

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (классический период)

Общая характеристика

Обозначение

Хотя философы и историки философии оперируют многочисленными терминами типа «арабская философия», «исламская философия», «арабо-мусульманская философия», «философия Арабского Востока» и т.п., эти словосочетания вряд ли могут претендовать на большее, нежели служить своеобразными таксономическими ярлыками, маркирующими определенный историко-культурный феномен. Трудно говорить об однозначно выраженных предпочтениях, и все же в арабских странах и европейском востоковедении скорее ведут речь об «арабской философии», тогда как в американской науке и исламском мире за пределами собственно арабских стран предпочитают термин «исламская философия». Дело от этого существенно не меняется, поскольку в любом случае подразумевается традиция философской рефлексии, возникшая и получившая развитие в эпоху господства исламского мировоззрения в условиях преимущественно арабоязычной цивилизации и претерпевшая в наши дни значительную трансформацию в силу новых исторических условий и под влиянием западной цивилизации и философии. Именно так понимается термин «арабская философия» и здесь. Вместе с тем ни о какой однозначности даже столь малоинформативного определения говорить не приходится. Для развития арабской философии немалое значение имело усвоение античного наследия, а в этом процессе существенная роль принадлежала и неарабам, и арабам-немусульманам. Точно так же арабскую философию невозможно представить без того вклада, который внесли в нее неарабские мусульманские народы, равно как и их культурного наследия доисламских времен. Термин «арабская философия» поэтому указывает на языковую (примерно так же говорят о средневековой «латинской философии» Запада), но не этническую, характеристику того феномена, о котором здесь идет речь.

Периодизация

Это же касается терминов, намечающих периодизацию арабской философии. Мы не обладаем разработанными понятиями, которые имели бы смысл за пределами западной традиции: вряд ли можно с полным основанием считать «средневековой» традицию, которая не знала ни классической древности, ни ее нововременного возрождения. По тем же причинам едва ли удачен и термин «классический», которым иногда называют ее начальный, наиболее плодотворный этап, и если что и оправдывает употребление таких терминов, так это отсутствие подлинных историко-философских понятий. В современной арабоязычной литературе предпочитают использовать, наряду с другими, термин «наследие». Так или иначе, в развитии арабской философии можно выделить на три основных этапа: классический, или средневековый

(VIII-XV вв.); позднее средневековье (XVI-XIX вв.); современность (вторая половина XIX-XX вв.).

Состав

В вопросе о том, какие именно направления мысли следует считать относящимися к арабской философии, также наблюдается разнообразие подходов. Следуя внешнему критерию совпадения с номенклатурой вопросов, обсуждавшихся в античной философии, прежде всего в аристотелизме и неоплатонизме, и выработанных там решений, арабскую философию классической эпохи зауживают до арабоязычного перипатетизма. С такой позицией удачно коррелирует тот факт, что только перипатетики использовали в качестве названия своей школы термин *фалсафа*, происходящий от греческого прототипа, равно как и то, что именно арабоязычный перипатетизм оказал явно выраженное влияние на средневековую западную философию. С другой стороны, рассматривая арабскую философию как теоретическую рефлексию над основаниями универсума, выясняющую возможность и условия его охвата в мысли, стремятся скорее увидеть ее внутреннюю сущность, определяемую как общим характером философии, так и особенностями классической арабо-исламской культуры. При таком подходе арабская философия оказывается представленной пятью основными течениями: каламом, арабоязычным перипатетизмом, исмаилизмом, ишракизмом (философией озарения, или иллюминативизмом) и суфизмом (исламским мистицизмом). За исключением перипатетизма, все они представляют собой явления более широкие, нежели философская мысль, поскольку включают как обсуждение вопросов, выходящих за круг собственно философских, так и обозначают мощные политические (как исмаилизм) или духовные (как суфизм) течения. Одни из них, например, исмаилизм и суфизм, сохранили свое влияние в мире до наших дней, другие (калам) были влиятельны в разных уголках мусульманского мира, в том числе и в России, еще столетие назад едва ли не меньше, чем в эпоху своего расцвета, третьи (ишракизм), пережив определенную эволюцию, вошли в качестве существенного элемента в состав заметных религиозно-идеологических систем современности (например, бехаизм) или, слившись с суфийскими идеями, проявляют себя в мысли крупнейших представителей современной мусульманской мысли. Однако эти околофилософские и внефилософские феномены могут и должны быть ясно отличаемы от собственно философской рефлексии, которая была выработана каждым из названных течений. С этих позиций арабская философия видится как самостоятельный историко-философский феномен, характеризующийся собственным способом задания проблемного поля и рациональными критериями оценки допустимости постановки задач в его пределах и правильности их разрешения. Сформировавшийся на этой основе общий для названный пяти течений и школ блок проблематики включает вопросы метафизики (первоначало и его отношение к множественному миру, модусы существования-несуществования и соотношение между ними, причинность), теории познания (истина, типология знания, интуитивное и дискурсивное познание), учения о человеке (человек как наделенный способностью действия и познания, практически-созерцательное отношение человека к миру и

первоначально). Помимо названных течений, существенную роль в развитии арабской философии сыграли не принадлежащие им мыслители. Среди них — примыкающее с одной стороны, к неопифагорейской традиции, а с другой, к исмаилитам тайное философское общество *Ихвāн ас-сафā' ва хуллāн ал-вафā'* «Братья чистоты и друзья верности» (X в.), такие околофилософские фигуры, как Абū Хāмид ал-Газālī (1058-1111) или Абū Хайāн ат-Тавхīдī (ум.1023), выдающийся мыслитель Ибн Халдūн (1332-1406), сделавший решительный шаг от историографии к научной истории, поставив вопрос о критерии истинности и отбора исторических сообщений и этно-психологических и материальных основаниях исторического процесса.

Характерные черты

Классическую арабскую философию отмечает полемический дух. Великими спорщиками были первые мутакаллимы (от араб. *мутакаллимūн* «говорящие») — мутазилиты (от араб. *му'тазила* «обособившиеся»). Этот этап развития калама (от араб. *калām* «речь», не смешивать с *қалам* «перо») по своему духу весьма напоминает досократический период античного философствования: мутазилитами были опробованы едва ли не все логически возможные подходы разработке проблемного поля средневековой арабской философии, едва ли не по всем вопросам они спорили и опровергали друг друга, и хотя пункты согласия, безусловно, присутствовали, их вряд ли наберется больше десятка. Поздний, ашаритский (по имени его родоначальника Абū ал-Хасана ал-Аш'арī 873-935) калам, хотя и претерпел догматизацию и утратил философский дух, тем не менее сохранил свою полемическую направленность. Большую известность получила его дискуссия с арабоязычным перипатетизмом о вечности мира, телесном воскресении, наличии у Бога знания о единичном и другим вопросам, которую вели ал-Газālī (*Тахāфут ал-фалāсифа* «Шаткость философов») и Ибн Рушд (*Тахāфут ат-тахāфут* «Шаткость "Шаткости"»). Менее знаменитым, но не менее интересным был спор аш-Шахрастāнī (*Муṣāра'ат ал-фалāсифа* «Одоление философов») и Наṣīр ад-Дйна ат-Тūsī (*Муṣāри' ал-муṣāри'* «Одолевающий "Одoleвшего"»), составивший шиитскую параллель этой дискуссии. По отдельным философским вопросам спорили друг с другом чуть ли не все течения и их представители. Менее броской, зато более существенной чертой полемического характера классической арабской философии является диалогический характер, отмечающий саму логику ее развития через последовательное возникновение новых философских школ, потребность в которых вызывалась всякий раз логической неудовлетворительностью выдвинутых предшествующими направлениями решений кардинальных философских задач, определенных общим проблемным полем.

В не меньшей степени арабскую философию характеризует и систематизм. Естественно совпадая с оформлением школы как таковой, систематизм отмечает арабских перипатетиков, академичность которых приходит на смену разноголосице ранних мутакаллимов. Впрочем, важно, что систематизм арабских перипатетиков не вырождается в бесплодный схоластицизм, поскольку эта школа наряду со следованием бесспорным античным образцам внесла существенные новации по основным моментам,

интересовавшим средневековых арабских философов. Если систематичность стала также характерной чертой стиля философских сочинений и исмаилитов, и философов озарения, то суфийских авторов скорее отмечает внешняя разбросанность мысли при очень строгой имплицитной упорядоченности: только за счет этой «скрытой» систематичности «явная» скачкообразность идей не превращается в суматошный беспорядок. Как и во многих других отношениях, суфийские авторы и в стилистике своих сочинений как бы синтезируют достижения классического периода развития арабской философии, хотя, в отличие от содержательного синтеза, трудно предполагать, что синтез стилистики предпринят ими сознательно.

Место арабской философии в ряду мировых философских традиций

Место арабской философии в ряду мировых философских традиций определяется факторами внешнего и внутреннего порядка. К числу внешних следует отнести сохранение, систематизацию и комментирование античного, и прежде всего аристотелевского и неоплатонического, наследия. Разумеется, дело не ограничивалось простой консервацией; скажем, Ибн Сīnā исправляет некоторые положения аристотелевской силлогистики, а Ибн Рушд в своих многочисленных комментариях развивает идеи Стагирита. И все же преимущественно именно в качестве «передатчика» античного наследия арабская философия оказала влияние на средневековую западную мысль. Этим объясняется долгое время бытовавший в западной историко-философской традиции подход к арабской философии как комментаторской и неоригинальной. Своеобразной реакцией на эту несправедливую по своей сути квалификацию стали многочисленные штудии, доказывавшие решающее влияние арабских философов на выдающихся представителей европейского позднего средневековья, Возрождения и Нового времени; достаточно сказать, что картезианский принцип методологического сомнения едва ли не сводился в таких исследованиях к заимствованию Декартом идей Ибн Сīны или ал-Ғазālī. Хотя многими было замечено сходство между построениями, скажем, Р.Луллия или даже Данте и положениями, которые развивали арабские философы (помимо названных, в этом ряду безусловно стоит и выдающийся суфийский мыслитель Муḥйй ад-Дīн Ибн ‘Арабī 1165-1240), а некоторые (например, А.Сагадеев) даже полагали возможным говорить о существенных параллелях между авиценновской и Спинозовской системами онтологических категорий, такое сходство практически всегда остается лишь гипотетической схемой, а ее наличие не подкрепляется твердо установленными фактами реального заимствования или влияния. Поэтому с достаточной долей уверенности о воздействии арабской философии на западную можно говорить, пожалуй, только применительно к феномену латинского аверроизма.

Другой фактор внешнего порядка — влияние арабской философии на средневековую еврейскую. Это касается и самого возникновения последней: первый оригинальный еврейский философ средневековья, Саадия Гаон (Саадия «Мудрец» 882-942), был учеником мутазилитов, и влияние мутазилизма на его построения прослеживается достаточно отчетливо. Средневековая еврейская философия использовала то же аристотелевско-неоплатоническое наследие, что и арабская, и влияние этих двух школ

античности на еврейскую мысль через посредство арабской может быть наиболее ярко представлено на примере таких характерных фигур, как соответственно Маймонид (1135-1204) и Ибн Габироль (1026- между 1054 и 1058 г). Вместе с тем еврейская философия всегда сохраняла самостоятельность в способе постановки и подхода к разрешению центральных философских вопросов, который базировался на собственном фонде первоосновных, аксиоматических (имевших парадигмальный статус) философских тезисов. К их числу следует прежде всего отнести положения о безусловном наличии и безусловной свободе божественной и человеческой воли, благодаря чему центральным вопросом для еврейских философов практически всегда оставался вопрос об их гармонизации в человеческом действии. Лишь настолько, насколько заимствуемый материал способствовал решению этой центральной философской задачи, он и допускался в еврейскую философскую мысль. В этом следует искать объяснение столь незначительного влияния суфизма на еврейскую мысль при несомненной авторитетности этого течения среди поздних арабских мыслителей и знакомстве с его идеями еврейских авторов: суфийская философия не допускает однозначного постулирования целенаправленности и волевой обусловленности ни божественного, ни человеческого действия.

При безусловной важности внешних факторов значение классической арабской философии следует полагать все же преимущественно в факторах внутреннего порядка. Арабская философия продемонстрировала несводимый к опыту других традиций подход к максимально обобщенному и абстрактному представлению в мысли внешнего для нее Универсума. Эта несводимость обусловлена той особенностью, которой изначально характеризовалась, в сравнении с опытом западной традиции философии, принятая здесь процедура обобщения. Суть ее заключается не в том, что, анализируя некий ряд феноменов, мышление отвлекается от их различных, в том числе и противоположных, качеств в пользу какого-то одного, равно присутствующего во всех, и кладет последнее в основание обобщения, считая весь ряд единым в силу наличия этого общего качества: так сформированное понятие оказалось бы отвлеченным от несопадающих признаков в пользу совпадающего и равно наличного, а единство различного мыслилось бы как единство равно в нем наличного. Вместо этого общее мыслится как то, что, вовсе не присутствуя в различном как таковое, позволяет тем не менее приравнять различное. Общее здесь — то, в чем различное находит свою эквивалентность, но что не может быть обнаружено в самом различающемся, если оно рассматривается как таковое, вне зависимости от обобщающей процедуры. Поэтому обобщение — это не абстрагирование от различающегося в пользу инвариантного, а перевод различающегося в то, что будет считаться равно обосновывающим различающееся и вместе с тем отличным от него. При таком понимании обобщения смысловое наполнение частного не совпадает (частично) со смысловым наполнением общего, но полагается как бы вне его. Именно поэтому при переходе от частного к общему требуется операция перевода, а не просто отвлечения: общее как смысл не присутствует в частном, оно как бы должно быть создано. Общее здесь, таким образом, — то, что обосновывает эквивалентность частного, не совпадая с ним по наличию общего

признака: такое общее возникает как будто заново при попытке обнаружить совпадение различающегося частного. Не вполне лишенным основания будет вывод, что такая процедура обобщения в каком-то плане оказывается менее очевидной и требующей более напряженных творческих ходов, поскольку общее не может быть усмотрено в непосредственно предстоящих взору частностях как таковых.

