

А.В.Смирнов

*Учебный материал к курсу*

**Классическая арабская философия**

## Содержание

<b>Общая характеристика классической арабской философии .....</b>	<b>3</b>
Обозначение .....	3
Периодизация .....	4
Состав.....	4
Характерные черты.....	6
Источники.....	7
Место в ряду мировых философских традиций.....	9
<b>Философия в системе культуры.....</b>	<b>19</b>
Соотношение с религией.....	19
Философия и теоретические науки .....	21
<b>Мусульманская этика.....</b>	<b>33</b>
Система оценок намерения-и-поступка в фикхе (хамсат ахкām «пять категорий») ....	33
Недихотомичность «пяти категорий» и проблема этической оценки поступка.....	35
Категории этики .....	37
Область нравственной оценки.....	39
Этика и фикх .....	39
Понятия «намерение» и «поступок» .....	41
«Намерение» и «действие» в непосредственной связи и взаимообусловленности ..	42
Связь действия и намерения как вариант связи действия и знания .....	48
Мусульманский этос.....	50
Мусульманский этос: общая характеристика.....	50
Мусульманский этос: отдельные черты.....	54
Интегративные характеристики: справедливость ( <i>'адāла</i> ), достоинство ( <i>мурӯ'a</i> ), молодечество ( <i>футувва</i> ).....	60
Отличительные черты мусульманской этики в контексте общих особенностей ислама .....	64
Отношение к плоти и земному существованию .....	64
Страдание и грех .....	66
Характер долженствования .....	67
Монашество и аскеза .....	68
Макропроблемы мусульманской этики.....	69
Проблематика изменения .....	69
Проблематика категоричности.....	72
Проблематика определения истинного действителя.....	73
<b>Мутазилизм .....</b>	<b>75</b>
<b>Арабоязычный перипатетизм.....</b>	<b>88</b>
Общая характеристика .....	88
Основные представители .....	90
Основные категории учения о вещи, способах ее наличествования и ее познании.....	97
Этика .....	114
<b>Исмаилизм .....</b>	<b>120</b>
<b>Ишракизм .....</b>	<b>134</b>
<b>Суфизм.....</b>	<b>154</b>

## Общая характеристика классической арабской философии

### *Обозначение*

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

### ***Периодизация***

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

### ***Состав***

В вопросе о том, какие именно направления мысли следует считать относящимися к арабской философии, также наблюдается разнообразие подходов. Следуя внешнему критерию совпадения с номенклатурой вопросов, обсуждавшихся в античной философии, прежде всего в аристотелизме и неоплатонизме, и выработанных там решений, арабскую философию классической эпохи зауживают до арабоязычного перипатетизма. С такой позицией удачно коррелирует тот факт, что только перипатетики использовали в качестве названия своей школы термин *фалсафа*, происходящий от греческого прототипа, равно как и то, что именно арабоязычный перипатетизм оказал явно выраженное влияние на средневековую западную философию. С другой стороны, рассматривая арабскую философию как теоретическую рефлексию над основаниями универсума, выясняющую возможность и условия его охвата в мысли, стремятся скорее увидеть ее внутреннюю сущность, определяемую как общим характером философии, так и особенностями классической арабо-исламской культуры. При таком подходе арабская философия оказывается представленной пятью основными течениями:

каламом, арабоязычным перипатетизмом, исмаилизмом, ишракизмом (философией озарения, или иллюминативизмом) и суфизмом (исламским мистицизмом). За исключением перипатетизма, все они представляют собой явления более широкие, нежели философская мысль, поскольку включают как обсуждение вопросов, выходящих за круг собственно философских, так и обозначают мощные политические (как исмаилизм) или духовные (как суфизм) течения. Одни из них, например, исмаилизм и суфизм, сохранили свое влияние в мире до наших дней, другие (калам) были влиятельны в разных уголках мусульманского мира, в том числе и в России, еще столетие назад едва ли не меньше, чем в эпоху своего расцвета, трети (ишракизм), пережив определенную эволюцию, вошли в качестве существенного элемента в состав заметных религиозно-идеологических систем современности (например, бехаизм) или, слившись с суфийскими идеями, проявляют себя в мысли крупнейших представителей современной мусульманской мысли. Однако эти околофилософские и внефилософские феномены могут и должны быть ясно отличаемы от собственно философской рефлексии, которая была выработана каждым из названных течений. С этих позиций арабская философия видится как самостоятельный историко-философский феномен, характеризующийся собственным способом задания проблемного поля и рациональными критериями оценки допустимости постановки задач в его пределах и правильности их разрешения. Сформировавшийся на этой основе общий для названных пяти течений и школ блок проблематики включает вопросы метафизики (первоначало и его отношение к множественному миру, модусы существования-несуществования и соотношение между ними, причинность), теории познания (истина, типология знания, интуитивное и дискурсивное познание), учения о человеке (человек как наделенный способностью действия и познания, практически-созерцательное отношение человека к миру и первоначалу). Помимо названных течений, существенную роль в развитии арабской философии сыграли не принадлежащие им мыслители. Среди них — примыкающее с одной стороны, к неопифагорейской традиции, а с другой, к исмаилитам тайное философское

общество *Ихвāн ас-сафа' ва хуллāн ал-вафа'* «Братья чистоты и друзья верности» (X в.), такие околофилософские фигуры, как Абū Хāмид ал-Газālī (1058-1111) или Абū Хайāн ат-Тавхīдī (ум.1023), выдающийся мыслитель Ибн Халдūн (1332-1406), сделавший решительный шаг от историографии к научной истории, поставив вопрос о критерии истинности и отбора исторических сообщений и этно-психологических и материальных основаниях исторического процесса.

