преобразовано в «мы», не свойственна одним только социалистам. Последних отличает предлагаемый ими путь. Так, они говорят, что «я» формирует частная собственность, а «мы» – собственность коллективная.

Желающие ответить социалистам могут сказать так: «Что формирует “я” – принадлежность вещей человеку или человека вещам? Разве принадлежность вещей человеку не означает, что он владелец, а вещи суть рабы? Разве это формирует “я”, разделяет людей, воздвигает между ними стену и препятствует их объединению? Или же “я” формирует вовсе не то, что человек обладает вещами, а то, что вещи обладают им, в том смысле, что человек становится рабом вещей (по выражению наших мистиков, испытывает сердечную привязанность к вещам). Обладание деньгами не превращает человека в “я” и не лишает его “мы”. Рабская зависимость от денег – вот что делает из человека “я” и лишает его “мы”».

Социализм говорит: «Уничтожь собственность, чтобы многочисленные “я” превратились в “мы”». Ислам не призывает упразднить собственность, он говорит: «Сформируй человека, воспитай человека достойно, дай ему высокие идеалы. Тогда он может владеть вещами, и вещи будут принадлежать ему, а он не будет принадлежать вещам, не станет их рабом и останется свободным». Какого человека можно отнести к категории «мы»? Того, кто обладает духовной свободой, а не того, у которого ничего нет. Если у человека нет собственности, это не означает, что он относится к категории «мы». Но если человек не имеет сердечной привязанности к вещам, если он не является их пленником,

его «я» всегда будет «мы». Тогда обе стороны приводят примеры и говорят: «Мы знаем, что в мире всегда существовали люди, которые обладали вещами, но в силу своего воспитания не были их рабами»²⁴⁴. Такова подлинная аскеза – аскеза в понимании *Нахдж ал-балага*, то есть жизнь, свободная от земного мира и позволяющая человеку не быть его рабом.

Земной мир глазами Имама ‘Али

‘Али говорит: «О мир! Я развёлся с тобой, трижды произнеся “Развод”, и уже нет дороги назад. О мир! Отдались от меня. О мир! Клянусь Аллахом, я никогда не смирюсь перед тобой, и ты не унизишь меня, я не покорюсь тебе, и ты не подчинишь меня»²⁴⁵.

Имам неизменно восстаёт против мира, то есть против вещей, не позволяя им укорениться в своей душе. «Я никогда не смирюсь перед тобой, никогда не вручу тебе свою узду, чтобы ты не мог вести меня туда, куда пожелаешь». Именно в этом состоит исламская аскеза, отказ от мира в его исламском понимании – жить, не завися от мирских благ.

Имам ‘Али говорит:

«Мир – это обитель перехода, а не обитель стоянки, и люди в нём бывают двух родов: человек, который продал свою душу и погубил её, и человек, который приобрёл свою душу и освободил её»²⁴⁶.

Однажды ‘Али взял принадлежащий ему дирхем или динар, взглянул на него и сказал: «Монета! Пока ты у меня в руках, ты не являешься моей собственностью». Совсем не так, как мы обычно говорим: «Деньги принадлежат мне до тех пор, пока они лежат у меня в кармане. Если я их потрачу, то потеряю». ‘Али же выражается совершенно иначе: «Пока ты у меня в руках, ты не являешься моей собственностью, ибо всё это время я вынужденно принадлежу тебе, я твой слуга, я оберегаю тебя. Ты станешь

²⁴⁴ [Здесь автор приводит пример только одной стороны. Примером второй стороны выступают люди, которые обладают ничтожным имуществом, но при этом являются его рабами].

²⁴⁵ Нахдж ал-балага. Письмо 45.

²⁴⁶ Нахдж ал-балага. Мудрое изречение 133.

принадлежать мне лишь тогда, когда я тебя потрачу. А пока я тебя берегу, ты не принадлежишь и не служишь мне – я твоя собственность, я у тебя в услужении».

Однажды ‘Али проходил мимо лавки мясника²⁴⁷. Последний, увидев Имама, сказал: «Сегодня я привёз свежего мяса. Не желаете купить?» Его Святость ответил: «У меня нет денег». Мясник сказал: «Я потерплю с деньгами». ‘Али ответил: «Я лучше скажу своему желудку, чтобы он потерпел. Зачем мне брать у тебя мясо, с деньгами за которое ты готов подождать? Я заставлю ждать свой желудок, чтобы не унижаться перед тобой и не быть тебе обязанным».

Внутреннее самосовершенствование – путь освобождения от состояния «я»

Учение социализма говорит: «Если вы хотите вывести человека из состояния “я” и перевести его в состояние “мы”, измените его изнутри: не позволяйте ему становиться рабом вещей, ибо этот недуг можно излечить только отказом от частной собственности».

Здесь существует две школы. Одна утверждает: «Не имейте дело с собственностью. Каким бы ни было неравенство, занимайтесь только своим внутренним миром». Другая школа говорит: «Да, внутренний мир – это основа, но без исправления внешнего внутренний мир усовершенствовать невозможно». Мы видим, что ислам тоже уделяет внимание внешнему фактору: он хочет нивелировать различные формы неравенства, при этом полностью не отменяя частную собственность. Самыми разными способами ислам добивается установления в обществе равенства, однако не считает это достаточным условием для превращения «я» в «мы», если ему не удастся водворить в души людей некую истину.

Разумеется, в литературе вам встречались понятия «определяемое» и «определение»²⁴⁸. Социализм акцентирует внимание на определяемом и говорит: «Когда эти определяемые сочетаются

²⁴⁷ Са‘ади в своей стихотворной версии делает главным героем этого повествования ‘арифа-гностика, однако, согласно мусульманскому преданию, это событие связано с Имамом ‘Али.

²⁴⁸ Когда вы соотносите одну вещь с другой, то, например, говорите: «моя одежда». Здесь «одежда» – это определяемое, а «моя» – определение.

с «моё», например, «мой дом», «мои деньги» или «моя одежда», «моё» создаёт «я». Изымите определения, ибо, когда последние приватизируются, они порождают «я»²⁴⁹.

Вторая школа, о которой мы говорим в настоящий момент, утверждает: «Определяемые местоимением «моё» не играют никакой роли, важны сами определения «моё»». К чему относится это «моё»? Если к индивидуальному и ограниченному, то «моё» становится «я», а если к коллективному и неограниченному, то «моё» превращается в «наше». Иными словами, когда душа человека привязана к индивидуальному, это означает, что та или иная вещь должна стать моей, либо ваше имущество должно стать моим. Когда же душа человека привязана к коллективному, например к идее, вере или Богу, «моё» превращается в «наше». Сторонники этой школы говорят: «Мы видим людей, у которых накопилось огромное имущество, но их «моё» не осталось «моим» – оно стало «нашим». И когда у них не было ни гроша за душой, и когда у них появилось богатство, их «моё» было «нашим», ибо их душа не была привязана к вещам.

Имам 'Али был именно таким человеком. Его жизнь была полна падений и взлётов. Случались дни, когда у него хватало хлеба только на ужин для его семьи, и когда он его раздавал, в доме совершенно не оставалось еды. А было в жизни 'Али время, когда он стоял во главе самого большого государства той эпохи: Имам обладал неограниченной властью, и в его распоряжении находилась огромная казна. Он располагал всеми возможностями для получения любых благ и для насыщения своего «я». Однако и тогда, когда у него не было никакого имущества, и тогда, когда он оказался самым богатым из людей, его «я» неизменно оставалось «мы». Он всегда забывал о себе и думал о других.

Таким образом, мы понимаем всю ошибочность философии, утверждающей, что для превращения «я» в «мы» нам следует избавиться от частной собственности.

²⁴⁹ Поначалу (как в Средневековье, так и в Новое время) сторонники данного учения пытались перенести коммунистический принцип и на семью, но столкнулись с рядом трудностей. Даже на заре коммунистической революции ставился вопрос об общности жён, однако после 1936 г. от него полностью отказались. Здесь же возникала проблема «моё» и «наше», но они увидели, что этот принцип не работает.

Факторы, порождающие «я», не ограничиваются собственностью

С другой стороны, не всё, чего желает человечество, относится к области экономики, поэтому после обобществления собственности «я» в тот же миг не превратится в «мы». Часть жизненных благ носит экономический характер, и здесь проблема собственности актуальна. Но есть немало других видов жизненных благ, не связанных с экономическими проблемами и вопросами собственности. Например, карьера и женский вопрос. Значение этих двух составляющих жизненных благ не уступает экономической. Иногда мужчина готов потратить всё своё богатство ради женщины или ради получения высокого социального статуса и мирской славы. Что в таком случае делать? Разве можно слить воедино всех женщин и создать из них определённое количество типовых одинаковых женщин? Коль скоро проблема полового коммунизма уже не возникает (сейчас её нет ни в одной социалистической стране), то у одного дома живёт жена-красавица, а у другого – некрасивая жена. Эта проблема тоже формирует «я».

А что с социальным статусом? Предположим (это всего лишь допущение, а не реальность), что глава социалистического государства находится в равном положении с остальными гражданами в еде, одежде и средствах передвижения. Например, премьер-министр какой-нибудь социалистической страны пользуется теми же экономическими благами, что и рабочий, который трудится на заводе, или крестьянин, пахущий в поле: у них одна и та же еда, одни и те же формы проведения досуга, одни и те же одежда и автомобиль. Допустим, что премьер-министр Китая не принимает подарков американского президента и не гордится ими. Итак, при всех этих условиях, неужели он, ведущий жизнь премьер-министра, когда сотни тысяч его фотографий ежедневно печатают в газетах, когда его имя сотни раз упоминается на мировых радиоканалах и когда его лицо не сходит с экранов телевизоров, пользуется теми же благами, что и рабочий, позабытый на задворках своего завода? Нет, это не так. На самом деле, именно данное должностное лицо, и никто иной, пользуется благами, соответствующими своему положению. Всё это невозможно обобществить: нельзя смешать должности рабочего и премьер-

министра и разделить их между ними. Поневоле руководство партией закрепляется за одним человеком, должность заместителя руководителя – за другим, должность генерального секретаря – за третьим и так далее вплоть до самых низших должностей. С офисными должностями дело обстоит точно так же.

Итак, для того чтобы «я» превратилось в «мы» недостаточно упразднить частную собственность. Мы видели, что в тех странах, где частная собственность была ликвидирована, «я» не перешло в «мы»: внутри этих стран вспыхивают гражданские войны, проводятся «чистки», наблюдается внутренняя конкуренция. Даже два колосса этой системы²⁵⁰ борются друг с другом, соревнуясь в том, кому удастся подружиться с их общим врагом – империализмом. Всё это показывает, что «я» не стало «мы», а разговоры об этом – не более чем слова.

Мы согласны с тем, что различные формы имущественного неравенства оказывают глубокое влияние на формирование «я» и противоречат категории «мы». Поэтому ислам придаёт огромное значение поддержанию имущественного равенства. Однако проблема в том, что устранения имущественного неравенства недостаточно для превращения «я» в «мы». Кроме того, мы видим, что в социалистической среде «мы» – не более чем слово, и на деле всё обстоит иначе.

На самом деле, во-первых, превращение «я» в «мы» является одним из условий формирования совершенного человека, и с этим мы согласны. Но если кто-то думает, что вследствие подобной трансформации человек станет совершенным, то это заблуждение. Социализм же представляет собой моноценностное учение. Данная теория, сводящая все гуманитарные ценности к превращению «я» в «мы», ошибочна. Помимо этого существует множество других ценностей – каждое из учений, о которых мы рассказывали выше, справедливо обращает внимание как минимум на одну из них. Итак, считать гуманитарной ценностью что-то одно неверно.