Если понимание сути общего как понятия, стоящего в определенном отношении к своему частному, и сути обобщения как процедуры его нахождения составляет в весьма определенном смысле стержень философского мышления, то понятно, что такое существенное отличие, характеризующее классическую арабскую философскую традицию, не могло не наложить свой отпечаток если не на все ее мельчайшие детали, то во всяком случае на существенные черты учений, созданных в ее русле. И в самом деле, сказанное находит свое проявление на разных срезах историко-философского анализа. Это касается и понимания таких важнейших системообразующих философских категорий, как единство, множественность, противоположность, отрицание, тождественность, истина. Это проявляется и в том, как выстраиваются системы терминов вокруг центральных тем философского рассуждения, таких как существование или сущность, причем дело касается и содержания каждого из понятий, и целостного строения подобных терминологических семей. Это отражается и в принятии некоторых теорий, подобно теории указания на «смысл» (*ма'нан*), как универсальных не только для философского мышления, но также и для примыкающих к философии областей теоретического рассуждения, каковыми в случае классической арабо-мусульманской культуры явились филология (комплекс наук о языке от грамматики до риторики и поэтики) и фикх (религиозно-правовая мысль). Это находит свое воплощение в логике построения целостных философских дисциплин, которые мы, выражаясь языком западной философской традиции, обозначили бы как онтологию, гносеологию, этику, эстетику. Наконец, эта своеобразная направленность классического арабского философского мышления получает свое понятийное закрепление в ряде метакатегорий, таких как *зāхир-бāтин* «явное-скрытое», *'асл-фар'* «основа-ветвь», оформляющих в наиболее общем виде характерные для нее организующие процедуры мышления. При этом подобные метакатегории оказываются достоянием не только философии, но и близких к ней областей теоретического знания: сохраняя в каждой из них свое особое и несводимое к другим значение, они вместе с тем выполняют и общую функцию организации наиболее фундаментальных мыслительных ходов. Все это образует своеобразное единое лицо классической арабской философии и, шире, культуры теоретического мышления.

Философия в системе культуры

Будучи органичной частью классической арабо-мусульманской культуры, арабская философия выражает характерные для той интенции мироосмысления и уже поэтому не может быть редуцирована к простому воспроизведению античных моделей философствования. Вместе с тем философия представляет собой самостоятельный феномен в составе культуры, ясно отделяемый от близких к ней типов научного и вненаучного

теоретизирования. Эта самостоятельность определяется преимущественно двумя взаимосвязанными факторами. Во-первых, философское мышление стремится выстроить знание о предстоящем ей универсуме в его абсолютной полноте как континуальное, иначе говоря, такое, каждый шаг которого был бы необходимым продолжением предыдущего или во всяком случае позволял бы восстановить неэксплицированную логическую связь с ним. Во-вторых, оно стремится обосновать каждый такой тезис в его универсальной связанности с остальным корпусом знания при безусловной опоре на рациональные критерии проверки приемлемости вырабатываемых решений. Таким образом философское знание отделяется, во-первых, от частных теоретических наук, и во-вторых, от претендующего на абсолютность религиозного мировоззрения.

Соотношение с религией

Философия в классической арабо-мусульманской культуре имела больший простор для своего развития, нежели в сопоставимый период в условиях западного средневековья. Это объясняется прежде всего тем фактом, что ислам не знает церковной организации, а следовательно, и утвержденной общеобязательной догматики. Отсутствие идеологического и организационного основания каких-либо процедур, аналогичных отлучению от церкви или объявлению анафемы, дало серьезную свободу развития самой религиозной мысли, обусловив появление значительного количества сект, которые трудно назвать расколами или ересью в полном смысле этого слова. Это же касается и отношения между философской и религиозной мыслью: несмотря на неоднократно предпринимавшиеся попытки объявить философские взгляды «неверием», действительного запрета философии или ее подчинения религиозной мысли осуществить было невозможно. Характерно, что когда Ибн Рушд в своем известном «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией» (*Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrīr mā байна аш-шарī‘а ва ал-хикма мин ал-иттиқāl*) выступил в защиту философии, он стремился доказать не просто «допустимость» последней, но притязал на «обязательный» (*вāджиб*) статус занятия философией для мусульманина. Избыточный характер такого доказательства говорит сам за себя: когда несколькими веками раньше традиционная арабская поэзия получила квалификацию «дозволенного новшества» (*бид‘а масмūха*), этого было вполне довольно для легализации и расцвета как ее самой, так и изучавшей ее поэтологии. Достаточно сравнить позицию Ибн Рушда с теорией двух истин, возникшей в западной мысли под влиянием его трактата: Фома Аквинский выстраивает субординацию философии и теологии однозначно в пользу последней, тогда как его арабский предшественник поступает прямо противоположным образом. Но наиболее ярким и по-прежнему не утерявшим своего значения свидетельством нестесненного обсуждения отношения к религии может служить манифест веротерпимости, заявленный Ибн ‘Арабī: с его точки зрения любая религия истинна, неистинным может быть лишь притязание на исключительность того или иного вероисповедания. И хотя в определенных кругах традиционалистов этот автор именуется сегодня величайшим врагом ислама, широкая популярность суфизма среди мусульман и авторитет Ибн ‘Арабī как мыслителя свидетельствуют об обратном. В свете

такого соотношения философии и религии в культуре ислама не следует автоматически расценивать упоминание религиозных идей или опоры на религиозные тексты как показатель зависимости от религии; равным образом их игнорирование не может само по себе свидетельствовать о «свободомыслии».

Философия и теоретические науки

Что касается собственно теоретического знания, то наиболее близкими к философии оказываются филология и фикх.

Классическая арабская филология представляет собой комплекс наук о языке и способах его использования, начиная с базовых ('*илм ан-нахв* «грамматика») и кончая столь уточненными, как риторика ('*илм ал-балāға* «наука о красноречии») или поэтика (*нақд аш-ши'р* «критика поэзии»). Состав этих наук так и не был окончательно определен в качестве неизменного. В классический период в них включали большее или меньшее их число, в зависимости от степени детализации предмета науки (например, '*илм ал-и'рāб* «наука о падежных окончаниях» или '*илм ал-иштиқāқ* «наука о словообразовании» выделялись в качестве самостоятельных или рассматривались в составе грамматики) или даже его расширения и сужения (так, '*илм ал-луға* «наука о языке», или лексикография, разными авторами включалась в состав филологии или игнорировалась), а также в силу того, что отдельные авторы находили свои ракурсы подхода к предмету (так, '*илм ал-ма'āни* «наука о смыслах» позволяет трактовать практически все проблемы филологии с позиций раскрытия *ма'нан* «смысла» на разных уровнях его общности). Вместе с тем классическая филология представляет собой единое теоретическое пространство, что определяется в первую очередь двумя факторами: общим представлением о сути «слова» (*калима*) и вытекающими из этого возможностями создания теоретических средств описания словесной среды и ее связи с внешним миром, причем последние были общими не только для филологии, но и роднили ее с фикхом, с одной стороны, и с философией, с другой.

От своего базового до наиболее утонченного уровня филология основывается на теории, утверждающей, что на смысл можно указать посредством пяти вещей: «выговоренности» (*лафз*), «письма» (*хатт*), «жеста» (*ишāра*, в т.ч. мимики), «положения пальцев» ('*ақд*, развитого среди дописьменных арабов сложного искусства счета на пальцах) и «положения вещей» (*насба*). Составляя центр всех этих отношений указания, сам «смысл», согласно данной теории, ни на что не указывает и служит поэтому неопределимым фундаментом понимания и слова и вещи. Слово определяется как единая структура, в которой «выговоренность» связана со своим «смыслом» не случайно, но согласно «истине» (*хақйқа*). Этим «выговоренность» отличается от, с одной стороны, «бессмысленного звука» (*савт*), который не передает смысл, а с другой, от «знака» ('*алам*), который может быть произвольно установлен для указания на те или иные вещи, как, например, имя собственное «Зейд» указывает на своего носителя произвольно, так что ничто не мешает нам заменить его на любое другое. Таким образом, выговоренность, с одной стороны, тождественна своему смыслу, поскольку всегда транслируется

в него, и наоборот, данный смысл выражается в своей, и только своей выговоренности. Вместе с тем в самих выговоренности и смысле, рассматриваемых отдельно друг от друга, отсутствует что-либо, указывающее на возможность такого единства: последняя обеспечивается только самим наличием «слова», которое устанавливается как бы независимо и логически предшествует выговоренности и смыслу как таковым.

Поскольку выговоренность и смысл равнозначны в установлении взаимной транслируемости, которой конституировано их единство, последнее может быть нарушено равным образом с обеих сторон. Например, сочетание выговоренностей нескольких слов, каждое из которых в отдельности осмыслено, может не составить выговоренность «фразы» (*джумла*), но останется не передающим смысла пустым «звуком». Это происходит, если не выполнено условие «понимания» (*фахм*), состоящее в том, что субъект высказывания должен быть непременно известен слушателю и, как правило, единичен либо всеобщ: только в таком случае фраза оказывается осмысленной (*муфйда*). Данное условие, признаваемое в филологии, в целом отличает ее от логики, особенно в чисто аристотелианском варианте последней. Например, высказывание «человек — живое существо» является истинным (*хақйқа*) для логика-аристотелианца, но бессмысленным для филолога, а значит, и лишенным свойства истинности, которое может быть установлено только при наличии смысла фразы. Известность субъекта высказывания описывается в филологии как его «явленность» (*зухур*) слушателю, благодаря чему тот может служить «опорой» (*санад*) смысла, сообщаемого другими членами фразы и неизвестного слушателю. Изначально неизвестный смысл является «скрытым» (*батин*), а в процессе понимания происходит его «выявление» (*узхяр*). Следствием такого употребления понятий является тот факт, что термин «понимаемое» (*мафхум*) обозначает смысл выговоренности, но также равным образом и вещи, поскольку и то и другое может указывать на один и тот же смысл. Такое понимание терминологии сближает филологию, фикх и философию.

Возможность указать на смысл с помощью выговоренности, во-первых, сжатой, а во-вторых, не соответствующей именно данному смыслу как своему «истинному», послужила основой развития таких областей филологии, как риторика и поэтика. Такая возможность прямо обеспечивается пониманием выговоренности и смысла как взаимно транслируемых, чем в конечном счете объясняются отличия собственно исламской риторики и поэтики от одноименных дисциплин, унаследованных от античности. Соответствующие аристотелевские тексты существовали, были известны и комментировались в школе арабского перипатетизма по сути параллельно развитию собственной теории, которая вместе с тем использовала, поскольку это позволяло ее собственное строение, отдельные элементы аристотелизма, например, учение о видах противоположности. В отличие от филологических дисциплин, исследующих нормативное (истинное) указание на смысл, риторика и поэтика имеют дело прежде всего с «иносказанием» (*маджаз*), суть которого заключается в том, что выговоренность передает не собственный, а некий иной смысл. Что именно иной смысл подразумевается говорящим, слушатель узнает из контекста, вербального либо невербального, и после этого

в своем сознании совершает переход от воспринятой выговоренности к той, что указывала бы на подразумевавшийся оратором или поэтом смысл как на свой истинный. Условия такого перехода от воспринятой к истинной выговоренности исследуются и устанавливаются в риторике и поэтике, а соответствующие высказывания считаются правильными, если удовлетворяют таким условиям. Правильное иносказание расценивается как тем более красивое, чем более разветвленным оказывается переход от воспринимаемой выговоренности к истинной.

В филологии, особенно в ее базовых дисциплинах, постепенно выработывался общетеоретический аппарат описания языка и речи как его продукта. Этот процесс скорее всего был общим для филологии и фикха (а также в значительной мере для философии). Об этом свидетельствует единство ядра наиболее обобщенной терминологии в этих дисциплинах, как и тот факт, что многие филологи были одновременно мутакаллимами и факихами, мутакаллимы были знакомы с аристотелевской традицией, арабские перипатетики знали филологию и фикх и т.п. Вместе с тем современный уровень исследований не позволяет детально проследить это взаимное влияние на примере отдельных фигур. Точно так же вряд ли можно обоснованно говорить о заимствовании существенных элементов этих теорий из античных или индийских источников, несмотря на то, что для отдельных терминов такая зависимость установлена.

Постепенно сложившееся в науке об «основах грамматики» (*'уṣūl an-naḥw*) общее представление о языке сводится к следующему. Функционирование языка представляет собой выявление скрытого смысла благодаря являемым в речи выговоренностям. Смысл выявляется в понимании, которое наступает у носителей языка автоматически, если речь построена правильно. И напротив, любое понятный для носителей языка образец речи должен быть так или иначе описан как правильный либо приводимый к правильному виду. Поэтому в морфологии и синтаксисе в качестве исходного рассматривается нормативное состояние, которое описывается как *'aṣl* «основа» и правильность которого видится обычно в истинности соотношения между выговоренностью и смыслом. Отклоняющиеся от «основы» случаи описываются как «ветви» (*fuṣū'*), причем переход от основы к ветви или, наоборот, от ветви к основе описывается как закономерный, подчиненный определенным правилам. Такая стратегия позволяет понять любой осмысленный отрезок речи как непосредственно или опосредованно правильный. Понятия «правило» и «исключение» оказываются поэтому не в пример менее частотными, нежели «основа» и «ветвь». Мысленный переход к основному состоянию от его ветви описывается как *taqḍīr* «восстановление» и может включать в себя достаточно длинную цепочку разрешенных теорией преобразований.

Привычка к мышлению цепочками операций, правильность которых устанавливается только в пределах любого отдельно взятого звена, но не в целом, довольно глубоко укоренилась в арабо-исламской культуре и проявила себя в разных областях теоретической деятельности. Наряду с филологией, она выявила себя и в фикхе, где выяснилась возможность обойти

непосредственные запреты с помощью построения цепочки операций, каждая из которых в отдельности является разрешенной, например, получить в конечном счете ссудный процент на капитал: такие способы описывались в *кутуб ал-хйял* «книгах уловок», которые, хотя и осуждались наиболее ревностными законооведами, тем не менее были широко распространены в средневековье. Скорее всего та же привычка лежала в основании изобретения принципа алгоритма, заключающегося в исполнении непосредственно невыполнимой задачи благодаря ее разбиению на последовательность доступных выполнению шагов.

