

А.Д. Кныш

(Мичиганский Университет, США)

БОРЬБА ИДЕЙ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМЕ: ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Фальсафа как рациональный способ познания мира

Арабское слово *фальсафа* происходит от греческого *φιλοσοφία*, то есть «любомудрие», или «любовь к мудрости». В арабо-мусульманской культуре *фальсафа* означает рациональный способ познания бытия, который ставит своей целью выявить естественные законы вселенной с помощью индуктивного анализа ее восприятия человеческими чувствами. Выявив эти законы в общих чертах, исследователь может познать их частные проявления посредством корректного логического рассуждения¹. Основываясь на этом общем познавательном принципе, можно утверждать, что *фальсафа* дает ее последователям возможность получить логически неопровержимое понимание истинной природы вещей в этом мире, а также законов его существования.

Первый вопрос, который неизбежно задавали себе философы всех эпох, какова причина возникновения эмпирически воспринимаемого бытия. Познать ее можно посредством абстрагирования от конкретных проявлений этого бытия. Через правильно построенную цепочку абстракций мыслитель неизбежно приходит к осознанию изначальной причины каждого конкретного явления или предмета. Осознав истинную природу причинно-следственных отношений, в соответствии с которой функционирует окружающий мир, мыслитель, вооруженный принципами философского анализа, получал возможность понять свою собственную природу и роль, предназначенную ему в этом мироздании. В средневековом мусульманском обществе мыслители, практикующие принципы *фальсафы*, назывались *фалāсифа* (ед. ч. *файласуф*). Тот факт, что как сами *фалāсифа*, так и их нефилософствующие современники использовали греческие слова для обозначения данного метода

¹ *Hodgson M.G.S. The Venture of Islam. Chicago: University of Chicago Press. 1974. Vol. 1. P. 422.*

познания действительности, свидетельствует о том, что они прекрасно осознавали его древнегреческие корни. Тем не менее, несмотря на «языческое» происхождение своей науки, сами *фалāсифа* не находили в своей приверженности ее методам ничего зазорного. Скорее наоборот, они весьма гордились тем, что являются хранителями и распространителями этой древней школы мышления. Более того, *фалāсифа* даже чувствовали превосходство над теми, кто не мог или намеренно не желал воспринять и практиковать основополагающие принципы философского рассуждения. Следует отметить, что в силу своего «инострannого» происхождения *фальсафа* выступала в качестве альтернативного понимания мира по отношению к мусульманскому богословию и юриспруденции, чьи корни восходили к мусульманскому откровению, воплощенному в Коране и сунне Пророка.

Хотя большинство *фалāсифа* полностью признавали авторитет и божественное происхождение этих основных источников мусульманского вероисповедания, они тем не менее полагали, что правильно понятое философское рассуждение непременно приводит к тем же самым идеям и ценностям, которые изложены в мусульманском писании. Более того, в силу своей рациональной природы, *фальсафа*, согласно её последователям, излагает эти идеи и ценности более логическим и однозначным способом, не прибегая к мифологии и аллегории. Итак, можно утверждать, что в средневековом мусульманском обществе *фальсафа* выступала не только как специфическое мировоззрение, но и как особый, альтернативный образ жизни. Поэтому она и её последователи неизбежно оказывались в конфликте с господствующими мировоззренческими и общественными установками той эпохи, которые строились на признании абсолютного авторитета коранического откровения и обычая (сунны) Пророка.

Именно в этих особенностях *фальсафы* следует искать причину пристального внимания, которое уделяли ей западные востоковеды последнего столетия. Многие из них были воспитаны в традициях светского скептицизма и строгого рационализма, которые преобладали в западноевропейской либеральной мысли с эпохи Просвещения. Неудивительно, что они сразу же узнавали в мусульманских приверженцах *фальсафы* родственные души. Свободомыслие и нонконформизм средневековых *фалāсифа* импонируют западным исламоведом и по сей день, зачастую заставляя их забыть о том, что в своём большинстве приверженцы *фальсафы* считали себя правоверными мусульманами.

В средневековых мусульманских обществах *фалāсифа* воспринимались совсем по-иному. Большинство мусульман рассматривало их как проповедников «языческой» мысли или даже вероотступников. Именно поэтому влияние *фалāсифа* на мусульманские массы было куда менее значительным по сравнению с влиянием законовeдов и даже богословов-рационалистов. Действительно, законовeды предлагали людям конкретный «путь»

(араб. *шарī‘a*) к спасению, основанный на интерпретации священных источников мусульманской религии. Напротив, «путь», предлагаемый *фалāсифа*, представлялся большинству мусульман малопонятным набором абстракций и логических рассуждений, которые плохо соотносились с религиозной верой. Что же касается богословия (*калāма*), то ему в средневековом мусульманском обществе отводилась сугубо служебная роль — защищать ислам от нападок его немусульманских критиков. Считалось, что если мусульманин тщательно исполнял все возложенные на него Богом предписания, ему совершенно не нужно было оправдывать и защищать свои поступки и веру с помощью рациональных доводов и логической аргументации. Необходимость в *калāме* возникала, прежде всего, в процессе полемики с представителями других религий либо же тогда, когда у самого верующего по какой-то причине появлялись сомнения относительно правильности своего понимания основ вероучения. В таких случаях он мог попытаться побороть эти сомнения с помощью рациональных доводов.

С точки зрения обычного мусульманина, *фальсафа* была куда менее необходима, чем даже не столь уж нужный *калām*. Критики *фальсафы*, коих было немало среди мусульманских ученых-законоведов, утверждали, что она не просто не нужна, но и вовсе вредна для верующих, которые вполне могут без нее обойтись. Несмотря на подобные предостережения, некоторые мусульманские мыслители оказались не в силах противостоять очарованию древнегреческого философствования². В этом отношении они пошли по стопам некоторых ранних христианских богословов, которые за несколько столетий до этого восприняли в сущности чуждые христианству эллинистические методы рационального рассуждения и доказательства и использовали их для толкования Евангелия³.

Фальсафа и калām

Несмотря на то что *фальсафа* и *калām* имеют много общего в плане метода (например, обе дисциплины пользуются логической аргументацией), они тем не менее применяют этот метод к разным объектам. Последователи *калāма* (*мутакаллимы*) занимались прежде всего толкованиями священных текстов, на основе которых они формулировали символы веры и отвергали то, что они полагали ересью. Кроме того, как уже говорилось, они по большей части использовали рациональные методы аргументации, для защиты мусульманского вероучения от нападок критиков, не признававших авторитет Корана и сунны Пророка. *Фалāсифа* же видели свою за-

² Watt W.M. *Islamic Philosophy and Theology*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1985. P. 37–45.

³ Toynbee A. *An Historian’s Approach to Religion*. 2nd ed. Oxford University Press. 1979. P. 116–119.

дачу в ином. Они пользовались логическим рассуждением, чтобы создать всеобъемлющую и гармоничную модель мира, исходя при этом из ряда постулатов, которые они полагали истинными и неопровержимыми. Любопытно отметить, что *фалāсифа* были настолько убеждены в истинности древнегреческих философских построений и методов логического рассуждения, что для них, как это ни парадоксально звучит, *фальсафа* стала своего рода религией. Как мы увидим далее, эта «религия» включала в себя не только идейные убеждения, но и особое положение в обществе и образ жизни.

Фалāсифа, как и *мутакаллимы*, широко использовали греческие философские термины, как, например, «сущность», «субстанция», «акциденция», «бытие», «небытие», «атом», «умозрительная/интеллигибельная реальность» (в противоположность эмпирической или материальной), и т.д. Однако на этом сходство между двумя школами рациональной мысли кончалось. Так, последователи *калāма*, в отличие от сторонников *фальсафы*, неизменно признавали превосходство арабского языка (как языка откровения) и мудрости мусульманского писания над греческим языком и греческой философской мыслью. Они полагали, что при всей убедительности аристотелевской логики она не в силах правильно объяснить тонкости арабского языка, который Бог избрал для Своего последнего обращения к человечеству⁴. Кроме того, аш‘аритская школа суннитского *калāма*, которая в конечном итоге была признана в качестве ортодоксальной, отвергла принцип естественной каузальности, заменив его божественной волей как единственной причиной всех вещей и явлений⁵. Для *фалāсифа*, которые рассматривали материальную вселенную как рационально организованную совокупность причинно-следственных отношений, такой подход был совершенно неприемлем. В конечном итоге такого рода принципиальные разногласия оказались непреодолимыми. Неудивительно, что подавляющее большинство мусульманских ученых стало рассматривать учения *фальсафы* в качестве «совершенно чуждого [исламу] способа мышления»⁶. Более того, поскольку и *калāм* и *фальсафа* занимались схожими проблемами, *мутакаллимы* не замедлили увидеть в *фалāсифа* опасных конкурентов.

Неоплатонические корни фальсафы

Следует подчеркнуть, что *фалāсифа* не были простыми имитаторами и комментаторами идей Платона и Аристотеля. Многие из них существенно изменили эти идеи, стремясь привести их в соответствие с основными

⁴ *Leaman O.* An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. 2002. P. 11.

⁵ *Hodgson M.* The Venture, vol. 1, p. 440–441.

⁶ *Leaman O.* An Introduction, p. 16.

догматами мусульманского вероисповедания. Как правило, большинство из них искренне полагало, что правильно истолкованные постулаты греческой философии никак не противоречат основам ислама. Чтобы достичь полной гармонии между философией и религией, *фалāсифа* обращались не только и не столько к классической древнегреческой философской мысли, сколько к ее позднейшим неоплатоническим толкованиям. Представители неоплатонизма рассматривали вселенную как продукт многоступенчатой эманации (излияния) бытийных возможностей из источника всего бытия, о коем трудно было высказать какое-либо позитивное суждение, помимо того, что он един и уникален по своей природе. Именно таким этот источник предстает в учении мыслителя эллинистической эпохи Плотина (ум. в 270 г. н.э.). Плотин и его комментаторы, жившие в IV и V вв. н.э., называли этот источник бытия «единым». «Единое» являет себя в бесконечном множестве вещей и явлений эмпирической вселенной согласно логике, о которой подавляющее большинство людей могут лишь строить догадки. Только очень небольшая группа истинных философов, обладающих сверхчувственным вдохновением, могут постигнуть тайну этой логики во всей ее полноте.

Эта доктрина происхождения вселенной путём эманации из «единого», несмотря на её «языческие» корни, впоследствии была воспринята некоторыми видными христианскими богословами, которые попытались привести ее в соответствие с христианскими догматами⁷. Благодаря их усилиям, платиновское «единое» было переосмыслено как Бог-создатель христианских священных писаний, то есть как некое сверхсущество, производящее на свет материальный и чувственно осязаемый мир в процессе реализации экзистенциальных потенций, извечно заложенных в нем. Согласно христианскому истолкованию, неоплатонический источник бытийных возможностей стал пониматься также в качестве божественного источника добра, благодати и морально-этических принципов.

Неоплатоники представляли себе процесс эманации бытия из Единого как многоступенчатый процесс. Созерцая и познавая свои собственные совершенные качества и творческие потенции, непостижимый Божественный абсолют производит из себя Мировой разум. Последний в процессе самосозерцания и самопознания генерирует Мировую душу. Она также созерцает себя, в результате чего из нее проистекает череда небесных сфер от самой дальней (сфера «неподвижных звезд») до подлунной. Именно здесь, в подлунной сфере, духовно-интеллигибельные сущности, изливающиеся из Мирового разума через посредство Мировой души обретают материальные формы, что делает их осязаемыми для человеческих чувств. Это излияние, или эманация, всегда идет от более простых и «чистых» форм к более сложным и, как следствие, менее «чистым». Наш мир состоит из смеси духовных и материальных элементов. Над ним лежат сферы, населенные бо-

⁷ *Toynbee A. Historian's Approach*, p. 116–127.

лее простыми, духовными и «чистыми» сущностями, кои в свою очередь берут начало в Божественном абсолюте и его первых произведениях: Мировом разуме и Мировой душе.

Эта «космическая драма» неоплатонизма была заимствована некоторыми мусульманскими общинами, например исма'илитами, которые творчески переосмыслили ее в свете своего учения об имамате⁸. Мусульманские философы также не остались равнодушными к этой элегантно модели мироздания, которая уподобляла бытие мыслительному процессу. Более того, она легла в основание их учения о происхождении и строении вселенной и о месте человека в ней. В их толковании вселенная предстала ничем иным, как проекцией и материальным воплощением идей, заложенных в Мировом разуме. Следовательно, установленные Богом рациональные законы функционирования вселенной можно выявить путем индуктивного анализа их конкретных реализаций в эмпирических вещах и явлениях. В соответствии с этим учением познавательный процесс есть не что иное, как восхождение постоянно самосовершенствующегося человеческого интеллекта к вселенским законам, заложенным в Мировом разуме. Само собой разумеется, такого рода когнитивное воссоединение божественного и человеческого интеллекта доступно лишь очень небольшому числу философски одарённых мыслителей.