Вера как способ трансформации «я» в «мы»

Во-вторых, «я» по-настоящему становится «мы» лишь после того, как оно, согласно теории *‘арифов-гностиков*, трансформировалось в «Он». Способ трансформации «я» в «мы» состоит в том, что сначала «я» становится «Он», то есть обретает веру в Бога:

«Скажи: “О обладатели Писания! Обратитесь к слову, единому для вас и для нас, чтобы не поклоняться нам никому, кроме Аллаха, и ничего не придавать Ему в сотоварищи, и чтобы одним из нас не обращать других в господ, помимо Аллаха”»²⁵¹.

Здесь Коран обращается к иудеям, христианам и зороастрийцам («обладателям Писания»), призывая их собраться вокруг «слова, единого для вас и для нас» (посмотрите, какое удивительное выражение использует Священная Книга): «Обратитесь к Истине, исходящей не от меня или тебя, не от нас²⁵² или вас, но от “мы”, обладающего иным смыслом, к Истине, которой одинаково сопричастны и мы, и вы и которая вбирает в себя и нас, и вас. Я, пророк ислама, не могу сказать, что Она – только мой Бог, а не Бог христиан, иудеев, зороастрийцев, идолопоклонников, не Бог вот того камня или этой части света. Она – Бог всего, Она относится ко всем. И если человек обретёт связь с Ней, то это не будет связью с чем-то ограниченным, формирующим “я”. Это не деньги, из-за нашей с вами привязанности к которым начинаются войны. Это истина, способная в один миг объединить в себе всё. Давайте станем “мы”. Но как? Через веру, через идею, через одно слово – “Бог”, “наш Бог”. Давайте станем “мы”. Но сначала нам нужно стать “Он”. А когда мы станем “Он”, то есть когда наши желания исчезнут перед Его Лицом и мы все окажемся единоклюшны друг с другом, вот тогда мы сможем стать “мы”».

«Обратитесь к слову, единому для вас и для нас». Если пророк Мухаммад, например, предложит: «Люди! Чтобы стать “мы”, давайте все выучим арабский язык», то носитель персидского языка спросит: «А почему именно арабский? Пусть это будет персидский». Носитель турецкого языка спросит: «Почему арабский? Пусть это будет турецкий». Носитель французского языка спросит: «Почему арабский? Пусть это будет французский». То же

²⁵¹ Коран 3:64.

²⁵² «Мы» как антоним «вы», а не «я».

самое скажет и англичанин... Арабский язык не может быть «единым для вас и для нас». Каждый язык, как и многое другое, принадлежит какому-то одному народу.

Реальностью же, которая принадлежит всем и никому в отдельности, является наш Бог. Это универсальная Истина. Он Тот, кто создал всех нас, сотворил мир. Он Тот, к кому этот мир возвратится. Давайте все поспешим к Нему. Давайте будем поклоняться только Ему. Давайте не будем создавать соучастников Его бытию. Затем Коран говорит: «И чтобы одним из нас не обращать других в господ, помимо Аллаха». Когда мы обратимся к Нему и станем Им, тогда и только тогда мы сможем превратиться в «мы». Когда одни не избирают своими господами других, то ни о хозяевах и слугах, ни об эксплуататорах и эксплуатируемых, ни о высших и низших речь уже не идёт. Но это при условии, что мы начнём с того, о чём говорит приведённый нами выше аят.

Именно поэтому Коран выступает сторонником «мы» и неустанно твердит об этом.

Во время молитвы мы сначала прославляем Всевышнего («Хвала Аллаху, Господу миров...»), а затем обращаемся к Нему. Если я совершаю индивидуальную молитву, то хочу сказать: «Господи! Я поклоняюсь Тебе и прошу у Тебя помощи», но вместо «я» говорю «мы» (*иййака на'буду ва иййака наста'айну*). А завершаем мы свою молитву словами: «Мир нам и праведным рабам Аллаха!»

Неполнота содержания одного стихотворения Са'ади

Са'ади говорит:

Все племя Адамово – тело одно,
Из праха единого сотворено.
Коль тела одна только ранена часть,
То телу всему в трепетание впасть.
Над горем людским ты не плакал вовек, –
Так скажут ли люди, что ты человек?²⁵³

Это стихотворение Са‘ади, которому справедливо дают очень высокую оценку, по сути, является переводом одного пророческого хадиса. Тем не менее оно несколько неполно и не достигает совершенства оригинала. Пророческий хадис звучит следующим образом:

«Во взаимной любви и милости верующие подобны телу: если заболит один член, другие члены тела поддерживают его лихорадкой и бессонницей»²⁵⁴.

Пророк говорит, что остальные органы тела проявляют сочувствие больному органу двумя способами: во-первых, лихорадкой, а во-вторых, бессонницей. Например, из-за беспокойства в кишечнике или воспаления печени руки, голова и сердце тоже не спят, всё тело не может успокоиться, поскольку один из его членов болен. Лихорадка – это реакция всего тела на беспокойство одного члена.

Однако Пророк обращает внимание на одну деталь. Говоря о подобии верующих телу, он подразумевает, что последнему необходим дух. Должен существовать дух, который превратит все члены в «Он», а затем они станут «мы». Если тело умрёт и вы изрубите один из его членов на куски, почувствуют ли это остальные члены? Нет, потому что в нём уже нет духа. Именно дух объединяет верующих. В этом духе они едины, они стали «мы» и сочувствуют друг другу. Этот дух есть вера. Это – «слово, единое для вас и для нас». Поскольку верующие обладают верой и ими правит «слово, единое для вас и для нас», их «я» стали «Он» и естественным образом чувствуют боль друг друга. Люди же, не ведающие «единого слова», не таковы. Пророк сказал «верующие», то есть те, кто пребывает в едином духе и в чьей среде господствует «слово, единое для вас и для нас». Са‘ади ошибся, когда сказал: «Сыны Адама – члены один для другого». До тех пор пока сынами Адама не будет править «слово, единое для вас и для нас», они никогда не смогут стать членами одного тела. То, что сыны Адама суть члены один для другого, – ложь. Не сыны ли Адама американцы и вьетнамцы? Если мы скажем, что вьетнамцы – сыны Адама, а американцы нет, или наоборот, то это будет неверно. И те, и другие – сыны Адама, но они не члены по

²⁵⁴ Джами‘ ас-сагир. Т. 2, с. 155.

отношению друг к другу. Когда сынами Адама правит единый дух, единая вера, то есть когда их «я» растворились в едином «Он», в единой вере и для них уже не осталось «я», они чувствуют боль друг друга. Именно тогда можно сказать:

Коль тела одна только ранена часть,
То телу всему в трепетание впасть.

Итак, рассуждая о совершенном человеке, учение социализма допускает ошибку, когда забывает все гуманитарные ценности, кроме одной – «быть “мы”». Само по себе последнее правильно: если «я» того или иного человека не превратится в «мы», он не станет совершенным. Однако если вы подумаете, что человек обретает совершенство исключительно благодаря такому превращению, то это будет неверно. Состояние «мы» – лишь одна из черт облика совершенного человека.

Другая ошибка социалистов состоит в том, что, по их мнению, «я» в «мы» превращает форма собственности, то есть если мы упраздним частную собственность и введём собственность коллективную, «я» превратятся в «мы», и уже никто не будет чувствовать никаких «эгоистических устремлений».

Рассказ о верблюде и лисице

Много лет назад в одном журнале я прочёл сказку. Подружились как-то верблюд и лиса. Лиса предложила: «Давай будем дружить, оставим своё личное имущество и станем жить вместе. И даже будем обращаться друг к другу словом “товарищ”: я буду звать тебя “товарищ верблюд”, а ты меня – “товарищ лиса”. Оставим слово “я”: с этих пор я не стану больше говорить “мой ребёнок”, а буду говорить “наш ребёнок”, и ты тоже будешь говорить не “мой верблюжонок”, а “наш верблюжонок”. Давай совершенно откажемся от слова “я” и заменим его на “мы”. Отныне о твоём седле я буду говорить “наше седло”, а ты будешь называть мой хвост “наш хвост”. Теперь у нас не будет ничего “моего”». И бедный верблюд поверил. Стали они жить вместе, пока не случилось одно событие. Лисе несколько дней кряду не везло на охоте. В один из таких дней она вернулась в их общий дом злая –

у неё, как говорится, кишки свело. Увидев верблюжонка, она загрызла его и наелась досыта. Вернувшись домой, верблюд начал искать верблюжонка. Лиса заявила, что не знает, где он. Верблюд продолжал искать, пока не нашёл останки верблюжонка. Тогда он задумался, кто мог сделать подобное с его детёнышем. Когда верблюд произнёс слова «мой детёныш», лиса сказала: «Ты так и не перевоспитал себя, что говоришь “мой детёныш”?! Говори “наш детёныш”!»

Когда «я» превращается в «мы» подобным образом, получается так же, как у верблюда и лисы.

Итак, учение социализма тоже не даёт законченной концепции совершенного человека. Оно выделяет только одну аксиологическую составляющую, да и то в усечённом виде.

Краткий обзор учения экзистенциализма

В завершение нашей лекции я кратко расскажу ещё об одном учении, а подробнее о нём мы поговорим в следующий раз.

Сегодня это учение очень популярно. Можно сказать, что по своим гуманитарным ценностным установкам и свойствам, присваиваемым им совершенному человеку, оно является антиподом социализма. В последнем основное внимание уделяется социальным аспектам. По мнению социализма, человек станет совершенным лишь тогда, когда между всеми людьми установится единство и равенство. Коллективная собственность, о которой они так много говорят, также указывает на глубокий интерес к социальной проблематике.

Учение же, о котором я собираюсь вам рассказать, интересуется, главным образом, индивидуальным аспектом, например, свободой воли, свободой мысли или степенью независимости индивидуума от самого себя. Данное учение делает основной упор именно на эти проблемы. Оно утверждает, что совершенный человек – это индивидуум, «я» которого свободно от всякого принуждения, индивидуум, не зависящий от чьей-либо власти и ведущий абсолютно самобытную жизнь – его воля и мысль ничем не связаны. И действительно, главным критерием человеческой сущности в этом учении является свобода. И если здесь

говорят о познании, то лишь как о предпосылке для свободы. Последователи данного учения считают, что совершенный человек – это человек свободный, и чем более человек свободен, тем он совершеннее. Попадая под влияние иных факторов, он теряет часть своей человеческой сущности. Сторонники этого учения убеждены, что даже вера в Бога, опора на него и рабство ему тоже делают человеческую сущность неполноценной, поскольку вынуждают человека подчиняться Богу, и это подчинение лишает его свободы. А коль скоро совершенство человека состоит в свободе и совершенный человек – это человек, свободный от всего, то следует избавиться и от религиозных оков. Хафиз говорит:

Я раб величия того под синим небом, кто
свободен от малейшей тени привязанности.

Если на этой земле найдётся человек, не испытывающий привязанности к чему бы то ни было, то он совершенен.

Кроме сердечной привязанности к луноликой,
в любви к которой все печали – в радость²⁵⁵.

А в другом месте поэт говорит:

Я признаюсь открыто и радуюсь словам своим:
«Я раб любви и свободен от обоих миров!»

Учение экзистенциализма утверждает: «Нет, быть рабом любви – это тоже ошибка. Ты должен сказать, что свободен и от обоих миров, и от любви. Вместо того чтобы сказать “кроме сердечной привязанности к луноликой”, тебе следует сказать “и даже от сердечной привязанности к луноликой”. Абсолютная свобода от всего. Человеческая природа – это свобода и всё, что её требует. Человеческая природа – это восстание против всего, это отказ подчиняться чему бы то ни было. Человек есть свобода, а свобода есть человек». На следующей лекции, даст Бог, мы поговорим об этом учении подробнее.