Фикх, или религиозно-правовая мысль в исламе возникает как попытка «понимания» (таково и значение самого термина *фиқх*) установлений Законодателя, выраженных либо непосредственно в Божественной речи (Коране), либо в донесенных преданием словах и поступках Мухаммеда (сунна). Поскольку понимание возможно как выявление смысла вербальных структур, фикх во многом смыкается с филологическими дисциплинами. Поскольку в его поле зрения попадает и невербальная сфера (прежде всего *ниййāt* «намерения» и *а'мāl* или *аф'āl* «поступки»), в фикхе развивается и независимая терминология, не теряющая, однако, существенного и глубинного единства с принимаемыми в филологии представлениям. Развитие фикха и деятельность его представителей, факихов, были вызваны жизненными потребностями становившегося и расширявшегося мусульманского общества и государства. Фикх по существу отвечал на наиболее насущные вопросы общины, «что делать» и «как делать», задавая и границы жизненных ориентиров для мусульман, и нормы их повседневной морали.

В этой своей функции фикх был тесно связан с традицией собирания, передачи и исследования хадисов (араб. *хадис* «рассказ»), составляющих сунну, а значит, и с *'илм ал-хадис* «хадисоведением» — традиционной наукой, разработавшей сложную систему классификации хадисов по степеням достоверности. Помимо термина «хадис», обозначающего в хадисоведении возводимые непосредственно к Мухаммеду рассказы о его словах, поступках, явно или молчаливо выраженном одобрении или порицании, используются также термины *хабар* «весть», чаще всего синонимичное термину «хадис», но некоторыми учеными трактуемое как весть, возводимая к сподвижникам пророка, но не самому Мухаммеду, и *'асар* «след», означающее предания, восходящие к окружению Мухаммеда, а не к нему самому. В целом хадисы распадаются на *сахих* «правильные», *хасан* «хорошие» и *да'иф* «слабые». В самостоятельную группу из состава «слабых» иногда выделяют *мавдӯ'* «подложные» хадисы, которые, хотя и могут фигурировать в сборниках, не должны возводиться к Мухаммеду и служить основой для выработки норм фикха и руководством к повседневным действиям мусульман. Эта классификация отражает прежде всего содержание хадиса. Параллельно ей хадисы классифицируются в зависимости от характера цепочки передатчиков (*иснад*) хадиса и количества версий, в которых известен хадис, причем один и тот же хадис может классифицироваться по разным шкалам одновременно и независимо. В целом условия достоверности хадиса включают непрерывность вплоть до Мухаммеда цепи передатчиков, которые предпочтительно должны быть «заслуживающими доверия» (*сиқа*) и жить в эпохи, когда по крайней мере

не исключена возможность их встречи, а следовательно, и передачи хадиса от одного другому; передачу хадиса в многочисленных редакциях, различающихся словесным оформлением, но совпадающих по существу дела; передачу хадиса через несколько цепей передатчиков, желательна независимых; непротиворечие хадиса другим, твердо установленным положениям Корана и сунны, а также здравому смыслу. Эти требования постепенно сформировались в среде суннитов и послужили основой отбора из многочисленного изначального корпуса ряда сборников хадисов в качестве своеобразных общепризнанных авторитетных текстов, хотя ни о какой формальной «канонизации» в отсутствие организации церкви в исламе говорить в строгом смысле невозможно. Этот процесс был постепенным, и большинство таких сборников хадисов было составлено только в третьем веке хиджры (мусульманской эры); своеобразное исключение из этого составляет ранний, принадлежащий Малику Ибн Анасу (713-795). В суннитской традиции безусловно наиболее авторитетными являются два сборника под одинаковым названием *ас-Сахих*, принадлежащие ал-Бухари (810-870) и Муслиму (817 или 821-875). Они, как правило, упоминаются первыми в составе так называемых «шести сборников» (*ал-кутуб ас-ситта*), включающих также *ас-Сунан* («Законы», множ. от араб. *сунна*) Абӯ Давуда (817-889) и одноименные сборники ат-Тирмизи (824/826?-892), ан-Насаи (830-915) и Ибн Маджи (824-887). Расширенный список авторитетных книг состоит из «девяти сборников» и включает, наряду с перечисленными, *ал-Муснад* Ибн Ханбалы (780-855), *ас-Сунан* ад-Дарими (797-869) и уже упомянутый *ал-Муватта'* Малика. Шиитская традиция, не отрицая в целом авторитет суннитских сборников, корректирует свое отношение к ним прежде всего под углом зрения основного для шиитов вопроса, составляющего вместе с тем центр их разногласий с суннитами: вопроса о преемничестве Али бен Аби Талиба, который, как считают шииты, должен был непосредственно заменить Мухаммеда после его смерти, и имамате его потомков, несправедливо, по мнению шиитов, лишенных власти. Наряду с признанием хадисов суннитской традиции, не противоречащих этому представлению, шииты имеют собственные сборники. Первым среди объемных и авторитетных в их числе считается *ал-Кафи фи 'усул ад-дин* «Достаточное изложение основ религии» ал-Кулини (ум.941), послуживший основой дальнейшего развития шиитского фикха. Энциклопедический *Бихар ал-анвар* «Моря света» в более чем 100 томах, составленный Мухаммадом Бақиром ал-Маджлиси (1628-1699) с использованием едва ли не всей доступной к тому времени шиитской литературы по корановедению, хадисоведению, фикху, вероучению подводит своеобразный итог этой традиции и остается уникальным источником шиитской учености. Большое значение в шиитской среде имеет *Нахдж ал-балга* «Путь красноречия» — сборник высказываний, имеющих различное происхождение (проповеди и наставления, трактаты и послания, предания и постановления) и приписываемых традицией самому Али. Его составил в 400 г. хиджры (1010 г.н.э.) ар-Ради Абӯ ал-Хасан Мухаммад ал-Мусави ал-Багдади (970-1015). «Путь красноречия» фактически вытеснил конкурирующие сборники преданий от Али и породил немало комментариев, наиболее

известный из которых составил 'Изз ад-Дйн Ибн Абй ал-Ҳадйд ал-Му'тазилй (ум. 1257 или 1258).

Близкой к фикху была область знания, которая в традиции получила название *'ақйда* «вероучение». В целом фикх распадается на учение о *'ибадат* «поклонении» верующих единому Богу и учение о *му'амалат* «взаимоотношениях» верующих между собой (в том числе и в сферах, не имеющих ничего общего с сакральной: экономическая, наследование, гражданские состояния, право войны, т.п.). Именно первая его часть, значительно уступающая второй по объему, но служащая для нее как бы отправной точкой, тесно связана с «вероучением». Вместе с тем последнее исторически обрело самостоятельность и получило определенное догматизированное, насколько это возможно в отсутствие института церкви, оформление в виде краткого набора тезисов. Сунниты называют обычно в их числе веру в единого Бога, в посланничество Мухаммеда и его завершающий характер (Мухаммед сообщил Закон, который не будет отменен и не исчезнет до конца времен), в ангелов, в писания Бога (иудейский и христианский варианты изначально не отличались от Корана, но затем подверглись порче), в пророков и посланников Бога (в том числе и Иисуса, занимающего среди них весьма почетное место), день Воскресения, заступничество Мухаммеда за верующих перед Богом, а также в то, что все в судьбе человека, и доброе и злое — целиком от Бога. Наряду с этим суннитская доктрина получила теоретическое оформление в ряде трудов, среди которых до сих пор особым вниманием, в том числе и у российских мусульман, пользуется *Ал-Фикх ал-акбар* «Большой фикх», авторство которого традиция приписывает Абӯ Ҳанйфе. Одной из основных проблем этого труда является вопрос об ответственности человека за свои поступки, а значит, и о том, совершает ли он их самостоятельно или целиком под влиянием божественного предопределения. Этот вопрос, безусловно, вызывает в памяти знаменитую полемику кадаритов (араб. *қадар* «судьба»), сторонников автономии человеческого действия, и джабаритов (араб. *джабр* «принуждение»), утверждавших их предопределенность, а решения, предложенные в «Большом фикхе», фактически не отличаются от тех, что выдвинул знаменитый ал-Аш'арй в своей антимутазилитской полемике. Все это заставляет считать «Большой фикх» довольно поздним текстом, к тому же явно сохранившим следы переделок и добавлений. Что касается шиитского вероучения, то для него первостепенное значение имеет вопрос об имамате и узурпации халифата теми, кто пожелал, как считают шииты, отстранить от власти потомков Али. Существенным совпадающим элементом суннитского и шиитского вероучений, хотя и получающим различное оформление, является представление о безусловной необходимости подчинения власть имущим и столь же безусловном запрете на какие-либо раскольнические или повстанческие действия. Максимой суннизма является подчиняться любому имаму, даже несправедливому, если только он не допускает открытого многобожия; для шиитов представление о непогрешимости их имамов, возводящих свою родословную к Али и Мухаммеду, уже служит основанием тезиса о необходимости безоговорочно принять их руководство. Фактически только мутазилиты, исходя из строго понятого нравственного императива,

высказывали последовательно обоснованное сомнение в оправданности такого подчинения.

Бурное развитие экзегетики в классической арабской культуре также в первую очередь определялось потребностями фикха. Мусульманским интеллектуалам жизненно необходимо было правильно понять намерения Законодателя для выработки новых норм, а нередко — найти в тексте Корана и сунны основание уже выработанных и действующих юридических норм, моральных установок или положений вероучения (что особенно характерно для учения об имамате среди шиитов). Все это задавало мощный импульс толкованиям Корана (*тафсīр*, *та'вīл*) и породило обширную литературу как среди суннитов, так и среди шиитов. Толкования обычно включают историческую часть, описывая *асбаб ат-танзīл* «причины ниспослания» отдельных сур и аятов Корана, заключающиеся в нюансах исторической ситуации или даже сводящиеся к бытовым деталям (вопросы, задаваемые Мухаммеду его окружением, перипетии его судьбы). Большую роль играют соображения филологии: необходимость определить, прямой или иносказательный смысл имеет то или иное выражение, а во втором случае — что именно подразумевалось и к какому именно смыслу допустим переход, а к какому нет. Наконец, значительная роль в толковании принадлежит хадисам, в которых могут развернуто обсуждаться неясные коранические положения или содержаться информация, помогающая их разъяснить. Различия в кодификации хадисов между суннитами и шиитами определяют и различия в их толкованиях; кроме того, шииты при толковании Корана чаще всего «дают слово» самому Али или другим имамам-членам его рода. В целом шиитские толкования Корана отходят от прямого смысла Корана гораздо охотнее, чем суннитские.

Как и в филологии, в фикхе постепенно была выработана наука об «основах фикха» (*'усул ал-фиқх*). Начало ей, как традиционно считается, положил аш-Шāфи'ий (ум. 820) в своем *ар-Рисāла* «Трактате» (тж. *ар-Рисāла фī 'усул ад-дīн* «Трактат об основах религии»). Приобретая свою развитую форму в течение всего классического периода и развиваясь во многом параллельно с самим фикхом или в его составе, эта наука изучала такие вопросы, как соотношение «общего» (*'āмм*) и «частного» (*хāсс*) в речи Законодателя, «отменяющих» (*нāсих*) и «отмененных» (*мансūх*) норм и положений Закона, устанавливала нетекстуальные источники права, разрабатывала рациональные процедуры получения нового знания из текстуально зафиксированного. К последним относится прежде всего *қийās* «соизмерение». Хотя в установившемся переводе на европейские языки этот термин чаще всего передают как «аналогия», *қийās*, как указывает ряд исследований, не может быть вполне сведен к ней. Обращает на себя внимание и тот факт, что термином *қийās* среди логиков передавался аристотелевский «силлогизм». Употребление одного и того же термина для обозначения существенно различных рациональных процедур в двух областях знания, логике и фикхе, само по себе может вызвать недоумение, которое только усилится, если принять во внимание, сколь чувствительной к слову была классическая арабская культура, сколь тщательно она обсуждала малейшие нюансы терминологии. В ходе развития классической теории неоднократно делались

попытки убедить факихов в необходимости принять аристотелевскую логику, заменив *қийās*, принятый в фикхе, на силлогизм модуса *Barbara*. Наиболее известными в этом ряду следует считать рассуждения ал-Газālī и Ибн Таймийи (1263-1328), которые оппонировали факихам вполне серьезно; пренебрежительные отзывы о способе аргументации факихов, которые здесь и там проскальзывают у таких представителей арабского перипатетизма, как ал-Фārābī или Ибн Рушд, трудно счесть обоснованной полемикой. Изложенная аргументация была тем более возможна, что категорический силлогизм дает, по всеобщему признанию, «уверенное» (*йақйīн*) знание, тогда как *қийās* факихов, по их собственному утверждению, — только «мнение» (*занн*). Уверенное знание традиционно определяется как такое, что совершенно исключает возможность противоположного утверждения, мнение — как равновероятное противоположному, а «сомнение» (*шакк*) — как такое знание, которое менее вероятно, нежели собственная противоположность. Тем не менее факихи так и не поддались на подобные предложения и продолжали развивать в рамках «основ фикха» собственную теорию *қийās* «соизмерения». Возможно, причина этого в том, что изложенная аргументация безусловно страдает софистичностью: намерение Законодателя при выработке установленных норм, с которыми «соизмеряется» исследуемый казус, никогда не может быть установлено с достоверностью, поэтому и категорический силлогизм не способен на самом деле дать уверенное знание, ибо обладает логической непогрешимостью, но не имеет средств установить истинность исходных посылок, — а ведь именно из-за их неопределенности, а не по какой-то иной причине, факихи считают свое «соизмерение» мнением. Возможно, дело и в том, что «соизмерение» факихов дает возможность делать умозаключения, которые просто выпадают из поля зрения аристотелевской силлогистики. Так или иначе, наука «основ фикха» приобрела достаточно зрелый и устойчивый вид в произведениях таких теоретиков, как Фахр ад-Дйн ар-Рāзī (1149-1209), составивший *Ал-Махсūл фī ‘илм ‘усūл ал-фиқх* «Итог знаний по основам фикха», или Сайф ад-Дйн ал-’Амидī (1157-1233), создавший *Ал-Ихкām фī ‘усūл ал-ахкām* «Совершенное изложение основ установления норм», где мы находим уже сформировавшуюся теорию *қийās* «соизмерения». Вместе с тем и подробное описание ее становления, и изучение ее соотношения с аристотелевской ассертотической силлогистикой, равно как и с т.н. модальной логикой, основанной на понятиях «необходимость» (*дарўра*) и «возможность» (*имкāн*) и развивавшейся Ибн Сйной и ас-Сухравардī, во многом остается делом будущего, составляя многообещающую сферу исследования. Что касается основ фикха в шиизме, то эта наука была здесь в значительной мере обеднена непризнанием роли самостоятельных рациональных средств вывода нового знания, а значит, и осуждением *қийās* «соизмерения» как основной процедуры подобного рода, что лишь естественно вытекало из характерного для шиизма особого акцента на непосредственном руководстве верующими со стороны обладающих «небесной поддержкой» имамов и их заместителей. Вместе с тем в *Бихār ал-анвār* «Морях света» ал-Маджлисī содержится изложение общих положений фикха, извлеченных из Корана и «вестей», возводимых прежде всего к Али, хотя отдельные общие

тезисы оказываются как бы рядоположенными без попытки обнаружить их внутреннее единство или непротиворечивость.

