L 870

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Специализированный совет (Д 002.29.01) по философским наукам

На правах рукописи

СУЛТАНОВ РЕНАТ ИШБУЛДОВИЧ

УДК I МИ

СТАНОВЛЕНИЕ АРАБОМУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ (УП-ХП вв.)

А в т о р е ф е р а т

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Специальность 09.00.03 - история философии

Москва - 1993

Работа выполнена в лаборатории истории восточной философии Института философии Российской Академии наук.

Официальные оппоненты:
доктор философских наук, профессор ИГНАТЕНКО А.А.,
доктор философских наук, профессор КИРАБАЕВ Н.С.,
доктор философских наук, профессор ТАВРИЗЯН Г.М.

Ведущая организация - Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова, кафедра истории зарубежной философии.

Защита состоится " " _____ 1993 года в _____ час. на заседании специализированного совета (Д 002.29.01) по философским наукам в Институте философии Российской Академии наук по адресу: 117019, г.Москва, Волхонка, 14.

С диссертацией можно ознакомиться в читальном зале библиотеки Института философии.

Автореферат разослан " " _____ 1993 года.

Ученый секретарь
специализированного сове

С-846

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Цель диссертации - описание духовно-нравственных реалий мира ислама УП-XII вв., коренных проявлений мироощущения человека этого времени, его самосознания и поведения и одновременно характеристика основных направлений и жанровых форм арабо-мусульманской этической мысли. Говоря по-другому, наша цель - выявление системы логики, которой руководствовались люди мусульманского средневековья в своем поведении и в рефлексии, раскрытие существенных черт их нравственных воззрений, которые бытовали не только в систематической форме, в жанрово определенных писаниях идеологов, но и в виде нерефлектированной связи самоочевидных воззрений, мыслительного материала, не обретшего характер учений. Речь идет о попытке культурологического анализа морали и этики ислама, об описании исторических типов нравственности и механизмов моральной регуляции в определенных хронотопах, об изучении многопланового взаимодействия морали и этики ислама, их зависимости от внеморальных феноменов культуры, от хозяйственно-бытовых структур и социокультурной стратификации общества.

Конкретные задачи, вытекающие из формулировки цели исследования, это:

- характеристика доисламской культуры арабов, выяснение эмоционально-психологических и умозрительных оснований для единения арабов на базе монотеистической религиозности, оценка состояния общественных институтов, действий сил, предопределивших победу ислама как идеологии цивилизованного быта, книжности, государственности;

- описание общественной психологии и морали эпохи арабских завоеваний, процесса кодификации морально-правовых установлений ислама, выявление логики идейного размежевания и фиксации раннеисламских сект и религиозно-политических течений, их влияния на проблематику, понятийный аппарат и мыслительные схемы складывающихся направлений книжности, научной мысли;

- выяснение своеобразия моральной рефлексии представителей интеллектуальной элиты (деятелей халама, фалсафы, адаба), концептуальных основ теологического и философского дискурса,

моралистов -просветительского подхода к действительности, путей и форм этической индоктринации, сращивания стихийно складывающихся моральных представлений с прописями книжной морали;

- описание устойчивых ценностно-нормативных структур, явленных не только в теоретических построениях книжников, но и в "субъективной реальности", в интерпретациях и преломлениях идей, витающих в воздухе эпохи; попытка познания внутренних структур личности, неявных параметров ее самоопределения и форм "самочувствия" посредством анализа демонстративных аксессуаров быта, манер и этикетной регуляции;

- рассмотрение морали и этики ислама в широком контексте средневековой культуры, с характеристикой последней как перманентно меняющейся и вместе с тем устойчивой системы мировосприятия, навыков мышления и поведения, с привычной и очевидной иерархией целей, средств и личностных идеалов;

- выяснение соотношения разных уровней культуры, их конфликтов и взаимодействия (форм внутренней акультурации); описание особых хронотопов, присущих каждому из направлений и жанровых форм этической мысли, имплицитно заложенных в каждом рассматриваемом нами памятнике эпохи.

Стремление к последовательному решению сформулированных выше задач предопределило построение работы, критерии отбора и упорядочения материала.

Научная новизна. Она демонстрируется анализом тех аспектов арабо-мусульманской этической мысли, которые прежде выпадали из поля зрения исследователей или не были предметом детальности изучения, изменением методологии подхода к описанию культурного универсума ислама, расширением круга исследовательских приемов, позволяющих углубить понимание духовных исканий людей прошлого, а также выделением понятий, парадигмальных для духа того или иного периода истории, и уточнением смысла общекультурных парадигм мира ислама. Впервые в отечественной историко-философской литературе нравственное сознание средневекового homo credens дифференцировано в зависимости от положения того или иного слоя общества в социальном целом, оценено по мере выделенности и включенности личности в корпоративно-групповые структуры, по спо-

собам самосознания и жизненной ориентации, по пониманию природы морали и права, их значимости как социальных регуляторов и т.д. Впервые серьезное внимание уделяется не только высоким слоям культуры и канонам книжной морали, но и проявлениям мироощущения низов, их непосредственным поведенческим установкам, делается попытка систематического описания безымянных, общих носителей культуры, принадлежавших к разным уровням социально-классовой и культурной иерархии, вплоть до лиц, самостоятельно не выразивших свои взгляды и настроения.

Для истории философии и, конкретно, для истории этики решение задач, имплицируемых формулировкой темы, вынесенной в заглавие диссертации, имеет немаловажное значение, поскольку этим конституируется самостоятельное направление философской медиевистики, которое должно закрыть исследовательскую лакуну, усматриваемую не только диссертантом, но и признанными специалистами у нас в стране и за рубежом.

Практическое значение исследования. Материалы диссертации могут быть использованы в лекционных курсах по истории философии, религиоведению и этике. Теоретические итоги исследования, как представляется, имеют значение не только для профессиональных философов, но и для специалистов в области смежных обществоведческих дисциплин. Диссертация может представлять интерес и для широкого круга исследователей, следящих за социально-политическими и идеологическими процессами в мире ислама.

Апробация исследования. С сообщениями по теме диссертации автор выступал на ряде международных конференций в 1988-1992 гг., участвовал в работе Школы молодых этиков (Москва, 1990 г.). По материалам диссертации читались 2 спецкурса в Башкирском государственном педагогическом институте в 1984-1987 гг. Основные положения диссертации отражены в публикациях. Диссертация обсуждена на заседании лаборатории истории восточной философии Института философии Российской Академии Наук и рекомендована к защите.

Структура диссертации. Она состоит из введения, пяти глав, заключения и списка литературы.

II. КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении раскрывается актуальность исследования, его новизна и практическое значение. Здесь же кратко характеризуется отечественная и зарубежная литература по обсуждаемым вопросам, определяются исследовательские задачи, теоретико-методологическая основа их решения.

Первая глава - "От джахилийи к исламу: рождение новой морали и идеологии" - состоит из двух параграфов. В § 1 описываются социальная и мировоззренческая предыстория ислама, характерные черты морали джахилийи и принципы реформаторской деятельности Мухаммада, в § 2 речь идет о сложившемся в раннеисламскую эпоху механизме взаимодействия трех ценностно-нормативных систем (мурувва, асабийа, дин), несмотря на интегрирующие усилия идеологов ислама, сохранявших значительную самостоятельность в воздействии на мыслительные и поведенческие установки верующих.

Процесс разрушения родоплеменного строя и кризис первых государственных структур во Внутренней Аравии обусловил появление богоискателей, проповедников истинной веры, сделавших единобожие символом осмысленного порядка, справедливости, гарантией социальной стабильности и благополучия. Практически в одно время с Мухаммадом объявили себя божьими посланниками и другие вероучители, которые искали пути восстановления социального равновесия и подготавливали умы современников к необходимости утверждения единобожия как условия преодоления политической анархии, избавления от издержек кланового и культового партикуляризма.

Лица, способные входить в контакт с богами, с миром потусторонних сил, играли огромную роль в жизни арабов. Провидцы, ворожеи и разного рода "одержимые" представляли собой не только спонтанно выходящих на передний план общественной жизни харизматиков, но и сплоченные группировки служителей того или иного культа, которые передавали свои жреческие функции по наследству.

Успех проповеди единобожия был обусловлен близостью Мухаммада и издавна знакомым фигурам харизматиков, его опорой на мыслительные схемы джахилийи, готовностью считаться с рос-

подстрекающим умонастроением. Мухаммад представлял новые социально-нравственные идеи как восстановление в первоначальном виде благих установлений старины. Осуждая одни явления жизни, он принимал как естественные другие, хотя они имели ту же социальную природу. Когда свое осуждение извращений изначальной правды он обосновывал религиозными мотивами, то, что мне виделось в прошлом, он изображал как возврат к изначальному единобожию арабов, к религии их прародителя Авраама. Иными словами, сущей старине он противопоставлял должную старину.

Джахилийский кодекс чести, освященные традицией навыки Мухаммад критикует прежде всего с позиции ревностного служения богу, религиозной жертвенности, рассматривает личные качества и общественные связи сквозь призму отношения соплеменников к истинной вере, ее принятия или непринятия. Он требует лояльности и верности не только племени, его духовно-телесному единству (асаб), но и надплеменному единству общины правоверных. Суть добродетельного поведения верующего Мухаммад определяет так: "Выстаивай молитву, побуждай к благому, удерживай от запретного и терпи то, что тебя постигло... Не криви свою щеку перед людьми и не ходи по земле горделиво" (Коран, сура 31, аяты 16-17). "Раб божий" искренне верит в Аллаха и не ставит рядом с ним других богов; почитает родителей и оказывает им благодеяния (но не слушает их, если они сбивают с "пути Аллаха"); помогает родственнику, бедняку и путнику (но не тратит при этом имущество безрассудно); не тянется к чужому добру; не убивает детей своих из боязни бедности; не убивает кого-либо, иначе как по праву, не злоумствуя в ответном убийстве; не обижает сирот; не нарушает весов (сура 17, аяты 23-37).

Формирующийся моральный кодекс исламо повторяет многие традиционные предписания, но выводит на первый план ценности самоконтроля, подчинения долгу служения богу, послушания его посланнику, неукоснительного соблюдения обрядовых и прочих установлений, оглашаемых им. Верующий должен укрощать гнев и прощать обиды (сура 3, аят 128), быть благожелательным, сдержанным, уклоняться от пустословия (сура 23, аят 3), ему запрещено скандалить и браниться (сура 49, аяты 11-12). Он храбр и щедр, но мотивации этих похвальных качеств у него иные, чем у джахилийского героя. Для последнего – это самодовлеющие цен-

ности, он чужерен в их реализации, готов демонстрировать их во вред себе и тем, кого защищает. Для мусульманина - это проявления усердия "бога ради", их уместная разумная демонстрация мотивирована божьим предписанием, а не жаждой мирской славы. Достоинство самообладания исламу ставит над джахилийской страстью " самоутверждения. Невыдержанность, эмоциональность объявляются проявлением гордыни, бунта против Аллаха. Вежливость, обходительность приобретают характер норм, отличающих верующих от неверующих.