Нет силы и мощи, кроме как у Аллаха, Возвышенного, Великого!

Критический анализ теории экзистенциализма

«О вы, которые уверовали! Страшитесь Аллаха, и пусть каждый человек подумает о том, что он уготовил себе на завтрашний день. Страшитесь же Аллаха – воистину, Аллах ведает о том, что вы делаете! Не уподобляйтесь тем, кто забыл Аллаха и кого Он заставил забыть самих себя. Они-то и есть распутники!»²⁵⁶

В конце прошлой лекции мы упомянули ещё об одном учении, выдвигающем концепцию совершенного человека. На сегодняшний день – это самая современная теория, рассматривающая данную проблему.

Это учение считает критерием человеческого совершенства и, в конечном итоге, сущностью человека и основой всех гуманитарных ценностей свободу. По мнению его сторонников, человек – единственное существо, которое в этом мире было создано свободным. Он не связан никаким принуждением и необходимостью. Как говорили древние, в тварном мире человек является «самостоятельным» (*мухтар*), а не «принуждаемым» (*маджбур*). Другие утверждают, что все, кроме человека, относятся к категории «принуждаемых», то есть зависят от цепочки причинно-следственных связей, а человек не является «принуждаемым» и не подчиняется закону причинно-следственных связей.

«Уникальность бытия» в экзистенциализме

Экзистенциализм выдвигает и другой тезис: человек, входящий в мир свободным и независимым, в отличие от других существ, обладает аморфной природой. Всё сотворённое было наделено конкретной природой: камень был создан камнем – он не может перестать быть им и превратиться в комок земли; кошка обладает кошачьей природой, мышь – мышьиной, а лошадь – лошадиной. Человек же не имеет какой-либо фиксированной природы, за исключением той, которую он сам себе даст. Будучи независимым существом, человек пользуется свободой воли

²⁵⁶ Коран 59:18–19.

в такой степени, что может сам создавать свою природу, свою сущность. Этот феномен называли «уникальность бытия» или «предшествование экзистенции сущности».

«Уникальность бытия» и «уникальность сущности» – термины достаточно старые, им уже около 350 лет (то есть они уходят корнями в эпоху Муллы Садры). Однако мусульманские учёные использовали эти термины не только по отношению к человеку, но и применительно ко всем вещам. При этом они вкладывали в них совершенно иной смысл. Между тем утверждение о том, что человек по сравнению с прочими существами обладает тем преимуществом, что у него нет чётко определённой природы и он создаёт её сам (это явление экзистенциалисты и называли «уникальность бытия» или «предшествование экзистенции сущности»), гораздо основательнее доказывается в нашей философии, особенно в философии Муллы Садры (разумеется, другим способом и с иными формулировками). На самом деле постулат о том, что человек обладает аморфной природой и именно он создаёт собственную природу, является абсолютно верным.

В наших религиозных текстах, повествующих о метаморфозах, случившихся с древними народами, о нравственных устоях современного человечества или о восстановлении людей в День всеобщего воскресения, говорится о том, что люди не будут воздвигнуты в одинаковом виде: одни приобретут облик людей, а другие (и их большинство) – животных. Все эти утверждения зиждутся на той же самой основе. Хотя каждый индивидуум рождается человеком, обладающим человеческой природой, рождается потенциальным человеком, тем не менее в течение жизни его сущность может превратиться в животную. И это действительно так²⁵⁷.

Как бы там ни было, один из постулатов этого учения утверждает, что человек создан независимым, свободным и ответственным за самого себя. И это совершенно справедливо.

Мы знаем, что в интерпретации проблемы свободы и принуждения мусульмане разделились на две группы: аша'риты –

²⁵⁷ Реформаторы поняли эту теорию совершенно иначе. На самом же деле она имеет давнее прошлое в исламском вероучении. Здесь я не буду много говорить об этом.

сторонники абсолютного предопределения, и му‘тазилиты – сторонники полной свободы. Шииты придерживаются «промежуточной позиции»: они одинаково не принимают ни «принуждения» (*джабр*) аша‘ритов, ни «вверения» (*тафвид*) или полного предоставления человека самому себе му‘тазилитов. То, что экзистенциалисты называют «предоставленностью самому себе», есть не что иное, как «вверение» му‘тазилитов. По мнению шиитов, «вверения» нет, но есть «свобода выбора». Имамы говорили: «Нет ни принуждения²⁵⁸, ни вверения²⁵⁹, но есть промежуточное положение»²⁶⁰. Итак, то, что человек обладает свободой выбора и над ним не господствует предопределение, лишаящее его всякой независимости, справедливо. Так же справедливо и то, что человек, в отличие от всех прочих созданий – как одушевлённых, так и неодушевлённых, – не обладает статичной неизменной природой, но сам формирует свою сущность.

Последствия зависимости человека

Упомянутое учение предлагает и другие идеи относительно свободы. До сих пор оно определяло свободу в философском смысле: человек создан свободным, независимым и ответственным за самого себя – он даже должен сам создать свою природу. Затем оно говорит: всё, что противоречит свободе, отчуждает человека от его человеческой сущности.

Человек создан свободным по сущности. Однако целый ряд факторов, к числу которых относится зависимость, может лишить человека его свободы. Если человек привязывается к чему-либо, оказывается зависимым от этого, становится рабом этого, то, по мнению представителей данного учения, он перестаёт быть человеком, поскольку больше не обладает свободой. Человек – существо свободное, вольное: привязавшись к чему-либо, он теряет свою вольность.

Зависимость неизбежно ведёт человека к целому ряду последствий. Во-первых, когда человек испытывает привязанность

²⁵⁸ В смысле абсолютного предопределения, в которое верят нынешние материалисты.

²⁵⁹ То есть того, во что верят экзистенциалисты.

²⁶⁰ ал-Кафи. Т. 1, с. 160.

к чему-либо, например к деньгам, и последние занимают большую часть его мыслей и желаний, они отвлекают его от самого себя. Результат – пренебрежение самим собой и внимание к чему-то другому, самозабвение. Итак, когда человек привязывается к чему-либо, этот предмет в первую очередь лишает человека возможности самопознания, то есть он переводит внимание человека с себя самого на упомянутый предмет. Человек уже не вспоминает о себе – он помнит лишь о предмете желаний, будь то деньги, должность или работа. Таким образом, первое следствие привязанности к вещам – потеря человеком способности к самопознанию. И это само по себе есть признак деградации – человек отвергает самопознание и вместо человека, знающего самого себя, превращается в человека неведающего, пренебрегающего самим собой. Если спросить у человека о предмете его желаний, он расскажет о нём во всех подробностях, но о себе он не знает ничего.

Вторым следствием зависимости является то, что человек пренебрегает гуманитарными ценностями и всё своё внимание направляет на ценности предмета своего желания. Для того, кто поклоняется деньгам, ни гуманитарные ценности, ни даже он сам не имеют никакого значения. Благородство и великодушие, свобода (*азади*) и освобождение (*азадеги*)²⁶¹ для него не играют никакой роли – есть только деньги. Ценности, связанные с деньгами, для него по-настоящему значимы, а его собственные ценности – нет. Последние низвергаются в его глазах, а чуждые ему ценности (относящиеся к предмету его желания) обретают для него смысл.

Третье следствие состоит в том, что зависимость от какого-либо предмета уводит в плен. Привязавшись к чему-то, человек прекращает двигаться вперёд, перестаёт совершенствоваться, ибо отныне он прикован к предмету своего желания, как животное к дереву или к столбу в стойле. Если вы привяжете человека, животное или автомобиль к дереву, то лишите его возможности двигаться, то есть вы делаете его статичным: говоря совре-

²⁶¹ «Освобождение» (*азадеги*) – термин, введённый Мотаххари в противовес понятию «свобода», обладающему, по его мнению, преимущественно материальным содержанием. Означает отказ человека от его низменных желаний. – Примеч. пер.

менным языком, из состояния «становления» вы переводите его в состояние «бытийствования» или, как выражаются наши философы, у него отнимается состояние «становиться» (*сайрурат*), и оно переходит в состояние «быть» (*кайнунат*).

Вера в Бога с точки зрения экзистенциализма

Итак, согласно учению экзистенциализма, сущность человека и главную его ценность составляет свобода. Если человек хочет защитить свою человеческую природу от гибели, он должен сохранить свою свободу. А чтобы сохранить свободу, он должен избегать любого рода привязанности – даже «кроме» в стихотворении Хафиза, которое мы приводили на прошлой лекции («Кроме сердечной привязанности к луноликой»). Или там, где поэт говорит:

Я признаюсь открыто и радуюсь словам своим:
«Я раб любви и свободен от обоих миров!»

ему следует опустить слова «раб любви» и сказать: «Я свободен от обоих миров – даже от любви». Там же, где поэт говорит:

Из цветника земного мира довольно нам розоволикой!
С этой лужайки довольно нам тени стройного кипариса!
Ради Бога, не отправляй меня в мой рай через свои врата,
ибо в бытии и пространстве довольно нам начала улицы Твоей!

необходимо убрать «розоволикую», «тень стройного кипариса», «рай» и «начало улицы Твоей». Это учение утверждает, что человек должен быть абсолютно свободен. Поэтому, хотя экзистенциализм по многим положениям выступает против диалектического материализма, одна из двух его групп (к ней принадлежат Хайдеггер, Сартр и др.) придерживается материалистической позиции. Представители этой группы убеждены, что вера в Бога не согласуется с данным учением по двум причинам. Во-первых, вера в Бога изначально требует веры в принуждение [*джабр*] (по их мнению), а также в фиксированный характер человеческой природы. Ведь если бы существовал Бог, то человечество в его знании обладало бы определённой природой. Если бы суще-

ствовал Бог, над человеком господствовало бы предопределение и, в конечном итоге, принуждение. О свободе воли уже не было бы и речи. Поэтому, говорят они, раз мы приняли свободу, то мы не признаём существование Бога.

Помимо того что вера в Бога, по их мнению, противоречит свободе, она требует доверия ему. Доверие Богу означает привязанность к нему, а любая форма привязанности, веры и зависимости от чего-либо лишает человека свободы. Особенно если этим «чем-либо» является Бог, ибо зависимость от Бога есть высшая степень зависимости. Как сказал поэт:

Я привязан к Тебе, меня не нужно связывать –
тот договор, что я заключил с Тобой, не разорвётся вовек.

Привязанность к Богу уже никак невозможно аннулировать. Итак, это учение видит совершенство человека в свободе.

Дискутировать об этом учении можно в двух направлениях. Во-первых, его приверженцы утверждают, что вера в Бога не согласуется со свободой выбора. И это ошибка. В книгах *‘Элаль-е герайеш бе мадигяри* [Причины материалистических тенденций] и *Энсан ва сарневешт* [Человек и судьба] мы подробно разобрали данный вопрос. Так и не поняв сути предопределения, они рассуждают о нём подобно старухам. А между тем вера в предопределение в его исламском понимании никоим образом не противоречит свободной воле человека. Однако это направление не является предметом нашей дискуссии. Предмет нашей дискуссии составляет второе направление.

Второе направление заключается в утверждении о том, что любая привязанность и зависимость противоречит свободе человека, даже если это зависимость от Бога. Здесь я предлагаю вам некоторые предварительные рассуждения.