Истоки мусульманской философии

Истоки *фальсафы* обычно связывают с так называемым «переводческим движением», возникшим в раннеаббасидскую эпоху. Оно обязано своим существованием щедрой поддержке халифа Ма'муна, правление которого приходится на 813–833 гг. по христианскому летосчислению. Ма'мун является основателем «Дома мудрости» в столице халифата Багдаде. В его стенах трудился ряд христиан-переводчиков, родным языком которых, как правило, был арамейский. Халиф поручил им перевести на арабский основные древнегреческие труды по медицине, астрономии, геометрии, а чуть позже и философии. Переводчики-христиане переводили трактаты по этим наукам либо с арамейского (сирийского) языка, либо же непосредственно с греческого. Эти переводы быстро нашли читателей среди определенной части образованных мусульман, которые смогли по достоинству оценить стройность и убедительность древнегреческой научной мысли. Не обошлось и без издержек. К примеру, мусульманские почитатели древнегреческой «мудрости» (*хикма*) сразу же признали Платона и Аристотеля в качестве ее основных представителей. Однако при этом они порой приписы-

⁸ В частности, Мировой разум рассматривался исма'илитскими учёными в качестве космического эквивалента исма'илитского имама (см., к примеру: *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Пер. Лейлы Додихудоевой. М., 2004).

вали им произведения, написанные их поздними последователями в эллинистическую эпоху. Не зная даже о существовании упомянутого выше Плотина, они приняли его произведения и их поздние толкования за труды самого Аристотеля. Эта ошибка, впрочем, лишь поспособствовала распространению неоплатонических идей среди мусульманских почитателей «греческой мудрости», тем более что, как уже говорилось, неоплатоническое учение об эманации мироздания из Единого соотносилось с догматами ислама ничуть не хуже, чем чистый перипатетизм или даже оригинальный платонизм. Помимо метафизических учений эллинистической эпохи, большим влиянием в среде мусульманской интеллектуальной элиты пользовались научные изыскания великих древнегреческих врачей, особенно Гиппократ и Гален. Их труды изучались из более практических соображений, нежели абстрактная метафизика — многие мусульманские почитатели древнегреческой научной мысли зарабатывали себе на хлеб врачеванием. Далее мы обратимся к рассмотрению философских концепций наиболее значительных представителей *фальсафы* в средневековом мусульманском мире. Перечень приведенных персоналий построен в хронологическом порядке и, разумеется, далеко не исчерпывает списка выдающихся мусульманских философов.

Аль-Кинди: философ [всех] арабов

Аль-Кинди (ум. около 870 г. н.э.) был арабом по происхождению. Он служил врачом при халифском дворе в Багдаде. Не вполне ясно, владел ли он греческим языком. Известно лишь то, что ему было поручено наблюдать за работой известных христиан-переводчиков и что он почерпнул многие идеи из их переводов. Будучи великим почитателем «греческой мудрости», аль-Кинди усердно изучал логику, арифметику, музыку, астрономию, медицину, политику и алхимию. Его интересы не ограничивались чисто теоретическими дисциплинами. Источники сообщают, что он занимался прикладными искусствами, такими, например, как стеклодувство, ювелирное и оружейное ремесло, а также парфюмерия. Не исключено, что эти прикладные занятия были частью его службы при халифском дворе.

Сам аль-Кинди определил конечную цель своих научных изысканий следующим образом:

«[Я желаю] изложить все то, что сказали когда-то древние [греки]... завершить все то, что они не смогли изложить полностью, в соответствии с лингвистическими и практическими установками и обычаями этого времени»⁹.

⁹ Adamson P. Al-Kindi // The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. P. Adamson and R. Taylor (eds.). Cambridge University Press. 2004. P. 33.

Такого рода задача потребовала от аль-Кинди создать новую философскую терминологию, которая до этого момента просто не существовала в арабском языке. В ее создании и введении в оборот заключается, пожалуй, его основной вклад в развитие арабской философской мысли. Все без исключения *фалāsифа* последующих эпох широко пользовались терминами, впервые введенными аль-Кинди.

Аль-Кинди всячески стремился показать, что греческая философская «мудрость» имеет самое непосредственное отношение к решению насущных задач его времени, например, к созданию мусульманской апологетической теологии (*калām*), необходимой для защиты ислама от его критиков из числа немусульман. В своем известном трактате «О первой философии» аль-Кинди утверждал, что, несмотря на немусульманские корни древнегреческой философии, мусульманам необходимо изучить ее принципы, поскольку, по его мнению, *фальсафа* является необходимым условием для осознания того, что он называет «Первой истиной, которая есть причина всех причин». Опираясь на неоплатоническое учение об эманации, аль-Кинди представлял коранического Бога в качестве «Истинного [абсолюта]», о коем нельзя высказать никакого позитивного суждения, кроме того, что он «един» по своей природе. В этом вопросе аль-Кинди соглашался с му‘тазилитскими богословами, которые не уставали подчеркивать единство и уникальность Бога. Вместе с му‘тазилитами аль-Кинди отвергал любой намек на наличие множественности в божественной природе, поскольку, по его мнению, множественность есть характерная черта сотворенного бытия. По словам аль-Кинди, «Он [Бог] — есть Первопричина, которая не имеет никакой причины; действующая сила, которая не подвергается никакому воздействию; совершенство, которое не нуждается в совершенствовании. [Бог] — есть то, что дарует бытие вселенной из небытия; Он создает причину и смысл всех существующих вещей»¹⁰.

В каком-то смысле рассуждения аль-Кинди о природе Истинного [абсолюта] можно рассматривать как попытку подтвердить мусульманское учение о единственности Бога с помощью философской аргументации. Такие попытки проходят красной нитью через все его философские труды. Для него Бог есть единственная истинная причина всего сущего, единственная действующая и самодостаточная причина, которая не подвержена воздействию иных причин. Все сотворенные вещи являются причинами исключительно в метафорическом смысле. Иными словами, они просто передают другим вещам и существам причинное воздействие, которое в конечном итоге восходит к Богу и принадлежит исключительно Ему. То, что мы ошибочно полагаем независимыми причинами, на самом деле происходит от Бога, который является единственной в мире сущностью, не нуждаю-

¹⁰ Classical Arabic Philosophy. J. McGinnis and D. Reisman (ed. and trans.). Indianapolis and Cambridge: Hackett. 2007. P. 2.

щейся в причине. Из этого следует, что аль-Кинди видел свою задачу в том, чтобы доказать бытие единого, единственного и беспричинно сущего Бога мусульманского Откровения с помощью методов и логики древнегреческой философии. Таким образом, аль-Кинди не видел никакого противоречия между истинами, достигнутыми путем правильного приложения рациональных способностей человека, и Откровением, которое Бог ниспослал человеческому роду через пророков и посланников. Арабский философ был глубоко убежден, что истину следует черпать из любого возможного источника, пусть даже не имеющего прямого отношения к исламу, как, например, древнегреческая философия. В то же время, следуя по стопам му‘тазилитских богословов, аль-Кинди решительно отстаивал превосходство богооткровенного учения над выводами, полученными путем рационального рассуждения. Тем самым он подтверждал непреходящую ценность и необходимость пророчества. Без пророков и посланников предоставленное самому себе человечество неспособно достичь истинного знания о себе и о вселенной. Иными словами, Бог внушает знание об истинном положении дел в подлунном мире своим избранныкам-пророкам, которые затем передают его своим последователям. В отличие от философа, который вынужден напрягать все свои силы и способности, овладевая рациональным познанием бытия, пророк не нуждается в обучении, поскольку он получает свое знание путем божественного вдохновения. Любопытно, что при этом аль-Кинди считал, что по своей сути знание, полученное путем правильного философского рассуждения, ничем не отличается от знания, получаемого пророками из божественного источника. Как и последнее, оно учит людей пониманию безраздельной власти Бога над вселенной и его единственности и уникальности по отношению к Его творению. Кроме того, и то и другое объясняет людям необходимость придерживаться высоких морально-этических принципов по отношению к Богу и друг другу. Исходя из идеи гармонического соответствия между пророческим откровением и философским пониманием мира, аль-Кинди настаивал на том, чтобы мусульмане проявляли уважение к философии, и осуждал тех из них, кто в силу своей ограниченности отвергал ее необходимость для осознания истинного смысла пророческого откровения. Согласно аль-Кинди, мусульмане, которые напрочь отвергают философию, должны доказать правомочность своего отвержения посредством логически корректных рациональных доводов. Вместе с тем, если аль-Кинди сталкивался с противоречием между философским выводом и пророческим откровением, он всегда следовал последнему. Например, вопреки философскому постулату о невозможности происхождения мира «из ничего» (лат. ex nihilo), арабский философ признавал факт сотворения Богом мира «на пустом месте». Он также допускал возможность телесного воскресения рода человеческого в день Страшного суда, что противоречило как эмпирическому опыту, так и логи-

ческому рассуждению. Из таких же соображений аль-Кинди допускал возможность совершения чудес пророками и святыми, что шло вразрез с философским учением о естественных причинах и их неизбежных следствиях. Наконец, в своем стремлении представить неопровержимый довод существования Бога аль-Кинди утверждал, что сотворенное бытие по необходимости должно иметь начало и конец, поскольку оно возникло в какой-то момент времени. Божественное же бытие не только вечно, но и предвечно, то есть не имеет ни начала, ни конца. В этом отношении взгляды аль-Кинди отличались от воззрений более поздних мусульманских философов, которые либо открыто допускали, либо подразумевали, что мир существовал и существует вечно.

Абу Бакр ар-Рази: врач и вольнодумец

Абу Бакр ибн Закарийя ар-Рази, известный в европейской средневековой литературе под своим латинизированным именем «Rhazes», жил в конце IX — начале X столетия по христианскому летосчислению. Сведений о его жизни имеется крайне мало. Достоверно известно лишь то, что он был необычайно талантливым врачом в иранском городе Рей. Мы не знаем даже точной даты его смерти: одни источники утверждают, что он скончался в 925 г., другие — в 935 г. Тем не менее, как далее станет ясно, в истории мусульманской философии ар-Рази занимает особое место. Вероятно, что он начал свою ученую карьеру как алхимик, но затем увлекся медициной и достиг на этом поприще замечательных успехов. Правитель Рея, который ему покровительствовал, назначил его главным врачом местной больницы.

Некоторые современные исследователи считают ар-Рази величайшим врачом мусульманского мира, ставя тем самым его выше самого Авиценны, о котором пойдет речь чуть ниже. Действительно, латинские переводы медицинских трактатов «доктора из Рея» имели широкое хождение среди европейских представителей медицинской профессии вплоть до XVI столетия н.э.¹¹. Этого нельзя сказать о его философских трактатах, которые не получили распространения ни в Европе, ни в мусульманском мире по причине содержащихся в них «еретических» идей. В личном плане ар-Рази был человеком большой доброты, щедрости и трудолюбия, который всегда был готов прийти на помощь больным людям, даже если они были законченными негодьями¹². В то же время «доктор из Рея» был разочарованным в жизни человеком, который остро переживал несправедливость и жестокость окружающей его действительности. Эта разочарованность нашла выражение, в частности, в его крайне скептическом отношении к основным религиям его эпохи, особенно на закате его жизни. Согласно одной леген-

¹¹ Classical Arabic Philosophy, p. 36.

¹² Там же, p. 43.

де, в старости он заболел катарактой обоих глаз, но намеренно отказался от лечения, сославшись на то, что он больше не желает видеть несовершенство и низость окружающего его мира¹³.

Ар-Рази принадлежит около сотни трудов по таким наукам, как грамматика, логика, алхимия, астрология, философия и медицина. Несмотря на свое уважение к Аристотелю, он внёс некоторые поправки в его философские выкладки. К примеру, он выступал против аристотелевского принципа абсолютной пустоты¹⁴. Он также не соглашался с великим греком в вопросе о природе движения, считая его органической частью движущегося предмета, а не чем-то приданным ему извне. Опираясь на идеи греческих мыслителей и предвосхищая теории современной физики, ар-Рази рассматривал физическое тело как совокупность атомных частиц разделённых пустотами вакуума. Плотность атомов и объём пустот, их разделяющих, согласно ар-Рази, определяют существенные характеристики предметов, которые они образуют, как, например, их легкость или тяжесть, твердость или мягкость, цвет, и т.д.

Ар-Рази был твёрдо убежден в огромных возможностях человеческого разума. По его утверждению, люди вполне в состоянии понять истинное положение вещей в этом мире, если они смогут использовать дарованные им Богом способности к рациональному осознанию окружающей реальности. Эти способности следует неустанно развивать и укреплять посредством изучения философии. Поскольку Бог даровал роду человеческому способность к рациональному мышлению, людям не следует уповать на то, что Бог будет руководить каждым их шагом. Согласно ар-Рази,

«Если бы только людские массы, которые сами навлекают на себя погибель и которые не в силах понять [причин своих несчастий], занялись бы философией, пусть даже в самом общем виде, это помогло бы им спастись от хаоса [земного бытия], даже если бы они смогли осознать лишь малую его часть»¹⁵.