Джахилийскому гедонизму ислам противопоставляет культ меры, восхваляет самоограничение, отказ от земных благ, но от верующих вовсе не требуется превышения той меры аскетизма, которая установлена Мухаммадом. Благоразумное ограничение императива аскезы, реабилитация плоти, оправдание мирской активности обусловили заметное отличие духовной атмосферы раннеисламского общества от атмосферы современного ему христианского общества. Деятели патристики и ранней схоластики в разработке морально-правовых норм и принципов хозяйственной этики феодализирующегося общества исходили из идеала созерцательной жизни. Евангельское осуждение богатства и наживы, рассмотрение труда как следствия грехопадения прародителей человечества до XII в. предопределяло политику церкви по отношению к торговле и прочим видам корыстно-материалистической деятельности.

В раннеисламском обществе доминировали активистские, а не квиетистские установки поведения, своеобразный религиозный практицизм, проникнутый пафосом мироустроения, соединения слова с делом. Высокая мотивация социальной активности, неприятие безвольного упования на бога и чрезмерного аскетизма - все это способствовало отодвижению идеала созерцательной жизни на периферию общественного сознания. Доминанта раннеисламской культуры - не эйдетика, а прагматика, ее стержень - культ приложения (касб, иктисаб), ее идеал-"град земной", "средняя община" (умма васат), избегающая крайностей, но терпимая к полемическому размежеванию, разумеется в той мере, в какой оно способствует нахождению золотой середины в формулировке общезначимых и общеобязательных правил, норм, догматов и т.п.

Это значимое отличие мира ислама от современного ему мира христианства не в малой степени определено тем, что традиции

жизни и городского быта Ближнего Востока после арабских завоеваний не прервались и изначально были более полнокровными и интенсивными, чем в европейских центрах культуры. Арабы не уничтожали производительные силы на захваченных землях и пытались извлечь максимальную выгоду из сложившейся на них системы хозяйства. Ислам утверждался вместе с городским образом жизни, поэтому он дал сакральную санкцию, в первую очередь, ценностям городского быта и выразил интересы носителей этих ценностей – торговцев, ремесленников, чиновников и книжников. Мусульманское право (*шариат*) отчетливо отразило воззрения горожан, полагая наиболее естественным и подобающим для мусульманина образ жизни добропорядочного, зажиточного, самостоятельного горожанина, не связанного с государственной службой. Еще более отчетливо городское происхождение и городская ментальность отразились в сочинениях теологов, философов и, в первую очередь, деятелей адаба.

В раннеисламскую эпоху сложился механизм взаимодействия ценностно-нормативных систем мурувы, асабийи и дин, посредством которых происходит интериоризация предписаний Корана и сунны и прочих требований, охватываемых понятиями "приличия", "мораль", "этика мусульман". Можно утверждать, с определенными оговорками, что мурувва, асабийа и дин фиксируют ценностные основания и общезначимые смыслы поведения соответственно на личностном, коллективном и всеобщем уровнях.

Идеал мурувы ("обладания качествами настоящего мужчины") укоренен в джахилийском прошлом и наиболее полно выражается в фольклорно-эпической образности. Идеал асабийи ("семейственности, верности роду, безусловного следования обязательствам, налагаемым родственно-групповыми связями") также уходит в глубины доисламской истории и конкретизируется требованиями обычного права (адат), поведением героев эпической литературы, семейных преданий, исторических хроник. Только дин, соединивший в себе значения "приговора, обычая, веры, образа поведения" и "покорности, законопослушания", а также "воздаяния, награды за должные поступки", является в строгом смысле слова "мусульманским" идеалом и должен приниматься и реализовываться в качестве основы поведения верующего. На формально-поведенческом уровне, в повседневном обиходе дин

представлен пять нормативными "основами" (ал-ахкам ал-хамса), но включает в себя и неписанные правила мурувва и асабийя, которые сохраняют самостоятельность в качестве ситуационных императивов поведения.

Джахилийская мурувва включала такие позитивные черты, как воинская доблесть, гостеприимство, красноречие, "стойкость" в попойках и "решительность" за столом. В число добродетелей также входили обилие домочадцев, хорошее знание родословных, память на предания, искусное толкование сновидений, "ним на воду", большая сила и заметный рост. Мораль джахилийя не любила и не щадила слабости. Она воспевала благородство силы, героизм самоутверждения, не признающего естественных ограничений. Поведенческие установки джахилийя были публичными, направленными "от себя", а не "к себе". Носитель мурувва был безрассуден в демонстрации добродетелей, если рядом с ним находился поэт, который мог раструбить всем о его доблести, гостеприимстве и т.д.

Возникший вместе с исламом новый личностный идеал "раба божьего", несмотря на демонстративное противопоставление "гордецам" джахилийя, имел много родимых пятен прошлого, что нашло отражение в хадисе "нет дня без мурувва". В противоположность герою джахилийя, которому фольклорно-эпическая традиция ставила в заслугу безмерную отвагу и безудержные страсти, в поведении героя нового времени акцентируется сдержанность в проявлении чувств, умение их обуздать, благочестие и "усердие в делах божьих". Типом доблестного рыцаря-мусульманина новый фольклор представляет халифа Али (ум. 661 г.). Подобно героям джахилийя он отличается физической мощью, телесной красотой, красноречием, в совершенстве владеет всеми видами оружия, в бою не нарушает правил единоборства, великодушен к побежденным и справедлив к ближним и дальним. Но в отличие от бедуинских воинов-фарисов, для которых главное - самоутверждение, демонстрация силы и свободы, он набожен и богобоязнен, всегда держит в мыслях сверхцель - победу ислама над неверием.

В героизированном облике мусульманина постепенно основополагающими добродетелями становятся не элитное происхождение и обусловленное этим благородное поведение, как было в джахилийе, и не заслуги в утверждении ислама, как было в первый в.х

ислама, а совокупность моральных качеств, некая нравственная реалия, конкретизируемая по-своему каждой социальной группой. Находящаяся на первом плане обязательная черта мусульманина – благочестие – толкуется по разному. Факихи акцентируют внешние проявления богобоязненности, скрупелезное следование предписаниям и соблюдение обрядов. Мутакаллимы дополняют ортопраксию концептом "умной веры", считая благочестивым не того, кто "откупился от бога" рвением в обязательных делах, а того, кто сознательно следовал, наряду с шариатом, требованиям разума и не перекладывал на бога ответственность за содеянное. Фаласифа делают благочестие требованием, бытующим на уровне простейших норм, полагая, что оно присуще человеку разумному и здравомыслящему, который не желает подавать склонному к обрядоверию простонародью дурной пример пренебрежения нерефлектируемой основой поведения и не дает улама-традиционалистам повод для обвинения в "уклонении от веры", а в душе остается равнодушным к ценностям жизни, не связанным с "любомудрием". Для суфиев благочестие – это нравственное предписание, которое предваряет вступление на мистический путь и обусловливает возможность выхода за формальные ограничения ортопраксии и ортодоксии.

В зависимости не только от конкретных обстоятельств, но и от исторических условий бытования ислама мера совпадения идеологически осмысленных, провозглашаемых мусульманскими моральных требований с реалиями жизни изменяется. Ислам кочевников – это в большей мере ислам муруввы и асабиййи, чем дин. Здесь дин маскирует доминацию адата и авторитетом Писания сакрализует неписанные нормы традиционной морали и права. Городской ислам также не являет собой гомогенное целое. Верхи и низы городского населения имеют разный набор и "рисунок" построения компонентов нравственного сознания – у первых в соблюдении требований дин преобладает стремление к личностному самостоянию, у вторых – к омассовлению. Грубо говоря, для первых более значима муруввa, нежели асабиййа, а для вторых – наоборот.

В отличие от диахилийской эпохи, когда верность своему асабу выступала безусловной поведенческой максимой, асабиййа в новую эпоху воспринимается как зло, разъедающее братство веры. Она в значительной мере деэтнизируется и становится

формы соблюдения лояльности вероисповедному единству, но не умы в целом, как предписывает ислам, в конкретной группы единоверцев. Асабийя в средневековых городах имела преимущественно них распрей представителей разных толков и школ, обусловливала приверженность некоей "партийной" группировке. Там, где асабийя не имела под собой религиозно-политической подоплеки, такой могла стать разобщенность ремесленников, населения кварталов. Асабийя была связана также и с естественным половозрастным структурированием городского населения, обусловившим существование военно-спортивных объединений молодежи, их освященное традицией соперничество.

Вторая глава – "Этика калама" – состоит из трех параграфов. В § 1 описывается морально-психологический фон первого века ислама, анализируются позиции представителей основных религиозно-политических группировок, деятельность которых заметно сказалась на кодификации морально-правовых установлений и заложила основы теологического дискурса. Главное внимание здесь уделено началу дискуссий о свободе воли и предопределении как симптому перехода враждующих группировок от "критики оружием" к "оружию критики" и установлению вклада той или иной группы полемистов в разрешение актуальной для эпохи дихотомии "сила-правда", в частности, этических импликаций общественных идей харидитов, шиитов и мурджиитов. В § 2 основным объектом анализа выступают сочинения теологов-мутазилитов IX в. Здесь предпринята попытка изучения этической концепции мутазилитов, представленной в "пяти основах" их школы. В § 3 в качестве исходного пункта анализа избрана проблема свободы воли и проследена эволюция подходов мутазилитов к ее решению. Здесь же рассматриваются изменения мыслительных схем калама, связанные с изменениями в социально-экономической структуре арабомусульманского общества, в частности, с доминацией общественных сил, которые отвергли ценностно-нормативные установки, регулировавшие мутазилитами, и добивались "самоограничительной" трансформации интеллектуальных запросов деятелей калама, использования его мыслительных возможностей в целях апологетики, а не для критико-рационалистического подхода к тайнам веры. Характеристика новых духовных веяний дана на примере творчества аль-Ашари (ум. 936 г.) и его последователей.