Мусульманская этика

Фикх близок философии и в другой области — той, что традиционно именуется этикой и нравственностью. Подчас бывает непросто решить, ведутся ли рассуждения того или иного теоретика сугубо в русле фикха или уже переходят их границы, так что их следует классифицировать как философскую этику, прямо связанную с остальным зданием философских теорий, хотя и сохраняющую прямую преемственность с развитыми в религиозно-правовой мысли представлениями. Система терминологии, которой оперирует фикх в оценке человеческих поступков и которая носит не чисто юридический, но и нравственный характер, получила широкое распространение в классической исламской культуре и сохраняет свое влияние до сих пор. Она, конечно же, испытала определенное влияние античной мысли и представлений, унаследованных от окружающих культур, в том числе и включенных в ареал арабо-мусульманского государства. Вместе с тем обратное влияние было никак не меньшим: попытки найти соответствия реалий собственной культуры тем представлениям, что развивались в античности в области этики и нравственности, составляют важный элемент размышлений арабоязычных перипатетиков, а за пределами этой школы в философии широкое распространение получила привычка мыслить характерными для фикха категориями.

Система оценок намерения-и-поступка в фикхе (хамсат ахкām «пять категорий»)

Фикх оперирует пятичленной системой категорий (*ахкām*). Действия делятся на “обязательные” (*вāджиб* или *фард*), “рекомендуемые” (*мандūб*), “безразличные” (*мубāх*), “нерекомендуемые” (*макрūх*) и “непозволительные” (*харām*). Для названия каждой из категорий могут быть указаны многочисленные синонимы, которые употреблялись или употребляются в мусульманской мысли. Эта классификация соотносится, с одной стороны, с “приказанием” (*’амр*) и “запретом” (*нахй*), а с другой, с вопросом о загробном “воздаянии” (*джазā*), будь то “награда” (*савāб*) или “наказание” (*иқāб*). Приказание и запрет выражают волю Законодателя, то есть самого Бога; в других случаях источником для определения приказаний и запретов служат предания о словах и делах Мухаммеда (хадисы). Комбинация этих двух сторон — предписанности/запрещенности и воздаяния — и определяет, к какой категории будет отнесено то или иное действие. “Обязательными” являются поступки, которые предписаны Законодателем и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается. “Непозволительны” поступки, которые запрещены Законодателем, несовершенство которых награждается, а совершение наказывается. “Рекомендуемыми” являются предписанные действия, неисполнение которых не наказывается, но совершение которых вознаграждается. “Нерекомендуемыми” являются те, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. Что касается “безразличных” (*мубāх*) поступков, то к ним относятся такие, совершение или несовершенство которых никак не нарушает волю Законодателя.

Эта сложная система квалификаций возникла исторически, в ходе анализа основополагающих религиозно-правовых текстов — Корана и сунны. Ее введение в значительной степени было вызвано потребностью истолковать характер запретов и рекомендаций, содержащихся в этих текстах. Зачастую было непросто установить, как понимать указание Законодателя или Мухаммеда о необходимости совершать то или иное действие или воздерживаться от него: как абсолютное, обращенное ко всем членам общины, или ограниченное определенными условиями. Во многом задача разграничения таких императивов была решена благодаря разделению категории «обязательных» поступков на две области. Одна именуется *фард ал-‘айн* (“обязательные как таковые”), другая — *фард kifāya* (“достаточно-обязательные”). К первым относятся действия, которые должен выполнять каждый член исламской общины (*умма*) без исключения. Их примером могут служить пять «столпов ислама»: формула исповедания веры, молитва, ежегодный налог в пользу неимущих *закāt*, пост в месяц рамадан и паломничество в Мекку (*хаджж*). Что касается второго вида обязательного действия, то для того, чтобы оно считалось исполненным, достаточно (отсюда и его название) того, чтобы его выполнили только некоторые члены общины. Скажем, “молитва по усопшему” (*салāt ал-джанāза*) относится к таким “достаточно-обязательным” действиям: достаточно, чтобы некоторые из присутствующих на похоронах прочитали молитву по покойнику, и тогда все присутствующие считаются выполнившими свой долг, но если молитву не прочтет никто, “упущение” (невыполнение должного) будет вменено в вину каждому. Другим императивом такого рода является приказание “искать знание”. “Знание” (*илм*), под которым подразумевается именно религиозное знание, является обязанностью мусульманина, и с этой точки зрения в исламе невозможно ни “ученое незнание”, ни “верую, ибо абсурдно”. “Ищите знания, хотя бы за ним пришлось отправиться на край земли (*букв. “в Китай”*)” — этим хадисом обычно подкрепляется названный императив. Однако этот призыв считается обращенным не ко всем мусульманам, а только к части общины, и обязанность считается выполненной как бы каждым ее членом, если ее выполнили хотя бы некоторые: лишь им достаточно отправиться “на край земли” в поисках знания, как бы замещая в этом своем действии остальных. Заметим, что это именно “обязательное”, а не просто “поощряемое” действие: хотя наличие категории “рекомендуемых” (то есть “хороших”, но “не обязательных”) действий дает возможность разделить “обязательное” и “поощряемое”, не вводя категории “достаточно-обязательное”, теория не использует эту возможность.

Недихотомичность «пяти категорий» и проблема этической оценки поступка

В том ее виде, в каком она реально существовала в исламской культуре, религиозно-правовая мысль как будто сливается в единой системе «пяти категорий» то, что в европейской культуре было исторически разделяемо между двумя существенно различными сферами права и религиозной морали. Сфера права там построена на идее необходимости торжества справедливости, в конечном счете восходящей в идее блага, и предполагает безусловное разделение соответствующего и несоответствующего идее справедливости. В

принципе право предполагает, что несоответствующее идее справедливости подлежит наказанию или во всяком случае ограничению, чем задается дихотомия позволительного-непозволительного. Сфера религиозной (христианской) морали задает иную систему смысловых координат, предлагая идею добра как ориентир-максимум, всякое приближение к которому похвально, хотя не-приближение может и не быть религиозно порицаемо, и порождая целую систему институтов, представлений и практик, ориентированных на стимулирование достижения такого максимума: для верующего моральный идеал святого, страстотерпца, мученика (и в бесконечной перспективе — самого Христа) задает критерий этической оценки, согласно которому поступок, не являющийся добрым, не обязательно оказывается тем самым злым и подлежащим наказанию.

Что касается категории «рекомендуемых» и «нерекомендуемых» поступков, то основной проблемой для философской этики, вытекающей из описанного понимания этих категорий в фикхе и исламской культуре в целом, был тот факт, что несовершенство хороших («рекомендуемых») действий оказывается вполне позволительным, поскольку за это не следует никаких санкций ни в дольней, ни в загробной жизни, тогда как плохие («нерекомендуемые») действия, хотя и рекомендуется воздерживаться от них, тем не менее также не влекут за собой никакой санкции. Это значит, если описывать ситуацию с точки зрения представления о дихотомии добра и зла, что плохие действия не наказываются, хотя и расцениваются как плохие. Если учесть, что категории «обязательных» и «непозволительных» поступков, где такие санкции четко определены, весьма узки по своему объему, оказывается, что исламская религиозно-правовая мысль оставляет вне организованного регулирования со стороны обезличенных официальных государственных органов весьма широкую область человеческих отношений. В этой связи чрезвычайно возрастает роль неформального регулирования, где большое значение приобретает общественное мнение, во-первых, и самоотчет, во-вторых.

Вместе с тем исламская мысль стремилась и к дихотомизации понятий добра и зла, и к универсализации этической оценки, когда любой поступок оценивался бы как непременно либо хороший, либо плохой. Именно в этом направлении и шло развитие этической теории в исламе, выходявшей за рамки фикха. Этот отход от основополагающей схемы мышления фикха совершается, таким образом, по двум основным линиям. Во-первых, как подлежащие этической оценке рассматриваются в принципе все поступки, то есть и та обширная их область, которая считается «безразличной» (*мубāх*) для факиха. Вопрос о том, каким образом оценивать то, что в принципе не подлежит оценке с точки зрения фикха, задавал мощный импульс этической мысли. Он оказывался не менее эффективным от того, что прямо транслировать систему «пяти категорий» фикха, которая принципиально недихотомична, в дихотомичную по своему существу бинарную систему нравственно-этической оценки невозможно. Проблематичность, а точнее, неразрешимость задачи совмещения двух шкал оценок выясняется в исламской мысли постепенно и начинает требовать от этики введения собственного основания оценки поступка, независимого от прямо выраженной в

приказаниях и запретах воли Законодателя. Вместе с тем нельзя сказать, чтобы эта задача была вполне выполнена мусульманскими мыслителями: независимая от фикха этика, которая не сводилась бы к простому воспроизведению античной мысли, но была бы связана с реальной жизнью собственной культуры (например, с судебной-юридической практикой или выработкой политической теории), так и не была до конца развита исламской мыслью, несмотря на ряд существенных шагов в этом направлении.

Категории этики

Система этических категорий проще той, что используется в фикхе. Этические рассуждения оперируют, как правило, двумя категориями: поступок может быть оценен как “хороший” (*хасан*) или “скверный” (*қабїх*). Соответствующие категории *хусн* и *қубх* (букв. «хорошесть» и «скверность») не являются сугубо этическими. Они применяются для описания соответствия или несоответствия какой-либо вещи природе, целям, интересам человека (относительная оценка), а также для обозначения совершенства и ущербности вещей (оценка их самих по себе). Примером первого может служить общеизвестная квалификация сладкого как хорошего в силу его соответствия природе воспринимающего вкус человека, а горького как плохого. Высказывание квалифицируется как “хорошее”, если оно является истинным, то есть совершенным, обладая всей полной качеств, которыми положено обладать высказыванию.

Что касается употребления этих категорий в этических рассуждениях, то оно отправляется от идеи «похвальности» (*хамд*) или «порицаемости» (*замм*) поступков. При этом, как правило, имеется в виду соотносительная, а не абсолютная трактовка понятий “хорошее” и “скверное”; мутазилиты пытались, хотя и без особого успеха, предложить абсолютную их трактовку. Дабы быть оцененным как “хороший” или “скверный”, поступок соотносится либо непосредственно с приказами и запретами Законодателя, либо с той системой пяти категорий фикха, которая была описана выше. Поскольку оценка “хороший-плохой” бинарна, а пятеричная система категорий принципиально недихотомична, определение поступка как “хорошего” или “плохого” через соотнесение с пятью категориями фикха оказывается практически всегда парадоксальным. Например, если считать “хорошим” все то, что “в чем нет изъяна”, то к “хорошему” должны быть отнесены и “нерекомендуемые” (*макрух*) поступки, поскольку они не содержат в себе “изъян”, раз их совершение не влечет наказания. Если считать “плохим” все то, что не приносит награды или пользы, то “плохими” должны быть объявлены и все “безразличные” поступки. Явная абсурдность таких результатов заставляла искать другие способы определения понятий “хорошее-плохое”. Примечательно, что этот поиск шел опять-таки в направлении соотносительного определения. В частности, было предложено считать “хорошими” такие поступки, совершение которых “предпочтительнее” (*авля*), нежели неделание, а “плохими” те, неделание которых предпочтительнее совершения. Правда, эта классификация была дополнена третьим элементом, “обязательными” поступками, ради сохранения императивности ряда предписаний, которые не могут быть поняты соотносительно, как на то

указывает видный поздний мутазилитский мыслитель Абӯ ал-Ҳусайн ал-БаҶрӣ (ум.1044) в своем *Ал-Му'тамад фи' усул ал-фиқх* «Надежная опора в основах фикха».

Область нравственной оценки

В узком смысле сферой собственно этического регулирования можно было бы считать «безразличные» для законодателя поступки, поскольку они не подпадают ни под чисто-религиозные, ни под юридические формы регулирования. И в самом деле, наиболее яркой чертой, отделяющей этическое отношение к данной области от религиозно-правового ее рассмотрения, будет распространение побудительной классификации на ту категорию, которая в фикхе оказывается исключенной из нее: поступки, совершение или несовершение которых безразлично для законоведа, этика рассматривает как “добрые” или “дурные”. Однако сфера этического оказывается несравненно шире, поскольку этические теории распространяют свои положения и на те поступки, которые квалифицированы фикхом не как “безразличные”, но как регулируемые. Этическая теория может рассматривать их при этом в тех аспектах, которые не интересны законодателю, хотя вместе с тем и здесь частичное пересечение областей этики и правоведения сохраняется, поскольку факих в целом ряде случаев не может вынести суждение о правовой норме (*хукм*), не зная мотивации поступка. Это опять-таки не означает тождества религиозно-правоведческого и этического “суждения” (*хукм*), поскольку факих выносит свои суждения и по тем вопросам, которые безусловно выпадают из поля зрения этики, так как не являются “поступками”.

Этика и фикх

Таким образом оказывается, что этические теории не могут быть жестко отграничены от религиозно-правовых по критерию той области “поступков”, которые они регулируют, а также с точки зрения применяемых в них классификаций поступков, выражаемых в вынесении “суждений”. Вместе с тем и о совпадении этики и фикха не может идти речь. Самостоятельность этики как сферы теоретической деятельности состоит в том, что именно этика рассматривает “поступок” всегда и только вкупе с “намерением” (*ниййа*) совершающего его человека, распространяя свое рассмотрение на все случаи “поступков”, для которых может быть определено их “намерение” и определяя для них понятие этического “суждения” (*хукм*).