Ар-Рази видел в философии незаменимое лекарство как для души, так и для тела. Она позволяет отдельному человеческому разуму воссоединиться с Мировым разумом Бога, который заключает в себе все законы, управляющие естественным миром. Все без исключения люди в одинаковой степени способны осознать истинный смысл и строение бытия, если только они правильно используют данные им рациональные возможности. С этой точки зрения, пророческое руководство не только не нужно, но и просто вредно для рода человеческого. Ведь взаимоисключающие утверждения разных пророков неизбежно приводят к постоянным столкновениям между

¹³ *Stroumsa S. Freethinkers of Medieval Islam. Leiden: E.J. Brill. 1999. P. 88–89.*

¹⁴ *Classical Arabic Philosophy, p. 46.*

¹⁵ *Stroumsa S. Freethinkers, p. 115.*

их последователями и даже кровопролитию. Для ар-Рази пророки — это никто иные как «самозванцы», которыми помывают демонические, злые силы¹⁶. Эта мысль недвусмысленно и жестко выражена в следующем высказывании «доктора из Рея»:

«Души злых людей, которые превратились в демонов, могут явиться некоторым личностям в образе ангелов и приказать им: „Иди к [своему] народу и скажи ему: “Мне явился ангел и сказал: ‘Бог сделал тебя посланником’ [после чего демон скажет] ‘А я — ангел, посланный к тебе’ ” “. В этом состоит причина распространения взаимной вражды, и множество людей погибло из-за лживых измышлений этих превратившихся в демонов душ»¹⁷.

В отличие от большинства мусульманских философов, ар-Рази был убеждён, что простые люди вполне в состоянии думать самостоятельно и потому не нуждаются в указаниях одержимых людей, утверждающих, что они действуют от имени Бога. По мнению ар-Рази, доказательства человеческой гениальности очевидны: она проявляется в ремёслах, научных знаниях и открытиях, которые свойственны исключительно роду человеческому. Этого нельзя сказать о пророчестве. Когда ар-Рази спрашивали, должен ли философ следовать той или иной пророческой религии, он отвечал следующим образом: «Как может человек рассуждать философски, оставаясь при этом приверженцем бабушкиных сказок, которые не основаны ни на чем, кроме противоречий, упрямом невежестве и бездумном упрямстве». Когда ему возражали, что и философские рассуждения также не свободны от противоречий и что философы зачастую не соглашаются друг с другом, ар-Рази отвечал: «Философ никогда рабски не следует действиям и идеям лишь одного мыслителя. Он учится у своих предшественников, но при этом всегда надеется превзойти их и улучшить сделанные ими выводы». Таким образом, согласно ар-Рази, хотя философ и должен ценить достижения своих предшественников, он отнюдь не обязан безоговорочно принимать их выводы. Напротив, он обязан постоянно изучать их и, если необходимо, подвергать сомнению. Исходя из подобной логики, ар-Рази полагал возможным критиковать самого Галена, которого мусульманские медики признавали непревзойденным врачом всех времён и народов¹⁸.

Относительно возникновения мира ар-Рази считал, что он сотворён посредством акта свободной, ничем не ограниченной Божественной воли. Бог произвольно выбрал момент творения из бесчисленного количества воз-

¹⁶ Относительно происхождения легенды о «трёх обманщиках» (Моисее, Иисусе и Мухаммаде) см.: *Massignon L.* La legende ‘De Tribus Impostoribus’ et ses origines islamiques // *Massignon L.* Opera Minora. Ed. Youakim Moubarac. Paris: Presses universitaires de France. 1969. Vol. 1. P. 82ff.

¹⁷ *Stroumsa S.* Freethinkers, p. 106.

¹⁸ *Stroumsa S.* Freethinkers, p. 119; *Classical Arabic Philosophy*, p. 51–53.

возможных. Если бы дело обстояло не так, это означало бы, что некая внешняя причина или обстоятельство повлияли на Его решение, что неизбежно вступило бы в противоречие с постулатом о Его единственности и самодостаточности. Создавая род человеческий, Бог наделил всех без исключения людей способностью к рациональному мышлению и приказал им использовать эту способность наилучшим образом. Согласно ар-Рази, каждый отдельный человеческий разум является непосредственным продуктом Мирового разума, произошедшего из единой и единственной Божественной сущности. Поэтому этот отдельный разум по необходимости стремится воссоединиться с Божественным источником, откуда он изначально вышел. Воссоединение преходящего разума и бытия с вечным бытием и разумом, по мнению «доктора из Рея», и есть то, что пророки именуют «спасением». В какой-то момент все человеческие души покинут свои бранные оболочки и также воссоединятся с Мировой душой, а значит и с самой Божественной сущностью. Тогда-то мир, каким мы его знаем, закончит свое существование и наступит новая эра духовного благоденствия и просветлённости¹⁹.

Идея ар-Рази о том, что философия должна служить средством очищения человеческой души от «скверны» каждодневного бытия и, как следствие, является необходимым условием достижения спасения в будущей жизни, была весьма необычной для того времени. Однако его решительное отрицание необходимости пророческого наставничества для спасения человечества было воспринято подавляющим большинством мусульманских учёных как богохульство и ересь. Нет ничего удивительного в том, что у него не нашлось сколь-нибудь известных последователей, и он вошёл в историю мусульманской мысли как опасный вольнодумец.

Для того чтобы сделать философию приемлемой хотя бы для небольшого круга мусульманских мыслителей, необходимо было привести её выводы в соответствие с пророческой традицией, берущей начало в монотеистической проповеди Авраама. Иного быть просто не могло — ведь эта традиция была идейным и ценностным основанием всей средневековой мусульманской цивилизации. Попытку добиться гармонии между этими, казалось бы, несовместимыми способами понимания мира предпринял Абу Наср аль-Фараби.

Аль-Фараби: «Второй учитель»

Аль-Фараби родился в Средней Азии в семье воина-тюрка, хотя некоторые современные исследователи настаивают на его иранском происхождении. Получив начальное образование на родине, он отправился на поиски знаний в столицу мусульманского мира, Багдад. По пути он посетил ряд

¹⁹ *Marmura M. Falsafah // Encyclopedia of Religion. 2nd edition. Detroit: McMillan Reference. 2005. Vol. 5. P. 2972.*

иранских городов, считавшихся центрами учёности. В Багдаде аль-Фараби изучал греческий язык, логику и медицину и вскоре получил известность как выдающийся ученый. Правитель Халеба (Алеппо) хамданид Сайф ад-Даула (ум. в 967 г.) пригласил его в Сирию. В 941 г. аль-Фараби принял его предложение и поселился в Дамаске, где прожил вплоть до своей смерти (950 г.). Благодаря своему увлечению трудами Аристотеля, на которые он написал много комментариев, он получил почетное прозвище «Второй учитель» (Аристотель считался «Первым учителем»). Будучи многосторонней личностью, аль-Фараби занимался многими предметами, в том числе метафизикой, философией языка и политической теорией. Именно эти занятия стали причиной его известности.

Космогоническая теория аль-Фараби основывается на одном из вариантов неоплатоновского учения об эманации, которое мы рассмотрели выше. Аль-Фараби рассматривал мироздание как результат непрерывного излияния, или эманации (*файд*), бытийных потенциалов из божественного «Первопринципа». Это излияние является результатом самосозерцания десяти вселенских разумов, стремящихся познать себя и своего Творца. Поэтому оно состоит из десяти ступеней. Излившийся из Первопринципа первый разум, начинает созерцать и познавать самоё себя и своего создателя. В результате возникает не только небесная сфера, в которой этот разум обитает, но и третье существо, то есть второй разум, а также «тело и душа» небесной сферы его пребывания. Такой же процесс имеет место на последующих ступенях эманации: из второго разума возникает третий (а также сфера его обитания), за ним следует четвёртый, и так далее²⁰.

Более высокие интеллекты и сферы управляют теми, которые расположены ниже их, составляя, таким образом, иерархию подчинённости вплоть до самой низшей, подлунной сферы, которая занимает десятую ступень космической эманации. Возникает вопрос, зачем аль-Фараби была нужна столь сложная система строения вселенной? Не имея возможности задать этот вопрос самому философу, можно предположить, что таким образом он пытался объяснить, как из изначально недифференцированного единства Первопринципа появились множественность и многообразие предметов, характерные для материального бытия²¹.

Космологическая теория аль-Фараби представляет вселенную в виде концентрических сфер: сначала наиболее отдаленная от земли сфера первого разума, затем первая небесная сфера, затем сфера неподвижных звёзд, затем сферы Сатурна, Юпитера, Солнца, Венеры, Меркурия и, наконец, Луны. Каждая сфера управляется соответствующим разумом, восходящим в свою очередь к первому интеллекту, который эманировал непосредственно из Первопринципа. Людской род, населяющий подлунную сферу, в прин-

²⁰ *Leaman O.* An Introduction, p. 17–18.

²¹ Там же, p. 18.

ципе имеет возможность совершить восхождение к управляющему ею высшему разуму. Всё, что для этого нужно, это правильно использовать данные человеку способности к логическому рассуждению. Таким образом, в учении аль-Фараби подлунный мир предстает как рационально построенная, гармоничная структура, отражающая рациональную природу произведенных Богом космических разумов, а значит и Божественного Первопринципа как такового.

Каково же место рода человеческого в этом рационально построенном мироздании? Аль-Фараби был убеждён, что основной целью человеческого существования является достижение счастья. По его словам,

«Счастье есть цель, которую желает каждый человек. Каждый, кто стремится её достичь, делает это именно потому, что счастье есть некое добро, который [живущий] безоговорочно предпочитает для себя. Хотя на свете существует множество вещей, которые люди предпочитают для себя, счастье, тем не менее, предпочтительнее их всех. Совершенно очевидно, что счастье — величайшая из всех возможных благих вещей»²².

Достижение счастья требует от человека постоянной работы над улучшением своего природного естества. Согласно аль-Фараби, эта задача осуществима исключительно «с помощью философской науки»²³. Занятия этой наукой, в свою очередь, требуют общественной среды, которая бы им способствовала. Такая общественная среда, по мнению аль-Фараби, должна точно соответствовать гармонической структуре всего мироздания, как он его понимал. Поскольку, по его мнению, вселенной управляет мудрейший и непогрешимый Божественный разум, он обязательно должен иметь свой человеческий аналог. Этим аналогом аль-Фараби считал человека, достигшего совершенного знания философии и благодаря этому осознавшего как совершенство мироздания, так и отражающий его общественный уклад. Опираясь на рассуждения Платона, высказанные последним в его «Республике», аль-Фараби полагал, что идеальным правителем любого человеческого сообщества должен быть философ, посвященный в тайны бытия. Именно такой правитель-философ должен возглавлять рационально и гармонично устроенное общество, которое аль-Фараби метафорически называл «добродетельным городом». Под мудрым руководством правителя-философа будут созданы идеальные условия для занятий философскими науками, что в свою очередь приведет к соблюдению его подданными высоких моральных устоев, логически проистекающих из философских постулатов. При этом аль-Фараби великолепно сознавал, что осуществить идею «добродетельного города» на практике крайне трудно по той причи-

²² Classical Arabic Philosophy, p. 104.

²³ Там же, p. 117.

не, что подавляющее большинство людей не обладает способностью к философскому анализу или же слишком занято удовлетворением своих низменных инстинктов, чтобы заниматься им. Чтобы заставить массы философски безграмотных и аморальных людей соблюдать законы общежития и стремиться к спасению своих душ, необходимо внушить им философские истины посредством притч, аллегорий и ярких образов. Только так можно достучаться до неразвитых и тёмных умов. Эту задачу берут на себя пророки, которых аль-Фараби считал философски развитыми личностями, умеющими довести философские истины до простолюдинов с помощью мифов и аллегорий. В отличие от обыкновенных философов, которые мыслят исключительно рациональными категориями, пророки наделены ещё и ярким воображением, а значит и способностью к образному мышлению. Именно воображение позволяет им преобразовывать абстрактные философские понятия в яркие и запоминающиеся легенды и притчи, которые являются наиболее характерной чертой пророческих откровений²⁴. Таким образом, утверждал аль-Фараби, образное описание ада в Коране и пророческом предании есть не что иное, как аллегория духовных страданий, испытываемых душами тех людей, которые сознательно отказались самосовершенствоваться в своей земной жизни и не смогли постичь гармоний сотворенного Богом мироздания. То же самое, согласно аль-Фараби, можно сказать о Рае, ангелах и прочих постулатах, входящих в мусульманский символ веры. По убеждению аль-Фараби, пророческое откровение представляет собой некую аппроксимацию или даже имитацию философии, которые Бог в Своём стремлении облагодетельствовать человечество использовал для того, чтобы довести возвышенные истины бытия до среднего человеческого разумения.

Истинный философ не нуждается в такого рода красочных образах и вычурных аллегориях. Он постигает абстрактные истины непосредственно, используя дарованную ему Богом способность к логическому рассуждению. Эта идея недвусмысленно выражена в следующем высказывании аль-Фараби:

«Обе они [религия и философия] включают в себя одни и те же предметы, и обе стремятся объяснить изначальные причины всего сущего..., а также конечную цель, ради которой был создан человек. В то время как философия объясняет все вещи посредством рационального восприятия и формирования общих понятий, религия делает это посредством воображения»²⁵.

Каково же место философа в обществе, основанном на вере его обитателей в истины, воспринятые ими с помощью пророческих аллегорий

²⁴ Walker P. *Philosophy of Religion in al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Tufayl // Reason and Inspiration in Islam*. Lawson T. (ed.). L–N.Y.: I.B. Tauris. 2005. P. 91.

²⁵ Там же.