Совершенство есть движение от «самости» к «самости»

Представьте себе создание, движущееся по пути совершенствования. Откуда и куда направляется цветок с самого первого мгновения, когда он пробивается из земли, и до крайнего предела, когда он расцветает? Или клетка, из которой появляется

животное. Откуда и куда она направляется с самого начала и до момента появления полноценного животного, то есть существа, начинающего своё движение с самых низших ступеней и достигающего высшего уровня своего развития? Направляются ли они от «самости» к «не-самости», то есть становятся чуждыми самим себе? Или от «не-самости» к «самости»? Или от «не-самости» к «не-самости»? Или от «самости» к «самости»? Нельзя сказать, что они движутся от «не-самости» к «не-самости», поскольку не подлежит никакому сомнению, что они являются самими собой.

Если мы скажем, что они направляются от «самости» к «не-самости», то это означает, что они остаются собой до тех пор, пока не начали движение. Начав же движение, они отделяются от себя и уже не являются собой. Как говорили некоторые очень древние философы: «Движение есть изменение», то есть движение – это «превращение себя в чужого». Разумеется, это неверно.

Дело в том, что семя цветка или человека с самого начала своего движения и до того мгновения, когда оно достигнет конечной стадии своего развития, направляется от «самости» к «самости». Иными словами, оно является «самостным» и обладает протяжённой реальностью. Оно самостно не в какой-то отдельный момент времени, но от начала и до конца. И по мере приближения к концу он становится всё более самостным, то есть его самость совершенствуется. Оно движется от «самости» к «самости», но только от несовершенной самости к самости совершенной. Тот же самый цветок бессознательно направляется к своему совершенству. Но если бы цветок был поэтом и обладал сознанием, разве он не стремился бы к своему конечному совершенству? Все существа по своей природе стремятся к своему конечному совершенству – тот же цветок и, как говорят некоторые, даже минералы.

Таким образом, привязанность человека к конечной цели своего бытия, к своему совершенству не является «отчуждением от самого себя», как полагает господин Сартр, – это, скорее, погружение в самого себя, то есть «становление самости самостью». Если свобода дойдёт до того, что человек окажется свободным от своей конечной цели и совершенства, то есть от себя самого, она принесёт самоотчуждение. Такой тип свободы противоречит человеческому совершенству. Если свобода распространяется и на

совершенство, то есть включает в себя этап развития того или иного существа, когда человек свободен от своего развития, это означает, что человек свободен от своей более совершенной самости, а менее совершенная самость свободна от более совершенной. Подобная свобода отдаляет человека от самого себя больше, чем зависимость.

В экзистенциализме не существует разделения между зависимостью от чужого и зависимостью от себя самого (то есть от того, что составляет этап самосовершенствования). Мы согласны, что зависимость от чужой сущности аннулирует сущность самого человека. Почему религии отвергают зависимость от материальных благ земного мира? Потому, что это зависимость от чего-то чуждого, от того, что умаляет ценность человеческой природы. Зависимость же от того, что составляет конечное совершенство человека, – это зависимость от «самости». А зависимость от «самости» не ввергает человека в неведение о самом себе и не заставляет его забыть свои ценности или остановиться, так что его «становление» превратится в «бытийствование». Ибо когда вещь зависит от своей конечной цели, она стремительно движется к ней.

Ошибочный взгляд экзистенциализма на связь человека с Богом

Господин Сартр! Бог не чужой человеку по двум причинам. Во-первых, зависимость человека от Бога не есть зависимость от вещи, отличной по сущности: помня о Боге, человек не забывает о своей самости. Идея о том, что действенная причина, причина бытия всякой вещи есть причина её сущности (то есть любая вещь опирается на её создателя), которая ближе к вещи, чем она сама, была со всей определённой доказана в трансцендентной исламской философии.

Коран говорит: «Мы ближе к вам, чем вы сами»²⁶². Не только Наше знание о вас превосходит ваше знание о себе самих, но и Наше Существо ближе к вам, чем ваше собственное. Удивительные слова! Любая вещь ближе к себе, чем что-либо иное. Но Коран

говорит, что Бог ближе к любой вещи, чем она сама, ибо для неё Бог «самостней», чем она сама. Да, это очень высокая идея²⁶³.

‘Али говорит: «Он входит в вещи, но не через смешение, и выходит из вещей, но не разлучаясь с ними». Через весь *Нахдж ал-балага* [Путь красноречия] красной нитью проходит идея о том, что Бог не отделён от вещей, но вместе с тем и не проникает в них: «Он не проникает в вещи и не выходит из них»²⁶⁴.

Во-вторых, когда Коран говорит, что человек должен зависеть от Бога, то это потому, что Священная Книга считает Его совершенством и конечной целью пути человека. Поэтому обращение человека к Богу подобно обращению песчинки или зёрнышка к своему конечному совершенству. Движение человека к Богу – это движение к «самости», движение от менее совершенной «самости» к более совершенной.

Итак, ошибается тот, кто сравнивает Бога с другими вещами, полагая, что когда человек обращается к Нему, он теряет знание о самом себе, что когда человек погружается в эту иную вещь, он забывает о своих ценностях, что когда человек переключает своё внимание на эту вещь, он прекращает движение, поскольку она выступает в роли столба или дерева, к которым привязывают животных.

Самопознание и богопознание

Бог настолько близок человеку, настолько един с ним, что знание человека о Нём подобно его знанию о самом себе. Но человек может знать себя лишь тогда, когда он ведает Бога. Невозможно, чтобы человек знал самого себя, но не знал Бога. В Коране сказано: «Не уподобляйтесь тем, кто забыл Аллаха и кого Он заставил забыть самих себя. Они-то и есть распутники!»²⁶⁵ Тот, кто забывает о Боге, забывает и о самом себе. Человек находит себя, обретая своего Бога. Коран говорит противоположное экзистенциализму. Сторонники последнего заявляют: «Если вни-

²⁶³ Сколь величественен ислам, изложивший своё учение на таком уровне, что и через несколько тысяч лет человечество останется недостойным его.

²⁶⁴ Нахдж ал-балага. Хутба 184.

²⁶⁵ Коран 59:19.

мание человека будет обращено на Бога, он будет знать Бога, но не будет знать самого себя». Коран же утверждает: «Человек может познать самого себя лишь тогда, когда познает Бога». И это, поистине, одна из самых высоких, тонких и удивительных гуманитарно-психологических идей Корана!

Коран говорит, что иногда человек забывает, утрачивает самого себя: в огромном проигрыше оказывается не тот, кто потерял все свои деньги, не тот, кто лишился свободы и превратился в раба, и даже не тот, кто остался без доброго имени, но тот, кто потерял самого себя. Утратив самого себя, человек теряет всё, а обретя самого себя, он обретает всё.

В чём заключается глубинный смысл богопоклонения? Найти Бога, чтобы обрести себя. Добиться подлинного самопознания, о котором говорит Коран и до которого человечество так и не сумело возвыситься, за исключением тех его представителей, кто вдохновляется учением ислама. Посмотрите, приходит Мухйи ад-Дин 'Араби и объясняет суть человеческого самопознания. За ним следуют его ученики, например Джалал ад-Дин Руми. Они появились через 600 лет после Корана и сумели почерпнуть из него вдохновение. Но они ещё могут гордиться тем, что жили за 700 лет до современных философов.

Руми говорит о том, что мистическое самопознание неотделимо от богопознания и опровергает философов, допускающих подобное разделение:

Что есть душа, как не осведомлённость во время испытания?
Кто больше знает, у того шире душа.
О сердце, коль скоро душа требует знания,
то у более сведущего сильная душа.

Итак, поэт говорит, что душа – это знание. Чем больше знает душа, тем она сильнее. Душа человека сильнее души животного именно вследствие большего знания. Постепенно предмет разговора возвышается и, наконец, Руми утверждает, что человек обретает знание о себе тогда, когда он познал своего Бога.

Таким образом, в связи с воззрениями экзистенциалистов на свободу можно сказать следующее. Да, любая зависимость противоречит свободе, за исключением зависимости от Бога,

поскольку последняя есть зависимость от самого себя, от более совершенной самости. Знание же появляется не иначе как через зависимость от Бога. Итак, боговедение служит необходимым условием лучшего познания самого себя. Это значит, что чем глубже человек погружается в поминание Всевышнего во время молитвы, чем больше он обращается к Нему, тем лучше он понимает свою самость.

Эти наставники тем же путями достигли особого мистического самопознания. Лет пятьдесят тому назад жил один выдающийся человек – известный муджтахид, учившийся в Наджафе, ученик ахунда Муллы Хусейна Кули Хамдани, блестящего знатока шариата. Это – Хаджж Мирза Джавад Ака-йе Малек Табризи. Остаток своей жизни он провёл в Куме. Умер он в 1343 г. л.х., то есть пятьдесят лет назад [= 1924 г.]. Его перу принадлежит ряд сочинений. Рассказывая о собственном самопознании, он доходит до этапа мистического самопознания и говорит: «Я знаю человека²⁶⁶, который впервые обрёл самопознание в мире снов, и оно продолжилось после пробуждения». Подробнее упомянутый сюжет он изложил в своей книге. Это истинное самопознание вторично по отношению к боговедению и не может быть достигнуто иначе, как через подлинное богопоклонение. Если психолог тысячу лет будет заниматься своей наукой, он так и не достигнет подлинного самопознания.

У ‘Али есть замечательное высказывание: «Удивляюсь я тому, кто ищет потерянную вещь [например, кольцо], а потеряв свою душу, не взыскует её»²⁶⁷. Почему он не ищет самого себя? Человек, разве ты не знаешь, что потерял себя. Найди себя – это дороже для тебя, чем любая другая потерянная вещь.

Разрешение некоторых затруднений

Относительно проблемы ценностей (когда утверждают, что вера в Бога приводит к забвению гуманитарных ценностей) мы можем сказать следующее. Погрязание в чём-либо чуждом заставляет человека забыть о его сущностных ценностях. Но погру-

²⁶⁶ Мирза, разумеется, не уточняет, что этот человек – он сам.

²⁶⁷ Амади. Гурар ва дурур. Мудрое изречение 6266.

жение в то, что служит подобием его самости, его совершенством, ещё быстрее оживляет ценности в душе человека. Именно поэтому у тех, кто доходит до высших ступеней богопоклонения, все человеческие ценности развиты сильнее: разум, любовь, сила, «мы», ибо они суть проявления Сущности Истины и Её совершенных атрибутов. Величие, великодушие и пр. – это атрибуты Истины. И когда человек приближается к Богу, эти атрибуты, составляющие человеческие ценности, приобретают в нём ещё более выраженный характер.

О тех же, кто утверждал, что зависимость от Господа ведёт человека к застою, необходимо сказать следующее. Они воображали, что Бог подобен дереву, и если кто-то привязался к нему, то он привязался к некоему ограниченному существу и уже не может выбраться за его пределы. Бог есть беспредельная реальность. Когда человека заключают в пространство площадью, скажем, сто на сто километров, это для него ограничение, поскольку если он пройдёт его от начала до конца, то не сможет идти дальше. Но если человека помещают в беспредельное пространство, здесь нет ограничений. В беспредельном пространстве нет остановок. О человек! Если ты будешь идти бесконечно, ты всё равно будешь двигаться к совершенству. Бог – существо неограниченное, так что если совершеннейший из людей (то есть Печать пророков) будет вечно идти вперёд, его путь не окончится. Бог – существо бесконечное, и это единственное безграничное пространство для человечества.

Религиозные учёные спорят о произнесении благопожелания в адрес Пророка Мухаммада: каковы смысл и последствия того, что мы просим для него у Аллаха блага и милости? Одни говорят: «Пророк – совершенный человек. Поэтому зачем мы испрашиваем ему милость?» Им отвечают: «Пророк тоже непрестанно пребывает в движении. Он будет идти до скончания века, но путь его не окончится». Итак, зависимость от Сущности Творца никогда не приведёт к тому, что «становление» человека превратится в «бытийствование».