При этом принципиально, что этика не рассматривает ни поступок “как таковой”, ни намерение “как таковое”: эти понятия в отделенности друг от друга просто не имеют смысла. Их взаимная обусловленность и взаимная определенность и составляют в непосредственном смысле предмет этического рассуждения. Поэтому один и тот же поступок может быть квалифицирован и как “добрый”, и как “дурной”, причем эта квалификация будет определяться намерением, которое побудило человека совершить поступок. Конечно, такое положение не составляет специфики собственно мусульманской этики, и подобную зависимость для некоторых поступков мы можем обнаружить и в других системах этики. Но для рассматриваемых нами теорий принципиально, что “намерение” должно приниматься во внимание не иногда, а всегда, и

фактически нет такого действия, которое само по себе, вне своей связи с намерением, могло бы квалифицироваться как дурное или благое. Вместе с тем и намерения сами по себе не образуют абсолютной шкалы, которая служила бы основанием для вынесения этической оценки. Одно и то же намерение в связи с разными действиями может вызывать и различную оценку.

Таким образом, предметом этической теории оказывается действие в непосредственной и неперенной связи с целеполаганием, которое, в свою очередь, определяется как таковое (то есть является целеполаганием) только в непосредственной связи с действием; ни то, ни другое не может быть рассматриваемо вне связи с другим элементом.

Понятия «намерение» и «поступок».

“Намерение” (*ниййа*) означает устремленность к какой-то конкретной искомой цели (*мақсуд*), выраженную в непосредственном действии. Все многообразие конкретных целей может быть охвачено в единой классификации, опирающейся на понятия “польза” (*наф‘, манфа‘а*) и “вред” (*дарар*). Цель поступка в любом случае заключается в привлечении полезного или удалении вредного, и только если действитель имел в виду одно из двух, поступок оказывается “ненапрасным”. “Избегай вреда и плохого, старайся действовать на пользу” является общеизвестной в исламской культуре максимой.

Более подробную классификацию дает ал-Ғазālī в четвертом томе *Ихйā‘ улу́м ад-дйн* «Воскрешение наук о вере», когда делит все цели на четыре категории. Поступок может быть направлен на снискание чего-то, чем действитель не обладает, например, обретение полезного. Он может иметь целью сохранение того, что действитель уже имеет, как, например, накопление. Он может быть направлен на предотвращение вреда, который еще не достиг действителя и от которого тот хочет охраниться; так действует, например, тот, кто предотвращает нападение разбойников или диких зверей, избегая встречи с ними. Скажем кстати, что “опасливость” поэтому относится к числу правильных намерений, и с точки зрения исламской этики стремление проявить храбрость и не уклониться от столкновения с опасностью классифицируется как «неправильное». Наконец, действие может преследовать цель устранить уже достигший деятеля вред, что проявляется, к примеру, в действиях больного, ищущего излечения. Отдельную проблему составляет определение того, действительными или мнимыми оказываются усматриваемые польза и вред, и разделение каждой категории на “несомненный”, “вероятный” и “мнимый” подвиды (в соответствии с делением знания на «уверенное», «мнение» и «сомнение») составляет основание для дальнейшей классификации “искомого”.

“Поступками”, которые рассматриваются в этической теории, являются действия, которые человек совершает свободно (*би-л-ихтийār* — “по выбору”), тогда как естественно-определенные (*би-т-таб‘*, совершаемые “по природе”) действия не составляют предмета этического регулирования. “Преодоление собственной природы” не может быть в этом смысле целью, которая была бы этически санкционирована. С другой стороны, проблема

соотношения человеческого “выбора” и божественного “предопределения” остается, с точки зрения этой дихотомии, как бы вне поля зрения этической теории. За исключением знаменитой полемики кадаритов и джабаритов, которая может быть рассматриваема в ее этических импликациях, а также этических идей суфизма и некоторых других исключительных случаев, этические теории строятся так, как если бы всякое действие человека, совершаемое не “по природе”, тем самым совершалось бы “по выбору” и уже в силу этого делало бы совершающего его человека этически ответственным. Поскольку “выбор” предполагает осознание альтернатив, этически ответственным человеком может быть только человек вполне разумный. Понятие этической ответственности в этом плане оказывается малоотличимым от понятия религиозной ответственности (*таклиф*): “религиозно ответственным” (*мукаллаф*) в исламе считается всякий совершеннолетний разумный человек.

Поскольку термин “поступок” имеет весьма широкую область применения и приложим практически к любому действию человека, сферой этического регулирования оказывается в принципе все поведение человека.

«Намерение» и «действие» в непосредственной связи и взаимообусловленности

Любой поступок, рассматриваемый в своей полноте, как бы включает в себя и преследуемую им цель. Никакой поступок не оказывается законченным, если его не венчает достижение преследовавшейся цели. Без этого поступок оказывается “напрасным” (*‘абис*), причем его никчемность (*‘абс*) как бы уничтожает и сам поступок. Не будет ошибкой сказать, что понятие “поступок” имеет смысл только в связи с понятием “цель”. В этом — одно из существенных расхождений между исламским пониманием “действия” и той его трактовкой, что характерна для теорий, унаследованных мусульманскими мыслителями от античной философской традиции (перипатетизм и неоплатонизм). Отсутствие “цели”, того, “ради чего” действует Первоначало, изливая из себя мироздание (ведь эманация также является «действием»), утверждаемое античной философской теорией, оказывается плохо совместимым с неперменным требованием целеполагания: действие Первоначала, не имеющее цели, оказывается тем самым как бы бессмысленным. С этой точки зрения вряд ли неоправданным окажется предположение о том, что столь значительное влияние суфийских идей в исламской мысли объясняется в частности и тем, что философия суфизма позволяет снять это противоречие между аристотелевско-неоплатоническим пониманием абсолютного совершенства Первоначала (из чего и вытекает отсутствие нужды в чем-то, а значит, отсутствие оснований целеполагания) и неперменной включенностью цели в смысловую структуру действия, неотъемлемую от понимания этой категории в арабо-мусульманской мысли.

Полагаемая цель действия и осмысливается как “намерение”. Намерение, однако — не просто цель. Если верно, что у всякого действия есть намерение, то необходимо верно и обратное: всякое намерение сопровождается действием, и без этого оно перестает быть намерением.

Это означает, что намерение является таковым не само по себе, но только если оно непосредственно вызывает действие. Если за намерением не следует действие, когда оно могло бы последовать (то есть когда нет “препятствий” — *мавāни*), намерение перестает быть таковым. Можно сказать, что с точки зрения исламской этики намереваться — значит действовать. Подчеркнем, что речь идет именно о непосредственном действии: действие не может быть откладываемо “на потом”, разрыв между намерением и действием уничтожает непосредственную связанность между ними и просто означает, что намерение не вызвало действие, а значит, и не было намерением.

Вместе с тем положение о неперменной связанности намерения и действия имеет силу только относительно тех случаев, когда такая связанность может состояться. Когда действие не может быть совершено по объективным причинам, из-за наличия препятствия, его отсутствие оказывается извинимым, намерение считается имевшим место, а само действие как бы состоявшимся. Исламская этика не ориентирует на достижение цели “непрерменно”, “во что бы то ни стало”. Этическая интуиция ислама — это интуиция умеренности, а не максимума, для нее “достижение недостижимого” является бессмысленным, “преодоление непреодолимого” — абсурдным, а достижение оптимума — искомым и понятным.

Таким образом, понятия “действие” и “намерение” полагают и предполагают друг друга как понятия: они оказываются условием осмысленности друг друга. Впрочем, их взаимное отношение еще глубже.

Уже говорилось, что намерение как бы утверждает действие и без намерения действие не может состояться. Это не значит, что действие не случится: оно произойдет, но не имея в своем основании должного намерения, оно как бы не будет утверждено в бытии, а значит, не состоится и пропадет. Этот комплекс идей часто выражается в арабо-мусульманских науках термином “правильность” (*сахха*; произв. “правильный” — *сахих*): только “правильное” действие засчитывается как совершенное. “Правильность” действия и состоит, собственно, в его связанности с намерением, однако не со всяким, а с тем, которое оказывается “правильным” именно для данного действия. Действие обретает свою действительность, свое право быть (свою “утвержденность” в бытии благодаря своей “правильности”) не внутри самого себя, а благодаря соединенности с тем, что как бы неотъемлемо от его собственной осмысленности, но в то же время не является им самим — благодаря связанности со своим намерением.

Это положение иллюстрирует следующий пример. В исламе признаются два типа молитвы: “ритуальная” (*салāt*), совершаемая коллективно (когда это возможно) пять раз в день, и “мольба” (*ду‘ā*), с которой мусульманин может индивидуально обращаться к Богу в любой момент и форма которой в принципе не регламентирована. Вся процедура ритуальной молитвы (“очищение” перед молитвой, срок, слова, движения во время самой молитвы) жестко определена и должна неукоснительно соблюдаться, а малейшее ее нарушение имеет своим следствием недействительность молитвы: такая “неправильная”, несостоявшаяся молитва должна быть компенсирована в другое время. Однако даже для такого, казалось бы, ориентированного на

соблюдение внешней формы действия описанные условности не являются ни единственным, ни главным условием “правильности”. Ритуальная молитва, совершенная без соответствующего “намерения”, оказывается “неправильной”, то есть несостоявшейся, даже если все внешние действия были совершены безукоризненно. Наличие и правильность “намерения” даже для таких, наиболее формализованных ритуально-религиозных действий, оказывается непременным условием их “правильности”, то есть, собственно, самой их свершенности как “действий”. Только полная структура “намерение-действие” оказывается имеющей право на то, чтобы утвердиться в бытии, иначе предпринятые усилия просто пропадают.

“Намерение”, утверждая действие в бытии, и само предполагает прежде всего “твердость”, неколебимость. Эта твердость намерения выражается как искренность, с одной стороны, и как непосредственная эффективность (способность вызывать действие непромедлительно), с другой. Отсутствие этих качеств в “намерении” приводят к “разрушению” действия: даже если оно “сделано”, оно не является “действием”. Тщеславие, гордость и лицемерие неизменно и устойчиво оказываются среди наиболее осуждаемых качеств. Причина их осуждения не в том, что они удалены от “блага” или “добра” или что они приводят к нежелательным эффектам. Эти качества следует избегать потому, что они “портят” предпринимаемые действия, которые тем самым совершаются без должного намерения. Точно так же “подверженность страстям” (араб. *хаван*, означающее также “своеволие”, “каприз”) является одним из кардинально осуждаемых в исламской этике качеств. Однако дело не в том, что “своеволие” или “капризность” плохи сами по себе или в силу связанности с другими осуждаемыми качествами. Причина их порицания прежде всего заключается в том, что подчинение прихотливым капризам означает нетвердость намерения совершать требуемые действия и отвлекает человека от них; между тем, если намерение не влечет действие непосредственно, оно считается несостоявшимся и не имевшим места, а само действие — “испорченным”, а значит, “своевольные капризы” мешают утверждению действий в бытии.

Поскольку этические рассуждения в исламской культуре акцентированы на рассмотрении соотношения “намерение-действие”, через призму связи с этой структурой рассматриваются и прочие имеющие отношение к этической сфере понятия. Рассуждения о том, хорошим или дурным окажется тот или иной поступок, непременно принимают во внимание не только действие как таковое, но и движущее намерение, и только в их соотношении такой вопрос может быть решен. Примером может служить рассмотрение такого понятия, как “сострадание” (*ишфāќ*). Оно выстраивается через определение отношения к “действию” и “намерению”: в первом случае сострадание — это забота о том, чтобы иметь правильное и твердое намерение, дабы уберечь свое действие от порчи (что, среди прочего, означает искренность, нелицемерность намерений), а во втором случае это — стремление укрепить правильность намерения соответствующим ему действием, дабы намерение оказалось действительным. Порча намерения не менее пагубна, чем порча действия, и забота о правильности намерения (то есть о том, чтобы намерение считалось “состоявшимся”) оказывается в исламской

этике весьма актуальной. Если речь идет о том, чтобы определить, “допустимо” или “не допустимо” какое-то определенное действие, вопрос этот будет решаться не через определение степени соответствия этого действия неким абсолютным принципам, не через определение его как средства для достижения неких целей, не через определение степени его укорененности в благом или злом начале, а именно через “правильность” или “неправильность” сопровождающего действие намерения. Именно так поступает, например, ал-Газālī, когда рассматривает вопрос о том, допустимо ли давать другим знать о своих недомоганиях или их следует скрывать. Он считает, что имеются три “правильных” намерения, которые делают обнародование болезни допустимым: если человек открывает свою болезнь врачу ради излечения, если наставник открывает ее своему ученику и питомцу в воспитательных целях, чтобы научить его долготерпению и благодарности Богу даже в болезни, и если он делает это, чтобы показать свою слабость и нужду в Боге; правда, последнее намерение будет “правильным” только для тех, кого никто не сочтет слабым, например, это было допустимо для ‘Али бен Абī Талиба. В иных случаях “намерение” будет “неправильным”, поскольку окажется жалобой на судьбу, то есть недовольством божественным предопределением. При этом трудно избавиться от ощущения, что “правильность” и “неправильность” намерения определяются интуитивно и *ad hoc*. В данном случае можно было бы считать, что запрет жаловаться на судьбу является абсолютным, тем более, что он явно соответствует одному из положений вероучения — тезису о том, что и злой и благой удел человека целиком от Бога. Однако в таком случае оказывается не вполне понятным, почему желание излечиться от болезни не расценивается как недовольство своей судьбой; правда, возможно, что здесь встречаемся с уже отмеченным положением, когда представление о предопределении (о наличии “удела” у любого человека, предначертанного Богом) и возможности самостоятельно (“по выбору”) действовать так, как если бы такого предопределения не было, не входят в конфликт. Но точно так же остается неясным, почему показ сильным человеком своей слабости считается допустимым, тогда как слабый человек таким образом выражает недовольство своей судьбой. Но и те намерения, которые в данном случае ал-Газālī классифицирует как “правильные”, являются таковыми не в абсолютном смысле. Например, обращение к врачу оказывается “неправильным” для тех, кто более усиленно чувствует единственность Бога (*тавхīд*). Дело оказывается в любом случае не в “намерении” или “действии” как таковых, а в их соотношении. Необходимость рассматривать намерение вкуче с действием проявляется и в понимании такой категории, как “упование” (*таваккул*) на Бога. Из сказанного относительно правильности-неправильности обращения к врачу во время болезни и общеисламском тезисе о необходимости довольствоваться своим уделом можно было бы сделать вывод, что чем больше упование на Бога как единственного подлинного действующего, тем меньше собственная активность человека, так что абсолютное упование предполагало бы абсолютное бездействие. Отзвук такого рассуждения нетрудно заметить в нередко повторяющихся утверждениях о “фатализме” исламского мировоззрения и “квиелизме” некоторых течений в исламе, которые оказываются естественным следствием общеисламского тезиса о

необходимости принимать определенный Богом удел и уповать на Бога. Такое рассуждение упускает из виду главное: “упования”, с точки зрения исламской этики, просто не существует, если нет непосредственной связи “действия” и “намерения”. Лишь невежды, говорит ал-Газālī, могут полагать, что “упование” — это прекращение собственной деятельности и что уповающий должен уподобиться “безвольной тряпке” или “куску мяса на колоде мясника”. Упование непременно проявляется как действие, которое преследует определенные цели и является результатом их осознания.