и мифов? На этот нелегкий вопрос аль-Фараби давал следующий ответ: ради благоденствия большинства своих современников философ должен добровольно подчиниться Божественному повелению, облаченному в аллегории и мифы, ибо без него нормальное человеческое общежитие просто немислимо. Исполняя требования этого аллегорически изложенного повеления, какими бы иррациональными они ни представлялись его утончённому рассудку, он вносит свою лепту в поддержание относительно справедливого общественного порядка²⁶. Таким образом, философски образованный человек становится, по образному выражению аль-Фараби, «одиноким растением» в «пустыне» человеческого невежества и несовершенства. У него не остаётся иного выхода, кроме как прожить морально и интеллектуально совершенную жизнь в рамках общества, которое по своей сути враждебно настроено к философскому знанию и интеллектуальным занятиям в целом. Будучи невольным гражданином «безнравственного города», как именовал это общество аль-Фараби, философ не мог рассчитывать на лучшую участь. В реальной жизни такой пессимистический взгляд на мир часто заставлял мусульманских приверженцев «греческой мудрости» изолироваться от общества в своего рода интеллектуальной «башне из слоновой кости». Оттуда они снисходительно взирали на «нефилософскую» суету простых смертных и их ученых поводырей, 'уламā', которые, как правило, враждебно относились к их увлечению «науками древних». Круг общения поклонников философии был крайне узок. Он состоял исключительно из рафинированных мыслителей, которых объединяло преклонение перед изяществом и (по их мнению) неопровержимой правотой «греческой мудрости». Однако им пришлось заплатить дорогую цену за их увлечение *фальсафой*. Дело в том, что практическая невозможность построения «добродетельного города» в несовершенном обществе, поглощённом исключительно удовлетворением своих низменных потребностей, неизбежно толкала *фалāсифа* к своего рода «внутренней эмиграции», или, иными словами, бегству от несовершенства и бессмысленности повседневного существования в идеальный мир ничем не омрачённого созерцания универсальных истин бытия. Этот уход от мирской действительности обрекает философа на жизнь «одинокого мудреца». Культивируя философскую рефлексию, он создает не только особое мировоззрение, но и стиль жизни, которые отличались от тех, которых придерживалось подавляющее большинство средневековых мусульман, а также немусульман, живших под мусульманским правлением. Особое положение философа в средневековом мусульманском обществе нашло яркое отражение в философских трудах великого андалусского философа по имени Ибн Баджа (ум. в 1139 г.). Впрочем, его концепцию «одинокого мудреца» в той или иной мере разделяли практически все без исключения мусульманские поклонники «греческой мудрости». Из них

²⁶ Hodgson M. The Venture of Islam, vol. 1, p. 436.

особого упоминания заслуживает Ибн Сина, которого по праву считают величайшим представителем мусульманской философской мысли.

Ибн Сина (Авиценна)

Сложное и многогранное наследие Ибн Сины, известного в Европе как «Авиценна», является продуктом эпохи, одной из характерных черт которой было распространение интереса к философскому знанию среди некоторых представителей мусульманской интеллектуальной элиты. Будучи великим поклонником *фальсафы*, Ибн Сина был твёрдо убеждён в её полезности для всех мусульман и приложил все силы для того, чтобы дать полное и детальное описание её основополагающих принципов и методов. Это удалось ему как никому из его предшественников. Вместе с тем он несомненно испытал влияние некоторых из них, в особенности аль-Фараби. Ибн Сина родился в 980 г. н.э. в небольшом селении близ города Бухара. Его отец был чиновником у саманидских правителей Средней Азии, который постарался дать сыну хорошее образование. Это было не трудно, ибо его сын оказался настоящим вундеркиндом. К десяти годам Ибн Сина сумел освоить не только грамматику и литературу, но и выучил наизусть текст всего Корана. Он быстро обошёл своих учителей и начал самостоятельные научные занятия, выбирая при этом предметы, к которым он испытывал влечение. К девятнадцати годам юноша, по его собственному свидетельству, прочёл все книги, какие он смог найти в библиотеках, и стал признанным специалистом в области философии, логики, астрономии, химии, математики и медицины.

Занятия медициной определили дальнейшую жизнь молодого учёного. Ибн Сина начал заниматься врачебной практикой, когда ему было всего лишь семнадцать лет. Именно в этом возрасте он, по собственному признанию, излечил от тяжелого недуга саманидского правителя Бухары. В благодарность последний назначил юношу своим придворным врачом и разрешил ему работать в своей личной библиотеке. С той поры началась придворная служба философа не только в качестве врача, но иногда даже визирия при разных иранских правителях. Будучи высокопоставленным чиновником, Ибн Сина поневоле оказывался втянутым в придворные интриги, зачастую опасные. Спасаясь от клеветников и завистников, он вынужден был часто менять своих покровителей. Он скончался в иранском городе Исфахан, когда ему было всего лишь 58 лет. Причиной его кончины считают либо дизентерию, либо колит кишечника. Некоторые исследователи полагают, что Ибн Сина умер от передозировки, пытаясь заглушить боли в желудке с помощью наркотического средства. Его оппоненты, которых у него, как и любого гениального человека было немало, утверждали, что он подорвал свое здоровье различными излишествами, в том числе чрезмерным пристрастием к вину

и сексу. По одной легенде, первоначальная эпитафия на его могиле гласила: «Его философия не научила его хорошим манерам, а его медицина не даровала ему исцеления». Другие легенды сообщают о неудачной попытке его ученика воскресить его тело после смерти. На самом деле Ибн Сина скорее всего подорвал своё здоровье непосильной работой. На всём протяжении его короткой, но чрезвычайно плодотворной жизни он исполнял одновременно обязанности придворного чиновника и врача, оставаясь при этом весьма плодовитым ученым. При таком напряжённом стиле жизни ему часто приходилось трудиться дни и ночи напролёт, периодически «подкрепляя» себя стаканом вина. На протяжении многих лет Ибн Сина не давал отдыха ни своему телу, ни своему уму. Вполне вероятно, что такая жизнь сделала его организм восприимчивым к различным недугам.

Несмотря на свою безвременную кончину, Ибн Сина сумел оставить после себя поистине гигантское научное наследие, которое не перестает удивлять исследователей. Он внёс существенный вклад в развитие таких наук как биология, медицина, физика, химия, астрономия, математика, музыка, логика и философия. Будучи верующим человеком, он занимался также и религиозными дисциплинами, например теорией мистического вдохновения. Самым выдающимся его произведением считают «Канон врачебной науки». Оно представляет собой настоящую энциклопедию научных достижений той эпохи. Наибольшим влиянием пользовались медицинские разделы «Канона», посвященные таким предметам, как строение человеческого организма, психология, диагностика заболеваний, их характер и причины, способы их излечения, а также фармакология, хирургия, анатомия, и т.д. В «Каноне» великий философ делает немало замечательных открытий. К примеру, он высказывает предположение (вероятно, впервые в истории медицины), что оспа заразна, что болезни могут вызываться посредством мельчайших, невидимых глазу организмов, что холера и чума суть разные болезни, и т.д. Благодаря своей хорошей организации и систематичному изложению материала, «Канон» пользовался большим успехом у представителей медицинской профессии, как на Востоке, так и на Западе. Его арабский текст был напечатан в Риме уже в 1593 г. Такие великие умы Западной Европы, как Фома Аквинский и Альберт Великий, были знакомы с латинскими переводами «Канона» (тогда ещё в рукописном виде)²⁷. По нему учились студенты медицинских факультетов старейших университетов Европы в Италии, Бельгии и Франции. Лишь в восемнадцатом веке идеи и методы Ибн Сины наконец утратили свою актуальность, уступив место европейской экспериментальной медицине.

Помимо «Канона» Ибн Сина является автором «Книги исцеления» (известной на Западе как «Liber de anima»). В ней он рассматривает процесс постижения человеческой душой (интеллектом) окружающего мира. Ибн

²⁷ *Leaman O. An Introduction*, p. 23.

Сина, в частности, полагал, что, «обработав» полученные эмпирическим путём данные посредством логического рассуждения, душа (интеллект) постепенно приходит к осознанию общих законов мироздания. Это знание даёт возможность обладателю души (интеллекта) понять суть бытия и предвидеть события, которые ещё не произошли.

Если философские рассуждения ар-Рази и аль-Фараби²⁸ демонстрируют их относительную независимость от мусульманского вероучения, то Ибн Сина считал своим долгом добиться гармонии между канонами ислама и рациональной философией. Вероятно именно поэтому его доказательство необходимости пророчества и богооткровенного закона для нормального функционирования общества выглядит более убедительно, чем у его предшественников. В то же время, как и последние, он не считал себя обычным гражданином этого общества. Ибн Сина ставил себя гораздо выше необразованной «толпы», которая, по его разумению, была не в состоянии осознать необходимость философского знания. Как уже говорилось, вопреки кораническому запрету, Ибн Сина иногда позволял себе стакан вина, оправдывая себя тем, что оно стимулирует его мыслительную способность. Будучи знатоком философии и медицины, он полагал, что знает, как избежать злоупотребления алкоголем. Истинной же причиной коранического запрета на употребление спиртного учёный считал неумение необразованной «черни» соблюдать умеренность.

В своих философских трудах Ибн Сина говорил о двух видах философского рассуждения: теоретическом и практическом. Теоретическое рассуждение необходимо для достижения истины, тогда как практическое занимается поисками добра. Согласно Ибн Сине, первое даёт знание о вещах, какими они являются в своей сути, безотносительно к человеческим поступкам и выбору. Что же касается практической философии, то, по мнению Ибн Сины, её принципы естественным образом проистекают из божественного откровения, кодифицированного в шариате. Принципы же теоретической философии строятся на основе наблюдения человеком различных природных сущностей и явлений с целью определить их свойства (например, цвет, температуру, плотность), состояние (например, движение или покой) и т.д. Если философ правильно использует дарованную ему Богом способность к рациональному осмыслению своих наблюдений, он «поднимается над материальной природой [чувственных] образов, пока не приходит к общим понятиям, которые совершенно свободны от физических характеристик»²⁹. В процессе такого подъёма индивидуальный человеческий разум соединяется с мировым Божественным интеллектом, «который заключает в себе общее строение бытия, каким оно излилось из Божествен-

²⁸ К примеру, рассуждая о пророчестве, аль-Фараби использовал абстрактные понятия, не связывая его исключительно с исламом и пророческой миссией Мухаммада.

²⁹ *Leaman O. An Introduction*, p. 22.

ного абсолюта». Как мы видим, это видение мироздания является ещё одной вариацией на тему неоплатонического учения о Божественной эманации, которую мы рассмотрели выше.

До Ибн Сины философы обычно изображали монотеистических пророков в качестве мыслителей-рационалистов, которые вынуждены были прибегать к притчам и мифам, чтобы донести до простого люда смысл своего учения³⁰. Не без влияния аль-Фараби, Ибн Сина внёс существенную поправку в такое понимание пророчества. В своих трудах он неустанно подчёркивал, что помимо способности к рациональному и логически корректному мышлению пророк обладает также даром воображения. С помощью этого дара пророк не просто облачает в конкретные образы абстрактные философские истины, чтобы сделать их доступными для необразованных умов. Воображение даёт пророку возможность «представить себе» понятия, которые ускользают даже от самого утончённого философского анализа. Согласно Ибн Сине, в отличие от обычного философа, пророк каким-то сверхъестественным образом может воспринимать «излучения», исходящие непосредственно из Мирового интеллекта, который, как уже говорилось, содержит в себе общую концепцию всего мироздания и истинные сущности вещей и явлений, воплощённых в эмпирически познаваемом бытии. Способность интуитивно постигать концепции, содержащиеся в Мировом интеллекте, наделяет пророка особым, сверхчувственным знанием, которое является одновременно более непосредственным и более безошибочным, нежели познание, получаемое философом в ходе индуктивного или дедуктивного исследования и рациональной аргументации. Полученное интуитивным путём знание пророк затем трансформирует в убедительные и запоминающиеся притчи, используя данный ему Богом дар воображения, которым по определению не может обладать философ-рационалист.

Рассуждая о роли и предназначении человека в этом мире, Ибн Сина проводил чёткую грань между бранным телом человека и его бессмертной душой. В своей «Книге исцеления» Ибн Сина писал, что «душа не умирает со смертью тела», поскольку последнее создано «из субстанции, которая по своей природе подвержена распаду», в то время как [человеческая] душа происходит из Мировой души, которая по своей природе вечна и нетленна. Этот тезис позволил Ибн Сине подтвердить правильность мусульманской доктрины воскрешения и потусторонней жизни, которая ставила в тупик многих его предшественников, считавших, вслед за Аристотелем, что человеческая душа умирает вместе с телом и не имеет потустороннего существования.

Ещё одним важным достижением Ибн Сины в его стремлении достичь гармонии между философским знанием и пророческим откровением стало его учение о существовании (бытии) и его соотношении с сущностью каждой отдельной вещи. В этом вопросе Ибн Сина соглашался с Аристотелем,

³⁰ Как делал, например, аль-Фараби, чью философию мы только что рассмотрели.