### ***Характерные черты***

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

через последовательное возникновение новых философских школ, потребность в которых вызывалась всякий раз логической неудовлетворительностью выдвинутых предшествующими направлениями решений кардинальных философских задач, определенных общим проблемным полем.

В не меньшей степени арабскую философию характеризует и систематизм. Естественно совпадая с оформлением школы как таковой, систематизм отмечает арабских перипатетиков, академичность которых приходит на смену разногласиям ранних мутакаллимов. Впрочем, важно, что систематизм арабских перипатетиков не вырождается в бесплодный схоластицизм, поскольку эта школа наряду со следованием бесспорным античным образцам внесла существенные новации по основным моментам, интересовавшим средневековых арабских философов. Если систематичность стала также характерной чертой стиля философских сочинений и исмаилитов, и философов озарения, то суфийских авторов скорее отмечает внешняя разбросанность мысли при очень строгой имплицитной упорядоченности: только за счет этой «скрытой» систематичности «явная» скачкообразность идей не превращается в суматошный беспорядок. Как и во многих других отношениях, суфийские авторы и в стилистике своих сочинений как бы синтезируют достижения классического периода развития арабской философии, хотя, в отличие от содержательного синтеза, трудно предполагать, что синтез стилистики предпринят ими сознательно.

### ***Источники***

Источники классической арабской философии распадаются на две группы.

Это, с одной стороны, основополагающие мировоззренческие тезисы, которые получили свое закрепление в Коране. Речь не идет о том, что философия каким бы то ни было образом сводится, пусть даже на каком-то отдельном этапе своего развития, к экзегетической деятельности или теологии. Экзегеза получила свое более чем достаточное развитие в традиции «толкований» (*тафси́р, та'виль*), тогда как потребность доктринального оформления ислама удовлетворялась

«вероучением» (*'ақида*); и то и другое относится, как говорилось выше, к числу высокоразвитых дисциплин традиционной мысли. Значение коранического текста для философии заключается в парадигматическом закреплении тезиса о едином первоначале множественного мира, стоящем к этой бесконечной множественности в генетическом отношении и тем не менее совершенно от нее отличным, и о человеке как носителе разума и этического начала, поставленном выше всех существ и наделенном властью распоряжаться мирозданием к своей пользе.

С другой стороны, это богатое наследие античной философской мысли, ставшее доступным благодаря активному переводческому движению первых веков ислама (Хунайн Ибн Исхāқ ум. 876, Сабит Ибн Қурра ум. 900, Қустā Ибн Лұқā ум. 912, Йаҳйā Ибн 'Адī ум. 947). На арабский через сирийский или непосредственно был переведен практически весь аристотелевский корпус, в который вошла и апокрифическая «Теология Аристотеля», представлявшая собой переложение последних трех глав платоновских «Эннеад», диалоги Платона («Законы», «Софист», «Тимей» и др.), тексты Порфирия, Александра Афродисийского, Галена. Неоплатонизму и аристотелизму принадлежит решающая роль в ряду заимствований, менее заметна роль стоицизма и пифагореизма и собственно платоновского идеализма. Влияние античных источников подчас ограничивалось уровнем терминологии и фразеологии и не захватывало глубинных мыслительных ходов; именно так, например, был воспроизведен неоплатонизм в суфизме, будучи по сути своей плохо совместим с кардинальным тезисом этой философии о двуединстве миропорядка. В других случаях заимствование не ограничивалось рамками философии, но захватывало едва ли не все сферы теоретической мысли, как то было с элементами аристотелевской логики, хотя наряду с этим силлогистика не стала всеобщим органом, а родо-видовая схема организации наук так и осталась неосуществленным авиценновским проектом. Степень и границы влияния всякий раз были настолько широкими, насколько это требовалось и допускалось собственными задачами развития классической арабской философии.