Первопричиной и основной поначалу детерминантой теологического дискурса в исламе стало острое соперничество религиозно-политических группировок. Вопрос о природе власти и ее носителях разделил мусульман на сторонников "общинного" и "личного" (наследственного) начала, соответственно, на хариджитов и мурджиитов, с одной стороны, и на шиитов - с другой. Хариджиты были радикальными защитниками общинной легитимации власти, убеждения, по которому божественная воля проявляет себя через умму - соборного носителя правды и справедливости, поручающей претворение этой воли достойному сочлену. Они пытались провести в жизнь принцип выборности халифа, подчинить правителя "гласу народа", утвердить высокие моральные требования к поведению всех мусульман. Шииты, обвинявшие Омейядов в узурпации власти, принадлежащей потомству Али, в обосновании прав Алидов благородство сподвижничества фактически заменили благородством физического родства. "Легитимация кровью", закрепляющая право на власть только за выходцами из семьи пророка, имела слабую поддержку в собственной арабской среде и сильную - в неарабской, у новообращенных (мувалладов), знакомых с регулярной наследственной передачей власти. К мурджиитам можно отнести значительную часть мусульман, из прагматических соображений признававших власть Омейядов и, во всяком случае, не бравших на себя смелость судить о том, кто имел больше прав в борьбе за власть. Они полагали необходимым "отложить" мнение о правах претендентов и осуждение недостатков властвующего халифа до встречи с богом, который один может справедливо оценить все содеянное людьми. Внешнее благочестие мурджииты считали достаточным основанием для признания того или иного верующего полноправным членом уммы и, в противоположность хариджитам, изгонявшим из нее "плохих мусульман", они оставляли решение судеб лиц, не выказывающих энтузиазма веры, суду бога, заявляя о невозможности определения того, кто из верующих обладает большей верой, ближе к богу.

В основе мурджиитского образа мыслей лежит восприятие уммы как сакральной коллективной телесности, являющейся полокупным объектом божественного участия. Акцент здесь делается не на индивидуальной жизни, а на коллективной, каждому мусульманину гарантируется спасение уже в силу его принадлежно-

дти к умме, к отмеченному особым попечением "святому народу". Этот мотив избранничества имел при Омейядах этническую окраску - понятия "верующий", "истинно мусульманин" фактически подразумевали арабское происхождение предизбранного к спасению.

Массовый приток мувалладов, утверждение новых норм поведения, отвечавших универсалистскому духу ислама привели к тому, что мотив избранничества потерял свое узкоэтническое содержание, а идея коллективного спасения и наказания стала восприниматься как перекитов джахилийи. В начале УШ в. в городской среде Сирии и Ирака оформляются две противостоящие группировки - кадариты (защитники свободы воли) и джабериты (приверженцы предопределения), которые занялись продумыванием вопросов, связанных не только с фактом политического размежевания и борьбы за власть, но и обусловленных потребностью интеллектуально-духовного развития умма, выработкой навыков последовательного связывания и членения понятий, интенсивного продумывания аспектов защищаемых сторонами идейных позиций.

Деление на кабаритов и джабаритов демонстрирует хорошо осознанный умой начальный момент ее идейно-мировоззренческого и догматико-институционального развития. За этим разделением скрывается потребность мусульман в рациональном обосновании вероисповедных истин, в аргументации более высокого интеллектуального уровня чем тот, который дан в Коране и больше соответствует религиозным представлениям джахилийи. Сделанный кадаритами заявка на новую форму интерпретации взаимоотношений бога и человека - значимый симптом разложения патриархально-родовых устоев, возрастания личных прав и личных обязанностей отдельных членов общества, интимизации их отношения к богу.

Кадариты попытались преодолеть естественное для джахилийи и сохранившееся в массовой религиозности представление о боге как носителе амбивалентных качеств. Впервые задумавшись над парадоксальным совмещением в Аллахе черт характера жестокого, эгоистичного самодержца с чертами характера бесконечно доброго "подателя благ", они впервые попытались дать последовательно-доказательную форму критике фаталистических импликаций коранической образности, характерной для массовой религиозности убежденности в том, что греховность и праведность не зависят от индивидуальной воли, а навязываются ей извне, веры в жестокую

связь между богом и целым народом, судимого им, не "взирая на лица". Кадариты отвергли абсолютное предопределение потому, что сочли невозможным допустить, чтобы бог, создав человека несвободным, в то же время вменял ему творимое им зло. В разрешении дилемма "джамал-джалал", т.е. дилемма бесконечной доброты и бесконечного могущества бога, они пошли путем ограничения могущества бога, его свободы в творении зла. В рассуждениях кадаритов явно или неявно формулируется такой ответ: чем больше будет ограничен бог требованиями разума в своих действиях, тем более свободным, а значит и вменяемым будет человек. Пытаясь обойти табу на открытое ограничение дефинитивной власти бога, они сформулировали концепцию "наделения" - вариант теодицеи, по которому бог добровольно ограничивает свою власть, наделяет людей способностью действия и свободой выбора того или иного действия, а затем наказывает тех из них, кто неразумно воспользовался предоставленной свободой. Ответом на появление концепции "наделения", подменившей актуально-бесконечное всемогущество бога потенциально-бесконечным, нереализуемым, было появление концепции "обычая" - варианта теодицеи, дающего богу возможность нарушить в любой миг порядок бытия, сохраняемый им по привычке. В последующем теологическая мысль ислама неоднократно обращалась к обеим концепциям, варьировала их.

В лице мутазилитов калам обретает характер универсальной критической рефлексии, полемического способа выявления истины, в котором возражению и объяснению придано самоцельное значение. Мутазилиты впервые ставят проблему онтологических и иных оснований человеческой свободы, выясняют как человек познает, что ему доступно, почему он ведет себя тем или иным образом. Разумное и упорядоченное слово они обращают в инструмент преобразования общества и устроения чувств человека, его нравственного возвышения.

Добродетель, как ее описывают мутазилиты, является плодом правильной саморегуляции и правильного руководства, в полной мере реализуемой и раскрываемой в умном общении. Достичь полноты совершенства, на которое он способен по природе, человек может только посредством объединения людей, помогающих друг другу, следующих указаниям разума и установлениям веры. Таким объединением замыслена умма, чьи законы должны направлять все

действии верующих к спасению. Дни - фундамент общественного единства, исповедание веры "словом и делом" - выполнение личного и общественного долга.

Для мутазилитов характерно признание нравственной роли власти, убежденность в возможности реализации этических инициаций максимы "религия и государство - близнецы". Подлинную реализацию человеческой свободы они видят в сознательном добродетели, принятии обязательств, налагаемых фактом рождения членом умма, определенной социальной группы и т.д.

Пределы моральной свободы и, соответственно, вменяемости человека мутазилиты раздвигали очень широко, резко сужая сферу действия божественной воли. Предложенный басрийскими мутазилитами в начале IX в. вариант теодицеи полностью лишал бога самостоятельности в сфере морально-правовой регламентации. Согласно ему, бог не может, а не только не хочет творить зло. Есть ряд непосильных для бога дел, в их числе возможность тотального уничтожения мира, нарушения природных закономерностей, изгнание дьявола из мира и т.д. Мутазилиты утверждали, что бог, будучи основанием законов нравственности, сам связан ими. Во взаимоотношениях с тварным он следует обязательству творить наилучшее. При этом необходимо иметь в виду, что обязательность - качество целого класса действий, определяемое не сиюминутной прихотью бога, а существующее объективно. Добро - то, что разумом определено как добро, а зло - то, что разумом определено как зло. Объективное существование добра и зла с естественной необходимостью постигается каждым человеком. Это дает возможность путем применения логических процедур вывести из этических универсалий общезначимые требования к поведению.

Понятия, описывающие действия свободной воли, являются важнейшими элементами мутазилитской этико-теологической систематики. Анализируя их, можно увидеть, что мутазилиты отождествляют моральные и психофизиологические качества личности, этизируют действия воли. Но, в отличие от деятелей патристики, мутазилиты акцентировали в волевой активности не интеллектуально-рефлексивную свободу хотения и формально полагаемую свободу выбора, а реальную свободу действия: мутазилитская формула "способность прежде действия" постулировала наличие предшествующей каждому поступку врожденной неотчуждаемой способности (истиа) к его осуществлению или уклонению от него.

Согласно мутазилитам, свободное действование воли – условие реализации благих задатков природы человека. Разум является основой истинной свободы, ибо он склоняет к добру и отстраняет от зла, направляет волю к реализации справедливости, познанной и принятой человеком в качестве высшей цели общежития. Свободная воля тождественна разумной воле, а свобода есть сознательное следование благой необходимости, т.е. имманентно присущей миру целесообразности.

Мутазилиты положительно решают вопрос, в состоянии ли человек следовать высшему нравственному идеалу и указывают в качестве главного условия обретения добродетели правильное воспитание и приобщение к миру знаний. У пехи воспитания и расцвет книжности они ставят в прямую зависимость от совершенства государственного устройства, увязывают задачу личностного совершенствования с политико-правовыми задачами общиноустроения. Обращаясь к практике воспитания и духовно-интеллектуального творчества, они ставят вопрос о взаимодействии коллективной воли и разума и разрешают его с позиции этического интеллектуализма.

Третья глава – "Этика фалсафы" - состоит из двух параграфов. В § I речь идет о статусе фалсафы, о месте книжника-философа в системе общественных связей, фиксируются жанровые особенности философского дискурса, а в § 2 рассматриваются основные проблемы нормативной этики багдадских философов X-середины XI вв.

С того момента, когда в науках об "основах веры" наметилось разделение между каламом и фикхом, факих играл более заметную роль в жизни общины, и век от века общественный вес и численность факихов среди книжников росли, приведя позднее к фактическому отождествлению ученого с законоведом, интеллектуального подвижничества с юридической казуистикой. Вначале же, когда дисциплинарные рамки наук об "основах веры" оставались расплывчатыми, специфика рационалистического подхода к занимавшим раннеисламских книжников вопросам проявилась в первую очередь в фикхе, сделав его мыслительные схемы своеобразной "порождающей моделью" для калама. Позднее, с началом активного переводческого процесса, такой порождающей моделью для калама стали служить мыслительные схемы "прикладной науки" – философии.

Степень воздействия мутакаллимов и факихов на общественную психологию и мораль заведомо не могла быть одинаковой: писания

мутакаллимы адресовались, в первую очередь, собратьям по школе и сословию книжников, писания факихов – как теоретикам права, так и его практикам (кадиям, мухтасибам, иным должностным лицам), охватывали большую аудиторию. Влияние корпорации правоведов, из которых черпались судейские и административные кадры, на городскую жизнь было значительнее, чем в немусульманских странах. Толкователи законов, защитники "мусульманского образа жизни" больше чем кто-либо из верхов общества, были связаны с массой горожан, повседневно имевших с ними дела по множеству бытовых вопросов.

Калам был элитарной дисциплиной, круг ее адептов был узок, а их интересы далеки от прозы жизни, во всяком случае – от запросов низовой религиозности. Различие мыслительных усилий мутакаллимов и факихов усматривается в том, что первые, как и вторые, будучи озабочены регулированием взаимоотношений людей, превращением указаний Корана, которые не фиксировали однозначной религиозной нормы, в "запрещаемые", "предписываемые", "рекомендуемые" и т.д. разряды поступков, были заняты преимущественно поисками предельных оснований бытия, в частности, онтологическими основаниями свободы человека. Вопрос об источниках, природе и средствах познания моральных ценностей – один из главных для этики калама. В онтологическом аспекте это выяснение того, придают ли вещам и поступкам моральную значимость какие-то объективно присущие им качества или же они наполняются моральным содержанием в силу причастности к сверхестественному существу. В познавательном аспекте это выяснение того, из каких источников и посредством чего человек получает адекватные представления об истинных моральных ценностях.