Связь действия и намерения как вариант связи действия и знания

Это замечание ал-Газālī подводит нас к следующему тезису: акцент на неразрывной сопряженности “действия” и “намерения” в исламской этике является проявлением более общего положения о неразрывности “действия” и “знания”.

Их сопряженность обнаруживается и при рассмотрении других феноменов арабо-мусульманской интеллектуальной культуры. Ограничимся лишь одним примером. “Вера” (*’īmān*) определяется подавляющим большинством мусульманских теоретиков как сопряженность высказывания о вере, то есть некоторого внешнего действия, обнаруживающего веру, и внутреннего ее переживания, причем ни один из этих компонентов сам по себе, без другого, не составляет “саму веру”. Конечно, этот тезис не являлся абсолютно общепринятым, и те или иные отклонения от него могут быть замечены в истории ислама; например, мурджииты говорили о возможности быть “верующим” благодаря только одному словесному утверждению своей веры. Однако знаменательно, что именно данный вопрос о соотношении внешнего и внутреннего компонентов оказывается в центре внимания дискуссий о том, что такое “вера”. Он же служит тем основанием, которое позволяет некоторым теоретикам (напр., ал-Газālī) указывать на возможность отличия “веры”, понимаемой как сопряженность внешнего и внутреннего “признания Бога” (*am-taḥdīq bi-l-lāh*), от “ислама” (*islām*) как только внешнего подчинения Богу. Хотя имелись и прямо противоположные определения (восходящие, как и первая позиция, к хадисам), важно, что при обсуждении соотношения этих центральных понятий в центре внимания оказывается именно вопрос о наличии или отсутствии сопряженности чисто-эпистемологического аспекта и аспекта деятельного, неважно, выражен ли последний как “утверждение языком” (*am-taḥrīr bi-l-lisān*) питаемой в сердце убежденности или как конкретные “поступки”, совершаемые в русле “повиновения” (*ṭā’a*) Богу.

Этическая мысль, рассматривая сопряженность “поступок-знание” и считая именно эту структуру объектом этической оценки, оказывается таким образом в русле общих тенденций арабского интеллектуального подхода к рассмотрению вопроса, при котором только совмещение “внешнего” и “внутреннего” позволяет достичь искомой полноты осмысления. Что касается этики, то “внешнее” и “внутреннее” оказываются выражены как “относящееся к действию” и “относящееся к целеполаганию”. Поскольку целеполагание предполагает знание (знание выгод и преимуществ, знание предмета стремления, т.д.), а с другой стороны, лежащее в основе целеполагания знание

требует непосредственного действия, логическим следствием этой позиции является тот факт, что разделение “теоретической” и “практической” сторон и их отдельное, само-по-себе-рассмотрение или существование, будет восприниматься как отсутствие полноты и своего рода ущербность, предполагающая по меньшей мере возможность, а чаще всего и необходимость, восполнения. Это следствие оказывается тем более неустранимым, что отмеченная тенденция сопряжения внешней и внутренней сторон, а не рассмотрения явления “в чистом виде” или “как такового”, является неотъемлемой, системообразующей чертой подхода, который характерен для средневекового арабо-мусульманского интеллектуала, стремящегося рассмотреть предмет в его подлинности.

Философия

Источники

Источники классической арабской философии распадаются на две группы. Это, с одной стороны, основополагающие мировоззренческие тезисы, которые получили свое закрепление в Коране. Речь не идет о том, что философия каким бы то ни было образом сводится на каком-то этапе к экзегетической деятельности или теологии. Экзегеза получила свое более чем достаточное развитие в традиции «толкований» (*тафси́р*, *та'вй́л*), тогда как потребность доктринального оформления ислама удовлетворялась «вероучением» (*ақй́да*); и то и другое относится, как говорилось выше, к числу высокоразвитых дисциплин традиционной мысли. Значение коранического текста для философии заключается в парадигматическом закреплении тезиса о едином первоначале множественного мира, стоящем к этой бесконечной множественности в генетическом отношении и тем не менее совершенно от нее отличным, и о человеке как носителе разума и этического начала, поставленном выше всех существ и наделенном властью распоряжаться мирозданием к своей пользе. С другой стороны, это богатое наследие античной философской мысли, ставшее доступным благодаря активному переводческому движению первых веков ислама (Хунайн Ибн Исхāқ ум. 876, Сāбит Ибн Қурра ум. 900, Қустā Ибн Лўқā ум. 912, Йаҳйā Ибн ‘Адй ум. 947). На арабский через сирийский или непосредственно был переведен практически весь аристотелевский корпус, в который вошла и апокрифическая «Теология Аристотеля», представлявшая собой переложение последних трех глав платоновских «Эннеад», диалоги Платона («Законы», «Софист», «Тимей» и др.), тексты Порфирия, Александра Афродизийского, Галена. Неоплатонизму и аристотелизму принадлежит решающая роль в ряду заимствований, менее заметна роль стоицизма и пифагореизма и собственно платоновского идеализма. Влияние античных источников подчас ограничивалось уровнем терминологии и фразеологии и не захватывало глубинных мыслительных ходов; именно так, например, был воспроизведен неоплатонизм в суфизме, будучи по сути своей плохо совместим с кардинальным тезисом этой философии о двуединстве миропорядка. В других случаях заимствование не ограничивалось рамками философии, но захватывало едва ли не все сферы теоретической мысли, как то было с элементами аристотелевской логики, хотя наряду с этим силлогистика не стала всеобщим

органом, а родо-видовая схема организации наук так и осталась неосуществленным авиценновским проектом. Степень и границы влияния всякий раз были настолько широкими, насколько это требовалось и допускалось собственными задачами развития классической арабской философии.

Философия оказывала влияние на другие отрасли теоретического знания и в то же время разделяла с ними некоторые характерные подходы и мыслительные схемы. Выработанный в сфере классической арабской филологической и религиозно-правовой мысли механизм описания соотношения между началом и следствием как между «основой» и «ветвью» позволял осмыслить связь между первично-утвержденным и зависимым, между общим и частным, между предшествующим и последующим, изначальным и производным как единое отношение. Отношение «явное-скрытое» (*zāhir-bāṭin*) обосновывало понимание структуризации внешнего мира и знания о нем. Другим важнейшим элементом общего теоретического инструментария стала теория указания на смысл (*maʿnan*), в которой были разработаны принципы понимания слова и вещи, принятые в том числе и в философии. Ряд направлений разрабатывался классическими науками арабо-исламского мира параллельно философии с опорой на собственные реалии культуры, а не школьную традицию. Так, наряду с комментированием арабоязычными перипатетиками аристотелевской «Поэтики» развивалась собственная поэтика, строившаяся на понимании метафоры не как родового расширения понятия, а как разработки структуры «истинного» соотношения между «высказанностью» и «смыслом». Помимо умозрительной теории «добродетельного города», созданной ал-Фārābī в немалой степени под влиянием платоновских идей, была развита теория исламского государства и управления (*al-Aḥkām as-sulṭānīyya* «Регулятивы власти» Абū ал-Ḥасана ал-Мāвардī (ум. 1058), одноименное произведение его современника Абū Йаʿlā ал-Фаррāʾ (ум. 1066)).

Принципы организации проблемного поля

Принципы организации проблемного поля классической арабской философии были закреплены уже в каламе. Здесь был высказан тезис об универсальном и первичном делении всего доступного мысли на первоначало («Бог») и все прочее (*ḡayr al-lāḫ, siwā al-lāḫ* «иное чем Бог»), закрепившийся и не подвергавшийся сомнению на протяжении развития классической арабской философии. Ее эволюция может быть прослежена как разработка понятия первоначала и возможности его связи с «иным», что потребовало в конечном счете переосмысления категорий «иное» и «инаковость», осуществленное суфизмом. Постановка этой проблемы предполагала и постоянное внимание к вопросу о возможности соотнесения единства начала и множественности порождаемого им мира.

Определение их связи опиралось на понимание того, что такое «вещь» (*shayʾ*) и как она может быть представлена как таковая и в нашем познании. Понятие «вещь» служило в средневековой арабской философской и теоретической мысли наиболее общим выражением чего-либо, о чем может идти речь. Такое понимание вещи было высказано еще в каламе, где она определялась как «иное» (*ḡayr*), то есть нечто, отличающееся от другого. Наиболее

общей и универсально признаваемой характеристикой вещи служила «утвержденность» (*субūt*). В зависимости от того, отождествлялась ли утвержденность с существованием (*вуджūd*) или нет, понимание вещи в разных направлениях могло сужаться до «существующего» или расширяться до «утвержденного». В большинстве философских направлений (за исключением исмаилизма и некоторых мутакаллимов) и в исламском вероучении Бог или Первоначало именуется «вещью». Термин «вещь» употребим в отношении сенсигибельного, интеллигибельного, духовного, а его отрицанием является *лā-шай* «ничто», а также (в исмаилизме) *лайс*.

Уже мутазилистами был определен фундаментальный метафизический подход к пониманию вещи как утвержденной до и независимо от своего существования и несуществования. Понятие «утвержденность» выражает возможность говорить о вещи как таковой независимо от ее существования и несуществования, не мысля в ней таким образом никаких содержательных характеристик. Об утвержденной таким образом вещи можно говорить, что она обладает «оностью» (*хувиййа*), указывая на нее максимально абстрактным образом, хотя любая другая характеристика, в том числе и существование или несуществование, уже привносит дополнительную, качественную определенность вещи. Этим определяется тот факт, что существование и несуществование, но не «утвержденность», считались «атрибутами» (*сифа*) вещи. При этом под утвержденной вещью понимается сама вещь как таковая, а не единый идеальный прообраз многообразия индивидуальных вещей, общий им всем.

В дальнейшем развернулась дискуссия по поводу соотношения понятий «утвержденность», «существование» и «несуществование». В арабоязычном перипатетизме утвержденность и существование отождествлялись. Правда, эта школа, прежде всего усилиями ал-Фārāбī и Ибн Сīны, выработала понятие «возможность» (*имкāн*), во многом реализовавшее те интенции понимания вещи, что воплощены в понятии «утвержденность». Интересно, что утвержденность и существование отождествляли также ашариты, у которых калам претерпел догматизацию и из философского учения, каким был у мутазилитов, превратился по сути в религиозную доктрину. В то же время философский исмаилизм и суфизм отличают утвержденность от существования.

Ал-Фārāбī определяет «возможность» как равновероятность существования и несуществования. В силу этого возможная вещь требует чего-то внешнего, что дало бы «перевес» (*тарджих*) одной из этих сторон над другой, благодаря чему она становится либо необходимой (*вāджиб*) и тогда обретает существование, либо невозможной (*мумтани*) и тогда получает несуществование. Поскольку и то и другое проистекает не от самого возможного, но от «обеспечивающего перевес» (*мурадджих*), возможное, обретшее необходимость, называется «необходимым благодаря другому» (*вāджиб би-зайри-хи*); аналогично и для «невозможности». Таким образом, хотя «возможность» как понятие неразрывно связана с существованием и несуществованием, она логически предшествует им и определяет содержание терминов «существующее» (*мавджūd*) и «несуществующее» (*ма'дūм*):

возможность является собственной характеристикой самости, тогда как необходимость или невозможность, связанные соответственно с существованием и несуществованием, обязаны чему-то внешнему и обусловлены им.

Понимание вещей как развернутых в своем несуществовании, предшествующем их существованию, либо как утвержденных, либо как возможных, коррелировало с фундаментальным гештальтом ряда, характерным для классической арабской философии и регулировавшим в числе прочего понимание причинности. Рациональность существующего порядка вещей и его доступность познанию связываются с конечностью ряда, будь то временного или причинного, тогда как его бесконечность используется в доказательствах от противного как признак абсурда. Конечное число членов какого-либо ряда называется «совокупностью», а отрицание «совокупности» означает признание бесконечности. В этих терминах уже среди мутазилитов обсуждался вопрос о конечности и бесконечности «познаваемого» Богом и «подвластного» ему, то есть вещей мира, причем большинство склонялось ко второму мнению. В арабоязычном перипатетизме понятие ряда использовано для доказательства конечности «вертикальных» причинно-следственных связей (от Первой Причины к единичному сущему), в отличие от бесконечности «горизонтального» чередования единичного временного сущего, возникающего в ограниченной материи мира. Как доказывает Ибн Сйнā, ряд «возможного», чтобы существовать, обязательно должен иметь предел, причем такой предел характеризуется самостной «необходимостью», благодаря которой необходима и вся совокупность, оказывающаяся таким образом ограниченной с одной стороны единичным сущим, а с другой Первым Сущим. Первый и последний члены ряда называются его «краями» (*ṭaraf*), и особое значение имеет тот из них, что служит началом ряда, будучи только причиной, но не следствием.

Понятие ряда во многом обосновывает и понимание вечности в ее отношении ко времени: вечность представляется в образе двух векторов, направленных в прошлое и будущее из точки настоящего и образующих соответственно вечность-'*азал* и вечность-'*абад*. Понятие '*азал* «безначальность» выражает отсутствие начала во времени, ничего не сообщая о конечности или бесконечности во времени. Ему соответствует понятие '*абад* «нескончаемость», выражающее отсутствие конца во времени для того, что могло иметь или не иметь начало во времени. Эти два вектора вкпе образуют бесконечную линию, которая может быть размечена строго рядоположенными атомарными моментами времени (для калама и суфизма), маркирующими возникновение и гибель временного сущего.