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

### ***Место в ряду мировых философских традиций***

Историческое место арабской философии определяется факторами внешнего и внутреннего порядка. К числу внешних следует отнести сохранение, систематизацию и комментирование античного, и прежде всего аристотелевского и неоплатонического, наследия. Разумеется, дело не ограничивалось простой консервацией; скажем, Ибн Сīнā исправляет некоторые положения аристотелевской силлогистики, а Ибн Рушд в своих многочисленных комментариях

развивает идеи Стагирита. И все же преимущественно именно в качестве «передатчика» античного наследия арабская философия оказала влияние на средневековую западную мысль. Этим объясняется долгое время бытовавший в западной историко-философской традиции подход к арабской философии как комментаторской и неоригинальной. Своеобразной реакцией на эту несправедливую по своей сути квалификацию стали многочисленные штудии, доказывавшие решающее влияние арабских философов на выдающихся представителей европейского позднего средневековья, Возрождения и Нового времени; достаточно сказать, что картезианский принцип методологического сомнения едва ли не сводился в таких исследованиях к заимствованию Декартом идей Ибн Сїны или ал-Газālї. Хотя многими было замечено сходство между построениями, скажем, Р.Луллия или даже Данте и положениями, которые развивали арабские философы (помимо названных, в этом ряду безусловно стоит и выдающийся суфийский мыслитель Муħїй ад-Дїн Ибн ‘Арабї 1165-1240), а некоторые (например, А.В.Сагадеев) даже полагали возможным говорить о существенных параллелях между авиценновской и Спинозовской системами онтологических категорий, такое сходство практически всегда остается лишь гипотетической схемой, а ее наличие не подкрепляется твердо установленными фактами реального заимствования или влияния. Поэтому с достаточной долей уверенности о воздействии арабской философии на западную можно говорить, пожалуй, только применительно к феномену латинского аверроизма.

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

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

При безусловной важности внешних факторов значение классической арабской философии следует полагать все же преимущественно в факторах внутреннего порядка. Арабская философия продемонстрировала несводимый к опыту других традиций подход к максимально обобщенному и абстрактному представлению в мысли внешнего для нее Универсума. Эта несводимость обусловлена той особенностью, которой изначально характеризовалась, в сравнении с опытом западной традиции философии, принятая здесь процедура обобщения. Суть ее заключается не в том, что, анализируя некий ряд феноменов, мышление отвлекается от их различных, в том числе и противоположных, качеств в пользу какого-то одного, равно присутствующего во всех, и кладет последнее в основание обобщения, считая весь ряд единым в силу наличия этого общего качества: так сформированное понятие оказалось бы отвлеченным от несовпадающих признаков в пользу совпадающего и равно наличного, а единство

различного мыслилось бы как единство равно в нем наличного. Вместо этого общее мыслится как то, что, вовсе не присутствуя в различном как таковое, позволяет тем не менее приравнять различное. Общее здесь — то, в чем различное находит свою эквивалентность, но что не может быть обнаружено в самом различающемся, если оно рассматривается как таковое, вне зависимости от обобщающей процедуры. Поэтому обобщение — это не абстрагирование от различающегося в пользу инвариантного, а перевод различающегося в то, что будет считаться равно обосновывающим различающееся и вместе с тем отличным от него. При таком понимании обобщения смысловое наполнение частного не совпадает (частично) со смысловым наполнением общего, но полагается как бы вне его. Именно поэтому при переходе от частного к общему требуется операция перевода, а не просто отвлечения: общее как смысл не присутствует в частном, оно как бы должно быть создано. Общее здесь, таким образом, — то, что обосновывает эквивалентность частного, не совпадая с ним по наличию общего признака: такое общее возникает как будто заново при попытке обнаружить совпадение различающегося частного. Не вполне лишенным основания будет вывод, что такая процедура обобщения в каком-то плане оказывается менее очевидной и требующей более напряженных творческих ходов, поскольку общее не может быть усмотрено в непосредственно предстоящих взору частностях как таковых.

Если понимание сути общего как понятия, стоящего в определенном отношении к своему частному, и сути обобщения как процедуры его нахождения составляет в весьма определенном смысле стержень философского мышления, то понятно, что такое существенное отличие, характеризующее классическую арабскую философскую традицию, не могло не наложить свой отпечаток если не на все ее мельчайшие детали, то во всяком случае на существенные черты учений, созданных в ее русле. И в самом деле, сказанное находит свое проявление на разных срезах историко-философского анализа. Это касается и понимания таких важнейших системообразующих философских категорий, как единство, множественность, противоположность, отрицание, тождественность, истина. Это

проявляется и в том, как выстраиваются системы терминов вокруг центральных тем философского рассуждения, таких как существование или сущность, причем дело касается и содержания каждого из понятий, и целостного строения подобных терминологических семей. Это отражается и в принятии некоторых теорий, подобно теории указания на «смысл» (*ма'нан*), как универсальных не только для философского мышления, но также и для примыкающих к философии областей теоретического рассуждения, каковыми в случае классической арабомусульманской культуры явились филология (комплекс наук о языке от грамматики до риторики и поэтики) и фикх (религиозно-правовая мысль). Это находит свое воплощение в логике построения целостных философских дисциплин, которые мы, выражаясь языком западной философской традиции, обозначили бы как онтологию, гносеологию, этику, эстетику. Наконец, эта своеобразная направленность классического арабского философского мышления получает свое понятийное закрепление в ряде метакатегорий, таких как *зāхир-бāтин* «явное-скрытое», *'ақл-фар'* «основа-ветвь», оформляющих в наиболее общем виде характерные для нее организующие процедуры мышления. При этом подобные метакатегории оказываются достоянием не только философии, но и близких к ней областей теоретического знания: сохраняя в каждой из них свое особое и несводимое к другим значение, они вместе с тем выполняют и общую функцию организации наиболее фундаментальных мыслительных ходов. Все это образует своеобразное единое лицо классической арабской философии и, шире, культуры теоретического мышления.