который делал различие между вещью как таковой и тем фактом, что она существует. Исходя из данной посылки, Ибн Сина утверждал, что существование (бытие) вовсе не обязательно присутствует в самой сущности каждой вещи. Напротив, существование (бытие) есть нечто приданное вещи извне, как и любое другое её свойство, например, вес, цвет, плотность, движение, и т.д. На основании этого заключения философ проводил чёткую грань между необходимым и возможным (случайным) типами бытия. По мнению Ибн Сины, это различие в типах существования (бытия) позволяет доказать принципиальное отличие Бога от Его творения, поскольку Бог и только Бог обладает существованием (бытием), которое одновременно необходимо и самодостаточно, то есть не нуждается в каком-то ином существовании (бытии), которое сделало бы Его собственное существование (бытие) возможным. Все прочие вещи в сотворённом мире не являются самостоятельными в своем существовании (бытии), ибо они получают его извне, то есть от Бога. В этом, согласно Ибн Сине, и состоит неопровержимое доказательство бытия Бога. Поскольку только последний обладает необходимым, самодостаточным и беспричинным существованием (бытием), Он коренным образом отличается от всех прочих сущностей, которые им не обладают. Иными словами, существование (бытие) Бога является неотъемлемой и органической частью Его вечной сущности, чего нельзя сказать об остальных сущностях, которые получают его извне (то есть от Бога). Вот что сам Ибн Сина писал по этому поводу³¹:

«Необходимо сущий есть вещь, отрицание бытия которой неизбежно приводит к абсурду. Случайно сущий, напротив, есть вещь, отрицание или утверждение бытия которой не приводит к абсурду. Необходимо сущий есть вещь, чьё существование *должно быть* по необходимости. Случайно сущий есть вещь, чьё существование не предполагает «долженствования по необходимости», как в плане его утверждения, так и в плане его отрицания»³².

Объясняя парадокс множественности предметов и явлений окружающего мира и их происхождения из единого и единственного источника, Ибн Сина отмечал то, что Божественный абсолют сам по себе, в своей сущности, есть нечто единое и неделимое. Однако, находясь в таком едином и самодостаточном состоянии, Абсолют не может познать самой себя, поскольку процесс познания неизбежно подразумевает наличие двух сторон: познающего субъекта и объекта его познания. Согласно Ибн Сине, именно это обстоятельство побуждает божественный Первоинтеллект «излиться» (эманировать) из Божественного абсолюта (Единого) в процессе самосо-

³¹ Приводя данный пассаж в качестве примера, мы надеемся дать читателям ощущение того, как Ибн Сина выстраивал свою аргументацию в соответствии с правилами древнегреческой логики, как он её понимал.

³² Classical Arabic Philosophy, p. 211.

зерцания последнего. Отделившись от Божественного абсолюта и одновременно оставаясь его частью, Первоинтеллект, по убеждению Ибн Сины, производит из себя ряд других сущностей, которые образуют триады: собственно интеллект, небесная сфера (=тело), которой он управляет, и духовная сила (=душа), благодаря которой эта сфера существует. Отдельные человеческие интеллекты являются продуктами интеллекта подлунной сферы, который Ибн Сина именовал «активным интеллектом» или «производителем форм». Периодически воссоединяясь со своим небесным прародителем, отдельные человеческие интеллекты могут получать своего рода интуитивные «просветления», дающие им безошибочное представление об истинном положении дел во вселенной. Таким образом, сущность космологии Ибн Сины можно определить как синтез аристотелизма, неоплатонизма и гностических учений.

Как уже отмечалось, Ибн Сина не проводил резкой грани между пророческим откровением и рациональным знанием философа. Тем самым он хотел показать их совместимость, а значит, отсутствие непреодолимого барьера между пророческой религией и философией. В то же время, в случаях несоответствия между ними, он подспудно отдавал предпочтение философии либо предлагал трактовать коранические утверждения аллегорически. Таким образом, достичь полной гармонии между этими двумя способами понимания мира оказалось не под силу даже этому великому гению мусульманской цивилизации. К примеру, Ибн Сина не смог безоговорочно принять кораническую концепцию физического воскрешения человеческих тел в День страшного суда, поскольку ему не удалось доказать её состоятельность с точки зрения логики, общих природных законов и эмпирического опыта. Чтобы избежать абсурда, Ибн Сина вынужден был отвергнуть идею о том, что тело является неотъемлемой частью человеческого существа. По его мнению, сущность человека соединена с его бранным телом лишь на протяжении его мирской жизни. Поскольку существование тела является преходящим и временным, истинную сущность человека следует искать в его душе/интеллекте³³. Поскольку он считал душу человека бессмертной³⁴, он отрицал необходимость и неизбежность воскрешения его тела в день Страшного суда. Ведь, по его представлению, временное единение души и тела есть акциденция (как и его цвет, вес, плотность, движение или покой и т.д.) С точки зрения этой теории, воскрешение мертвого тела означало бы повторное воплощение бессмертной души в тленной субстанции, что Ибн Сина считал невозможным.

Помимо этого, Ибн Сина не смог принять в буквальном виде кораническую доктрину создания мира «из ничего», поскольку она противоречила

³³ В данном контексте Ибн Сина, похоже, не делал чёткого различия между душой и интеллектом.

³⁴ Вслед за аль-Фараби, о котором речь шла выше.

его пониманию эманации мироздания из Божественного абсолюта как вечного и постоянного процесса. Это неприятие легко объяснимо: с точки зрения философа, мир не есть продукт единовременного и беспричинного божественного волеизъявления, а скорее безначальный и бесконечный процесс божественной саморефлексии, который, как он полагал, «имеет место вне времени»³⁵. Такого рода космология подразумевает, что материальный мир вечен. Иными словами, он есть следствие безначального, беспричинного и вневременного божественного самосозерцания, а не необходимый результат его единовременного приказания, каким он представлен в Коране³⁶.

Рассуждая о положениях мусульманского вероучения, по которым Ибн Сина разошёлся с мнением большинства богословов, нельзя не упомянуть его учение о природе Божественного знания. Согласно Ибн Сине, Бог знает сотворённые им вещи лишь в общих чертах, как вневременные проявления установленных им причинно-следственных законов функционирования бытия. Его не касается то, как эти вещи реализуются в конкретных, ограниченных во времени и пространстве обстоятельствах. В конечном счёте вся вселенная есть не что иное, как реализация Божественного самопознания, точнее, общих законов, заложенных в нем. Эти законы и составляют предмет Божественного знания, или лучше сказать, самопознания³⁷. Для того чтобы «быть в курсе» каждого отдельного и неповторимого проявления этого закона, Бог должен быть наделён чувственными восприятиями, присущими людям, которые, как это хорошо известно, несовершенны и подвержены ошибкам и самообману. Согласно Ибн Сине, будучи лишённым каких-либо изъянов, Бог просто не может обладать столь несовершенными инструментами познания³⁸, ибо это обстоятельство вошло бы в неразрешимое противоречие с совершенством Его сущности³⁹. Следовательно, Бог знает о вселенной только в общих чертах, «не вникая в подробности». Эта теория противоречит многочисленным кораническим утверждениям, что Богу известна каждая конкретная вещь в самых мельчайших её деталях⁴⁰. Эти и другие противоречия были замечены оппонентами Ибн Сины, в том числе аль-Газали, чью критику философии мы рассмотрим в следующем разделе.

В заключение, следует отметить, что, как Ибн Сина ни старался примирить пророческую религию и рациональную философию, он явно или

³⁵ *Leaman O.* An Introduction, p. 24.

³⁶ См., например: Коран 16:40; 36:82; 2:117. В этих и ряде других стихов божественного приказа «Будь!» достаточно, чтобы та или иная вещь обрела бытие без всякой видимой причины и предварительного замысла.

³⁷ *El-Bizri N.* God: Essence and Attributes // *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology.* Т. Winter (ed.). Cambridge University Press. 2008. P. 133.

³⁸ *Leaman O.* An Introduction, p. 135.

³⁹ *El-Bizri N.* God, p. 133.

⁴⁰ См., например: Коран 10:61 («не укроется от Господа твоего вес пылинки ни на земле, ни на небе»).

скрыто отдавал предпочтение последней. Если бы это было не так, он не считался бы одним из величайших представителей *фальсафы*. В то же время не вызывает сомнения то, что Ибн Сина сделал всё возможное, чтобы сблизить философию с религиозной доктриной. Для этого он попытался свести влияние религиозного знания исключительно к социально-политической сфере. В этих относительно узких рамках религии была отведена роль легитимизации и поддержки существующего общественного устройства, невзирая на его очевидное несовершенство. Что касается философии, то Ибн Сина видел в ней источник истинного и неопровержимого знания о сотворённом мире, которое доступно исключительно людям, способным осознать и применить её методы и принципы.

Аль-Газали: «Довод ислама»

В отличие от мыслителей, о которых мы только что говорили, аль-Газали не считал себя философом. Скорее всего, он бы возмутился, если бы его сочли таковым. Он вошёл в историю мусульманской философии как непримиримый ее противник. В своём труде «Самопротиворечие философов» (букв.: «Провал философов» — *Tahāfut al-falāsifa*)⁴¹ он предпринял тщательно продуманную и аргументированную атаку против философии с целью продемонстрировать: 1) противоречия в её методах и аргументации; 2) непримиримый конфликт между философскими выводами и кораническим вероучением. Основной проблемой философского знания, по мнению аль-Газали, является то, что оно не в состоянии объяснить цель и предназначение человека в этой жизни. Аль-Газали видел ценность любой науки в её способности дать людям безмятежность и умиротворённость перед лицом неизбежной смерти, за которой непременно последует воскрешение из мёртвых и Страшный суд. С его точки зрения, философские рассуждения не имеют никакого отношения к этой задаче. Напротив, аль-Газали полагал, что увлечение философией и иными рационалистическими дисциплинами (в частности *калāmом*) неизбежно вызывает у их последователей сомнения и беспокойство. Поэтому философия (и в меньшей степени также *калām*) не просто бесполезны, но определённо вредны для людей, которые стремятся к спасению и благодати в будущей жизни. Люди должны искать иных путей достижения этой цели.

Прежде чем перейти к обсуждению богословских взглядов аль-Газали, следует сказать несколько слов о жизненном пути этого замечательного учёного⁴². Он родился в 1058 г. в г. Тус, расположенном рядом с г. Мешхед

⁴¹ Последний русский перевод этого произведения озаглавлен «Крушение позиций философов» (Москва: Ансар, 2007).

⁴² Данный очерк жизни и творчества аль-Газали основан на соответствующей главе из моей книги: *Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. М.–СПб.: Диля. 2004. С. 158–168.*

на северо-востоке Ирана. В раннем детстве аль-Газали и его младший брат остались сиротами. Несмотря на это, аль-Газали смог получить прекрасное богословское и юридическое образование под руководством таких выдающихся учёных той эпохи, как аш'аритский богослов ал-Джувайни (ум. в 1085 г.). Среди его учителей был и суфийский шайх, который познакомил будущего учёного с основами суфизма. Благодаря своим незаурядным талантам аль-Газали вскоре прославился как выдающийся юрист и богослов. Его покровителем стал знаменитый визирь династии Сельджуков Низам аль-Мульк (ум. в 1092 г.) Именно он пригласил аль-Газали в Багдад на пост преподавателя шафи'итского законовещения⁴³ в престижной религиозной школе Низамийа, которая, как явствует из ее названия, была основана на средства визиря, прославившегося как покровитель учёности. Преподавательская карьера аль-Газали сложилась весьма успешно. Вскоре он стал самым популярным преподавателем Низамии и одним из наиболее авторитетных учёных аббасидской столицы. На протяжении нескольких лет его лекции в Низамии посещали более трёхсот студентов — по тем временам огромное число. В это время аль-Газали увлёкся философией и посвящал её изучению всё свободное время. Результатом этих занятий стала книга «Намерения философов» (*Мақъсуд аль-фалāsифа*), в которой аль-Газали дал взвешенное и чёткое описание философских учений той эпохи, а также вопросов, в которых он разошёлся с философами. Латинские переводы этого труда получили широкое хождение среди богословов христианской Европы.

В 1095 г. аль-Газали, по его собственному признанию, пережил глубокий психологический кризис, который заставил его отказаться от своих научных занятий и преподавательской деятельности. Причиной этого кризиса, по его словам, стали размышления о смерти и смысле жизни. Пытаясь понять своё предназначение в этом мире, аль-Газали подверг тщательному критическому рассмотрению основы своего взгляда на мир. В знаменитой автобиографии «Избавляющий от сомнения» (*аль-Мунқыз мин ад-далāl*) он подробно описывает мучительный поиск истины, попытки избавиться от сомнений и душевных метаний и обрести безмятежность в вере. Вот отрывок из этого знаменитого произведения, которое часто сравнивают с «Исповеданиями» христианского проповедника Августина Блаженного (ум. в 430 г.):

«Такого рода помыслы грозили потрясти до самого основания рассудок, и я сделал всё возможное, чтобы избавиться от них. Но как это сделать? Чтобы распутать узел сей трудности, необходим был довод. Но всякий довод должен основываться на неких предпосылках, а именно они и вызывали у меня сомнения. Это несчастное состояние не покидало меня в течение двух месяцев... Обдумав это моё состояние со всей серьёзностью, я обнаружил, что окончательно запутался в этих тенётах. Рассмотрев свои поступки, из которых моё преподавание и мои научные

⁴³ Одного из четырёх законоведческих школ в суннитском исламе.