Понимание первоначала

В мутазилизме вырабатывается понимание первоначала как совершенно простого и единого. Одной из главных здесь оказывается проблема самоидентификации начала, рассматриваемого в его различных отношениях к «иному» — вещам мира. Эта проблема формулируется как проблема божественных атрибутов, а решение ее предполагает указание на «самость» начала и его «иное» как «смысл» любого из отношений. Так (согласно Абū ал-Хузайлу ал-‘Аллāфу и некоторым другим мутазилитам), смыслом

отношения начала к миру как «волящего» является «самость» начала и сами «волимые» вещи мира. Уже здесь инаковость вещей мира диалектически переходит в неинаковость аспектов отношения начала к миру между собой и обосновывает последнюю. Другим условием этого решения является фактическая бессодержательность так выработанного понятия «самость», которое сближается в этом качестве с «оностью». Выдвинутое в каламе решение вопроса об атрибутах как соотносительных и негативных было воспринято в арабоязычном перипатетизме, ишракизме и суфизме. Понимание вещей как утвержденных до своего существования, предложенное мутазилистами, может рассматриваться как имплицитное отрицание творения из ничего, хотя совечность мира творцу здесь не утверждается прямо и не понимается в смысле постоянного наличия материального субстрата вещей. В арабоязычном перипатетизме решающим в трактовке первоначала становится понимание его как источника «необходимости», которую оно сообщает самому себе и далее — «возможным» вещам мира, которые, получая существование, образуют причинно-следственный ряд. Здесь инаковость первоначала и прочих вещей зиждется на различии «самостной необходимости» и «самостной возможности». Это учение, вытекающее из различения самости и существования, было разработано ал-Фарāбī и Ибн Сīной и подвергнуто критике Ибн Рушдом. Своего крайнего напряжения понимание инаковости первоначала и мира достигает в исмаилизме, где функция первоначала даже расщепляется между Богом и Первым Разумом, поскольку тезис об утвержденности божественной оности позволяет описать последнюю как абсолютно отличную от всего иного, в том числе и по линии обладания существованием (ал-Кирмāнī). В ишракизме первоначало концентрирует в себе всю действительность и совершенство, что в силу номиналистического отрицания понятия «существование» в ранней редакции этого учения (ас-Сухравардī) означает абсолютизацию начала в его отношении к миру вещей, которые представляют собой совершенную пассивность и лишенность. Столь разные варианты постановки и решения вопроса об инаковости начала и мира тем не менее схожи в том, что выстраивают ряд вещей как внеположенный началу и ни в каком смысле не тождественный ему. Особенность суфийской философии определяется кардинальной перестройкой этой стратегии, в связи с чем переосмысливается и понятие «инаковость». Начало и мир полагаются двумя сторонами «миропорядка» (ал-'амр), вечностной и временнóй, составляющими условие существования друг друга. Инаковость начала в отношении мира оказывается здесь возможной только как неинаковость каждой вещи в отношении самого начала и в отношении любой другой вещи мира. Каждая вещь выступает в этих двух ипостасях, как самотождественная и как тождественная любой другой, что предполагает и кардинальный пересмотр теории причинности: линейное причинение (в том числе и воспроизводимая с определенными, порой весьма существенными, модификациями аристотелевская концепция четырех причин), признаваемое всеми течениями классической арабской философии до суфизма, преобразуется здесь в двунаправленное взаимное отношение между вечностной и временнóй сторонами существования одной и той же вещи, что порождает парадоксы неразличимости причины и следствия, самопричинения и т.п. Так

эволюция решения проблемы континуализации отношения начала к миру, проделанная классической арабской философией, привела к пониманию их двуединства.

Основные дискуссии

К числу важнейших дискуссий в классической арабской философии следует отнести вопрос о понятии «утвержденность» и возможности его отождествления с понятием «существование», что предполагало и обсуждение связи каждого из них с «несуществованием». В ходе этой дискуссии были уточнены термины, которые играли в философском дискурсе в классическую эпоху арабского философствования ту же роль, что понятие «сущность» в западной традиции. Важнейшими понятиями в этом ряду служат *хувиййа* «оность», *зāt* «самость», *мāхиййа* (тж. *мā'иййа*) «чтойность», *хақийқа* «истинность», *'айн* «воплощенность». Они отражают различные нюансы того, что могло бы пониматься под «сущностью», не будучи спецификацией друг друга и не имея единого родового понятия. С определенными исключениями, которые вместе с тем чаще всего акцентируют значимость того или иного термина, эти понятия употребляются во всех философских направлениях. Наиболее характерными их значениями, допускающими вместе с тем вариации в пределах любого философского направления и даже у одного автора, можно считать следующие.

Термин «оность» является производным от «он» (*хува*) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь. Его введение подготовлено мутазилистами, указавшими на возможность истолкования понятия «лик» (*ваджх*) в отношении Бога и любой вещи как «он» и соответственно возможность наиболее абстрактного выражения самоидентичности вещи как «она — она». Будучи максимально абстрактным, понятие «оность» не является вместе с тем общим в том смысле, что каждая вещь имеет собственную оность, чем отличается от любой другой, хотя эта «оность» не может быть содержательно эксплицирована. Термин «оность» используется в тех случаях, когда необходимо говорить о вещи независимо от понятий существования и несуществования, причем к этой категории прибегают как те, кто считает «утвержденность» особым понятием, отличающимся от существования и несуществования (мутазилиты, ал-Кирмāнй, Ибн 'Арабй), так и те, кто этого не признает (ишракизм). Например, вещь, обладавшая существованием, затем ставшая несуществующей, а потом возобновленная как она же, т.е. вновь получившая существование, описывается в состоянии несуществования как обладавшая оностью; в исмаилизме Бог, стоящий выше существования и несуществования и лишенный любых содержательных характеристик, обладает «оностью» и потому «наличествует» в поле рассуждения и не является отрицаемым; ас-Сухравардй, признающий существование и несуществование чистыми интеллигибилиями, которым ничто не соответствует вне ума, описывает причинность, т.е. превращение вещи из возможной в необходимую, как получение ею своей оности от причины.

Термин «самость» близок к «оности» тем, что указывает на любую данную вещь как таковую, но в отличие от него несет большее содержание, что проявляется прежде всего в вопросах теории познания. Терминологическое

употребление прослеживается уже у мутазилитов, хотя у них *з̄āt* и *нафс* (букв. «душа», тж. «сам») чередуются фактически как синонимы. Каждая данная вещь обладает собственной самостью, несводимой к самостям других вещей и составляющей ее индивидуальную отличенность, хотя, как и в случае ононости, эта отличенность не может быть выражена дискурсивно. Но в отличие от нее, она самоочевидна, во всяком случае, для человека: самость служит началом самопознания. Ибн Сйнā выдвигает известное положение о независимости познания самостью самой себя в силу ее непосредственной явленности себе, поддержанное и развитое в ишракизме. В этом качестве самость сближается с понятием «яйность» (*'anā'иййа*), образованным от «я» (*'анā*). Как чистое начало познания, самость лишена содержательности помимо этой самоочевидности «я». В то же время в самости мыслится не просто созерцательное начало, отделенное от человека как такового, а напротив, человек в целом. Понятие *з̄āt* как сама-вещь, в противопоставлении ее чтойности, общей с другими вещами, использован Ибн Сйнōй для введения категорий «возможное» и «необходимое»: именно сама-вещь трактуется как способная либо неспособная обеспечить перевес своему существованию над несуществованием. В отличие от ононости, самость может мыслиться как сложная и притом отличная от чтойности: самости всех вещей, кроме единого первоначала, составлены как минимум из материи и формы и потому по меньшей мере двойственны, а не едины (ал-Кирмāнī); такое понимание самости коррелирует с фактическим непризнанием за пределами арабоязычного перипатетизма субстанциальных форм как обеспечивающих единство сущности вещи. Производное *з̄ātийй* «самостное» в качестве технического термина было использовано в изложении аристотелевской логики для передачи понятия собственных признаков вещи.

Термин «чтойность» фактически совпадает с соответствующим понятием западноевропейской философии и обозначает то, что служит ответом на вопрос «что это?». Процедура получения чтойностей вещей как составления родо-видовых определений согласно аристотелевской логике подробно описана уже ал-Фārāбī и признавалась универсально, хотя наибольшее значение имела в арабоязычном перипатетизме в связи с его вниманием к разработке аристотелевской логики. Чтойность — единственный из всех терминов в ряду соответствующих категории сущность, указывающий в вещи исключительно на ее «соучастие» (*ширка*) и «общность» (*'умūм*) с другими вещами и не связанный с ее конкретностью. Ибн Сйнā указывает на три принципиальные возможности указать на чтойность одной или нескольких вещей: для вида — родо-видовое определение, для единичного — вид, для нескольких видов — ближайший род.

«Истинность» близка одновременно и к самости и к чтойности, как бы синтезируя эти понятия. Термин употребляется уже мутазилистами, хотя у них он в значительной мере сохраняет связь с пониманием «истины» как истины слова (соответствие смысла выговоренности), а не истины вещи (соответствие между вещью и ее смыслами). Вместе с тем эта связь не случайна, поскольку отмечает зависимость понимания термина *хақийқа* «истинность» от общих положений теории указания на смысл. Вещь обладает истинностью в том случае, если смыслы, входящие в ее определение и составляющие ее чтойность, «осуществились», то есть получили действительное существование.

Истинность таким образом отлична от чтойности тем, что оказывается характеристикой вещи в ее внешнем бытии. С другой стороны, истинность понимается в соотношении с понятиями самость и необходимость, которые логически первичны в отношении нее: либо сама вещь придает себе необходимость, обеспечивая тем самым свою истинность, либо эту функцию выполняет иное, т.е. ее причина. Иногда «истинность» употребляется как синоним для «чтойности» и «самости», что характерно, например, для некоторых текстов Ибн Сїны.

«Осуществление» (*тахаққуқ*) смыслов вещи, благодаря чему она обретает свою истинность, мыслится как их «воплощение» (*та'аййун*), т.е. обретение существования в воплощенности. Из этого вытекает значение последнего из основных терминов в указанном ряду — *'айн* «воплощенность». Он указывает на вещь как таковую, но не в ее совершенной абстрактности, как оность, не в ее яйности, как самость, и не в осуществленности чистой чтойности, как истинность, а скорее во всей данности конкретной вещи. Вместе с тем термин «воплощенность» может не предполагать внешнее существование как свой обязательный компонент. Одним из центральных в философии Ибн 'Арабї является понятие «утвержденные воплощенности» (*'а'йїн сабита*): они понимаются как «небытийные», т.е. не имеющие действительного существования, и тем не менее как именно те вещи в богатстве их конкретности, которые получают внешнее существование в данный атомарный момент времени. Познание вещи именно как «утвержденной воплощенности» представляет собой максимальную трудность, если вообще доступно человеку, в отличие от знания чтойности и истинности, усваиваемого в составе школьной мудрости. Смысл термина «воплощение» проясняется и его употреблением в логике, где он обозначает уточнение объема субъекта высказывания. Иногда термин «воплощенность» употребляется для указания на самождественность вещи, сохраняющуюся несмотря на привхождение случайных признаков, и в этом контексте оказывается близок к истинности.

Менее значимым является *шахсиййа* «особенность», производное от *шахс* «особь» и указывающее на то, что отличает единичную особь сверх ее истинности или, в суфизме, каждую воплощенность сверх ее виртуальной неотличимости от смыслового континуума и континуума вещей.

Другую линию дискуссии составил вопрос о том, является ли пространство функцией вещей или их условием, а время — функцией следования и совпадения событий или условием возможности их фиксации; первая точка зрения была высказана сторонниками атомистических, вторая — континуалистских концепций пространства и времени. Первой точки зрения придерживались мутакалимы и суфии, второй — арабские перипатетики, а также исмаилиты и ишракиты. Хотя мутазилиты не развивают специального учения о пространстве, оно легко реконструируется из их понимания атомистического строения вещества и теории движения. Ими признается возможность существования одномерного (*хатт* «линия»), двумерного (*сапх*, *басїт* «плоскость») и трехмерного (*джисм* «тело») пространства и соответствующих объектов — конфигураций атомов, в сочленении которых и возникают эти три вида пространства. Соответственно определяется

наименьшее количество атомов, необходимых для построения трехмерного тела: либо восемь, если каждое большее измерение пространства возникает как результат сочленения двух элементов, существующих в меньшем измерении, либо шесть, если каждая пространственная ось образована независимо двумя атомами. Пространство, понимаемое фактически как функция атома вещества, оказывается зависимым от понятия «место» (*мак̄ан*) тела. Тело может занимать в два последовательных момента времени два разных места, причем движение определяется как их несовпадение, а значит, не ставится вопрос о том, как тело «попало» из первого места во второе: пространство принципиально дискретно. Аристотелевская континуалистская теория пространства принята арабоязычными перипатетиками в полемике против атомизма мутакаллимов. Они считают, что пространство потенциально делимо до бесконечности, но актуально деление всегда имеет предел. Тело понимается как имеющее три измерения, существование объектов в меньших измерениях пространства не признается. Каждое меньшее измерение пространства возникает как «предел» (сечение) большего. Пространство мыслится как условие тела и его движения, а не наоборот: тело движется вдоль уже наличной «линии», а не линия создается отдельными точками, занимаемыми телом.

Согласно атомистической концепции времени, оно состоит из череды атомарных моментов, каждый из которых лишен длительности; последняя возникает как следование атомов времени. Каждый атом времени конституирован двумя событиями, в качестве которых может в принципе выступать любая пара, хотя существенный философский интерес представляет рассмотрение «уничтожения» (*фанā'*) и «возникновения» (*худӯс*) акциденции или тела. Именно такая последовательность была установлена еще в каламе и принята в дальнейшем. Каждое из этих двух событий может обозначаться как *х̄āl* «состояние» тела или акциденции, которые их переживают. Соответственно тело или его акциденция может описываться как уничтожающаяся и возникающая заново в каждый момент времени. Хотя в каждом атоме времени могут быть различаемы два аспекта, тело в один атом времени занимает только одно место. Противостоящая атомистической континуалистская теория времени была развита под прямым влиянием аристотелизма. Здесь время определяется как нечто отличающееся от величины и места тела и как то, что создает для тела «до», которое несовместимо с его «после». Тела обладают своими «до» и «после» благодаря времени, а само время — самостно, поэтому у времени нет времени, то есть время не бывает до или после времени. Настоящее понимается как общая граница «до» и «после», или прошедшего и будущего. Прошедшее и будущее континуальны и не имеют начала и конца соответственно.