Модель «явное-скрытое» (*зāхир-бāтин*) служит общетеоретической парадигмой осмысления в различных науках. Явное и скрытое могут быть различаемы в области и вербального и реального. Для слова явным служит его звуковая или графическая оболочка, скрытым — смысл, для вещей явное представлено воспринимаемыми качествами или событиями, скрытое — обосновывающими их «смыслами», сенсительными или интеллигибельными и существующими в вещах. Кроме того, в качестве явного и скрытого могут

рассматриваться и два смысла, например, явный и скрытый смыслы текста. Для определения соотношения явного и скрытого принципиальную роль играет представление о том, что они составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга, причем ни одно ни другое не обладает исключительным статусом истинности. «Истиной» (*хақиќа*) именуется такое соотношение явного и скрытого, когда одно правильно представляет другое. Поэтому ни явное, ни скрытое не должны пониматься как подлинность вещи одно в ущерб другому, с чем связано отрицательное отношение в арабо-мусульманской мысли как к захиритам, отдававшим предпочтение явному и не допускавшим равноправности перехода к скрытому в толкованиях авторитетных текстов, так и к батынитам, считавшим, что скрытая сторона вербального или реального может рассматриваться как более ценная в сравнении с явным.

Хотя явное может ассоциироваться и с внешним как находящимся на поверхности (так, могут различаться «явные» органы чувств в противоположность «скрытым» под кожным покровом), оно существенно отличается от внешнего как внеположенного (*х̄аридж*, *х̄ариджийй*) именно своей прямой связанностью со «скрытым». Соответственно и «скрытое» всегда предполагает явленность и этим отличается от «спрятанного» (*хафийй*) или «сокрытого» (*зайб*) как недоступного взору или познанию, недостижимого.

В теории познания явленность связывается с очевидностью: явное не нуждается в определениях, схватывается непосредственно и служит основой разъяснения прочего. Процесс познания понимается как «выявление» (*узх̄ар*) тех смыслов, что стоят за явным вещи (чувственное или интуитивное познание) либо содержатся в качестве неявного смысла в уже эксплицированном (рациональное познание, силлогистика). Явленность поэтому связывается с «выясненностью» (*бай̄ан*) как самоочевидностью либо дискурсивной доказательностью.

Диалектика явного и скрытого как отношения первоначала к мирозданию развита в «Книге гемм» (*Китāб ал-фус̄ус̄*), автором которой считается ал-Ф̄арāбī: явленность понимается как эксплицированность всех следствий первоначала (то есть

градаций бытия), без чего первоначало не может быть самим собой, тогда как скрытость его состоит в неявленности его как такового, так что явленность и скрытость невозможны одно без другого и ведут одно к другому. Выявление скрытого поэтому понимается не только в эпистемологическом, но и в онтологическом плане как «осуществление» (*тахаккуж*) функции первоначала.

'*Асл* (араб. основа) — термин, употребляемый в *фикхе*, классической арабо-мусульманской филологии и философии. Наряду с конкретными значениями в каждой из этих наук понятие '*асл* приобретает метатеоретический статус, когда служит для упорядочения терминологии и обобщенного описания рациональных процедур получения знания. '*Асл*, как правило, соотносится с понятием *фар'* (ветвь), хотя может функционировать без него. Наиболее общими значениями термина '*асл* является безусловная несомненность, предшествование своей «ветви» (временное или логическое) и приоритет перед ней. '*Асл* не обязательно служит генетической основой для «ветви», а отношение «основа-ветвь» не обязательно совпадает с отношением «общее-частное» (*'āmm-ḫāṣṣ*) или «общее-единичное» (*куллийй-джуз'ийй*). Соотношение '*асл-фар'* является одним из основополагающих для классического арабского мышления.

В *фикхе* выделяется несколько значений понятия '*асл*. «Основами *фикха*» (*'уṣūl al-ḫiḥ*) называется наука, устанавливающая классификацию источников права и исследующая процедуры доказательства. В плане характеристики источников права «основами *фикха*» именуется Коран и сунна, содержащие «незыблемые нормы» (*наṣṣ*, букв. — текст), которые не должны подвергаться сомнению или перетолковываться с потерей их смысла. На основе таких норм могут выводиться новые нормы, касающиеся случаев, не зафиксированных в Коране и сунне. Для этого служит *қийās* (соизмерение), в котором стремятся установить отношение исследуемого казуса к зафиксированному в источниках-'*асл* как отношение «ветви» к «основе». Третье значение термина «основа *фикха*» — общее правило (*'асл куллийй, қā'ида куллиййа*) в отношении выводимых из него норм. Такой вывод называется «ветвление» (*тафрӯ'*) или