исследования казались наиболее порядочными, я, к своему удивлению, обнаружил, что я был, на самом деле, поглощён малоценными и даже ненужными занятиями с точки зрения моего спасения в будущей жизни. Я критически рассмотрел причины, побудившие меня к преподаванию, и обнаружил, что вместо того, чтобы преподавать из искреннего желания угодить Богу, я делал это из стремления к почестям и мирской славе. [Тогда] я ощутил, что нахожусь на краю бездны и что, не предприняв немедленно решительных действий, я буду обречён гореть в адском огне. Я долго пребывал в подобных размышлениях. Всё еще оставаясь в плену неуверенности, однажды я таки решился покинуть Багдад и бросить всё, что у меня было. На следующий день я отказался от своего решения. [Таким образом,] сделав один шаг, я тут же отступил. Ещё утром я был искренне готов занять себя исключительно устройством моей судьбы в будущем мире. Однако уже вечером меня осадила толпа мирских мыслей и рассеяла все мои [благие] решения. С одной стороны, эта мирская жизнь держала меня прикованным к столбу цепями низменных желаний; с другой стороны, голос веры кричал мне: «Вставай, вставай! Твоя жизнь близится к концу, и тебе надобно предпринять длительное путешествие. Всё то знание, на которое ты претендуешь, есть не что иное, как ложь и пустые бредни. Если ты не подумаешь о своём спасении прямо сейчас, то когда же ты сделаешь это? Если ты не разобьёшь свои цепи прямо сейчас, то когда ты сделаешь это?» В такие моменты моя решимость укреплялась, и я был готов бросить всё и бежать. Однако Искуситель⁴⁴ немедленно возобновлял своё нападение, шепча мне: «Ты испытываешь обычный перепад настроения. Не поддавайся ему, ведь он скоро пройдёт. Если ты поддашься ему сейчас, ты потеряешь прекрасный и уважаемый пост, который ты сейчас занимаешь, — пост, не требующий ни беспокойств, ни защиты от конкурентов; пост, который в силу его величия никто не посмеет оспорить. [Потеряв его,] ты непременно раскаешься, но уже не сможешь вернуть его себе»⁴⁵.

В конечном итоге аль-Газали сумел преодолеть свои сомнения и покинул Багдад под предлогом совершения паломничества в Мекку. На самом деле к тому моменту он уже окончательно решил оставить свою преподавательскую карьеру и учёные занятия и уйти от мира. Истинные мотивы его поступка до сих пор вызывают споры среди учёных. Некоторые из них предполагают, что аль-Газали полностью разочаровался в сугубо схоластическом и формально-легалистском подходе к религии и решил заняться поисками личного общения с Богом с целью воскресить свою духовную

⁴⁴ То есть Дьявол.

⁴⁵ См. текст «Избавляющего от сомнений» в английском переводе Артура Арберри: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/1100ghazali-truth.html>; его русские переводы упомянуты ниже в ссылке 49.

жизнь⁴⁶. Другие исследователи объясняют бегство учёного из столицы халифата в Сирию его страхом перед профессиональными исма'илитскими убийцами-ассасинами, жертвой которых пал его могущественный покровитель и друг Низам аль-Мульк. Последнее объяснение косвенно ставит под вопрос искренность его духовной трансформации, поскольку оно подразумевает, что он покинул столицу, спасая свою жизнь, а не из желания достичь духовного очищения⁴⁷.

Как бы там ни было, оставив свой высокий пост и общественное положение в Багдаде, аль-Газали смог полностью посвятить себя раздумьям и написанию своих богословских сочинений. Именно в Сирии, и чуть позднее в священных городах Хиджаза, он написал свои самые знаменитые труды, которые принесли ему славу не только в мусульманском мире, но и за его пределами. В этот период своей жизни аль-Газали жил в уединении, занимаясь медитацией, покаянием и умерщвлением плоти. Такой образ жизни, в особенности размышления о бренности тела и несовершенстве души, позволил учёному осознать преимущества суфийского пути к Богу (*тарйқа*) перед другими способами сближения с Богом и исполнения Его вечной воли.

Хотя мы не можем с уверенностью утверждать, что аль-Газали считал себя суфием в полном смысле этого слова, именно в это время он написал книгу, которую по праву считают энциклопедией суфизма. Её название, «Воскрешение наук о вере» (*Ихйā' 'ульм ад-дйн*), говорит само за себя. В этом гигантском труде аль-Газали излагает всеобъемлющую и подробную программу духовного возрождения суннитского ислама. По его мнению, такого возрождения можно достичь, «одохотворив» жизнь мусульман суфийской созерцательностью и отказом от гедонизма в пользу умеренности и нестяжательства, которые присущи суфийской проповеди аскетизма.

«Суфийский» период жизни аль-Газали подошёл к концу в 1106 г., когда Фахр аль-Мульк, сын Низам ал-Мулька и правитель области Хорасан, пригласил учёного вернуться к преподавательской деятельности. После некоторого колебания аль-Газали принял это приглашение. Возможно, им двигало убеждение, что именно он, аль-Газали, согласно знаменитому пророческому предсказанию, является боговдохновенным «обновителем» (*муджаддид*) нового мусульманского столетия⁴⁸. Как бы там ни было, в указанном году аль-Газали начал преподавать в мусульманской семинарии г. Нишапура (Иран), основанной в своё время его покойным покрови-

⁴⁶ *Arberry A.J.* Sufism: An Account of the Mystics of Islam. L.: Allen and Unwin 1950. P. 79.

⁴⁷ *Küng H.* Islam: Past, Present and Future. Trans. by John Bowden. Oxf.: Oneworld. 2007. P. 346.

⁴⁸ 1106 г. по христианскому летосчислению частично соответствовал 499 г. по мусульманскому лунному календарю. Пророк Мухаммад якобы предсказал, что начало каждого мусульманского столетия непременно ознаменуется появлением введомого Богом «обновителя» исламской религии.

телем Низам аль-Мульком. Незадолго до своей смерти учёный вновь оставил преподавательскую деятельность и уехал в свой родной город Тус, где основал суфийскую обитель. Он занимался воспитанием учеников-мюридов вплоть до своей кончины в 1111 г.

Путь аль-Газали от всеми уважаемого и преуспевающего столичного учёного до смиренного отшельника-суфия описан в его автобиографии, озаглавленной «Избавляющий от заблуждения»⁴⁹, отрывок из которой мы процитировали выше. В этом труде аль-Газали рассматривает несколько основных тем. Одной из них является беспомощность и бессмысленность жизни человека, если она не осенена божественной милостью и наставлением. Другой важной темой является опасность сомнения для верующего и способы избежать её. Обе темы имеют прямое отношение к взглядам аль-Газали на философские науки и философов. Разделив философские науки на шесть разделов (математику, логику, физику, метафизику, политику и этику), аль-Газали сосредоточивает свою критику на тех из них, которые вступают в противоречие с основами мусульманского вероучения. Вот, в частности, что он пишет о логике:

«В логике нет ничего, подлежащего отрицанию, — она принадлежит к такому роду вещей, о которых говорят и мутакалиммы и люди, авторитетные в вопросах аргументации. Последние отличаются от логиков только в том, что касается отдельных формулировок и терминов, а также тем, что у них определения и классификации получили более детальную разработку. Примером их логических рассуждений может служить такое: „если верно, что любое А есть Б, то необходимо, чтобы некоторые Б были А“, или, иными словами, „если верно, что любой человек есть животное, то необходимо, чтобы некоторые животные были людьми“. То же самое они выражают и так: „общеутвердительное суждение обращается в частноутвердительное“. Какое имеет все это отношение к вопросам религии, чтобы опровергать и отрицать логику? Отрицание ее приводит лишь к тому, что у логиков складывается дурное мнение не только об интеллекте отрицающего, но и о его религии, которая, по утверждению последнего, освящает это отрицание. Правда, логики в своей науке приходят в некоторое заблуждение, заключающееся в том, что они связывают доказательство с многочисленными условиями, которые, как они полагают, обязательно должны дать достоверное знание. Однако стоит логикам дойти до религиозных предметов, как они, оказываясь не в состоянии выполнить эти условия, делают большие отступления от выдвинутых ими же положений»⁵⁰.

⁴⁹ Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. Под ред. С.Н. Григоряна. Москва: изд-во АН СССР. 1960. С. 211–266; см. также приложение к книге А.В. Сагадеева: *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения. СПб., 1999.

⁵⁰ Из истории философии Средней Азии и Ирана, с. 225–226 (пер. А.В. Сагадеева).

Итак, согласно аль-Газали, логики в частности и философы в целом, не в состоянии примирить выводы, добытые посредством логического рассуждения, с истинами божественного откровения. Когда же дело доходит до метафизики (учении о происхождении и строении мироздания), несостоятельность философии становится совершенно очевидна, поскольку в своих метафизических построениях философы постоянно нарушают правила логики, которые они считают основным критерием истины⁵¹.

Критика аль-Газали получает более глубокое и всестороннее развитие в уже упомянутом нами сочинении «Самопротиворечие философов». Её основным объектом являются философские теории аль-Фараби и Ибн Сины, в частности их взгляды на воскресение физического тела человека в Судный день, сотворение мира «из ничего» в определённый момент времени и природу божественного знания сотворённых вещей. Поскольку корректность этих доктринальных положений не может быть подтверждена путём рациональной аргументации (во всяком случае, по мнению аль-Газали), философы вынуждены прибегать к их аллегорическому объяснению либо же признать несовершенство своих аналитических методов. Не менее важен для аль-Газали и тот факт, что полученные логическим путём выводы не могут убедить одновременно и ум и сердце человека. По мнению учёного, сердце требует не доказательства, а чистой и искренней веры. Логические построения и доказательства ему безразличны. Это требование, заключает аль-Газали, противоречит основной цели философии — рациональному и критическому рассмотрению того или иного объекта или явления. Будучи применённым к божественному или пророческому откровению, такого рода рассмотрение непременно приводит к логическим противоречиям, о которых шла речь выше. В результате, человека охватывают сомнения в истинности вероучения, что пагубно сказывается на чистоте его веры, а значит и на его шансах обрести спасение в будущей жизни. С этой точки зрения, философия не только бесполезна, но и даже вредна. Во всяком случае, аль-Газали явно не считал её «припасом на пути в потусторонний мир».

Достаточно часто можно слышать мнение, что критика аль-Газали нанесла непоправимый ущерб мусульманской философской мысли или даже послужила основной причиной её последующего упадка. Скорее всего, это преувеличение⁵². Одному человеку, каким бы гениальным он ни был, такая задача просто не под силу. Тем не менее само появление этой идеи свидетельствует о том большом значении, которое его единоверцы придавали идейному наследию аль-Газали. Действительно, его влияние на последую-

⁵¹ *Fakhry M. Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence.* Oxf.: Oneworld. 2001. P. 14.

⁵² *Watt W.M. al-Ghazali // Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Leiden: E.J. Brill. 1954–2005. Vol. 2. P. 1041.

щие поколения мусульманских богословов вплоть до наших дней трудно переоценить.

По мнению аль-Газали, истинное и незамутнённое сомнением знание можно получить исключительно от Бога, либо посредством откровения, как это случается у пророков, либо посредством наставления, которые простые смертные получают, читая Коран. Знание, подобное тому, которое пророки получают от Бога путём вдохновения, суфии-мистики могут обрести посредством умерщвления плоти, очищения души от мирских мыслей и желаний, а также постоянного созерцания величия и милосердия Творца вселенной. По вопросу веры аль-Газали разделял позицию последователей пророческого предания (*ахл ал-хадйц*): истинно верующему следует в первую очередь думать о том, как жить праведной и безгрешной жизнью; именно так и только так он сможет обрести Божественную благодать в этой и будущей жизни; истинно верующему не следует заниматься тем, что его не касается, в частности он не должен искать мирского знания исключительно из праздного любопытства. Например, посвятив себя занятиям *калām*ом или, того хуже, *фальсафой*, простой верующий может оказаться в плену их элегантных умозрительных построений и, как результат, сбиться с правильного пути. Абстрактные философские рассуждения могут замутить чистоту его веры, внося в его душу смятение и неуверенность. В итоге сомнения погубят его душу, и он лишится блаженства в будущей жизни. Поэтому, утверждал аль-Газали, изучением философии с целью опровергнуть её постулаты должны заниматься лишь те учёные, которые в ходе своих многолетних научных занятий полностью осознали несовершенство её аргументации. Таким образом, аль-Газали фактически запретил простым верующим изучать философию из опасения, что они превратно и некритически воспримут её основы и тем самым погубят свою будущую жизнь. В то же время аль-Газали отмечал, что в силу недоказуемости своих исходных положений и неспособности правильно объяснить религиозные догматы философия не нужна не только простым верующим, но и интеллектуальной элите мусульманского общества. При ближайшем рассмотрении становится очевидно, что, критикуя философию, аль-Газали волей-неволей пользовался её собственными аргументами⁵³.

Будучи самостоятельным учёным с широким мировоззрением, аль-Газали не желал оставаться в относительно узких рамках какой-то одной интеллектуальной традиции, будь то *фикх*, *калām* или *фальсафа*. Он видел свою задачу в том, чтобы заложить прочную основу для духовной жизни своих единоверцев. Рассмотрев идейные и духовные течения своей эпохи, аль-Газали пришёл к заключению, что спасение суннитского ислама следует искать в суфийской духовности, ибо она способна не только оживить духовную жизнь каждого верующего, но и укрепить его веру, сделав её

⁵³ Leaman O. An Introduction, p. 27.

глубоким и непоколебимым убеждением. Таким образом, в «ортодоксальном» суфизме, как его понимал аль-Газали, он нашёл путь к безмятежной, незамутнённой сомнениями вере, которую он считал залогом спасения в будущей жизни. Поиски путей к возрождению истинной веры, которые предпринял аль-Газали, были особенно актуальны в его эпоху, поскольку именно в это время суннитский ислам и его богословие оказались лицом к лицу с опасным идеологическим противником — шиизмом исма‘илитского толка⁵⁴.