Совершенство как цель и совершенство как средство

Ещё одна проблема состоит в том, что господа экзистенциалисты путают цель и средство. Свобода для человека есть совершенство, но совершенство как средство, а не как цель. Цель человека не в том, чтобы быть свободным, – человек должен быть свободным, чтобы раскрыть свои совершенства. Ибо свобода – это возможность выбора, и человек – единственное создание, которое само должно выбирать свой путь и, точнее говоря, даже само выбирать самого себя.

Итак, человек свободен и независим. Но он достиг своего совершенства именно потому, что свободен и независим или он волен выбрать своё совершенство? Благодаря свободе человек может достигнуть самых высших ступеней, а может упасть на самое дно.

Независимое создание – это существо, которому дали возможность самому управлять собой и сказали: «Ты зрелое дитя этого мира и этой природы. Все остальные дети незрелы, и за ними необходимо присматривать. Ты же свободен и независим. “Мы ведь повели его по пути либо благодарным, либо неверным”²⁶⁸. Мы направляем тебя, но сделать выбор должен именно ты».

Свобода сама по себе не является совершенством для человечества – это всего лишь средство его достижения. Иными словами, если бы человек не был свободным, он не мог бы приобрести человеческие совершенства. Принуждаемое существо не способно добраться до этих высот. Поэтому свобода – это совершенство, выступающее в роли инструмента, а не цели.

То же самое относится и к бунту. Они пришли к той мысли, что, коль скоро человек свободен, он может быть бунтарём, то есть он способен противостоять любому принуждению и отвергать его. Затем, признав за бунтом онтологическую ценность, они вообразили, что собственно бунт и неповиновение являются для человека совершенством и что свободный человек – тот, кто не смиряется ни перед чем и восстаёт против всего.

Это философское учение ведёт к хаосу. Философия, в которой бунт обладает онтологической ценностью, неизбежно порождает хаос. Сартр приложил огромные усилия, чтобы снять это

²⁶⁸ Коран 76:3.

обвинение с себя и со своей школы, однако сделать этого не сумел. В исламе есть «возможность бунта», которая является ценностью для человека. Человек может бунтовать, а может подчиняться, может подниматься вверх, а может опускаться вниз. Разве смиренный голубь не выше человека? Нет. Он не бунтует, поскольку не может. Способности подчиняться и бунтовать равноценны, для человека они – совершенство. Другие создания подобными способностями не обладают, а потому не являются свободными и независимыми.

Итак, после бунта совершенством для человека является покаяние (*тауба*). В покаянии реализуется одно из прекрасных имён Аллаха – Прощающий. Если бы не было бунта и покаяния, не было бы прощения. Это не значит, что при отсутствии бунта Господь не был бы прощающим. Бунт – это отпадение, а покаяние – возвращение. Через них проявляется прощение Всевышней Истины.

В одном из хадисов приводятся слова Всевышнего: «Если бы люди, которых Я создал, не стали бунтовать на земле, Я сотворил бы других, чтобы они бунтовали и каялись и Я мог бы прощать их». Итак, бунт сам по себе не является онтологической ценностью.

Свобода – это отсутствие препятствий, принуждения или ограничений на пути. Я свободен и могу достигнуть совершенства, но я достиг совершенства не потому, что я свободен. Свобода есть предварительное условие для совершенства, но не само совершенство. Создание, которое создали свободным и убрали с его пути все препятствия, достигло степени свободы. Но достигнуть степени свободы – значит оказаться в начале пути к совершенству. Иными словами, это создание может свободно прийти к своему совершенству.

Итак, первая ошибка экзистенциализма состоит в его утверждении, что свобода человека не согласуется с существованием Бога. Вторая ошибка этого учения заключается в том, что, по его мнению, вера и зависимость от Бога подобны зависимости от чуждых вещей и приводят к застою, незнанию о самом себе и отказу от ценностей. Третья ошибка – в том, что свободу экзистенциализм считает пределом совершенства, хотя это всего лишь его предварительное условие.

Является ли свобода совершенством? Несомненно. Ибо если не будет свободы, человек не сможет достигнуть ни одной ступени совершенства. Всевышний создал человека так, чтобы он обрёл совершенство через независимость и свободу выбора. Путь к совершенству невозможно пройти иначе, как через свободу выбора. Там, где есть принуждение, нет движения к совершенству.

Мусульманские тексты о понятии «свобода»

А теперь я скажу несколько слов о том, как в исламе характеризуют свободу. Ислам признаёт свободу одной из гуманитарных ценностей. Речь идёт о свободе в её подлинном смысле, а не об исключительной свободе, описываемой с помощью искусственных фраз. В *Нахдж ал-балага* [Путь красноречия] есть завещание²⁶⁹ ‘Али Иمامу Хасану. Это самое длинное письмо после весьма пространного послания, адресованного Имамом Малику ал-Аштару. В начале своего завещания Имам пишет: «Для тебя и для тех, кто им воспользуется».

В этом письме есть такие слова:

«Почти себя [отказом] от всякой низости, даже если она приведёт тебя к желаемому, ибо ты не возместишь того, что утратил»²⁷⁰.

Имам не говорит: «Не поработай себя», но говорит «Почти себя», то есть прояви уважение к своей сущности и не предавайся низости. Коран утверждает, что самая великая потеря – это потеря себя самого. Здесь Повелитель верующих рассказывает о том же самом, но в иных выражениях. Он словно говорит: «Сынок! Всё, что ты потеряешь или продашь, имеет цену, и цена эта разная. Например, алмаз вроде Кохинора (Кух-е нур) и Дерианура (Дарйа-йе нур) стоит дорого, но всё же для него можно назначить цену. Всё, что у тебя есть, ты можешь продать и выручить за это его цену. Однако ты обладаешь одной вещью, продав которую, ты не найдёшь равноценной ей во всём мире. Это ты сам. Твоя душа, твой дух. Если за твою душу тебе отдадут целый мир, то это всё равно будет неравноценно, “ибо ты не возместишь того, что утратил”».

²⁶⁹ Завещание не обязательно относится к посмертному периоду (арабское слово *васийат* означает «завет, рекомендация») – это может быть простым наставлением.

²⁷⁰ Нахдж ал-балага. Письмо 31.

Его сын Имам Садик говорит:

Оценивает драгоценную душу лишь Господь её.
Нет ей цены во всём тварном мире.

Душу можно продать Всевышнему, но ни в одном из миров не найдётся ничего равноценного ей.

В упомянутом письме 'Али говорит:

«Сынок! Не будь рабом другому, ибо Аллах создал тебя свободным!»

Я приведу вам ещё одно высказывание из *Нахдж ал-балага*, в котором 'Али разграничивает богопоклонение по степени значимости, и на этом закончу. Эти слова довольно часто встречаются в хадисах. По словам Имама, поклоняющиеся Аллаху делятся на три группы. Одни поклоняются Ему из страха, ибо они слышали об аде и мучительном наказании и поклоняются, чтобы Всевышний не подверг их наказанию. Это – поклонение раба. То есть они находятся в положении рабов, работающих из страха перед хозяином. Такое поклонение не имеет никакой ценности. Другие поклоняются Аллаху, жаждая рая, ибо они слышали, что для повинующихся повелениям Всевышнего у Него есть «райские сады, внизу которых текут реки»²⁷¹, и «[там для них –] черноокие, большеглазые девы, подобные жемчужинам, сокрытым [в раковинах]»²⁷² и «мясо птиц, какого они захотят»²⁷³. Вспоминая о мясе птиц, изумрудах и чернооких девах, они начинают поклоняться Аллаху, для того чтобы им досталось что-либо из этого. Это – поклонение купцов. Купец обыкновенно тратит свой капитал, чтобы получить ещё большую выгоду. И здесь эти люди трудятся для того, чтобы выручить ничтожную сумму. Третьи поклоняются Аллаху из благодарности: они не надеются на рай и не страшатся ада. Они видят одного лишь Аллаха. Одним из достоинств человека как человека является благодарность. Совесть велит благодарить Бога: «Даже если не будет ни рая, ни ада, я буду поклоняться Ему, ибо я должен возблагодарить Его».

²⁷¹ Коран 2:25.

²⁷² Коран 56:22–23.

²⁷³ Коран 56:21.

Разве Пророк Мухаммад не поклонялся так, что у него распухли ноги? ‘Аиша как-то сказала: «О Посланник Аллаха! Ты [тот, к кому относятся слова] “чтобы Аллах простил тебе те из твоих грехов, что случились прежде и что будут впоследствии”²⁷⁴, так почему же ты столь усердно поклоняешься Аллаху?» Пророк ответил: «Разве Аллаху поклоняются, чтобы избежать ада или достигнуть рая? Разве мне не следует быть благодарным рабом?»²⁷⁵

Итак, поклонение первой группы – это поклонение рабов, поклонение второй группы – поклонение купцов, а поклонение третьей группы – это поклонение свободных (*‘ибадат ал-ахрари*)²⁷⁶. По логике ‘Али, свободный человек не привязан ни к раю, ни к аду – он зависит только от своего Господа и более ни от кого.

Поначалу я собирался посвятить отдельную лекцию обобщению всего, о чём я рассказал. Я намеревался представить общий портрет образцового человека ислама, но изложил позицию ислама в ходе повествования об учениях относительно совершенного человека. Выяснилось, что ислам не является моноценностным учением: он обладает всеобъемлющим взглядом. Он видит лучше философов и глубже мистиков. Он видит дальше учения о любви и учения о силе. Он видит отчётливее учения социализма и учения о свободе. При этом в нём отсутствуют недостатки этих учений. Стройная и ясная логика показывает нам, что ислам – это божественное учение, дарованное Всевышним.

Разве все эти учения не дали нам мыслителей мирового уровня? Однако мы видим, что все они меркнут перед учением ислама. Каким бы гением ни был Пророк Мухаммад (который «не ходил в школу и не умел писать»), один человек не мог сказать всё это по своему собственному разумению. Совершенно очевидно, что он черпал вдохновение от сверхчеловеческой силы и его слова действительно исходят от Бога. Это учение превосходит все прочие учения: его ценность во всей полноте познаётся именно в сравнении с ними.

Нет силы и мощи, кроме как у Аллаха, Возвышенного, Великого!

²⁷⁴ Коран 48:2.

²⁷⁵ ал-Кафи, с. 95. Хадис 6.

²⁷⁶ Нахдж ал-балага. Мудрое изречение 237.

ЗНАНИЕ И ВЕРА

Связь знания и веры

Мы установили наличие связи между человеческим и животным началами человека, или, иначе говоря, между его духовно-культурной и материальной жизнью. Выяснилось, что человеческое начало в человеке обладает самобытностью и независимостью и что оно не является простым отражением его животной жизни. Кроме того, стало понятно, что знание и вера относятся к числу фундаментальных столпов человеческого начала в человеке. А теперь мы намерены посмотреть, каким образом связаны или могут быть связаны между собой эти два аспекта человеческого начала.

К сожалению, в христианском мире через посредство ряда искажённых фрагментов Ветхого Завета (Торы) получила распространение идея, которая дорого обошлась как знанию, так и вере. Это идея о противоречии знания и веры. Истоки данной идеи восходят к книге Бытия. Так, во второй главе книги Бытия (ст. 16–17) речь идёт об Адаме, рае и запретном древе: «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: “От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла, не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь”».²⁷⁷ В стихах 1–8 третьей главы мы читаем: «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: “Не ешьте ни от какого дерева в раю?” И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрёте, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.

И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что даёт знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания». В стихе 22 той же главы сказано: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно».