Уход мутакаллимов от практической политической активности был предопределен самой природой культивируемых ими наук, имевших весьма далекое, опосредованное "хитроумием", отношение к реалиям жизни, отсутствием очевидной пользы ведению государственных дел. Решение разнообразных практических задач перешло в руки факихов и катибов, а их широким осмыслением занялись философы. Последние нужны были носителям светской власти как политические советники или своего рода "технократы". К тому же чисто мирская направленность ума, универсалистское, чуждое сектантства мировоззрение философов вполне устраивали их монархов и прочих высокопоставленных покровителей как гарантия от возмо-

чения этих мудрецов в соперничающие политические блоки, борьба между которыми в мусульманском мире очень часто принимала форму конфликта между религиозными группировками"[1].

Для своего времени малочисленная группа книжников-философов была скорее интеллектуально влиятельной, чем социально репрезентативной частью элиты. Культурная действенность фалсафы была заметно ограничена постоянным напоминанием о ее чужеродном характере, о сомнениях, которые она вызывала по религиозным и даже эмоционально-эстетическим соображениям (занятие ею якобы предполагало отречение от ценностей, лелеемых арабами). Поскольку у философов не было оснований для легитимации их духовной инициативы в качестве защитников веры, самоопределения в качестве представителей культурной традиции, так или иначе приводящей к Корану, к джахилийским мудрецам и пророкам, им приходилось постоянно заниматься самооправданием, объясняться по поводу любви к "заемной" мудрости. Фактически лишь непосредственная близость философов к государственным деятелям и к правителям была гарантией самой возможности их научной деятельности.

Творчество багдадских философов, реально связанных преемством "учитель-ученики", традицией преподавания и внутришкольной полемики, направленной на совершенствование философского дискурса, показательно прежде всего как демонстрация плодов коллективных усилий, переклички умов и того, что можно назвать первым итожащим результатом философствования в мире ислама. Своими работами они, в частности, закрепили внешние признаки фалсафы как особого научно-литературного жанра.

Основной источник сведений фалсафа по античной этике и педагогике - это сочинения Платона, Аристотеля, Галена, Брисона, сборники мудрых изречений, представленные переводами пифагорейских "Золотых стихов", анонимных флорилегиев и сборниками, приписываемыми Платону, Аристотелю и другим философам, а также смыкающаяся с адабной традицией "наставлений владыкам" моралистическая псевдоэпиграфика вроде приписанных Платону сочинений

---

[1] Сагадеев А.В. Статус философии в теологизированном обществе средневекового Востока // Из истории философии освободившихся стран. М., 1983. С.6.

94-02731
Библиотека им. А.Д. Ушинского

"Поучение души", "О том как избавиться от забот и жить воздержанно", "Увещание Платона о воспитании юношей" и приписанных Аристотель сочинений "О справедливости", "О добродетелях и пороках", "Политика или устроение предводительства", "Домоводство" и его "Послания" Платону, Александру Македонскому, матери Александра и т.д. Наряду с воздействием литературы, попавшей к арабам с греко-римского Запада, заметное влияние на философский дискурс оказала дидактическая литература Ближнего Востока, переводившаяся, главным образом, с пехлеви. Это сборники "назидательных изречений" (андарз) и "зеркал" (хвадайнамак), которые противостояли эллинистической традиции тем, что делали носителями мудрости царей, а не философов.

От эллинистических предшественников философы переняли просветительский пафос, идею гуманизма как человеколюбия, цивилизованной человечности, культурного универсализма. Ощущение единства человеческого рода, дух космополитизма позволили сплотиться вокруг Яхйи ибн Ади (ум. 974 г.) и ал-Мантики (ум.985 г.) ученым разных вероисповеданий, имевшим общие духовные ценности, общий интерес к изучению античного наследия. Фалясифа полагали себя хранителями и продолжателями накопленного "мудрецами Рума" опыта умозрения, исходили из кумулятивной модели развития науки, коллективной природы философского творчества. Они глядели на предшественников сквозь призму позднеантичного мировоззренческого синкретизма, воспринимали философию в виде "кладезя мудрости", музея мысли, главными хранителями которого попеременно становятся мудрецы разных народов. Признаки подъема, застоя и упадка они находили не во внутренней логике и в формах философского дискурса, а в условиях бытования философии, в обстоятельствах ее культивирования тем или иным народом. Сочетание научной рациональности высокой классики с интенсивным присутствием религиозного, в особенности мистико-теософского элемента, привнесенного поздней античностью, представляется им вполне естественным, во всяком случае не вызывает сомнений в достоверности трудов, изучаемых ими. Свои сведения они черпали из сочинений, переведенных на арабский язык сирийскими христианами, которые придали античной философии гностическо-неоплатонистическую окраску и тем самым облегчили фалясифа узнавание в предшественниках черт, свойственных им самим. Фалясифа воспринимали идеи предшественников в "монизированном" виде, интерпрети-

ровали позиции всех школ в свете мыслительных и поведенческих установок поздней античности. Речь, прежде всего, идет о практической ориентации сознания, превращении теории (как искусства рассуждения) в образ жизни ее носителей. Философия рассматривается как способность практически следовать положительным принципам, искусство жить достойно. Ее просветительско-дидактическая функция увязывается с пафосом целостного восприятия всех традиций (школ) умозрения как добивающихся реализации единых начал мудрости и жизни. Соответственно, и философ воспринимается как ученый, выходящий за пределы профессиональной роли добытчика знаний и выступающий в роли учителя жизни. Основной интерес багдадских фалясифа в сфере этики (или ал-ахляк) – это проблемы изменения нравов, формулировки жизненных ориентаций, изучение воспитательного этоса, создание концепции философского адаба и утверждение имеющего нормативный характер морального образа жизни, конкретно воплощенного в идеале философа-мудреца.

В формулировке целей этики фалясифа следуют стоико-платонической традиции, а их воспитательный этос вдохновлен, в первую очередь, программой обучения учеников высшей ступени александрийской философской школы У-УI вв., в которой эта программа являлась производной от иерархической классификации наук, делающей философию высшей целью образования, основой всех наук, средством совершенствования и достижения счастья.

Воспитательный этос фалясифа можно назвать двуслойным, ориентированным одновременно и на адаб, как альтернативную модель общего образования, и на позднеантичную философскую концепцию образования. Первая модель объявляет формирование достойных манер высшей целью образования и ставит в центр обучения аристократический личностный идеал, делающий нежелательным углубленное изучение наук. Воспитанный человек оказывается аристократом духа, книжником, но не философом. Вторая модель объявляет общее образование (*enkyklios paideia*) лишь началом, предварительным условием настоящего образования (*alethine paideia*) истинного адаба (ал-адаб ас-сахих), являющегося венцом и конечной целью воспитания. Изучение философии и есть подлинное воспитание, а следовательно, и подлинный путь к счастью. Оно продолжается, пока человек не обретет высшего совершенства и вслед за этим логично переходит в наставничество (философствова-

ни^, т.е. в утверждение добродетели в пределах семьи, группы, затем в городском и общественном масштабах.

Счастье достигается в ходе разумной с циальной кооперации, и побуждение к добродетели является похвальной общественной инициативой. Особая роль в "осчастливливании" общества принадлежит высшим сословиям и людям науки. Они должны наставлять низшие сословия в разумном п^ведении и обретении привычек, исправлять их ошибки и направлять к добродетели. Тот, кто достигает совершенного счастья - либо мудрец-философ, либо пророк. "Нефилософствующими" подобное счастье недостижимо, если Бог не поставит их на путь пророчества, отметив печатью благодати. Удел простых лиц - относительное, ближайшее счастье, которое является их совместным достоянием. Каждый, стремясь к собственному счастью, способствует всеобщему счастью. Счастливая жизнь простых лиц зависит от ряда условий, которые они принимают от мудрецов в к честве главных жизненных ориентиров. Это, во-первых, руководство принципами умеренности и гармоничности, ограничение круга телесных потребностей, чтобы они не поработили человека; во-вторых, стремление к знаниям, предпочтение духовных наслаждений телесным, уважение к людям науки, благоговение перед философствующими; в-третьих, стремление к добродетели, воспринимаемой и как ценность сама по себе и как условие обретения счастья. Короче говоря, речь идет о преодолении стихии страстей путем подражания мудрецам-философам и пророкам.

Этика багдадских ^алассифа в целом продолжает рационалистически-просветительскую традицию античной этики. Они исходят из убеждения, что для гармонизации межчеловеческих отношений необходима гармонизация самих личностей, шлифовка характеров, очищение их душ. Этически просвещенный разум они делают верховной инстанцией, подчиняющей и направляющей волю человека. Учеба самообуздания, подавления страстей - главная установка их этики, стержень их воспитательного этоса.

Определяя нормативную специфику этики багдадских ^алассифа, можно сказать, что она является этикой целей, внутренней мотивации. В основе предлагаемого ими нормативного образца нравственной жизни лежат две мотивации - обретение счастья и обретение внутренней стойкости, что вполне об ^яснимо заимствованием мыслительных схем поздноантичных учений, в которых происходил переход от гедонистически-эвдемонистической ориентации высокой

классики к этической ориентации, акцент переносился с внешней мотивации (достижение благ) на внутреннюю мотивацию (обретение силы духа). Вполне корректным будет обозначение этики багдадских фалясифа как эклектичного эвдемонизма, поскольку речь идет о понимании счастья как наслаждения от интеллектуальной деятельности и, одновременно, как самоцельного следования добродетели, т.е. того, что противостоит наслаждению.

Фалясифа исходят из социально-этической парадигмы "идеального града". Они не говорят о равенстве людей, достигаемом в совершенном обществе, их идеал - общество, в котором каждый занят своим делом, обретая посильную ему меру личного совершенства. Главной целью социальной философии, политики они полагают организацию такого общества, которое создает наиболее благоприятные условия для культивирования лучших индивидов и лучшего в индивидах.

Четвертая глава - "Этика тасаввуфа" - состоит из трех параграфов. В § I описана эволюция форм благочестия и подвижничества в исламе, парадоксы реализации императива аскезы и тяги к мистическому постижению истин веры, дана характеристика основных этапов концептуализации и понятийно-системного оформления суфизма.

В § 2 рассматривается этическая концепция ал-Газали (ум. IIII г.), который критически подытожил опыт развития суфизма, калама и фикха и попытался синтезировать прозрения враждующих групп "искателей истины" в грандиозном проекте оживления религиозных наук.

В § 3 дана характеристика суфийского воспитательного этоса на примере трактатов о суфийском адабе, которые из разряда пропедевтической литературы для новичков превратились со временем в самостоятельную и наиболее популярную, если не сказать основную, форму изложения основоположений суфизма.