При жизни аль-Газали шииты-исма‘илиты сумели добиться больших политических и военных успехов. Их главным достижением стало основание мощного государства в Северной Африке, которое впоследствии сумело подчинить себе Египет, Сирию и Палестину⁵⁵. Это государство, получившее название «Фатимидский халифат»⁵⁶, представляло собой смертельную угрозу суннитскому халифату Аббасидов, как в военном, так и в идеологическом плане. Возникает вопрос, почему аль-Газали столь серьёзно отнёсся к исма‘илитскому учению. Ведь с точки зрения суннитского ислама оно было нелепой и опасной ересью, и не более того. Может быть его беспокоила военно-политическая опасность исма‘илизма для аббасидского халифата, которым тогда правила сельджукская династия? Либо же он испытывал личную неприязнь к авторитарной идеологии исма‘илизма, которая требовала от его последователей беспрекословного подчинения воле имама или его представителей? Или же он ненавидел исма‘илитов за то, что они убили его покровителя и друга Низам аль-Мулька? Ответ на этот вопрос знал только сам аль-Газали. Мы можем лишь выдвигать предположения. Судя по тому, с каким жаром учёный критиковал исма‘илизм, он находил в его учении что-то убедительное, и потому особенно опасное. Именно поэтому его критика занимает столь значительное место в «Избавляющем от сомнения».

Следует напомнить, что по своей сути *каләм* и *фальсафа* являются сугубо рациональными способами нахождения истины. Первый пытается дать рациональное объяснение Божественному откровению, воплощённому в Коране и учении Пророка (*сунне*), тогда как вторая стремится познать вечные закономерности природы и вселенной путём индуктивного анализа.

⁵⁴ Следует отметить, что аль-Газали жил в эпоху Крестовых походов, которые представляли меньшую угрозу для суннитского ислама. Однако присутствие крестоносцев на восточном побережье Средиземного моря не нашло заметного отражения в его трудах. Очевидно, учёный был куда больше обеспокоен внутренними расколами в мусульманской общине, нежели внешней угрозой её существованию.

⁵⁵ Подробнее см. упомянутую выше работу Фархада Дафтари «Краткая история исмаилизма» (ссылка 8) и его более объёмный и подробный труд *Isma‘ilis: Their History and Doctrines*. 2nd ed. Cambridge University Press, Cambridge. 2007.

⁵⁶ Поскольку его правители вели своё происхождение от потомков двоюродного брата Пророка ‘Али и дочери Пророка Фатимы.

Исма'илизм не является рациональным учением. Он зиждется на вере в святость и таинство имамата, которая служит идеологическим фундаментом исма'илитской общины. Аль-Газали признавал, что тайное знание истинной сути и предназначения бытия, на которое претендовали лидеры исма'илитов, может быть весьма притягательно для простого народа именно по причине своей мистической таинственности. Будучи знатоком человеческой природы, аль-Газали также понимал, что исма'илитское учение о ведомом Богом и потому непогрешимом имаме может служить эффективным средством мобилизации масс и легитимизации религиозно-общественного порядка, установленного от его имени. Лучшим примером успеха исма'илитской пропаганды является возникновение могущественного государства Фатимидов сначала в Северной Африке (909–969), а позднее в Египте, Сирии и Палестине (969–1171). Исма'илитские агенты действовали по всему мусульманскому миру и смогли основать несколько менее крупных государств в Йемене, Иране и Индии.

Аль-Газали объяснял популярность исма'илитского учения тем, что оно обещало верующим избранного и ведомого Богом правителя (*махдй*), чей авторитет не может быть поставлен под сомнение простыми смертными. Поскольку его действия направляются и санкционируются непосредственно самим Богом, его власть автоматически гарантирует справедливость и процветание всем его последователям. Тем самым исма'илитская доктрина отвечала естественному стремлению верующих быть ведомыми самим Богом через посредство Его избранного представителя. С точки зрения исма'илитов, беспрекословное следование распоряжениям их имама-*махдй* являлось для них «золотой гарантией» обретения спасения в будущей жизни.

Изложив причины привлекательности исма'илитского учения об имамате, аль-Газали приступает к его опровержению. Его основным аргументом является то (и здесь он просто повторяет суннитское кредо), что после смерти Пророка боговдохновенное и непогрешимое руководство прекратило существование. Следовательно, не может быть и речи ни о каком непогрешимом, ведомом Боге имаме. Аль-Газали полагал, что со смертью Пророка такого рода руководство было даровано Богом коллективно всей суннитской общине, ибо, согласно часто цитируемому хадису, Пророк утверждал, что его община не может «достичь согласия в заблуждении». Иными словами, община в целом и её ученые в частности гарантированы от заблуждения, покуда верующие сохраняют её единство. Следовательно, по мнению аль-Газали, быть членом пророческой общины, охраняя при этом чистоту веры от «скверны заблуждения», достаточно, чтобы обеспечить себе спасение и вечное блаженство в будущей жизни. Что касается духовного руководства общиной, то его должны осуществлять суфийские учителя-шейхи, поскольку они неукоснительно следуют по стопам Пророка, подражая каждому его поступку и обычаю. Тем самым они своим при-

мером поддерживают незримое присутствие Пророка среди его последователей. Несмотря на то что суфии уделяют особое внимание внутренним аспектам религии, внешний закон (шариат), основанный на Коране и обычае (*сунне*) Пророка, должен неукоснительно соблюдаться всеми членами суннитской общины независимо от степени их духовного совершенства. Отход от буквы закона хотя бы на йоту, утверждал аль-Газали, чреват разрушением справедливого общественного порядка, установленного Пророкам и его сподвижниками. В то же время духовные аспекты религии сохраняют своё значение и должны постоянно обновляться. Поддержание духовности является задачей суфийских наставников и визионеров. Без них Божественный закон может превратиться в мёртвую букву — механическое соблюдение мусульманами своих религиозных обязанностей, не осенённое внутренней верой и искренним убеждением. Итак, подводя итог, можно сказать, что для аль-Газали ключ к возрождению суннитского ислама следует искать в достижении гармонии между внутренними и внешними аспектами религии, а именно между культивированием утончённой духовности и соблюдением установленных шариатом правил богопочитания и общежития.

Ибн Рушд (Аверроэс): комментатор-перипатетик

В лице Ибн Рушда, известного на христианском Западе как «Аверроэс», мы находим величайшего мусульманского перипатетика, т.е. последователя Аристотеля и его философской школы. Интеллектуальное наследие Ибн Рушда воплощает в себе достижения философской мысли его родины, мусульманской Испании, известной арабам как «аль-Андалус». Он родился в столице мусульманской Испании г. Кордова в 1126 г. в семье знаменитых мусульманских правоведов и государственных деятелей. Его отец и дед были верховными судьями Кордовы. В силу их высокого положения и учёности, Ибн Рушд получил блестящее образование как в религиозных, так и в светских науках. Помимо юриспруденции маликитского толка⁵⁷, он изучал богословие, арабскую литературу, математику, медицину, астрономию и философию⁵⁸. Мы не знаем, кто обучал его философии, но можем предположить, что он был знаком с трудами врача, философа и музыканта Ибн Баджи (ум. в 1138 г.), которого считают первым андалусским комментатором трудов Аристотеля⁵⁹. Очень важную роль сыграл в его жизни философ и врач Ибн Туфайль (ум. в 1185 г.). Именно последний, будучи придворным врачом, представил молодого Ибн Рушда альмохадскому султану

⁵⁷ Один из четырёх юридических толков в суннитском исламе, основанный в Медине Маликом б. Анасом (ум. в 796 г. н.э.); маликитский толк был господствующей юридической школой на мусульманском Западе (в Магрибе и Испании).

⁵⁸ *Fakhry M. Averroes*, p. 1.

⁵⁹ Там же.

Абу Йа'кубу Йусуфу (правил с 1163 по 1184 г.). Султан, который был сведущ в философских вопросах, не замедлил проэкзаменовать молодого философа, задав ему коварный вопрос о происхождении небосвода, а именно вечен ли он, или же сотворён во времени. Получив удовлетворительный ответ, султан оценил глубину знаний Ибн Рушда и приблизил его ко двору.

Позднее, в одном из разговоров султан пожаловался Ибн Туфайлю на трудности, которые он испытывал, пытаясь прочесть труды Аристотеля. Он предположил, что частью проблемы являются плохие переводы и попросил философа перевести оригинальные работы Аристотеля заново. Ибн Туфайль отказался, сославшись на преклонный возраст, но предложил молодого Ибн Рушда в качестве исполнителя⁶⁰. Так началась карьера Ибн Рушда как переводчика, комментатора и защитника научного наследия Аристотеля. Его арабские переводы в свою очередь были переведены на латынь и послужили толчком к возрождению интереса к перипатетической философии среди западноевропейских учёных.

Когда Ибн Туфайль окончательно состарился, его молодой протеже сменил его на посту лейб-медика султана (1182 г.). После смерти последнего, Ибн Рушд не только сохранил своё положение при дворе, но и был назначен верховным судьёй сначала Севильи, а затем и столицы альмохадского государства Кордовы. В 1195 г. Ибн Рушд попал в опалу и был выслан из столицы. Причиной его падения послужили то ли его «еретические» идеи, то ли неуважение к султану⁶¹. Это было тяжёлое для мусульман Иберийского полуострова время — полным ходом шла Реконкиста, и любое отклонение от мусульманской ортодоксии или проявление свободомыслия рассматривались как своего рода идеологическая измена исламу. Султану пришлось на время избавиться от философствующего «еретика» в своём окружении. Помимо этого, причины ссылки Ибн Рушда можно искать в дворцовых интригах и в зависти, которую испытывали к нему высокопоставленные маликитские богословы. Через некоторое время султан сменил гнев на милость и пригласил опального философа к своему североафриканскому двору в г. Марракеш (ныне в Марокко). Вскоре после этого престарелый философ скончался. Позднее его прах был перенесён в Кордову⁶².

Будучи выдающимся законоводителем и судьёй, Ибн Рушд прекрасно сознавал, что пророческая религия необходима для нормального функционирования любого человеческого общества. Религиозный закон, согласно Ибн Рушду, освящает социально-политические отношения в данном обществе и способствует поддержанию моральных устоев его обитателей. Вместе с тем, как верный последователь философской традиции древних греков,

⁶⁰ Там же, р. 2.

⁶¹ Там же, р. 2–3.

⁶² *Arnaldez R. Ibn Rushd // Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Leiden: E.J. Brill. 1954–2005. Vol. 3. P. 909.*

Ибн Рушд считал, что греческая «мудрость» (*хикма*) не только не противоречит установленному Богом закону (шариату), но и является его естественным дополнением. Стремясь доказать необходимость философского анализа общества и окружающего мира, Ибн Рушд часто ссыался на коранические стихи, которые призывают верующих «подумать о власти над небесами и землёй, и обо всём, что создал Аллах»⁶³ или «размыслить о сотворении небес и земли»⁶⁴. По мнению Ибн Рушда, в подобных стихах Бог недвусмысленно призывает Своих рабов к рациональному размышлению о природе бытия и законах, которые им управляют. Более того, полемизируя с противниками рациональных наук, Ибн Рушд подчёркивал, что постижение мира не просто желательно, но и является прямой обязанностью каждого верующего в силу данных ему способностей⁶⁵. Поскольку *фальсафа*, по его определению, есть «не что иное, как изучение существующих вещей и размышление над ними как указаниями на их Создателя»⁶⁶, то знание ею есть религиозный долг каждого мусульманина.

Как и его предшественники, Ибн Рушд полагал, что главной целью человечества является достижение счастья в этой и будущей жизни. Чтобы помочь людям в этом деле, Бог создал философию и религию. Последняя доступна всем смертным, независимо от их умственных способностей, тогда как первая является прерогативой небольшого числа людей, наделённых талантом к умозрению и независимому исследованию окружающего мира. Таким образом, по мнению андалусского философа, философия и религия преследуют в сущности одну и ту же цель. Единственное отличие между ними заключается в том, что философия позволяет людям овладеть аподиктическим⁶⁷ методом познания, который раскрывает перед ними «скрытый смысл истин, полученных путём откровения»⁶⁸. Это они, согласно Ибн Рушду, упомянуты в Коране как «твёрдые в знаниях», которым ведом смысл не только «ясных знамений» Священной книги, но также и «неясных» или «иносказательных»⁶⁹. Остальные люди обладают менее совершенными способами познания мира, а именно диалектическим (которым пользуются *мутакаллимы*) и риторическим (который характерен для простолодинов)⁷⁰. Несмотря на наличие разных категорий верующих, факт остаётся фактом — *фальсафа* и религия указывают, согласно Ибн Рушду, «на одну и ту же истину, одну и ту же цель»⁷¹.

⁶³ Коран 7:184.

⁶⁴ Коран 3:191.

⁶⁵ *Arnaldez R. Ibn Rushd.*

⁶⁶ *Leaman O. An Introduction*, p. 180.

⁶⁷ От греческого *apodeiktikos* — «безусловно достоверный», «необходимо верный», «неопровержимый».

⁶⁸ *Leaman O. An Introduction*, p. 178.

⁶⁹ Коран 3:5–7; *Fakhry M. Averroes*, p. 17.

⁷⁰ *Fakhry M. Averroes*, p. 20.

⁷¹ *Leaman O. An Introduction*, p. 180.