«вывод ветвей из основ» (*тахридж ал-фуру'* 'алā ал-'усул). Исследование и установление его правил составляет специальную дисциплину, развитую в позднем средневековье (Джалāl ад-Дйн ал-'Иснавī, ум. 1370/71, и др.). «Основы фикха» как общие принципы были сформулированы достаточно поздно как обобщение конкретных постановлений факихов. Поэтому «основы фикха» как общие правила не являются абсолютными принципами права, допуская многочисленные исключения, кроме того, отдельные правила не связаны между собой какими-либо общими принципами. Формулировка «основ фикха» не привела к кодификации мусульманского права, хотя в качестве попытки в этом направлении можно рассматривать «Свод юридических норм» («*Маджаллат ал-ахкām ал-'адлиййа*»), опубликованный в кон. 19 в. в Стамбуле и включивший 99 «общих правил».

В качестве специального термина в собственно фикхе *'асл* может означать: состояние, предшествующее рассматриваемому моменту (напр., состояние ритуальной чистоты *тахāра*) и считающееся сохранившимся несмотря на сомнение в этом согласно принципу «сомнение не уничтожает уверенность»; родителей или предков человека; наследников, полностью получающих обязательную долю наследства, в отличие от второстепенных, чья доля может варьироваться; оригинал вещи в отношении ее эквивалента (*бадал*); автора хадиса в отношении его передатчика; основные фонды (дома, деревья) в отношении к получаемому с них доходу; человека, взявшего в долг, в отношении гаранта его долгового обязательства. Кроме того, ханафиты под «основой вещи» понимают характеристики, существенные для установления ее существования или несуществования. В таком случае «основа» соотносится не с «ветвью», а с «атрибутами» (*васф*). Различение «основы» и «атрибутов» вещи дает основание для различения понятий «недействительное» (*бāтил*) и «испорченное» (*фāсид*): первое характеризует вещь как «несостоявшуюся» (*зайр мун'ақид*), а второе — как состоявшуюся, но имеющую изъян (*халал*).

В филологии *'асл* имеет несколько значений. Под *'асл* понимается корень слова, т. е., как правило, три *харфа* (согласных с сопровождающими их гласными



или без них), которые при присоединении к ним морфем образуют слово. 'Асл в морфологическом или синтаксическом анализе означает логически исходную, полную форму слова или фразы, за счет трансформации которой получается реально функционирующая в языке, называемая «ветвью». Такая трансформация подчинена строгим правилам, что позволяет описать морфологию и синтаксис, практически не прибегая к понятию «исключение». Классическая арабская филология предпочитает упорядочивать лексический и синтаксический материал с помощью отношения «основа-ветвь». Восстановление формы-'асл по реально действующей в языке форме-«ветви» называется *тақдир*, а сама такая форма-'асл — *муқаддар* («восстанавливаемая»). Отношение восстановления (*тақдир*) логически противоположно ветвлению (*тафрий'*). В дальнейшем термин 'асл начал употребляться в филологии аналогично своему значению в фикхе — «общий принцип», «общее правило». В этом направлении разрабатывались 'усул ан-нахв (основы грамматики).

В философии 'асл употребляется в соответствии с общим значением предшествования и приоритета, а также для обозначения общего правила или принципа. Первопричина может именоваться *сабаб 'асл* (изначальная причина). «Основами» являются четыре первоэлемента в противопоставлении к их смешению (*мизāдж*). Душа является основой-'асл в отношении ветвей-телесных сил, «страсть» (*шахва*) составляет основу для своей ветви — гнева (*задаб*). Универсалия, например, человечность, может именоваться «первоосновой природой» (*таби'а 'аслиййа*) и противопоставляться «особи» (*шахс*). Тезисы философского учения могут также именоваться 'асл в отношении к разворачивающим их «ветвям» (Ибн Сīнā). Наряду с этим 'асл продолжает пониматься как негенетическая основа: пророк является основой-'асл для своих последователей, изначально данный людям Закон представляет собой основу-'асл в отношении сменявших его (ал-Кирмāнī). Ас-Сухравардī наряду с термином 'асл использует синонимичный ему *синх* (корень). Ибн 'Арабī называет «основой» существования мира его движение из небытия в бытие. В соответствии с концепцией неразделимой двойственности Бога-

Истины и Творения, предполагающей возможность их взаимного перехода, в качестве *'а<sub>с</sub>л* может пониматься как Бог, так и Творение в зависимости от того, с какой стороны бытия, вечностной или временной, начинается рассмотрение их взаимоотношения.