Начальный этап суфизма можно назвать временем интерпретации коранических откровений, легитимации тяги к эзотеризму и к нарушению данных Мухаммадом предписаний умеренной аскезы. Второй - систематический - этап связан с рационализацией и регламентацией аскезы, фиксацией стадий мистического восхождения к богу и с оформлением учительной традиции. В сочинениях таких известных деятелей, как ал-Мухасиби (ум. 857 г.), ал-Джунайд

(ум. 910 г.) и ал-Халладж (ум. 922 г.) – что само по себе показательно, как выражение тяги суфиев к определению и закреплению рамок канона, к дисциплинарно-понятийному самооформлению – находит выражение осознанное различение "интересов" суфиев, сосредоточенных на непосредственном переживании идей бога и "интересов" факихов, сосредоточенных на регламентации обрядности и разрешении безжизненных казусов (факих) и замкнувшихся в круге самими же порожденных умозрительных проблем (мутакаллимы).

При всем уважительном отношении к индивидуальному благочестию суннитские улама ад-дин негативно восприняли массовизацию его демонстративно противопоставленных вероисповедной традиции форм. Они усматривали в углубленных поисках путей личного совершенствования отказ от социоцентристской ориентации мыслей и поведения, отход от ортодоксии и ортопраксии. Однако само время работало на суфизм, рождая потребность в новых формах рефлексии, которые могли интимную окраску, возводились к личному опыту, к субъективной достоверности. Росту популярности суфийской проповеди способствовал и такой существенный фактор, как атмосфера общественных смут, более подходящая не для спокойной аналитической работы, а для грозных пророчаний о конце света, призывов к моральному обновлению, к самопознанию, уходу от мирской суеты и т.д. Притягательность суфизма в низах общества обусловливалась проповедью нестяжания, противостоянием "владыкам мира сего", деятельным благочестием и пафосом безграничной самоотдачи богу. Большое впечатление на непосвященных производили суфийские обряды, культ всеведающего наставника, обладателя благой силы (карама), мотив служения бедным, переносившийся шейхами на защиту интересов своих учеников и жителей округи.

Суфийский наставник, устремленный к богу как целокупной истине и готовый пренебречь всем остальным, в том числе и догматикой как неполноценной формой истины, вписался в среду духовных предводителей "людей сунны и согласия" не без труда.

Непомерное значение, придаваемое суфиями аскетической практике и игнорирование деталей традиционного ритуала служения богу суннитские улама представляли опасным уклоном в ересь. Действительно, у многих суфиев греховное чувствование себя вело ко все более изнурительным и утонченным истязаниям плоти и духа, в чем можно было увидеть самолюбование, противную смирению пре-

тензию на личное совершенство. Необычные моменты понятийно-системного самообоснования суфизма, отвлеченные, выглядевшие крайне произвольными комментарии суфиев к Корану и хадисам, их претензии на свободу от общественных условностей, светского благочестия сохраняли пропасть взаимоотчуждения между религиозно-светским "истеблишментом" и явочным порядком легализирующимся суфийским движением.

Следует отметить, что ввиду отсутствия общепризнанной ортодоксии отношение к представителям суфизма не было и не могло быть тотально негативным. Оно чаще всего диктовалось сиюминутными потребностями политической борьбы, в которой решающую роль играла позиция светских властей, делавших ставку на определенную часть улама ад-дин. "Суфизм часто, хотя и не всегда, в силу своей специфики становился идеологией "новаторов" и потому оказывался в конфликте с защитниками устоев религии. "Вольнодумство" суфиев отчасти объясняется их отношением к традиционным ценностям и авторитетам. Мистик, идущий к цели индивидуальным путем, не испытывает нужды в посредниках, за исключением своего наставника. Трудности суфийского пути воспитывают в нем чувство избранничества, которое в какой-то мере оправдано: их преодоление под силу лишь неординарным личностям. Достигнув определенной степени самосовершенствования, суфий сам определяет свое отношение к общине и ее ценностям: он либо продолжает жить по ее законам, соблюдая внешние приличия, либо противопоставляет себя ей и живет в соответствии со своими убеждениями. В последнем случае назревает конфликт, который может иметь различные исходы"[I].

Помимо вышеуказанного, неприязненное отношение большинства мутекаллимов X в. к суфиям было определено тем, что заметную роль в суфийских кругах в это время начинает играть двусмысленный по интенциям культурный тип "книжника-антикнижника", сделавшего объектом критической рефлексии мыслительные схемы калама и фалсафы.

Хотя интеллектуальная экспансия суфиев воспринималась мно-

[I] Книш А.Д. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М., 1991. С.180-181.

гими деятелями калама с настороженностью, сближение тяготеющих к мистике книжников со все более интеллектуализирующимися мистиками стало с определенного момента развития неизбежным. Социальное развитие мусульманского мира создало к XI в. благоприятную атмосферу для смыкания идейных позиций этих традиционных оппонентов, предопределив появление мыслителей, которые пытались сознательно синтезировать "достоинства" ранее взаимоотрицавших путей богопознания.

Ал-Газали по своей интеллектуальной родословной - представитель ашаритской традиции калама и шафиитской школы фикха. Но он мыслит себя не столько продолжателем дела книжников-рационалистов, сколько его радикальным преобразователем. Ал-Газали бичует высокомерие мутакаллимов, казуистику факихов, еретизм философов, самодовольное словесное гурманство адибов и критикует их всех вместе за невнимание к основам индивидуальной религиозности и моральности. Ал-Газали не отвергает мыслительные схемы калама, однако объявляет их формальную безупречность недостаточной для объяснения динамики личностного становления. На платформе этического интеллектуализма и объективизма мутазилитов, от которого ашариты не вполне избавились, ему представляется невозможным обоснование необходимого для религиозной этики внутреннего опыта. Ал-Газали заставляет калам совершить поворот к эмоционально-волевому началу поведения, к изображению человеческого бытия как драмы существования и выдвижению практических задач самопознания, отнюдь не элиминирующих познание объективного мира и социально-исторических характеристик бытия.

Отношение ал-Газали к "дурным мукам науки" продолжает многовековую суфийскую традицию критики книжников. Но ее своеобразие определено уже тем, что он вложил в критику книжников свой личный опыт интеллектуала и сделал ее частным моментом, предварительным условием всеохватного синтеза наук на основе суфийского пути, также подвергнутого серьезному пересмотру. Ал-Газали акцентирует внимание на игнорировании книжниками ценностных оснований умозрения, прагматизме логизирования веры, на их аморализме, нежелании претворить слово в дело.

Он не ограничивается критикой "дурных людей науки" и обращает ее против недостойных суфиев, привнесших в тарикат легкомыслие, самомнение, практицизм и фальшь преуспеяния.

Критикуя суфиев, ал-Газали подчеркивает, что проблема единства знания и действия не является исключительно суфийской, разрешимой суфиями без тотального синтеза наук. То, что суфии ранее других встали на истинный путь, еще не является гарантией прохождения его до конца. По сути дела, остаются открытыми все пути достижения счастья. "Законны" подходы к решению проблемы единства знания и действия через калам, фикх и философию, хотя только суфизм демонстрирует наиболее глубокое понимание этой проблемы, и учет его опыта является непременным условием ее решения. Ал-Газали признает нестыкуемость исходных принципов земных наук и суфийского пути в формах, каковые были характерны им в прошлом. Теперь же он полагает возможным суфийский синтез всех наук, поскольку суфии созрели для диалога с книжниками, способны увидеть не только их недостатки, но и достоинства.

Ал-Газали своеобразно рационализировал суфизм, обновил его интеллектуальный багаж, дополнив его опытом строгого, но отнюдь не самоцельного теоретического обобщения. Он предложил основанный на принципиальной антиавторитарности, проникнутый духом реформаторского "обновления веры" синтез знаний, открывающий путь личного совершенствования наряду с суфиями и прочим "искателям истины". Рационализируя суфизм, ал-Газали одновременно пытался освободить его от мелочной регламентации и детализации пути восхождения к богу, не дав "букве" суфийских предписаний умертвить "дух" творческого самопостижения и самоотдачи богу. Ставя и решая задачу обновления веры, он имеет в виду возврат не к частным "истинам", а к абсолютным первоосновам веры, к вневременному исламу, усматривая в постоянстве отрицания сущего постоянство движения к должному. Иными словами, речь идет не о насильственном воспроизводстве образа жизни первых мусульман, а о "духовном делании" согласно идеалу ранней умы. Нравственное возрождение - краеугольный камень этой реформаторской задачи, названной ал-Газали "обновлением непреходящей традиции"[I].

Важнейшим элементом суфизма уже на раннем этапе стало наставничество, овладение практическими и умозрительными основами суфизма под руководством духовного наставника. Шейх муридов учил, прежде всего, примером собственной жизни, давал им свое

[I] Ал-Газали. Ихйа улум ад-дин. Т.2. Бейрут (б.г.). С.306.

понимание и интерпретацию мистических тауи, демонстрировал свои навыки умерщвления плоти. Ясно, что без всего этого начинающий суфий рисковал заблудиться в дебрях искания истины, потерять рассудок и здоровье.

Концептуализация и догматизация суфизма закономерно отразились и на повседневно-бытовом ракурсе системы трансляции знаний, вызвав к жизни учебную литературу с изложением правил поведения учеников, описанием обязательного набора признаков истинного наставника и т.п. С конца X в. появляются обзорные работы по суфизму ас-Сарраджа, ал-Макки, ал-Худжвири, ал-Кушайри, систематизировавшие "внешние" положения и закрепившие особую терминологию для обозначения этапов мистического восхождения к Истине, состояний и переживаний суфия, а также затрагивавшие обращенные к "своим" и "чужим" требования суфийского адаба.

С превращением личных, затем и узкогрупповых форм проявления благочестия и аскетизма, соблюдения аскезы в особую вероисповедную форму, обретшую значительное число адептов, претерпела перемены и фигура суфийского шейха: из наставника и советника небольшого коллектива последователей он превратился в руководителя большой религиозно-политической организации, в которой круг лично знающих его и наставляемых им учеников был обрамлен несоразмерно большим числом почитателей, учеников "второй", "третьей" и т.д. степеней близости. Адресованные им "руководства" стали одним из оснований "суфизированного" практического ислама, породили своеобразный "опрощенный" суфизм, практикуемый массой "простецов", не испытывающих нужды, а зачастую и неспособных к переходу от "внешнего" учения к "внутреннему", от формы к содержанию, от легкого к трудному. Иными словами, универсализация и, одновременно, вульгаризация суфийских идей привела, помимо спекулятивного знания суфия, к упрощению суфийской теории и практики с целью придания им вида, приемлемого для "несведущих", которые не могут в полном объеме следовать ригористичным максимам ранних суфийских наставников. О "смычке" суфизма с простонародьем, обслуживании им религиозных запросов торгово-ремесленнической среды свидетельствует общая для персонажей народных романов и для официальной цеховой идеологии этическая парадигма "пути футувва".