Тем не менее, поскольку ощущение счастья у разных людей разное, Ибн Рушд рассуждает о нескольких его категориях. Высочайшее счастье, согласно андалусскому философу, заключается в достижении человеческим интеллектом полного единения с Мировым разумом. Цитируя Галена, Ибн Рушд уточняет, что число удостоившихся этой чести крайне мало: «один из тысячи»⁷². Хотя их счастье сугубо интеллектуально по своей природе, оно может быть полным только тогда, когда они неукоснительно соблюдают все требования шариата. Остальным верующим также необходимо следовать предписаниям Божественного закона, дабы обрести чистоту помыслов и поступков. За это они будут награждены чувственными наслаждениями, столь ярко описанными в Коране. Основное преимущество религии перед философией Ибн Рушд видит в том, что она обращается ко всем людям без исключения, а не к горстке высокоинтеллектуальных эстетов. По словам философа:

«Религии... необходимы, поскольку они ведут к мудрости, которая распространяется на всех людей, тогда как философия ведёт к познанию счастья лишь небольшое количество умственно одарённых индивидов... Религии же просвещают людские массы в целом»⁷³.

Будучи обращённой ко всем людям, религия должна говорить с ними на понятном им языке. Именно поэтому Коран, согласно Ибн Рушду, состоит не из абстрактных, логически выверенных положений, присущих *фалсафе*, а из притч и аллегорий, которые чужды философам, но понятны простому люду. В этом Ибн Рушд видит проявление не только Божественной мудрости, но и Божественного милосердия, ведь «популярный» стиль изложения высоких истин делает их доступными всем смертным, «независимо от их способности к рассуждению»⁷⁴.

При этом Ибн Рушд подчёркивает преимущество ислама перед другими религиями. Оно заключается, например, в том, что яркие коранические картины райских наслаждений, испытываемых благочестивыми мусульманами, имеют большее воздействие на верующих, нежели, скажем, те, которые описаны в христианских писаниях⁷⁵. Кроме того, наличие в исламе пятикратной молитвы более способствует поддержанию моральных устоев и личной гигиены верующего, нежели требования других религий. Поэтому, заключает Ибн Рушд, хотя все религии одинаково истинны по своей сути, философ — как, впрочем, и любой здравомыслящий человек — непременно предпочтёт следование законам ислама как наиболее верному пути достижения счастья в этой и будущей жизни⁷⁶.

⁷² Там же, p. 181.

⁷³ *Leaman O. An Introduction*, p. 51.

⁷⁴ Там же, p. 186.

⁷⁵ *Fakhry M. Averroes*, p. 23.

⁷⁶ Там же, p. 24.

Будучи самым выдающимся философом своей эпохи, Ибн Рушд не мог оставить без ответа критику философских учений, предпринятую аль-Газали в его труде «Самопротиворечие философов», упоминавшемся выше. Относительно тезиса о вечности мироздания, который аль-Газали ставил в вину философам, Ибн Рушд утверждал следующее. Если мы допустим, что мир возник в какой-то момент времени, нам придётся признать, что к этому моменту время уже существовало, а значит было вечным. Гораздо более логично предположить, что как мир, так и время, в коем он существует, являются продуктами перманентного творения, которое Бог осуществляет и осуществляет извечно. До возникновения процесса творения, не существовало ни мира, ни пространства, ни времени. Существовал лишь сам Бог, который есть вневременная и постоянная причина бытия. Согласно Ибн Рушду, утверждение аль-Газали, что эта философская концепция противоречит кораническому учению о возникновении мира во времени, не соответствует действительности. При ближайшем рассмотрении оказывается, что коранические цитаты, приводимые аль-Газали в качестве довода о сотворении мира из небытия в определённый момент времени, говорят не о существовании мира в принципе (которое непрерывно и не имеет начала), а лишь о его внешней «форме», какой мы её знаем. К примеру, отмечал Ибн Рушд, коранический стих 11:9 недвусмысленно утверждает, что Бог «создал небеса и землю в шесть дней, и был Его трон на воде»⁷⁷. То есть акту творения известной нам «формы» мироздания предшествовала вода, её поверхность и трон. Тот же вывод, по мнению Ибн Рушда, можно сделать из стиха 41:10, в котором Бог изображён творящим небеса «из дыма», то есть предвечной субстанции⁷⁸. Более того, Ибн Рушд отрицал, что в Коране есть хоть один стих, который утверждал бы сотворение мира Богом из абсолютного небытия (*'adam*). Следовательно, обвинение в ереси, которое аль-Газали предъявлял философам, не находит подтверждения в Коране⁷⁹.

Рассмотрев природу Божественного знания, Ибн Рушд отверг утверждение аль-Газали, что философы (в лице Ибн Сины) лишают Бога знания конкретных вещей. Это утверждение, по мнению андалусского философа, построено на заведомо неверной аналогии между человеческим и Божественным знанием. Последнее коренным образом отличается от первого, поскольку оно есть *причина* познаваемой вещи (ибо она непременно является одним из творений Бога), тогда как человеческое знание есть лишь *отражение* или *следствие* познаваемого предмета, который существует независимо от познающего его субъекта. В конечном счёте Ибн Рушд признаёт, что истинная природа Божественного знания не может быть познана человеком в силу своего отличия от любого сотворённого объекта

⁷⁷ *Fakhry M. Averroes*, p. 19.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же, p. 20.

познания. То же самое, по мнению Ибн Рушда, можно сказать и о Божественной воле⁸⁰.

Как мы помним, третье обвинение аль-Газали в адрес *фалāсифа* строится на том, что они не могут рационально доказать неизбежность воскрешения из мертвых в Судный день. По мнению Ибн Рушда, в этом вопросе аподиктический метод *фалсафы* действительно бессилён — ни воскрешение тел, ни бессмертность душ не поддаются рациональному обоснованию⁸¹. Поэтому данный догмат ислама не подлежит рациональному анализу и должен быть принят на веру, хотя бы только потому, что он и ему подобные недоказуемые коранические утверждения являются «необходимыми условиями достижения счастья и благонаравия в этом мире»⁸², без которых человеческое общество обречено на хаос и саморазрушение. В целом же в тех случаях, когда возникает противоречие между философией (*хикма*) и религиозным законом (*шарī‘а*), *фалāсифа* могут прибегать к аллегорической интерпретации (*та‘вīл*) Священной книги. Если их интерпретация логически корректна, кажущееся противоречие успешно разрешается. Остальным же верующим следует воспринимать священный текст буквально, ибо они не обладают достаточным знанием, чтобы проникнуть в его глубокий, неочевидный смысл⁸³.

Любопытно отметить, что идеи Ибн Рушда не оказали сколь-нибудь значительного влияния на развитие мусульманской философской мысли в последующие столетия. В своей родной Андалусии он был известен прежде всего как правовед. Именно в этом заключается его уникальность как философа — никто из его предшественников не сделал сколь-нибудь значительного вклада в мусульманскую юриспруденцию⁸⁴. Однако именно философские идеи Ибн Рушда, а не его юридические изыскания стали объектом критики после его кончины. Его оппонентами выступили как мусульманские богословы (например, Ибн Таймийа, ум. в 1328 г.), так и философствующие мистики вроде Ибн ‘Араби (ум. в 1240 г.) и Ибн Саб‘ина (ум. в 1270 г.)⁸⁵. Если Ибн Таймийа осудил Ибн Рушда за его приверженность перипатетическому методу аргументации в ущерб мусульманской доктрине, то сущий видел в нём простого «имитатора» Аристотеля, который был лишён сверхчувственной мистической интуиции⁸⁶.

В Западной Европе многочисленные комментарии Ибн Рушда (Аверроэса) на труды Аристотеля в латинском переводе пользовались большим

⁸⁰ Там же, р. 21.

⁸¹ Там же, р. 22–23.

⁸² *Fakhry M. Ibn Rushd // Encyclopaedia of Religion. Detroit: Macmillan. 2005. Vol. 6. P. 4272.*

⁸³ *Fakhry M. Averroes, p. 162.*

⁸⁴ Там же, р. 166.

⁸⁵ Там же, р. 166–167.

⁸⁶ Там же, р. 167.

авторитетом среди христианских богословов и законоведов⁸⁷. Они стали объектом полемики и активного комментирования, в которых приняли участие такие светила европейского христианства, как Фома Аквинский (ум. в 1274 г.), Бонавентура (ум. в 1274 г.), Альберт Великий (ум. в 1280 г.), Сигер Брабантский (ум. в 1281 г.) и Данте Алигьери (ум. в 1321 г.). Эти и другие европейские богословы обсуждали, в частности, идеи Аверроэса о вечности мира, характере его сотворения и существования, роли Бога в функционировании вселенной, и т.д.

В западноевропейском богословии имя Аверроэса ассоциировалось прежде всего с приписываемой ему доктриной «двойной истины», согласно которой религия (вера) и философия (рациональный интеллект) основываются на совершенно разных логико-когнитивных основаниях. Поэтому не имеет никакого смысла проверять истинность религии критериями философского анализа и, наоборот, правильность философского рассуждения нельзя установить посредством истин религиозного откровения. Иными словами, как религия, так и философия истинны сами по себе, в соответствии с внутренней логикой, свойственной каждой из них.

Идею «двойной истины» можно приписать Ибн Рушду только с существенными оговорками. Как мы видели, он настаивал на полной гармонии философии и религии. Если между ними возникают противоречия, он предлагал разрешать их путём аллегорической интерпретации текста Священного писания, подчёркивая при этом, что правом на такую интерпретацию должны обладать исключительно *фалъсифа*. Несмотря на это, некоторые современные арабские и мусульманские мыслители склонны видеть в Ибн Рушде провозвестника секуляризма⁸⁸.

Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что в период мусульманского средневековья *фальсафа* выступала в качестве идеологической альтернативы господствующему тогда религиозному мировоззрению. В лице типичного мусульманского *файласуфа* мы находим индивидуалиста, который, признавая необходимость религии и её институтов для поддержания общественной морали и справедливости, тем не менее полагал, что он в состоянии самостоятельно управлять своим умом и телом с целью достижения совершенства во всех своих поступках и мыслительных процессах. Он также был убеждён, что сам в состоянии решать, что есть добро и что есть зло для него лично, а равно и контролировать своё поведение и свои эмоции. Таким образом, *файласуф* полагал, что он сам, без посторонней помощи, может

⁸⁷ Там же, р. 167–168.

⁸⁸ Там же, р. 168–169.

конструировать свою мораль, этику и стиль жизни, опираясь на знание мира и человеческого организма, полученное им посредством эмпирического наблюдения и философского рассуждения. С одной стороны, *файласуф* изучал явления природы, чтобы прийти к пониманию её общих законов. С другой стороны, он внимательно наблюдал за окружающим его обществом с целью выявить «оптимальный режим» его существования. Наконец, как мы уже говорили, он исследовал свой собственный организм, дабы выяснить его сильные и слабые стороны, а также его недуги и способы их излечения. Подобного рода всесторонние знания должны были позволить *фалāsифа*, по их разумению, стать совершенными людьми, в полной мере реализовавшими заложенный в них Богом человеческий потенциал. Именно в этом они видели смысл и предназначение *фальсафы*.

С точки зрения интеллектуальных и этических ценностей, мир *фалāsифа* был отделён от мира мусульманских богословов и законовевов ('*уламā*') непреодолимой пропастью. Однако это отнюдь не мешало им считать себя правоверными мусульманами. Большинство из них искренне стремились достичь гармонии между своими философскими занятиями и религиозными убеждениями. Биографии самых выдающихся мусульманских философов, рассмотренные в настоящей статье, показывают, что они отдавали предпочтение определённым профессиям. Чаще всего *фалāsифа* становились врачами, астрологами и алхимиками. Такого рода занятия требовали длительной подготовки в таких областях знания, как анатомия, биология, ботаника, химия, математика, астрономия и оптика. Поэтому они были доступны узкому кругу весьма одарённых и образованных людей, коими *фалāsифа* безусловно являлись.

Как мы видели, профессии *фалāsифа* в первую очередь были востребованы при дворе правителей. Так, врач был необходим двору, чтобы следить за здоровьем правителя и его близких, а при необходимости лечить их от недугов. Астролога приглашали, когда правитель нуждался в совете относительно начала или окончания военных действий, женитьбы, рождения наследника, и т.д. Поощряя алхимика, правитель надеялся заполучить «философский камень», способный превращать свинец в золото или же в «эликсир вечной молодости».

Большинство мусульманских законовевов и богословов ('*уламā*') отвергали астрологию и алхимию как «дьявольские» науки, последователи которых претендовали на знание Божественных тайн, скрытых от людей в мире сокровенного (*ал-зайб*). Даже медицина представлялась им недопустимым вмешательством человека в Божественное предначертание, хотя они скрепя сердце вынуждены были признать её практическую необходимость. Тем не менее, несмотря на нападки со стороны хранителей правоверия и враждебное отношение преданных им простолудинов, редкие профессиональные навыки *фалāsифа* сделали их незаменимыми для правителей,

которые волей-неволей выступали в качестве их защитников и покровителей. Таким образом, профессии врача, астролога и алхимика стали той «экологической нишей», которая позволяла *фалāsифа* не только выжить в столь враждебной общественной среде, но и заниматься дорогой их сердцу философией. Однако в глазах *'уламā'* и простого народа они оставались опасными еретиками и вольнодумцами.