### **Философия в системе культуры**

Будучи органичной частью классической арабо-мусульманской культуры, арабская философия выражает характерные для той интенции мироосмысления и уже поэтому не может быть редуцирована к простому воспроизведению античных моделей философствования. Вместе с тем философия представляет собой самостоятельный феномен в составе культуры, ясно отделяемый от близких к ней типов научного и вненаучного теоретизирования. Эта самостоятельность определяется преимущественно двумя взаимосвязанными факторами. Во-первых, философское мышление стремится выстроить знание о предстоящем ей универсуме в его абсолютной полноте как континуальное, иначе говоря, такое, каждый шаг которого был бы необходимым продолжением предыдущего или во всяком случае позволял бы восстановить неэксплицированную логическую связь с ним. Во-вторых, оно стремится обосновать каждый такой тезис в его универсальной связанности с остальным корпусом знания при безусловной опоре на рациональные критерии проверки приемлемости вырабатываемых решений. Таким образом философское знание отделяется, во-первых, от частных теоретических наук, и во-вторых, от претендующего на абсолютность религиозного мировоззрения.

#### ***Соотношение с религией***

Философия в классической арабо-мусульманской культуре имела большой простор для своего развития, нежели в сопоставимый период в условиях западного средневековья. Это объясняется прежде всего тем фактом, что ислам не знает церковной организации, а следовательно, и утвержденной общеобязательной догматики. Отсутствие идеологического и организационного основания каких-либо процедур, аналогичных отлучению от церкви или объявлению анафемы, дало серьезную свободу развития самой религиозной мысли, обусловив появление значительного количества сект, которые трудно назвать расколами или ересью в полном смысле этого слова. Это же касается и отношения между философской и

религиозной мыслью: несмотря на неоднократно предпринимавшиеся попытки объявить философские взгляды «неверием», действительного запрета философии или ее подчинения религиозной мысли осуществить было невозможно. Характерно, что когда Ибн Рушд в своем известном «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией» (*Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrīr mā байна аш-шарī'a ва ал-ҳикма мин ал-иттиқāl*) выступил в защиту философии, он стремился доказать не просто «допустимость» последней, но притязал на «обязательный» (*вадҗиб*) статус занятия философией для мусульманина. Избыточный характер такого доказательства говорит сам за себя: когда несколькими веками раньше традиционная арабская поэзия получила квалификацию «дозволенного новшества» (*бид'a масмұха*), этого было вполне довольно для легализации и расцвета как ее самой, так и изучавшей ее поэтологии. Достаточно сравнить позицию Ибн Рушда с теорией двух истин, возникшей в западной мысли под влиянием его трактата: Фома Аквинский выстраивает субординацию философии и теологии однозначно в пользу последней, тогда как его арабский предшественник поступает прямо противоположным образом. Но наиболее ярким и по-прежнему не утратившим своего значения свидетельством нестесненного обсуждения отношения к религии может служить манифест веротерпимости, заявленный Ибн 'Арабī: с его точки зрения любая религия истинна, неистинным может быть лишь притязание на исключительность того или иного вероисповедания. И хотя в определенных кругах традиционалистов этот автор именуется сегодня величайшим врагом ислама, широкая популярность суфизма среди мусульман и авторитет Ибн 'Арабī как мыслителя свидетельствуют об обратном. В свете такого соотношения философии и религии в культуре ислама не следует автоматически расценивать упоминание религиозных идей или опоры на религиозные тексты как показатель зависимости от религии; равным образом их игнорирование не может само по себе свидетельствовать о «свободомыслии».

### ***Философия и теоретические науки***

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

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

От своего базового до наиболее утонченного уровня филология основывается на теории, утверждающей, что на смысл можно указать посредством пяти вещей: «выговоренности» (*лафз*), «письма» (*хатт*), «жеста» (*ишāра*, в т.ч. мимики), «положения пальцев» (*'ақд*, развитого среди дописьменных арабов сложного искусства счета на пальцах) и «положения вещей» (*насба*). Составляя центр всех этих отношений указания, сам «смысл», согласно данной теории, ни на

что не указывает и служит поэтому неопределимым фундаментом понимания и слова и вещи. Слово определяется как единая структура, в которой «выговоренность» связана со своим «смыслом» не случайно, но согласно «истине» (*хақиқа*). Этим «выговоренность» отличается от, с одной стороны, «бессмысленного звука» (*савт*), который не передает смысл, а с другой, от «знака» (*'алам*), который может быть произвольно установлен для указания на те или иные вещи, как, например, имя собственное «Зейд» указывает на своего носителя произвольно, так что ничто не мешает нам заменить его на любое другое. Таким образом, выговоренность, с одной стороны, тождественна своему смыслу, поскольку всегда транслируется в него, и наоборот, данный смысл выражается в своей, и только своей выговоренности. Вместе с тем в самих выговоренности и смысле, рассматриваемых отдельно друг от друга, отсутствует что-либо, указывающее на возможность такого единства: последняя обеспечивается только самим наличием «слова», которое устанавливается как бы независимо и логически предшествует выговоренности и смыслу как таковым.