В соответствии с подобной интерпретацией проблемы «человек – Бог – знание – послушание», Бог повелевает, чтобы человек не изведал добро и зло и не обрёл знание. Запретное древо – это древо знания. Ослушавшись повеления Бога (уклонением от учений религиозных законов и пророков), человек обретает знание и изгоняется из рая. Согласно такому пониманию, все искушения – это искушения знанием. Тогда шайтан-искуситель – это не кто иной, как разум.

Мы, мусульмане, знаем из Корана, что Господь научил Адама всем именам (истинам), а затем повелел ангелам поклониться ему, и что шайтан был изгнан из рая за то, что отказался поклониться наместнику Аллаха, ведающему истины. Сунна учит нас, что запретным древом была жадность, алчность или что-либо подобное, то есть нечто, относившееся к животному, а не человеческому началу Адама. Сунна учит, что шайтан-искуситель всегда направляет свои искушения против разума, сообразуясь с животными страстями, и что проявлением шайтана в человеческом существе служат страсти, а не разум. Да, у нас, знающих всё это, вызывает крайнее удивление то, что мы читаем в книге Бытия.

Именно эта интерпретация разделяет историю европейской цивилизации последних 1500 лет на эпоху веры и эпоху знания, противопоставляя друг другу знание и веру. Между тем история исламской цивилизации делится на период расцвета, которым была эпоха знания и веры, и время упадка, когда вера и знание деградировали одновременно. Мы, мусульмане, должны держаться подальше от этой ошибочной интерпретации, нанёсшей невосполнимый ущерб знанию, вере и человеческому началу. Нам не следует слепо признавать противопоставление знания и веры.

Теперь мы намерены подойти к данной проблеме, вооружившись аналитическим методом, и с научных позиций выяснить, действительно ли каждый из этих двух аспектов, этих двух основ человеческого начала относится к отдельной эпохе. Обречён ли человек всегда оставаться получеловеком и в любую эпоху обладать лишь половиной человеческого начала? Обречён ли он всегда испытывать на себе один из двух видов несчастий: несчастья, происходящие от невежества, или несчастья, приносимые неверием? Впоследствии станет понятно, что любая вера поневоле зиждется на определённой идеологии, на своеобразной интерпретации мира и бытия. При этом нет никаких сомнений в том, что, хотя многие интерпретации мира способны стать основой веры, они не соответствуют рациональным логическим принципам и их придётся отвергнуть. Но речь не об этом, а о том, существует ли такой тип интерпретации мира, такой тип истолкования бытия, который принимали бы знание, философия и логика и который одновременно мог бы служить надёжным фундаментом дарящей счастье веры?

Если окажется, что подобная интерпретация, подобная идеология или подобное мировоззрение существует, тогда человек не будет обречён постоянно испытывать одно из двух упомянутых несчастий.

О связи между знанием и верой можно рассуждать в двух аспектах. Во-первых. Существует ли такая интерпретация, которая была бы способна породить веру и идеалы и вместе с тем подтверждаться логикой? Или все идеи, которые дают нам знание, и философия, противоречат всякой вере, привязанности, надежде и оптимизму? Эту проблему мы рассмотрим позже, когда будем говорить о мировоззрении.

Второй аспект – это влияние на человека знания, с одной стороны, и веры, с другой стороны. Знание призывает к одному, а вера – к другому, противоположному первому? Знание желает сформировать нас одним образом, а вера – иным? Знание влечёт нас в одну сторону, а вера – в другую? Или же знание и вера дополняют друг друга: знание формирует одну нашу половину, а вера в гармонии с ней – другую? Итак, давайте посмотрим, что даёт нам знание, а что вера.

Знание даёт нам просвещение и силу, а вера – любовь, надежду и тепло. Знание обеспечивает инструментарий, а вера ставит

цель. Знание придаёт ускорение, а вера указывает направление. Знание – это способность, а вера – стремление к добру. Знание показывает, что есть на самом деле, а вера внушает, что необходимо делать. Знание – это внешняя революция, а вера – внутренняя. Знание превращает мир в мир человека, а вера очеловечивает душу. Знание распространяет бытие человека в горизонтальном направлении, а вера – в вертикальном. Знание формирует природу, а вера созидает человека. И знание, и вера дают человеку силу, но знание – фрагментарную силу, а вера – непрерывную. И знание, и вера суть красота. Знание – это красота разума, а вера – красота духа. Знание – красота мысли, а вера – красота чувств. И знание, и вера даруют человеку безопасность: знание – безопасность внешнюю, а вера – безопасность внутреннюю. Знание защищает от болезней, наводнений, землетрясений и бурь, а вера – от беспокойства, одиночества, чувства неприкаянности и абсурдности. Знание примиряет мир с человеком, а вера – человека с самим собой.

Потребность человека одновременно в знании и вере возбуждала живой интерес религиозных и светских философов. Так, Мухаммад Экбаль Лахури говорит: «Современное человечество нуждается в трёх вещах: духовном истолковании мира, духовной свободе индивидуума и универсальных базовых принципах, способных предложить духовную интерпретацию социальной эволюции человечества. Несомненно, Новая Европа заложила основы образно-мыслительного аппарата в этих областях, однако опыт показывает, что истина, полученная исключительно с помощью разума, не может обладать жаром живого убеждения, достигаемого только личным вдохновением. Именно поэтому чистый разум не оказал на человеческий род значительного влияния, а религия неизменно служила основой для совершенствования людей и изменения формы человеческих сообществ. Идеализм Европы никогда не был движущим фактором её жизни: его результат – “блуждающее я”, начинающее искать себя среди неуживчивых друг с другом демократов, которые только и делают, что эксплуатируют бедных в пользу богатых. Поверьте, сегодняшняя Европа представляет собой величайшее препятствие на пути нравственного развития человечества. С другой стороны, мусульмане обладают абсолютно всеми необходимыми идеями,

основанными на Откровении, которое, будучи разъяснённым из самых глубин жизни, придаёт её внешней стороне сокровенный оттенок. Для мусульманина духовный фундамент жизни – это дело его убеждений. И ради защиты этих убеждений он с лёгкостью пожертвует своей жизнью»²⁷⁸.

Уилл Дюрант, автор известной «Истории цивилизации», будучи нерелигиозным человеком, говорит: «Различие между Древним миром и новым миром машин заключается лишь в средствах, а не в конечных целях. Что вы скажете, если все наши достижения будут сведены исключительно к совершенствованию методов и средств, а не конечных целей?»²⁷⁹ Тот же автор замечает: «Богатство утомляет, разум и мудрость издают слабый холодный свет, но с неопикуемой благостью согревает сердца любовь»²⁸⁰.

Сегодня в основном стало понятно, что сциентизм (то есть опора исключительно на науку) и чисто интеллектуальное воспитание неспособны сформировать полноценного человека. Чисто интеллектуальное воспитание формирует только половину, а не всего человека. Результатом такого воспитания является лишь «заготовка» человека. Оно создаёт человека, обладающего силой, а не достоинством, человека одномерного, а не многомерного.

Сегодня все уже поняли, что век чистого знания подошёл к концу, и обществу угрожает вакуум в области идеалов. Одни хотят заполнить этот вакуум чистой философией, а другие обращаются к литературе, искусству и гуманитарным наукам. И в нашей стране гуманистическая культура, а особенно литература мусульманского мистицизма (*ирфан*), в частности поэзия Джалал ад-Дина Руми, Са'ади и Хафиза, так или иначе предлагает компенсировать создавшийся духовный вакуум, при этом совершенно игнорируя тот факт, что свой дух и привлекательность эта литература позаимствовала у религии. Гуманистический дух упомянутой литературы – это религиозный дух ислама. В противном случае почему некоторые образцы новой литературы, внешне

²⁷⁸ Ихйа-йе фекр-е дини дар ислам / пер. на перс. яз. Ахмада Арама, с. 203.

²⁷⁹ Лаззат-е фальсафе, с. 292.

²⁸⁰ Там же, с. 135.

декларирующие гуманизм, так холодны, бездуховны и непривлекательны? Гуманистическое содержание нашей мистической литературы обусловлено типом осмысления мира и человека – и это осмысление в духе ислама. Если убрать из этих литературных шедевров дух ислама, то останутся лишь выжимки и мертвечина.

Уилл Дюрант принадлежит к той группе людей, которые ощущают этот вакуум и предлагают заполнить его литературой, философией и искусством. Так, он говорит: «Ущерб, нанесённый нашим школам и университетам, в основном, обусловлен теорией Спенсера²⁸¹, определяющей воспитание, как приспособление человека к среде его обитания. Это определение мертво и механистично – оно возникло из философии “механицизма”. Разум и творческий дух избегают его. В результате наши школы оказались наполнены теоретическими механическими науками, в них не осталось места для литературы, истории, философии и искусства, которые, по их собственным словам, бесполезны. Воспитание, носящее исключительно научный характер, обеспечивает лишь инструментарий. Оно отчуждает человека от красоты и отделяет его от мудрости. Миру было бы лучше, если бы Спенсер не написал ни одной книги»²⁸².

Уилл Дюрант признаёт, что существующий вакуум – это прежде всего «вакуум в сфере идеалов», вакуум в области конечных целей, вакуум, завершающийся абсурдизмом, и уверяет, что этот вакуум относится к образу мысли и веры в конечные цели человека. Однако при этом он, как ни странно, полагает, что его можно излечить любым видом духовности, пусть даже и не выходящим за пределы воображения: по его мнению, увлечённые занятия историей, изящными искусствами, поэзией и музыкой способны заполнить этот вакуум, который проистекает из самых глубин человеческой природы, нуждающейся в идеалах и стремящейся к совершенству.

²⁸¹ Известный английский философ XIX в.

²⁸² Лаззат-е фальсафе, с. 206.

Взаимозаменяемость знания и веры

Мы выяснили, что знание и вера не только не противоположны, но напротив, дополняют друг друга. Теперь возникает другой вопрос: могут ли они замещать друг друга?

После того как мы разъяснили роль знания и роль веры, уже нет такой необходимости задавать подобный вопрос и давать на него ответ. Очевидно, что знание не может занять место веры. Ведь помимо просвещения и силы, вера даёт любовь и надежду и повышает уровень наших желаний. Она не только помогает нам достигнуть своих целей, но и лишает нас целей, идеалов и желаний, которые в силу природы и инстинкта продиктованы индивидуализмом и эгоизмом, взамен даруя нам цели и идеалы, основанные на любви и духовных привязанностях. Кроме того, это инструмент в наших руках – с его помощью мы можем изменить свою сущность. Но и вера тоже не может заменить знание: она не способна разъяснить нам природу, раскрыть нам её законы и помочь нам познать самих себя.

Исторический опыт показал, что разделение знания и веры принесло непоправимый вред. Веру необходимо изучать в свете знания, в лучах которого она отдаляется от суеверий. С изгнанием знания из области веры последняя впадает в косность и слепой фанатизм, она замыкается на себе самой и оказывается в тупике. Там, где нет знания, вера невежественных адептов становится средством в руках лукавых лицемеров: примеры тому мы видим в хариджитском движении эпохи раннего ислама, а также в иных формах в последующие периоды.

Знание же без веры – это меч в руках у пьяного, это светильник в руках полночного вора, помогающий ему выбрать товар получше. Сегодняшний неверующий учёный по своей природе и поступкам несколько не отличается от вчерашнего неверующего невежды. Какая разница между нынешними черчиллями, джонсонами, никсонами и сталинами и вчерашними фараонами, чингиз-ханами и атиллами?