Поначалу жизнь в суфийских объединениях регламентировалась

минимальным сводом правил общения. Показательно, что в правилах для муридов, составленных Абу Саидом ал-Майхани (ум. 1049 г.) ни разу не упомянут шейх, которому в позднейших "руководствах" отводится центральная роль, акцент сделан на самодисциплине и служении бедным. Ал-Майхани пытался утвердить в своей обители дух подлинного товарищества, подвижничества и не хотел сопрягать свое наставничество с лишением муридов духовной свободы. По его словам, мурид не должен быть рабом шейха, даже очень сведущего, и шейх, в свою очередь, не должен добиваться беспрекословного подчинения учеников своей власти. Авторитарность противопоказана суфийскому воспитанию, как и любые попытки "одномерной" интерпретации шейхом суфийских истин, вроде гипертрофии практики "самоотдачи богу" (таваккул), превращающей обитель в собрание иждивенствующих дармоедов.

В сравнении с правилами ал-Майхани "Краткое изложение адаба мурадов" Абд Аллаха ал-Ансари (ум.1089 г.) не только больше по объему, но и содержит детальное описание (в семи разделах) предписаний морали и приличий суфиев в одежде, в молитве, в собрании, за столом, в приемах и визитах, в служении духовной музыки, в путешествии. Написанный веком позднее "Адаб муридов" Аб-н-Наджиба ас-Сухраварди (ум. 1168 г.) - это большой трактат, излагающий 279 положений этикета и моральных аспектов вероисповедной практики суфизма. Появление подобного рода работ свидетельствует не только о неизбежной для развитой воспитательной практики фиксации удачных приемов обучения, но и об основательной формализации учительной традиции, сопутствуемой повышением планки внешних требований к поведению шейх и муридов и снижением объема внутренних требований. Суфийский воспитательный этос переходит от элитарно-штучного "производства" к массовому, соответственно заменяя самодисциплину - на "просто" дисциплину, самонаблюдение - на "просто" наблюдение и т.д. Авторитарность возводится в ранг краеугольного принципа адаба, беспрекословное подчинение власти шейха становится важнейшим признаком суфизма суфиев.

Закономерным ответом на массовизацию суфизма, сопровождаемую ростом объема внешней "обязаловки", стала фигура суфия-малламати, который полагает, что главная опасность на пути спа-

сения - это гордость и довольство аскетическими подвигами и достижениями в мистическом познании. Чтобы избавиться от соблазна гордыни и недостойных истинного суфия похвал "несведущих", он скрывает свои достоинства под покровом порицаемого, юродствует. Он не держится за формальный чин богопочитания и исполняет обязательные предписания ислама, только чтобы не привлечь к себе внимания. По той же причине он не носит ничего отличающего суфия. Он стоит вне тарикатов, хотя всегда готов принять духовное наставничество, не стесняемое предписаниями ложного адаба.

Однако вместе с ростом популярности движения маламати с ним происходит то, что произошло с "нормальным"суфизмом - элитарно-творческие интенции борцов с "обязаловкой" приобретают характер самоцельной демонстрации "инаковости". Эпигоны маламатийи - бродячие суфии-каландары уже не скрывают ничего под покровом порицаемого, ибо асоциальность, опрощение для них цель, а не вспомогательное средство самосовершенствования.

В XI-XII вв. происходит освоение адептами маламатийи символики и поведенческих установок реально существующих маргинальных групп, и они, в свою очередь, заимствуют терминологию и идеологемы маламатийи. В суфийской лирике появляются фигуры айяра ("молодца-разбойника") и ринда (кутилы, развратника), воспеваемые как носители непоказного нонконформизма, сознательные нарушители общепринятых норм и обычаев. Причисление себя к айярам и риндам выражало стремление противопоставить себя любой иерархической организации, будь то ремесленный цех, поэтическая школа или суфийский тарикат.

Маламати, ведшие асоциальный образ жизни, ставившие себя вне суфийской и сословной иерархии, вместе с прочими маргиналами образовывали своеобразные межкорпоративные братства, служившие каналами взаимовлияния культур верхов и низов. Этому же способствовали контакты представителей элиты с айярами и риндами в "храмах разрушения" (харабат) - кварталах увеселений, где царит дух свободомыслия, цинизма и богемности. Определенную долю благопристойности этим связям придала предпринятая халифом ан-Насиром (1180-1225 гг.) реформа футувы "сверху", приведшая к своеобразной верхушечной моде на общение с теми, кто следует путем футувы.

Суть предпринятой ан-Насиром реформы футувы - в создании

альтернативы радикальному народному суфизму, в попытке свести воедино получившие широкое хождение в верхах и в низах общества моральные представления на основе предписаний умеренного суфизма. Используя повальное увлечение футуввой, ан-Насир попытался восстановить социальный мир, религиозно-политическое единство сторонителей "сунны и согласия".

Кодификация предписаний футуввы как элитарной игры, превращение ее в некое подобие духовно-рыцарского союза, закреплявшего и узаконивавшего систему вассалитета "халиф - султаны - подданные" отвечала тенденциям общественного развития и стала своевременной реакцией на изменения в социально-политической и религиозной жизни. Умеренно суфийское ядро футуввы к этому времени обросло, наряду с прописями ученой суннитской ортодоксии, требованиями адаба, расхожими представлениями городских низов, социально-политическими и моральными предписаниями шиизма и стало после реформы ан-Насира общим знаменателем идеологии айярства, рыцарства, суфийского подвижничества и "святого" никитского радикализма.

Впоследствии теория и практика футуввы неоднократно излагались в трактатах различных авторов. Они повторяют с различной степенью детализации стандартный набор основоположений, где помимо следования кодексу чести речь идет о ношении особой одежды, посещении собраний, торжественной инициации новичков. Следование путем футуввы оказывается равнозначным обладанию качествами "совершенного человека" (ал-инсан ал-камил), который применительно к реалиям сословно-корпоративного быта конкретизируется в образе члена торгово-ремесленного, военно-рыцарского, поэтического или иного братства.

Пятая глава - "Идеалы и действительность. Моральная регуляция в повседневной жизни" - состоит из двух параграфов. § I посвящен изучению ценностей элиты, фиксируемых воинско-рыцарским кодексом чести и литературой адаба, которая в значительной мере определяла вкусы и предпочтения верхов. Здесь дана характеристика трактатов о "рыцарском мастерстве" и "наставлений владыкам", которые суммировали идеальные черты поведения реальных и вымышленных исторических персонажей в нормативной для верхов модели "деланы жизни". В § 2 рассматриваются формы бытования и эволюции предписаний ислама в низах общества, описываются кодексы чести членов торгово-ремесленных корпораций,

кношеских объединений и банд "лихих людей".

В отличие от современного ему общества Западной Европы мусульманский мир не узаконил писаным правом сословной иерархии. Шариат декларировал равенство всех исповедывавших ислам, не давая юридически оформленных гарантий социального статуса: "принадлежность к знати была фактом не права, а общественного сознания, в силу чего грань, отделявшая хасса от амма, знать от простонародья, была нечеткой"[1]. Тем не менее, реальные социальные различия хорошо осознавались и оформлялись в представлениях о знатности, элитарности, господстве и худородстве, ординарности, подчиненности. Противопоставление "верхи-низы" (хасса-амма) выражало в зависимости от контекста социальный, интеллектуальный, моральный и иные оттенки их размежевания.

При всей многозначности характеристик знати можно выделить такие признаки принадлежности к ней: властные функции, близость к кормилу правления, чиновность, родовитость, религиозный авторитет, высокие моральные качества. Состав хасса менялся в зависимости от того, какой из вышеуказанных признаков приобретал значение основного, начинал играть существенную выделительную роль. Так, в период доминации Буидов (сер. X-сер.XI в.), выходцев из горного Дейлема, принадлежность к дейлемитам была престижным знаком и открывала путь в состав хасса. С распространением влияния суфийских братств, в XII-XIII вв. главы тарикатов включаются в хасса. Постоянными элементами хассы были элита "служивых" (умаля, куттаб) в лице чиновных интеллектуалов и связанная с властными структурами часть знатоков основ веры, описываемые соответственно как "носители дурраа" и "носители тайласанов". Внутри хассы существовала дистанция между военной и чиновничьей верхушками, т.е. происходило нечто похожее на взаимоотталкивание, вековую неприязнь "дворянства шпаги" и "дворянства мантии" в средневековой Европе.

В целом же для причисления к элите этническая принадлежность, происхождение (рабское или свободное), уровень образованности, моральные качества, праведность и мера богатства не играли существенной ограничительной роли.

---

[1] Михайлова И.Б. Средневековой Багдад (некоторые аспекты социальной и политической истории города в середине X-середине XII вв.). М., 1990. С.19.

В узком значении, более или менее точно отражающем социальную и нравственную стратификацию, мусульманское рыцарство – воинская часть знати, чей образ жизни характеризуется, прежде всего, групповой субординацией и регламентацией способов и случаев применения оружия, наличием правовых и иных привилегий, "милитаризованным" набором добродетелей, элитарным самосознанием. Оно родилось из столкновения и причудливого смешения традиций джахилийи, мировоззренческих установок и поведенческих норм элиты покоренных арабами народов. Уже в ходе арабских завоеваний более или менее однородная масса свободных воинов, не добрым увещеванием, а силой оружия создававшая умму, начала распадаться и вскоре появляется полиэтническая мусульманская аристократия, одним из подразделений которой стали "люди меча", считающие ношение оружия главным отличием и живущие ради войны. Виды деятельности, готовящие к войне (охота, спортивные состязания), сделались привилегией верхов, а низам была вменена в обязанность рутинного труда, содержания "защитников".

Поскольку безоружность низов была условием и синонимом их зависимости, она приобрела уничижительную окраску: не владеющий оружием (бедняк, ремесленник, крестьянин) – это одновременно трус, подлец, невоспитанный человек. Как и в феодальной Европе произошло прикрепление социальных и экономических характеристик к профессиональной функции и присущим или приписываемым сословиям этическим достоинствам и недостаткам.

Начавшаяся при Омейядах и особенно активно протекавшая при Аббасидах общеисустроительная деятельность, культурный подъем, законотворчество, усложнение административных структур привели к заметной "демилитаризации" ценностной ориентации элиты, к оттеснению "людей меча" "людьми пера". Это отразилось в "Наставлениях владыкам", в панегирической поэзии, т.е. в основной массе сочинений, фиксирующих верхушечные добродетели.

В числе факторов, определивших рост влияния в X-XI вв. "сословия меча", следует назвать трансформацию социально-экономической основы мира ислама – слияние института икта (ленного "держания"), образование на месте имперской государственной структуры системы удельных владений с номинальным верховенством халифа, начало длительного периода социальной "замятни", резко убавившего спрос на интеллигентный труд и открывшего путь вверх

частольбивших невежд-воинов из числа тюрков, курдов, дейлемитов.