Поскольку выговоренность и смысл равнозначны в установлении взаимной транслируемости, которой конституировано их единство, последнее может быть нарушено равным образом с обеих сторон. Например, сочетание выговоренностей нескольких слов, каждое из которых в отдельности осмыслено, может не составить выговоренность «фразы» (*джумла*), но останется не передающим смысла пустым «звуком». Это происходит, если не выполнено условие «понимания» (*фахм*), состоящее в том, что субъект высказывания должен быть непременно известен слушателю и, как правило, единичен либо всеобщ: только в таком случае фраза оказывается осмысленной (*муфида*). Данное условие, признаваемое в филологии, в целом отличает ее от логики, особенно в чисто аристотелианском варианте последней. Например, высказывание «человек — живое существо» является истинным (*хақиқа*) для логика-аристотелианца, но бессмысленным для филолога, а значит, и лишенным свойства истинности, которое может быть установлено только при наличии смысла фразы. Известность субъекта

высказывания описывается в филологии как его «явленность» (*зухур*) слушателю, благодаря чему тот может служить «опорой» (*санад*) смысла, сообщаемого другими членами фразы и неизвестного слушателю. Изначально неизвестный смысл является «скрытым» (*ба́тин*), а в процессе понимания происходит его «выявление» (*узхāр*). Следствием такого употребления понятий является тот факт, что термин «понимаемое» (*мафхūм*) обозначает смысл выговоренности, но также равным образом и вещи, поскольку и то и другое может указывать на один и тот же смысл. Такое понимание терминологии сближает филологию, фикх и философию.

Возможность указать на смысл с помощью выговоренности, во-первых, сжатой, а во-вторых, не соответствующей именно данному смыслу как своему «истинному», послужила основой развития таких областей филологии, как риторика и поэтика. Такая возможность прямо обеспечивается пониманием выговоренности и смысла как взаимно транслируемых, чем в конечном счете объясняются отличия собственно исламской риторики и поэтики от одноименных дисциплин, унаследованных от античности. Соответствующие аристотелевские тексты существовали, были известны и комментировались в школе арабского перипатетизма по сути параллельно развитию собственной теории, которая вместе с тем использовала, поскольку это позволяло ее собственное строение, отдельные элементы аристотелизма, например, учение о видах противоположности. В отличие от филологических дисциплин, исследующих нормативное (истинное) указание на смысл, риторика и поэтика имеют дело прежде всего с «иносказанием» (*маджāз*), суть которого заключается в том, что выговоренность передает не собственный, а некий иной смысл. Что именно иной смысл подразумевается говорящим, слушатель узнает из контекста, вербального либо невербального, и после этого в своем сознании совершает переход от воспринятой выговоренности к той, что указывала бы на подразумевавшийся оратором или поэтом смысл как на свой истинный. Условия такого перехода от воспринятой к истинной выговоренности исследуются и устанавливаются в риторике и поэтике, а соответствующие высказывания считаются правильными, если удовлетворяют таким условиям. Правильное

иносказание расценивается как тем более красивое, чем более разветвленным оказывается переход от воспринимаемой выговоренности к истинной.

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

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



частотными, нежели «основа» и «ветвь». Мысленный переход к основному состоянию от его ветви описывается как *тақдир* «восстановление» и может включать в себя достаточно длинную цепочку разрешенных теорией преобразований.

Привычка к мышлению цепочками операций, правильность которых устанавливается только в пределах любого отдельно взятого звена, но не в целом, довольно глубоко укоренилась в арабо-исламской культуре и проявила себя в разных областях теоретической деятельности. Наряду с филологией, она выявила себя и в фикхе, где выяснилась возможность обойти непосредственные запреты с помощью построения цепочки операций, каждая из которых в отдельности является разрешенной, например, получить в конечном счете ссудный процент на капитал: такие способы описывались в *кутуб ал-хйял* «книгах уловок», которые, хотя и осуждались наиболее ревностными законоведами, тем не менее были широко распространены в средневековье. Скорее всего та же привычка лежала в основании изобретения принципа алгоритма, заключающегося в исполнении непосредственно невыполнимой задачи благодаря ее разбиению на последовательность доступных выполнению шагов.

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

насуточные вопросы общины, «что делать» и «как делать», задавая и границы жизненных ориентиров для мусульман, и нормы их повседневной морали.