Кто-то может спросить: разве знание не есть одновременно просвещение и сила? Просвещение и сила знания не ограничиваются только внешним миром: они раскрывают нам наш внутренний мир и дают силы для его изменения. Поэтому знание

способно созидать и мир, и человека: оно выполняет и свою функцию (миросозидание), и функцию веры (созидание человека). На это можно ответить следующее. Да, всё это верно. Однако главная проблема состоит в том, что сила знания – это сила инструмента, то есть она зависит от воли человека. Что бы человек ни пожелал сделать, с помощью инструмента знания он может сделать это лучше. Именно поэтому мы утверждаем, что знание – лучший помощник человека при движении по избранному пути и в достижении поставленных целей.

Однако мы говорим о другом. Мы говорим о том, что, прежде чем воспользоваться инструментом, человек ставит себе цель. Инструменты всегда служат для достижения целей. Откуда появляются эти цели? В силу того что по природе человек является животным, а человеком он становится благодаря приобретённым качествам (то есть человеческие способности должны постепенно возвращаться в человеке в свете веры), он движется к своим естественным, животным, индивидуалистическим, материальным, эгоистическим целям. Именно на этом пути он использует инструменты. Поэтому нужна сила, которая, не будучи инструментом и целью для человека, обратит самого человека к себе, подобно инструменту. Нужна сила, которая взорвёт человека изнутри и приведёт в действие его скрытые способности. Нужна сила, способная совершить революцию в душе человека и придать ему новое направление движения. Эта задача не под силу знанию: она не решается открытием законов, господствующих над природой и человеком. Подобное воздействие возникает тогда, когда определённые ценности приобретают в душе человека ореол святости, а это, в свою очередь, является следствием целой цепочки возвышенных устремлений человека, которые проистекают из особых интерпретации и осмысления мира и человека. Последние нельзя получить в лабораториях, их невозможно вывести из аналогий и силлогизмов. Пояснения по поводу этих недоступных знанию интерпретаций мы представим позднее.

История прошлого и настоящего показывает, к чему приводит разделение знания и веры. Там, где была вера, но не было знания, человеколюбивые порывы людей были растрчены на дела, не принёсшие значительных, а подчас и просто достойных результатов. Иногда это служило источником косности, фана-

тизма, а порой и пагубных столкновений. История человечества полна подобного рода примерами.

Там, где было знание, но не осталось места для веры (например, в ряде современных обществ), все когнитивные силы были направлены на достижение эгоистических целей, стяжательство, стремление к превосходству, эксплуатацию, порабощение, хитрость и обман.

Два-три последних столетия можно назвать эпохой поклонения знанию и отдаления от веры. Многие учёные решили, что все проблемы человечества будут решены десницей знания. Однако практика доказала обратное. Сегодня уже не найти учёного, который стал бы отрицать тот факт, что человек нуждается в вере (пусть даже и нерелигиозной), которая в любом случае находится за пределами знания. Бертран Рассел при всей его склонности к материализму признаёт: «Дело, направленное только на получение дохода, не принесёт полезного результата. Для достижения подобного результата необходимо избрать дело, в котором будет скрываться “вера” в человека, идеологию или конечную цель»²⁸³.

Сегодня и материалисты вынуждены утверждать: «По философии мы материалисты, а с точки зрения этики – идеалисты, то есть в теории мы материалисты, а на практике стремимся к духовным идеалам»²⁸⁴. На вопрос же о том, как человек по своим взглядам может быть материалистом, а на практике идеалистом, должны ответить сами материалисты.

Джордж Сартон, всемирно известный учёный, автор популярной книги «История науки», в своём труде «Шесть крыльев» говорит о том, что наука не способна гуманизировать взаимоотношения между людьми, и человек остро нуждается в силе веры: «В некоторых областях наука продемонстрировала удивительный прогресс, но в других сферах (например, национальная и международная политика), связанных с отношениями между людьми, мы лишь высмеиваем самих себя».

Джордж Сартон признаётся, что человек нуждается именно в религиозной вере и что ему необходим треугольник «искус-

²⁸³ «Брак и этика».

²⁸⁴ *Жорж Пулицер*. Начальные принципы философии.

ство – религия – наука»: «Искусство являет красоту и потому становится основой радости жизни. Религия приносит любовь, она музыка жизни. Наука имеет дело с истиной и разумом, создавая фундамент для рассудочной деятельности рода человеческого. Нам нужны все три категории – и искусство, и религия, и наука. Наука совершенно необходима для жизни, но её одной недостаточно»²⁸⁵.

Религиозная вера

Из всего сказанного ранее стало понятно, что, не имея идеологии, идеалов и веры, человек не может вести полноценную жизнь и не в состоянии сделать что-либо плодотворное и полезное для человеческой цивилизации. Абсолютно безыдейный и неверующий человек превращается либо в существо, погрязшее в эгоизме и никогда не выбирающееся из логова личных интересов, либо в мятущееся существо, не ведающее своих нравственных и социальных обязательств. Человек постоянно сталкивается с нравственными и социальными проблемами и волей-неволей вынужден как-то реагировать на них. Если он является последователем какой-либо школы, идеологии или веры, то его обязанности понятны. Если же школа или религия не разъяснит ему его обязанностей, он так и будет жить в метаниях: его будет тянуть то в одну, то в другую сторону, и он превратится в негармоничное существо.

Да, необходимо следовать какому-то учению, какой-то идеологии. Это не вызывает сомнений. При этом надо иметь в виду, что только религиозная вера может сделать человека подлинно верующим: она одновременно способна и подчинить эгоизм определённому учению, и породить в индивидууме своего рода состояние «поклонения» (*та'аббуд*) и покорности (*таслим*), так что он не позволит себе усомниться ни в малейшем вопросе, предлагаемом этим учением. Только вера в состоянии превратить последнее в настолько ценный и любимый предмет, что жизнь без него кажется ему пустой и бессмысленной, и он защищает его с определённой долей фанатизма.

²⁸⁵ Шесть крыльев, с. 305.

Порывы, обусловленные религиозной верой, приводят к тому, что человек поступает против своих индивидуально-природных склонностей, подчас жертвуя во имя веры самым своим существованием и достоинством. Это оказывается возможным тогда, когда идея приобретает для человека оттенок святости, полностью овладевая всем его существом. Только сила религии способна придать идеям ореол святости и во всей полноте реализовать их воздействие на человека.

Иногда люди проявляют самопожертвование не во имя религиозных идей и убеждений, но под давлением неприятностей, ненависти, чувства мести и, наконец, в качестве бурной реакции на различные формы притеснения. Они отказываются от жизни, имущества и всех своих достоинств – примеры тому мы видим по всему миру. Различие же между религиозной и нерелигиозной идеями состоит в том, что там, где появляется религиозное убеждение, придающее идее ореол святости, самопожертвование совершается добровольно и естественно. Есть разница между действием, совершаемым добровольно и во имя веры (своего рода выбор), и действием, совершаемым под влиянием внутренних раздражителей (своего рода взрыв).

Во-вторых, если мировоззрение человека носит исключительно материалистический характер и основано на ограничении реальности сенсительным, то любой социально-гуманистический идеализм будет противоречить осязаемой реальности, которую в этот момент человек воспринимает в своих взаимоотношениях с миром.

Результат сенсуалистического мировоззрения – эгоизм, а не идеализм. Если идеализм не будет опираться на мировоззрение, логически вытекающее из его основной идеи, то ему не удастся выйти за рамки утопизма. Иными словами, человек должен создать мир, отделённый от реалий, существующих в нём самом, а также от его воображения, и довольствоваться этим. Но если идеализм проистекает из религии, тогда он опирается на такой тип мировоззрения, логическим следствием которого является следование социальным идеалам. Религиозная вера – это дружеская связь человека и мира или, иначе говоря, определённый тип согласования человека и универсальных идеалов, в то время как вера и нерелигиозные идеалы – это своего рода «отсечение» от

мира и создание своего воображаемого мира, никак не опирающегося на мир внешний.

Религиозная вера не только устанавливает целый ряд обязанностей, противоречащих природным склонностям человека, но и трансформирует облик мира в глазах последнего, к осязаемым элементам структуры мира она добавляет ряд новых элементов, сухой и холодный механистическо-материалистический мир она превращает в мир одушевлённый и разумный. Религиозная вера меняет образ восприятия человеком мира и творения. Американский философ и психолог начала XX в. Уильям Джеймс говорит: «Мир, который предлагает нам некая религиозная идея, – это не просто тот же самый материальный мир, изменивший свой облик. В структуре этого мира есть нечто большее, нежели то, чем может обладать материальный человек»²⁸⁶.

Помимо этого, в природе каждого человека заключено стремление к священным, достойным поклонения истинам. Человек есть средоточие потенциальных нематериальных склонностей и способностей, ждущих своего развития. Человеческие склонности не ограничиваются лишь материальным, а духовные устремления не относятся к категории приобретаемых исключительно через обучение. Эта истина подтверждается и знанием.

Уильям Джеймс говорит: «Хотя побудительные мотивы наших желаний берут своё начало в этом мире, большинство наших желаний и мечтаний уходят своими корнями в мир метафизический, поскольку большая их часть не согласуется с материальными расчётами»²⁸⁷.

Коль скоро эти желания существуют, их необходимо развивать, ведь если они не получают правильного развития и не будут использованы должным образом, то окажутся на ложном пути и принесут невообразимый вред. Так, идолопоклонство, антрополатрия, обоготворение природы, а также тысячи иных форм поклонения являются следствием именно этого процесса.

Эрих Фромм говорит: «Нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности – потребности в системе ориентации и объекте для служения. Человек может считать свою

²⁸⁶ Религия и душа.

²⁸⁷ Там же.

систему религиозной, отличающейся от систем светского характера, но может также думать, что у него нет религии, и интерпретировать своё служение определённым, предположительно светским, целям – таким, как власть, деньги или успех – лишь как заботу о практическом и полезном. Вопрос не в том, религия или её отсутствие, но в том, какого рода религия»²⁸⁸.

Этот психолог имеет в виду, что человек не может жить без обожествления чего-либо или поклонения чему-либо. Предположим, он не познает Единого Бога и не станет поклоняться Ему. Тогда он сделает высшей истиной, предметом своей веры и поклонения нечто иное.

Итак, человечество должно обладать какой-то идеей, идеалом или верой: с одной стороны, религиозная вера – это единственная вера, способная по-настоящему подчинить человека своему влиянию, а с другой стороны, человек в силу своей природы ищет объект для поклонения и служения. Поэтому единственным выходом для нас является укрепление религиозной веры.

Священный Коран – первая книга, которая, во-первых, предельно ясно назвала религиозную веру гармонией с институтом творения: «Неужели они стремятся к религии иной, кроме [религии] Аллаха? Ведь всецело предались Ему те, кто на небесах и на земле»²⁸⁹, а во-вторых, представила её частью человеческой природы: «Обрати же свой лик к религии как верующий в Единого Бога [= ханиф] по врождённой природе, заложенной Аллахом в людей»²⁹⁰.

Польза веры

Хотя из всего, сказанного нами до сих пор, отчасти стало понятно, какие плоды способна принести религиозная вера, тем не менее, для того чтобы ещё глубже осознать благотворную пользу этого «драгоценного жизненного капитала» и «духовного имущества», мы рассматриваем эту проблему в отдельной главе.

²⁸⁸ Пер. см.: Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1990, с. 160–161. – *примеч. пер.*

²⁸⁹ Коран 3:83.

²⁹⁰ Коран 30:30.

Русский мыслитель и писатель Лев Толстой пишет: «Вера есть то, чем живут люди».

Насир-е Хосроу 'Алави обращается к своему сыну с такими словами:

От мира сего обратился я к религии, ибо
без религии, чем был мир для меня? Тюрьмой.
О сын! Есть в моём сердце имяние из религии,
которое никогда не разрушится.

Религиозная вера обладает многими благотворными последствиями: она дарит радость, улучшает социальные отношения, а также уменьшает или полностью устраняет неизбежный для структуры этого мира дискомфорт. Теперь рассмотрим три главных следствия религиозной веры.