Повышение социального и имущественного статуса воина, а таковым считался теперь всадник-профессионал, а не пехотинец-ополченец, способствовало изменение роли конницы на поле боя, обусловившее выходом на первый план фигуры тяжело вооруженного всадника на защищенном доспехами коне. Господство тяжелой конницы обусловливалось рядом причин. Во-первых, с распадом единого централизованного государства исчезла властная структура, способная содержать крупные части пехоты. Во-вторых, сказались постоянное давление кочевников-иноверцев (хазары на Кавказе, гузы в Хорасане и Мавераннахре) и необходимость противопоставления византийской тяжелой конной равноценной силы в малоазийском исламо-христианском пограничье, приведшие к изменениям в характере вооружения, способах самозащиты и защиты лошади, в тактике и стратегии. В-третьих, сказалась иранизация, ориентация на культурные ценности Ирана, в частности, на "царское искусство" Сасанидов, их героизированные воинские идеалы, традиции экипировки и воинского искусства.

Как и в Западной Европе, здесь имели место далеко идущие последствия: "При этом произошло относительное падение важности военного искусства, в основном делавшего тогда ставку на тактику и стратегию боя. Теперь же упор был сделан на личные качества воина: его силу, храбрость и мастерство. Военная доблесть призвана была заменить собой чувство долга, дисциплину и организованность..."[1].

Период крестовых походов, сводившихся не только к полям сражений, а зачастую - и в поведенческом общении, цвет христианского и мусульманского рыцарства привел к взаимовлиянию форм их организации, поведения и к ощущению ими себя "мировым сословием меча", не стесненным границами вероисповеданий. У противоборствующих сторон появляются общие элементы этикета, взаимопонятная символика (геральдика), унифицируются экипировка и тактика боевых действий. При этом сохраняются существенные моменты отличия их нравов, которые подмечены представителями, по крайней мере, одной из сторон. Усама ибн Мункыз (ум. 1188 г.) оставил в автобиографической "Книге назидания" тонкие сравнения нравов ва-

---

[1] Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1995. С. 213.

падного рыцарства с нравами мусульманской рыцарской среды, к которой он сам принадлежал: "У франков, – пишет он, – ...нет ни одного из достоинств, присущих людям, кроме храбрости. Одни только рыцари пользуются у них преимуществом и высоким положением. У них как бы нет людей, кроме рыцарей"[I]. Усама подмечает, что франки, которые живут рядом с мусульманами, становятся более воспитанными, культурными, чем новоприбывшие. От франков – людей "одномерных", подчиняющих воинской доблести все прочие достоинства, мусульманского рыцаря отличает, в первую очередь, работа ума, потребность в книжности. Сам Усама пишет стихи, занимается историей и каламом. Он с печалью вспоминает гибель собранных во время жизни в Египте четырех тысяч книг. Характеристику ценностных ориентаций людей круга Усамы можно обнаружить в таком эпизоде: когда Трипсля взяли крестоносцы, два соседних эмира тотчас поехали к ним выкупать захваченное – не драгоценности, не святыни и не женщин, а двух книжников – филолога и каллиграфа.

Моральные качества, наиболее ценимые представителями "сословия меча" и знатью в целом, можно детализовать по портретам идеальных правителей – в частности по биографии знаменитого полководца, основателя Айюбидской династии правителей Египта и Сирии Салах ад-Дина (ум. 1193 г.).

В его портрете, наряду с реальными чертами характера, присутствуют типичные нормативные компоненты аристократического личностного идеала: благородное происхождение, религиозность, грамотность, благородные занятия (война с неверными, управление, общение с улама ад-дин и факихами), трудолюбие, щедрость (вплоть до расточительства), нестяжательство, гостеприимство, покровительство слабым, благородное поведение (соблюдение правил единоборства, учтивость, в том числе с врагами, быстрота в похвале и сдержанность в осуждении, верность слову, нетерпимость к порочным деяниям). Наиболее существенными признаками аристократизации представлений знати здесь выступают такие добродетели, как благородное происхождение, личное мужество, усердие в ратном деле. Последнее особенно важно отметить, поскольку

[I] Усама ибн Мункыз. Книга назидания (Китаб ал-и'тибар). М., 1958. С.123.

до этого поучительские доблести не входили в парадигму идеального правителя.

Описание идеального правителя для мусульманских книжников – тема, можно сказать, центральная, глубоко продуманная как в аспекте нормирования взаимоотношений "халиф-община", "султан-подданные", так и в аспекте общемировоззренческого (религиозного и философского) осмысления природы власти, ее целей и средств, пределов положенных ей откровением и разумом. Представление об изменениях в сфере социальной компетенции правителя, в ориентации власти на определенные социальные группы и о конкретных предписаниях "этики правления" дает жанровая традиция "наставлений владыкам".

Традиция "наставлений владыкам" исходит из принципа подражания людей друг другу (мушакалат ан-нас), их следования идеальным образцам поведения. Авторам "наставлений", выражавшим взгляды чиновных интеллектуалов, представляется очевидным, что правители, вазиры, знать – главный объект подражания для нижестоящих социальных групп. Подобная убежденность суммировалась в известной поговорке: "каковы цари – таковы их подданные".

Светскую идеально-книжную традицию интерпретации принципа подражания дополняет религиозно-пиетистская традиция, культивируемая улама ад-дин, суфийскими авторами и бытующая среди значительной части верующих. Для них объектами подражания выступают видные религиозные авторитеты, суфийские шейхи и праведники, а к светским правителям высказывается устойчивое отрицательное отношение. Благочестивому человеку, тем более книжнику, улама ад-дин предписывают сторониться правителей. Эту квиетистскую поведенческую установку представители ханбалитского мазхаба, задававшие тон в выступлениях консервативно-охранительных сил в ходе многочисленных городских смут XI–XII вв., фактически подменяли установкой на исправление и коррекцию действий светских властей. Для ханбалитских авторов поучение – право каждого благочестивого человека, которому не надо ждать, когда у него спросят совета, с поучением к окружающим он может обратиться и без просьбы с их стороны.

Авторы "поучений владыкам" единодушны в убеждении, что носители власти – люди, далекие от совершенства, а власть закономерно деградирует в согласии со словами халифа Муавийи (ум.

680 г.), сказавшего, что всякий правитель после него будет хуже, чем он, даже если он сам хуже своих предшественников. Власть необходима из-за низости природы человека. Безвластие, политическая анархия хуже, чем деспотическая власть. Полиархия абсурдна - истина одна, а значит и устроитель дел "по-истине" должен быть один. Правитель скрепами власти соединяет изначально гетерогенное, тяготеющее к распаду общества, примиряет интересы разных сословий и групп. Долг правителей - повелевать, долг подданных - повиноваться. Правитель должен заставить себя самого блюсти закон, ибо никто другой не может его принудить к этому. Если он блюдет закон, то и подданные боятся его нарушить.

Характерная для средневековых литератур тяга к классификации, упорядочению проявляется в "наставлениях владыкам" в педантичном перечислении пороков и добродетелей правителей, разрядов их помощников, подстерегающих их опасностей, возможных вариантов отношений с подданными и т.п.

Призывы к соблюдению всех мыслимых для идеального правителя добродетелей сочетаются в "наставлениях" с морализмом толкованием его обязанностей, этизацией прозы правления. Ему вменяется "страх божий", неуклонное следование всем установлениям шариата, решение дел на основе Корана и сунны и согласии с общим мнением улама ад-дин. Выражением лица, походкой и облачением он должен внушать уважение к своему сану, быть величавым и уравновешенным, как старик, а не беспокойным и порывистым, как женщины и юноши. Он должен окружить себя людьми благородными, честными и рассудительными. Поручив им управление частью дел, он не должен тревожить их по одному подозрению, не выяснив предварительно хода дел, остерегаться злопыхательских наветов и клеветы. Благоденствие подданных - свидетельство разумности и справедливости власти. Правитель должен оберегать подданных, обеспечивать каждому спокойное занятие законными делами на подобающем ему месте.

Обладание властью - презумпция ее легитимности, а видимое свойство законной власти - забота о том, чтобы хорошие стали лучшими и удостоились почестей. Правитель должен спешить в благодеянии и медлить в наказании, должен стремиться исправлять, а не губить людей за их прегрешения. Прощение -

более надежная основа власти, чем наказание. Не правителю не следует откладывать наказание тех, кто не может быть освобожден от него. Наказание следует подразделять на нисходящие степени соответственно различию между преступлениями по отношению к общине, частным лицам и к правителю: правитель должен быть строгим к выступающим против общего блага, но снисходителен к тем, кто выступает против него лично.

Моральное право повелевать другими дает власть над самим собой. Это положение стоической философии регулярно повторяется авторами "наставлений", обычно увязывающим его с темой испытания правителя властью.

Если обобщить все многообразие вменяемых образцовому правителю благородных качеств и обязанностей, они могут быть сведены к следующим идеологемам. Это, во-первых, патернализм, изображение правителя наставником, который по-отцовски опекает подданных, "пасет" их, учит примером собственного поведения. Во-вторых, эгалитаризм, описание правителя "первым среди равных", утверждение, что в теории каждый мусульманин, удовлетворяющий определенным требованиям, может стать им, а тот, кто стал им, явно превосходит прочих своими задатками, изначально отмечен печатью божьим. В-третьих, культ благовластия, представление о правителе как носителе благой силы (барака), которая даже дурного по задаткам и воспитанию человека вынуждает поступать разумно и справедливо, коли ему выпал удел править людьми. Власть изображается нравственным началом, силой, охраняющей человека от падения в пропасть варварства.

Сколь ни стереотипны моральные сентенции "наставлений", их нельзя считать пустыми риторическими оборотами. Регулярный повтор нравоучений и благопожеланий побуждал к тому, чтобы все отклонения от признанного стереотипа идеального правителя воспринимались как нарушения нормального порядка вещей, чреватые не только моральным негодованием, но и "критикой оружием".

Для подавляющей массы письменных источников мусульманского средневековья характерно пренебрежительно-враждебное отношение к низам. Авторы, глядевшие на общество сверху, описывали простонародье укрупненно, усматривая в нем то, что им хотелось увидеть, а именно – пороки и недостатки, присущие ему "по природе". Идея иерархического строения мироздания и общества представлялась идеологам верхов столь разумной, что критике этой

подвергаться лишь отклонения от естественной иерархии, вроде "неподобающего" поведения представителей определенных слоев, занятие места не по статусу и т.д. Начиная с ал-Джахиза (ум. 869 г.), тема "нравов низов" для литературы адаба является дежурной, особенно в плане реализации канонических принципов иерархичности и классификации, предполагавших умелое сопоставление "высокого" и "низкого" в стилях поведения, речи и прочих отличиях, присущих конкретным сословиям. Наряду с определенной социальными и литературно-эстетическими установками тенденциозностью работ, на основе которых можно дать описание личностных нравственных образцов, бытовавших в низах общества, их описание требует учета следующих факторов. Справедливо полагая, что они являются формой идеализации условий быта и хозяйствования основной массы горожан и земледельцев и отражают господствовавшие среди них воззрения, необходимо иметь в виду, что, во-первых, о морали низов в единственном числе говорить не приходится, и что, во-вторых, ее демонстративное противопоставление морали верхов репрезентативно лишь для определенных временных отрезков, для "революционных ситуаций", когда ненависть к миру богатых и знатных порождала стремление "маленьких людей" к единению с себе подобными, равными по качествам и положению в обществе, когда их "мягкие добродетели" (простодушие, милосердие, сострадание и др.) более или менее осознанно противопоставлялись "жестким" добродетелям власть имущих.