Что касается проблемы универсалий, то она стояла не столь остро и не вызвала фундаментальных расхождений в силу того, что решалась на основе модели «вещь-смысл» (см. выше). В трактовке универсалий преобладал умеренный реализм, фактически не признавалось самостоятельное существование универсалий вне ума и вне тел, а номинализм был развит только в раннем ишракизме под влиянием основного метафизического тезиса этого учения об абсолютной простоте света. Суть способа осмысления того или иного свойства вещи или его изменения согласно модели «вещь-смысл» состоит в

том, что оно ставится в соответствие определенному «смыслу», наличествующему в вещи и объясняющему ее свойство или то, что с ней происходит. Сама логика такого объяснения предполагает, что тот или иной смысл всегда наличествует в вещи, не может существовать независимо от вещи и совпадает с тем смыслом, который связан с «выговоренностью» в слове, служащем именем обсуждаемого свойства вещи, поэтому ее и можно интерпретировать как позицию умеренного реализма.

По частным философским проблемам дискуссия шла едва ли не между всеми течениями классической арабской философии.

Теория познания

Теория познания, развитая в классической арабской философии, находит соприкосновение с метафизикой в понятии «истина» (*хақйқа*), которое стоит в равном отношении к этим двум дисциплинам, выражая необходимость вещи или знания. Как метафизически понятая необходимость вещи может быть изначальной, а может быть полученной извне, так и знание может быть необходимым благодаря себе самому, а может нуждаться в чем-то внешнем, что обеспечивает его необходимость. С этой интенцией в трактовке знания связано и характерное представление о его правильности как устойчивости, степень которой служит основанием для универсально признававшейся классификации знания как уверенности, мнения и сомнения. Непосредственно-необходимое знание распадается, во-первых, на врожденное, под которым начиная с арабоязычных перипатетиков понимались знания, которыми душа не может не обладать, управляя телом, в котором находится, а также аксиоматические положения (типа «целое больше части»), признаваемые любым здравым разумом; и во-вторых, на полученное в результате акта познания. Такой акт познания Ибн Сйнā именуется «интуицией» (*хаде*), ас-Сухравардī «погруженностью в божественное» (*та'аллух*). Его предметом служит прежде всего «я» человека, т.е. непосредственно явленная сама себе «самость». Столь же простым и непосредственным оказывается и познание самости первоначала, но если «заметить» собственное «я» может любой человек, отвлекшись от всех источников знания, занимающих обычно его внимание, то «заметить» божественную самость оказывается труднее. Если в интуитивном познании «явленность» непосредственна, что и обеспечивает бóльшую достоверность такого знания, то дискурсивное знание представляет собой опосредованное «выявление» необходимости знания. В этой опосредованности и заключается основание возможности ошибок. Вместе с тем два типа знания не противоречат друг другу, хотя первое может выявлять то, что оказывается недоступным второму. Признанным органом дискурсивного познания служила аристотелевская силлогистика, развитая и исправленная в некоторых деталях Ибн Сйнā, Ибн Рушдом, ас-Сухравардī. В исмаилизме в качестве такового был предложен метод «уравновешивания» известных структур универсума неизвестными ради выявления последних, восходящий, возможно, к идеям «гармонии», развивавшимся еще ал-Киндī и имеющим пифагорейские корни.

Коль скоро знание представляет собой явленность «смыслов», достигаемую либо дискурсивно (благодаря «высказанности»), либо

непосредственно, оно объективно постольку, поскольку те же «смыслы» воплощены в познаваемых вещах. За вычетом номиналистической критики, которой подверглись в ишракизме понятия типа «существование», «субстанциальность», «цветность» и т.п., объективность знания не подвергалась сомнению. За исключением раннеисламской мысли, в классической арабской философии признавалась способность человека к самостоятельному получению знания, и в разных направлениях были выработаны различающиеся стратегии познания. Особой оказалась позиция суфизма, в котором достоверность знания связывается не с его устойчивостью, а напротив, с «растерянностью» (*хайра*, тж. *хйра*) субъекта познания, поскольку, согласно этому учению, подлинность знания заключается в том, чтобы соответствовать своему предмету, который и ясно определен как воплощенный во временном существовании, и неотличен от любого другого предмета знания в силу той нефиксированности различий в смысловом континууме, которая характеризует вечностное существование этого же предмета.

Способность к действию

Способность к познанию составляет одну из сторон способности человека к действию. Именно эта способность — способность к действию — в двух ее аспектах, практическом и созерцательном, рассматривается в классической арабской философии в качестве отличительной черты человека, выделяющей его из числа прочих вещей и сближающей с первоначалом, хотя разные ее направления расходятся в трактовке деталей и расстановке акцентов. Только человек и Бог рассматриваются как истинные действователи в мутазилизме, а вопрос об автономии действия человека оказывается здесь одной из центральных проблем метафизики и этики. Хотя в мутазилизме еще трудно говорить о терминологическом разведении практического и теоретического аспектов человеческой деятельности (оба выражаются термином *фи'л* «действие», хотя в дальнейшем за первым закрепилось скорее *'амал* «поступок», а за вторым *назар* «умозрение»), их рассмотрение тем не менее явно присутствует в их теориях, утверждающих способность человека познать высшую истину независимо от божественного откровения и независимость его действий от воли Бога, что явилось по сути своей наиболее кардинальным утверждением автономии человеческого действия в обоих его аспектах. В арабоязычном перипатетизме происходит переориентация на созерцательный аспект в понимании человеческого совершенства. Представление о знании и действии как двух неразрывно связанных сторонах, обеспечивающих правильность друг друга и только в гармонии обретающих каждая свое совершенство, составляет характерную черту исламской мысли в целом, неизменно проявляющуюся, например, в вероучении в определении понятия «вера» (*'иман*). Хотя эти представления не вовсе бесследно исчезают у перипатетиков, — они заметны, скажем, у ал-Фарāби в его классификации городов, противоположных добродетельному, — тем не менее безусловно уступают представлению о приоритете чистого и совершенного познания перед практическим действием, которое, например, рассматривается Ибн Сйной как несовершенное подобие первого. Близкой к этому можно считать позицию ишракистов, у которых акцент в понимании совершенного познания все более

смещается в сторону мистического озарения. В исмаилизме восстанавливается понимание необходимости баланса практической и созерцательной сторон человеческой деятельности, которые вкуче рассматриваются как путь к совершенствованию, этическому и онтологическому соответственно, где одно невозможно без другого. При этом в исмаилизме, в отличие от раннего арабоязычного перипатетизма и ишракизма, знание, дающее совершенство, понимается как дискурсивное, хотя изначальный источник его — «поддержка» (*ta'īd*) высших Разумов, полученная отдельными людьми. Для суфизма в силу фундаментальных особенностей его метафизики и их следствий для понимания времени, причинности, действия характерна затруднительность обоснования этических императивов. Парадоксальность понятия ответственности вытекает здесь из невозможности однозначного разделения подлинного и мнимого действующего, так что понятия активности и безволия перестают быть исключительными друг друга противоположностями. В силу этого этическое совершенствование вряд ли может быть обосновано как целенаправленное действие, в связи с чем концепция «совершенного человека» становится, в отличие от традиции «трактатов о нравах» и исмаилитских построений, концепцией онтологического, а не этического, совершенства человека как вида. Вместе с тем в суфизме разработаны моральные максимы, смягчающие парадоксальность этого вывода, который может быть воспринят как этический нигилизм теми, кто не вполне знаком с тонкостями метафизики суфизма.

Прочие проблемы

Хотя сказанное обрисовывает принципы построения и разработки философии, характерной для классического периода развития арабской философии, этим отнюдь не исчерпывается весь спектр ее проблематики. Можно указать и иные проблемы, поставленные арабской философской мыслью. Важнейшие вопросы физики, такие как соотношение движения и покоя, относительное и абсолютное движение, наличие универсальной природной причинности живо обсуждались в раннем каламе. Прежде чем победа птолемеевской космологии прочно установила землю в центре мироздания, мутазилитов волновал вопрос о том, покоится ли она, и если да, то почему именно, и для объяснения этого феномена они разработали физические и чисто логические объяснения. До того, как перипатетики неопровержимо доказали ограниченность пределов мироздания крайней, «объемлющей» сферой, некоторые мутакаллимы не сомневались в возможности выхода за границы мира и интересовались, в каком пространстве будет двигаться предмет в таком случае. Известная теория подобия макро- и микрокосма была дополнена третьим элементом, социумом, представленным как «добродетельный град» у ал-Фārābī и «мир религии» у исмаилитов. «Братья чистоты» в своих трактатах распространяли научные знания своей эпохи и стремились указать путь к достижению индивидуального счастья, опираясь в числе прочего и на гностико-пифагорейское наследие. Исмаилитская историософия признала человеческую историю единым, хотя и разбитым на несколько повторяющихся циклов, процессом, который имеет и космо-метафизическое значение, завершая построение оснований мироздания. Ибн Туфайл в своей знаменитой робинзонаде, поселив Хайя на необитаемый

остров, в русле традиции, заложенной Ибн Сйной (*Хайй Ибн Йақзйан*) и продолженной ас-Сухравардй (*ал-Гурба ал-ғарбиййа* «В западне Запада»), исследует познавательные способности человеческой души. Ибн Халдун делает решительный шаг от историографии к научной истории, ставя вопрос о критерии истинности и отбора исторических сообщений и этно-психологических и материальных основаниях исторического процесса.

Позднее средневековье

В этот период не возникает новых оригинальных направлений и школ, а философская мысль развивается в схоластическо-эклeктическом русле. С одной стороны, это систематизация суфийских идей и их совмещение с учениями арабоязычных перипатетиков, проделанная поздними суфийскими мыслителями, с другой, эволюция ишракизма в направлении включения суфийских идей и отказа от номиналистической критики понятия «существование». Еще в классический период наметилось сближение вероучения с ранним (мутазилитским) каламом, решающее влияние которого, например, в части теории свободы действия прослеживается в «Большом фикхе» псевдо-Абу Ханйфы. Тенденция включения идей мутакаллимов, уже в ашаритской редакции, в корпус доктринальных текстов имела продолжение и в дальнейшем. Возникающие в этот период общественно-политические и религиозно-идеологические течения апеллируют либо к подобному доктринальному наследию, как то было в случае ваххабизма, либо к суфийско-ишракиским идеям, переработанным в то, что получило в дальнейшем название «исламской философии», как то делают основоположники бабизма и бехаизма. Период схоластическо-эклeктического развития завершился в большинстве стран мусульманского мира в середине-конце XIX в., хотя на его окраинах, например, в отдельных регионах России, захватил и начало XX в., когда был прерван большевистской революцией.

Литература на русском языке

общие работы по исламу

Ислам. Историографические очерки. Москва, Наука, 1991, 229 с.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., Наука, Гл. ред. восточной лит-ры, 1991.

Ислам: религия, общество, государство. М., Наука, 1984, 232 с.

источники

Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. Москва, Изд-во АН СССР, 1960, 330 с.

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. Москва, 1961, 629 с.

Бахманйар ал-Азербайджани. Ат-Тахсил (познание). Баку, Элм, ч. I-III, 1983-1986, 295, 243, 206 с.

Аль-Газали А.Х. Воскрешение наук о вере / пер. с арабского, исследование и комментарий В.В.Наумкина. Москва Наука 1980

Аль-Газали А.Х. Правильные весы/ пер. с арабского, исследование и комментарий В.В.Наумкина. Москва Наука 1980

Ибн Рушд Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией // Антология мировой философии, т.1, ч.2. Москва, Мысль, 1969, сс. 751-755

Ибн Сина. Избранные философские произведения. Москва, Наука, 1980, 551 с.

Ибн Туфейль. Повесть о Хаййе ибн Якзане (пер. с араб. И.П.Кузьмина). М., Художественная литература, 1978, 150 с.

Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума. (Введение, перевод, комментарии А.В.Смирнова). М., Ладомир, 1995, 510 с.

исследования

Бартольд В.В. Сочинения. Т.1-9. М.-Л., изд-во Вост. лит-ры (Наука), 1963-1977.

Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. Москва, Изд-во вост. лит-ры, 1959, 289 с.

Бертельс Е.Э. История литературы и культуры Ирана: Избранные труды. М., Наука, 1988, 557 с.

Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. Москва, Наука, 1966, 352 с.

Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе, Ирфон, 1987, 430 с.

Игнатенко А.А. В поисках счастья. Москва, Мысль, 1989, 256 с.

Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун. Москва, Мысль, 1980, 160 с.

Игнатенко А.А. Как жить и властвовать. М., Прогресс, 1994, 349 с.

Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма (опыт критического анализа). Душанбе, Дониш, 1987, 108 с.

Мухаммад Ибн Муса ал-Хорезми (к 1200-летию со дня рождения). Москва, Наука, 1983, 264 с.

Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., Наука, 1990, 280 с.

Роузентал Ф. Торжество знания (концепция знания в средневековом исламе). Москва, Наука, 1978, 372 с.

Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). Москва, Мысль, 1973, 207 с.

Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). 2-е изд. М., Мысль, 1985, 222 с.

Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М. Наука, 1993, 328 с.

Средневековая арабская философия: проблемы и решения (отв. ред. Е.А.Фролова). М., Изд. фирма «Восточная литература», 1998, 527 с.

Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. Москва, Наука, 1987, 192 с.

Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. Москва, Наука, 1986, 256 с.

-
- Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. Москва, Наука, 1989, 328 с.
- Фадеева И.Л. Концепция власти на Ближнем Востоке. Средневековье и новое время. М., "Наука", изд. фирма "Восточная литература", 1993, 284 с.
- Философия и религия на зарубежном Востоке, XX век. М., Наука, 1985, 272 с.
- Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. М., ИФРАН, 1995, 174 с.
- Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. Москва, Наука, 1983, 168 с.
- Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). Москва, Наука, 1979, 152 с.
- Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана, Москва, Наука, 1989, 248 с.