А. Радость

Первым следствием религиозной веры как фактора, порождающего радость, является оптимизм – позитивное отношение к миру, творению и бытию. Религиозная вера придаёт мировосприятию человека особую форму, представляя творение телеологичным, полагающим своей целью благо, прогресс и счастье. Поэтому вполне естественно, что она заставляет человека смотреть на общую структуру бытия и господствующие над ней законы с воодушевлением. Положение верующего человека в стране бытия подобно положению человека, живущего в государстве, законы и устройство которого он считает правильными и справедливыми. Он верит в добрые намерения его главных воротил и видит условия развития для себя и других индивидуумов. Он убеждён, что единственной причиной его отсталости может быть только лень и неопытность – как его собственная, так и подобных ему людей, дееспособных и облечённых ответственностью. По мнению такого человека, в своей отсталости виноват он сам, а не государственные структуры: любой недостаток появляется потому, что он и подобные ему люди не исполнили своих обязанностей. Такая мысль, естественно, пробуждает в нём усердие и, вооружив энтузиазмом и надеждой, побуждает к действию.

Неверующий же человек в стране бытия подобен человеку, живущему в государстве, законы и устройство которого он счи-

тает порочными и несправедливыми, но вынужден их принимать. В душе такого человека всегда много комплексов и ненависти. Он никогда не задумывается о том, чтобы улучшить себя самого, но размышляет: «Коль скоро земля и небеса столь нескладны, а всё бытие устроено неправильно и несправедливо, то на что повлияет правильность мелкой песчинки, вроде меня?!» Такой человек никогда не получает удовольствие от мира. Мир для него неизменно подобен ужасной тюрьме. Именно поэтому Священный Коран говорит: «А тому, кто отвернётся от Моего напоминания, воистину, придётся [влачить] жизнь в тяготах»²⁹¹.

Да, именно вера расширяет жизненное пространство в нашей душе, препятствуя давлению различных психологических факторов.

Вторым следствием религиозной веры, как фактора, порождающего радость, является просветление. Когда человек благодаря религиозной вере увидит мир в свете истины, это просветление озарит его дух и станет светильником, горящим в его душе. Совсем иное – человек неверующий. В его глазах мир бессмыслен, тёмный, лишён постижения, видения и просветления. Поэтому и его сердце оказывается тёмным в этой нарисованной им обители тьмы.

Третьим следствием религиозной веры, как фактора, порождающего радость, является надежда на достойный результат праведных усилий. С точки зрения материалистической логики, миру совершенно всё равно, идут люди по правильному или по ложному пути, справедливо или несправедливо они поступают: результат их деятельности зависит только от одного – от количества приложенных усилий, и не более того.

Однако по логике верующего человека мир не безразличен к действиям этих двух категорий людей и по-разному реагирует на них. Структура творения поддерживает тех, кто проявляет усердие на пути истины, справедливости и добродетели: «Если вы поможете Аллаху, то поможет Он вам»²⁹² и «Воистину, Аллах не потеряет награды для творящих добро!»²⁹³

²⁹¹ Коран 20:124.

²⁹² Коран 47:7.

²⁹³ Коран 9:120.

Четвёртым следствием религиозной веры как фактора, порождающего радость, является спокойствие. Человек по своей природе ищет счастья и переполняется радостью, размышляя о его достижении. При мысли же о злосчастном, сопряжённом с лишениями, будущем его бросает в дрожь и он впадает в тревогу.

Основу счастья составляют две вещи: 1) усердие и 2) уверенность в окружающих условиях. Успех учащегося является следствием двух факторов: во-первых, его собственных усилий, а во-вторых, готовности школьной среды и руководства школы оказать ему поддержку, побудить его к занятиям и поощрить за хорошую успеваемость. Если прилежный ученик не будет уверен в той среде, в которой он учится, и в учителе, выставляющем оценку в конце года, если он будет опасаться несправедливого отношения, то в течение всего года он будет всецело охвачен тревогой.

Обязанности человека по отношению к самому себе понятны, и с этой стороны у него тревоги не возникает, поскольку тревога появляется вследствие сомнений. Человек не сомневается в том, что касается его самого. Мир. Вот что ввергает человека в тревогу, и он не знает, каковы его обязанности по отношению к нему.

Полезно ли благодеяние? Не напрасны ли честность и порядочность? Не ждут ли в конце лишения, несмотря на усердное исполнение своих обязанностей? Именно здесь возникают наиболее страшные формы тревожности.

Религиозная вера придаёт человеку как первому участнику сделки уверенность по отношению к миру как второму участнику сделки, тем самым снимая тревогу в связи с действиями мира по отношению к человеку и вместо этого вселяя в последнего спокойствие. Именно поэтому мы говорим, что одним из следствий религиозной веры является душевный покой.

Ещё одним следствием религиозной веры как фактора, порождающего радость, является возможность глубже испытывать особый род удовольствий, именуемых духовными. Человек может получать два вида удовольствия. Первый вид составляют удовольствия, связанные с тем или иным внешним чувством человека: они достигаются через установление определённого рода связи между одним из органов чувств и какой-то внешней

субстанцией (например, удовольствие, получаемое глазами от лицезрения, ушами от слушания, ртом от вкушения и органами осязания от прикосновения). Второй вид – это удовольствия, корнящиеся в глубинах человеческого духа. Они не зависят от какого-либо органа и не достигаются через установление связи с некой внешней субстанцией. Например, удовольствие, которое человек получает от благочестия и служения, любви и уважения, а также своего успеха или успеха своего ребёнка, не связано с конкретным органом и не испытывает непосредственного влияния какого-либо внешнего материального фактора.

Духовные удовольствия сильнее и продолжительнее материальных. К числу такого рода удовольствий для людей, обладающих мистическим знанием и почитающих Истину, относится богопоклонение. Набожные обладатели мистического знания, чьё богопоклонение сопряжено с состояниями непосредственного присутствия при Боге (*ал-худур*), покорности перед Ним (*ал-худу'*) и полного погружения в Бога (*ал-истиғрак*), испытывают от богопоклонения наивысшее удовольствие. В языке религии есть выражения «пища веры» и «сладость веры». Вера обладает сладостью, которая выше всякой сладости. Духовное удовольствие удваивается, когда приобретение знаний, стяжание добродетели, служение и успех проистекают из религиозного чувства и совершаются во имя Бога, находясь в сфере богопоклонения.

Б. Роль веры в улучшении общественных отношений

Человек, подобно другим живым существам, создан социальным. Индивидуум не способен в одиночку удовлетворять свои потребности: жизнь должна принять форму некоего «товарищества», когда все участвуют в обязанностях и получении выгоды и когда существует своего рода распределение труда. При этом разница между человеком и остальными социализированными живыми существами, например пчёлами, состоит в том, что существующее среди них разделение труда и обязанностей происходит в силу инстинкта, по зову природы, и они не имеют возможности уклониться от этого, а человек, напротив, – существо свободное и независимое и должен исполнять свой долг и свои обязанности по собственной воле. Иными словами, хотя запросы этих живых существ носят социальный характер, их социальные

инстинкты господствуют над ними принудительно. Человек же обладает социальными запросами, над которыми не довлеют подобные инстинкты. Социальные инстинкты существуют в человеке в виде ряда императивов и должны развиваться в процессе воспитания и образования.

Здоровая общественная жизнь состоит в том, чтобы люди уважали законы и взаимные права, считали справедливость священной, любили друг друга, желали другим того, чего желают себе, и не желали другим того, чего не желают для себя, и доверяли друг другу, чтобы гарантией их взаимного доверия были их духовные качества, чтобы каждый индивидуум считал себя ответственным перед своим обществом, чтобы в самых сокровенных уголках они проявляли такие же богобоязненность и целомудрие, которые они демонстрируют на людях, и наконец, чтобы они бескорыстно творили друг другу добро, поднимались против несправедливости и притеснения, не позволяя угнетателям творить беззаконие, чтобы они уважали нравственные ценности и были едины, словно члены одного тела.

Именно религиозная вера больше чем что бы то ни было заставляет уважать закон, считать справедливость священной и любить друг друга. Именно религиозная вера утверждает взаимное доверие, позволяет богобоязненности и целомудрию проникать в самые глубины человеческой совести, придаёт значимость нравственным ценностям, пробуждает смелость противостоять притеснению, а также соединяет людей подобно членам одного тела.

Самые блестящие проявления человеческих качеств в людях, подобно звёздам сияющие на небосклоне полной событиями истории человечества, берут своё начало именно в религиозных чувствах.

В. Снижение уровня дискомфорта

В жизни человечества неизбежно случаются не только радости, завоевания и успехи, но и тяготы, бедствия, поражения, потери, горести и неудачи. Многое из этого можно предотвратить или исправить, хотя и ценой немалых усилий. Совершенно очевидно, что человек обязан бороться с природой, превращая горести в радости. Однако некоторые события невозможно предот-

вратить или остановить. Например, старение. Человек поневоле движется к старости, светильник его жизни постепенно угасает, старческая слабость и прочие последствия омрачают лик его жизни. Кроме того, мысль о смерти и небытии, о том, что придётся умереть и уйти, оставив этот мир другим, по-своему мучает его.

Религиозная вера порождает в человеке силу для борьбы и превращает горести в радости. Верующий человек знает, что всё в этом мире имеет определённый расчёт, и если его реакция на горести (даже если они будут невосполнимыми) окажется правильной, Господь воздаст ему в другом. Поскольку старость – это ещё не конец, а кроме того, верующий человек заполняет всё своё свободное время поклонением Всевышнему и приучает себя к Его поминанию, она становится по-своему привлекательной, так что в старости богобоязненный человек получает от жизни большее удовольствие, чем в молодости.

Образ смерти в глазах верующего человека отличается от того, что видит неверующий. По мнению верующего человека, смерть больше не является небытием. Это переход из бренного преходящего мира в мир вечный, непреходящий. Это переход из меньшего мира в больший. Смерть есть перемещение из мира деяний и сеяния в мир плодов и жатвы. Поэтому свой страх перед смертью такой человек побеждает усердием в добродетели, которое на языке религии называется «праведным деянием».

По мнению психологов, не подлежит сомнению тот факт, что психические болезни, порождённые душевными расстройствами и горестями жизни, чаще всего встречаются среди неверующих. Что же касается верующих людей, то чем крепче их вера, тем меньше они подвержены подобным болезням. Поэтому одним из симптомов нашей эпохи, возникшим вследствие ослабления различных форм религиозной веры, является увеличение числа неврологических и психических заболеваний.

Ислам: классика и современность

**МОРТАЗА МОТАХХАРИ –
ИНТЕЛЛЕКТУАЛ ДЕЙСТВИЯ**

Редактор-составитель: *М.М.Т. Аль-Джанаби*

Корректор: *Т.Ю. Кречко*

Верстка: *Т.Г. Ханина*

Дизайн обложки: *И.Т. Картвелишвили*

Иллюстрация на обложке: *Cosma/Adobe Stock*

Подписано в печать 25.10.2019. Формат 60×90¹/₁₆.

Гарнитура CharterITC. Печать офсетная.

Объем 23,5 печ.л. Тираж 500 экз. Заказ №

مرتضی مطهری

متفکری تاثیرگذار

ویراستار علمی و مولف: میثم الجنابی

ویراستار ادبی: تاتیانا خانینا

تصحیح: تاتیانا کریچکو

طراح جلد: ایرینا کارتولیشویلی

با حمایت و همکاری:

بنیاد ابن سینا

و دانشگاه دوستی ملل مسکو



انتشارات صدرا روسیه

مسکو

۲۰۲۰