Изображаемая идеологами верхов как единое целое, явленное в преемстве повторяющихся признаков, мораль низов суммировалась по поведению маргиналов и фактически бытовала среди тех, кто представлял "низ" в чистом виде и противостоял не только классу, но и прочим слоям аммы. Низы общества были неоднородны с точки зрения классового сословно-корпоративного сознания, зачастую имели разнонаправленные моральные векторы, поэтому выдавать вслед за авторами сочинений адаба нравственные ориентиры маргиналов за разделяемые всеми слоями аммы будет явной натяжкой. Очевидное расхождение нравов верхов и низов не влекло расхождения их фундаментальных ценностей и не дает оснований для вывода о том, что мы имеем дело с разными системами ценностей. Речь идет лишь о различной конфигурации последних и обусловленных этим обстоятельством различных поведенческих установок, других элементов структуры нравственного сознания.

Рассматривая роль и место торгово-ремесленных товариществ в общественной жизни, следует отметить, что в отличие от Западной Европы на Ближнем Востоке корпорации имели весьма ограниченные функции, были замкнуты на себя. Являясь территориально-производственными объединениями, проникнутыми религиозно-мистической атмосферой "братств", основанных на принципах эгалитаризма и взаимопомощи, они не выступали организующей силой городского самоуправления. Можно сказать, что мусульманский город вообще не имел легальной внутренней организации - вариат не признает города как особого социального организма, не дает ему какого-то обособляющего от округи правового статуса. Пренебрежительные обозначения "деревенщина", "крестьянин" - это в большей мере эмоционально-нравственные эпитеты, чем правовые определения, ибо отсутствует понятие "горожанин" как член корпорации горожан, наподобие западноевропейского бюргерь, буржуа, сознающего свое качественное отличие ("иноречие") от тех, кто живет за городской чертой.

Со временем торгово-ремесленные товарищества обрели довольно единообразную структуру, которая повсеместно определялась цеховым уставом (канун) и сводом неписанных правил (дастур), исходившим из суфийского по духу и терминологии "наставления в футувв ". Своеобразным инвариантом "пути футувы" стал кодекс чести членов юношеских объединений, групп "молодцов-удальцов" (ахд с, фитиан.) и банд "лихих парней" (айяруи), чья активность получала в определенные исторические периоды широкий общественный резонанс и оказывала значительное воздействие на низы общества.

Социальной опорой айярства был по-преимуществу низший люмпенизированный слой горожан, находящийся вне рамок организованных ремесел. Айяры не были последовательными выразителями интересов определенной социальной группы, не имели "программы", но, как правило, демонстрировали неприязнь к власть имущим, к иноверцам, к чужакам, охотно вязываясь во внутригородские конфликты.

В большинстве городов мусульманского Востока айярство прошло две стадии развития. Поначалу оно было окружено романтическим ореолом, айяры снискали себе популярность "благородных разбойников", грабящих награбленное, заступников слабых. Затем айярство все более обособляется от интересов низов,

айяры занимаются повальным разбоем, становятся платными убийцами, идут покровительства влиятельных горожан и администрации. Теперь нередко во главе "городской стражи" (вспомогательной полиции, вербовавшейся из местных жителей) вставал известный айяр, который оказывал платное покровительство жителям, охраняя их от "неорганизованных" грабителей, но взимая за это подати и поборы.

С ростом популярности суфизма начинается массовый переход айяров в число мюридов известных шейхов, что, в свою очередь, придает суфийской футуввe более светский, военизированный вид.

Всеохватного определения "пути футуввы", по которому или и суфийские аскеты, и добропорядочные зажиточные торговцы, и "рыцари плаща и кинжала", дать невозможно. Объем этого понятия и его олицетворения меняются в зависимости от местных реалий и времени действия лиц, относимых к "людям чести". В большинстве случаев они представляют собой объединения горожан, способных постоять за себя и даже бросить вызов представителям государственной власти. При этом, наряду с лицами, считавшимися "людьми чести", но фактически стоявшими вне профессиональных, территориальных или иных объединений, среди них были члены квартальных спортивных объединений молодежи и объединений добровольцев-гази ("воителей за веру"), охваченных пафосом претворения в жизнь высоких идеалов футуввы в качестве мюридов того или иного суфийского шейха. Рядом с ними действовали члены объединения профессиональных воров и громил, в некоторых случаях выступавшие покровителями обездоленных, приобретая в глазах последних ауру "радетелей справедливости" и во время некоторых городских междоусобиц становившихся защитниками интересов "своего" квартала, или "своего" мазхаба, или "своего" суфийского шейха.

Для понимания того, как айяры воспринимались в определенных кругах горожан, огромное значение имеют народные романы, памятники городского фольклора, в которых они выступают главными действующими лицами ("Киссa-йе Абу Муслим", "Дастан Самак-е айяр") или входят в окружение главного героя, являются легко узнаваемыми и популярными персонажами ("Сират Али-з-Зибак", "Сират Бани Хилал", "Сират аз-Захир Бейбарс", "Макамы" ал-Хамадани и ал-Харири). Романные айяры – это лица, занятые уважаемым ремеслом, сочетающие добродетели верхов и низов. Но рыцар-

ская оболочка айварства выглядит довольно тонкой, т.к. помимо нормативных черт поведения рыцаря-фарисе романный герой-айвар порой демонстрирует сомнительные с точки зрения морали верхов качества. Его образ антитетичен образу фарисе уже благодаря снижению пафоса и смещению пропорций "рыцарственности": если фарисе никогда не думает о выгоде, то айвар никогда не забывает о ней; если фарису стыдно потом приобретать то, что можно приобрести кровью, то айвару ничуть не стыдно избежать личных усилий и добиться успеха хитроумием, использованием чужих слабостей; если в облике фариса все соразмерно и величаво, то айвар - это тщедушный и болезненный мужлан с простецким именем и двусмысленным прозвищем. В той мере, в какой он сознательно противопоставлен представителям верхов, он является носителем чисто низовых ценностей, воплощает идеал городских низов. Первое из 72 правил айварства - "давать хлеб". Другие правила - "не оставлять в беде тех, кто обратился к тебе за помощью", "неправду не говорить", "быть целомудренным" и т.п. вполне отвечают традиционному набору "мягких" ценностей низов. Вместе с тем, в литературном айваре есть многие черты доисламского эпического героя, но следует иметь в виду, что образ эпического героя отличается цельностью, ясным и законченным характером, чего не скажешь об айваре, герое городского фольклора. В нем мы видим закономерное для средневековой литературы преобразование героического начала в эмоционально-психологическое, отступление тематики подвигов и сражений на второй план, стремление показать равные черты характера "приземленного" персонажа. Выявление сложностей, коллизий человеческого поведения - свидетельство отказа от идеализации человека, тяги к личностной эмансипации, к утверждению индивидуальных запросов, независимости от традиции. Заметим, что уже в образе воина-рыцаря получает завершение трансформация архетипов, намеченных в джахилийском эпосе. По сравнению с эпическим героем образ рыцаря вполне персонализован, в нем можно отметить характерные для верхов индивидуалистические тенденции, проявляющиеся в том, что Й.Хейзинга назвал "бесстыдным эгоизмом" рыцарства. В литературном айваре получила дальнейшее развитие фольклорная фигура трикстера, противостоящего нормативному герою и пародирующего его образ. Типичные компоненты аристократического личностного идеала при-

сутствуют в портрете героя-айяра в пародийно-сниженном виде: вместо благородного происхождения - безродство; вместо грамотности - невежество; вместо расточительной щедрости великодушного человека, демонстрирующего презрение к утилитарным целям - расчетливая щедрость насильника, одаряющего своих нынешних и возможных сторонников; вместо соблюдения правил единоборства и учтивости с врагом - коварство, стремление к победе любой ценой, оправдание неблагих средств ее достижения. Заметная в этом герое городского фольклора несогласуемость систем ценностей верхов и низов, прежде всего, дает о себе знать в противодействии за личностным "самостоянием" героя-айяра, характерного для низов отсутствия представления о нравственной неповторимости личности. Гармонизации двух систем ценностей служит суфийская интерпретация футувва, которая, в частности, преобразует джахилийский архетип инициации в испытание верности как этическому, так и мистическому идеалу героя.

В заключении диссертации формулируются краткие выводы и намечаются перспективы анализа тех аспектов арабомусульманской этической мысли, которые еще не стали предметом детального изучения.

Основное содержание диссертации изложено в следующих работах:

1. Становление арабомусульманской этической мысли. М., 1993. 15 п.л. (рук. деп. в ИНИОН).

2. Эволюция средневековых учений о свободе воли // Мораль, общество, личность. Вып.2. М., 1980. 0,75 п.л.

3. Генезис учения о свободе воли в средневековом исламе // Мораль, общество, личность. Вып.3. М., 1982. 1,2 п.л.

4. Касб и проблема свободы воли в мусульманской теологии // Вопросы истории этической мысли. М., 1983. 0,75 п.л.

5. Ашари; Вахдат аль-вуджуд; Иофатская школа; Ихван ас-сафа; Имран; Кадар; Калам; Касб; Коран; Мутазилиты (в соавт.); Сухраварди // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. 1 п.л.

6. Об изучении начальной стадии ислама // Методологические проблемы изучения истории философии Зарубежного Востока. М., 1987. 1,3 п.л.

7. Как возник ислам? Уфа, 1989. 1 п.л.

8. Ислам в Поволжье и на Урале. Уфа, 1989. 1,2 п.л.

9. Общие характеристики начального этапа арабомусульманской культуры // Социокультурные характеристики средневековой философии. М., 1990. 0,8 п.л.

10. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность. Ближний Средний Восток. М., 1990. 1,8 п.л.

11. Малеф ал-ислам ва-л-муслимин фи-л-иттихад ас-суфйати фи дав ат-тетавурет ал-ахира (в соавт.) // Ал-Хайат. 11.06.1990 № 10054. 0,9 п.л.

12. Ат-тередиум ар-русийа ли ма ани ал-Куран ал-карим (в соавт.) // Ал-Хайат. 29.05.1991 г. № 10341. 0,3 п.л.

13. Рыцари, благородные разбойники и просто порядочные люди. М., 1993. 1,2 п.л. (рук. деп. в ИНИОН).

14. Чаша любви и меровары почета. М., 1993. 1 п.л. (рук. деп. в ИНИОН).