В этой своей функции фикх был тесно связан с традицией собирания, передачи и исследования хадисов (араб. *ḥadīṣ* «рассказ»), составляющих сунну, а значит, и с *‘ilm al-ḥadīṣ* «хадисоведением» — традиционной наукой, разработавшей сложную системы классификации хадисов по степеням достоверности. Помимо термина «хадис», обозначающего в хадисоведении возводимые непосредственно к Мухаммеду рассказы о его словах, поступках, явно или молчаливо выраженном одобрении или порицании, используются также термины *ḥabar* «весть», чаще всего синонимичное термину «хадис», но некоторыми учеными трактуемое как весть, возводимая к сподвижникам пророка, но не самому Мухаммеду, и *‘aṣar* «след», означающее предания, восходящие к окружению Мухаммеда, а не к нем самому. В целом хадисы распадаются на *ṣaḥīḥ* «правильные», *ḥasan* «хорошие» и *ḍa‘īf* «слабые». В самостоятельную группу из состава «слабых» иногда выделяют *maḍḍū‘* «подложные» хадисы, которые, хотя и могут фигурировать в сборниках, не должны возводиться к Мухаммеду и служить основой для выработки норм фикха и руководством к повседневным действиям мусульман. Эта классификация отражает прежде всего содержание хадиса. Параллельно ей хадисы классифицируются в зависимости от характера цепочки передатчиков (*isnād*) хадиса и количества версий, в которых известен хадис, причем один и тот же хадис может классифицироваться по разным шкалам одновременно и независимо. В целом условия достоверности хадиса включают непрерывность вплоть до Мухаммеда цепи передатчиков, которые предпочтительно должны быть «заслуживающими доверия» (*ṣiqa*) и жить в эпохи, когда по крайней мере не исключена возможность их встречи, а следовательно, и передачи хадиса от одного другому; передачу хадиса в многочисленных редакциях, различающихся словесным оформлением, но совпадающих по существу дела; передачу хадиса через несколько цепей передатчиков, желательно независимых; непротиворечие хадиса другим, твердо установленным положениям Корана и сунны, а также здравому

смыслу. Эти требования постепенно сформировались в среде суннитов и послужили основой отбора из многочисленного изначального корпуса ряда сборников хадисов в качестве своеобразных общепризнанных авторитетных текстов, хотя ни о какой формальной «канонизации» в отсутствие организации церкви в исламе говорить в строгом смысле невозможно. Этот процесс был постепенным, и большинство таких сборников хадисов было составлено только в третьем веке хиджры (мусульманской эры); своеобразное исключение из этого составляет ранний принадлежащий Малику Ибн 'Анасу (713-795) . В суннитской традиции безусловно наиболее авторитетными являются два сборника под одинаковым названием *ас-Сахих*, принадлежащие ал-Бухари (810-870) и Муслиму (817 или 821-875). Они, как правило, упоминаются первыми в составе так называемых «шести сборников» (*ал-кутуб ас-ситта*), включающих также *ас-Сунан* («Законы», множ. от араб. *сунна*) Абū Давуда (817-889) и одноименные сборники ат-Тирмизи (824/826?-892), ан-Насā'и (830-915) и Ибн Маджи (824-887). Расширенный список авторитетных книг состоит из «деяти сборников» и включает, наряду с перечисленными, *ал-Муснад* Ибн Ханбалы (780-855), *ас-Сунан* ад-Дарими (797-869) и уже упомянутую *ал-Муваṭṭа'* Малика. Шиитская традиция, не отрицая в целом авторитет суннитских сборников, корректирует свое отношение к ним прежде всего под углом зрения основного для шиитов вопроса, составляющего вместе с тем центр их разногласий с суннитами: вопроса о преемничестве 'Али бен Абī Талиба, который, как считают шииты, должен был непосредственно заменить Мухаммеда после его смерти, и имамате его потомков, несправедливо, по мнению шиитов, лишенных власти. Наряду с признанием хадисов суннитской традиции, не противоречащих этому представлению, шииты имеют собственные сборники. Первым среди объемных и авторитетных в их числе считается *ал-Кāфи фī 'уṣūл ад-дīн* «Достаточное изложение основ религии» ал-Кулини (ум.941), послуживший основой дальнейшего развития шиитского фикха. Энциклопедический *Биḫār ал-анвār* «Моря света» в более чем 100 томах, составленный Мухаммадом Бақиром ал-Маджлиси (1628-1699) с использованием едва ли не всей доступной к тому

времени шиитской литературы по корановедению, хадисоведению, фикху, вероучению подводит своеобразный итог этой традиции и остается уникальным источником шиитской учености. Большое значение в шиитской среде имеет *Нахдж ал-балаґа* «Путь красноречия» — сборник высказываний, имеющих различное происхождение (проповеди и наставления, трактаты и послания, предания и постановления) и приписываемых традицией самому Али. Его составил в 400 г. хиджры (1010 г.н.э.) ар-Радй Абӯ ал-Ҳасан Муҳаммад ал-Мӯсавй ал-Бағдādй (970-1015). «Путь красноречия» фактически вытеснил конкурирующие сборники преданий от Али и породил немало комментариев, наиболее известный из которых составил ‘Изз ад-Дйн Ибн Абй ал-Ҳадй ал-Му‘тазилй (ум. 1257 или 1258).

Близкой к фикху была область знания, которая в традиции получила название *‘ақйда* «вероучение». В целом фикх распадается на учение о *‘ибādāt* «поклонении» верующих единому Богу и учение о *му‘āмалāt* «взаимоотношениях» верующих между собой (в том числе и в сферах, не имеющих ничего общего с сакральной: экономическая, наследование, гражданские состояния, право войны, т.п.). Именно первая его часть, значительно уступающая второй по объему, но служащая для нее как бы отправной точкой, тесно связана с «вероучением». Вместе с тем последнее исторически обрело самостоятельность и получило определенное догматизированное, насколько это возможно в отсутствие института церкви, оформление в виде краткого набора тезисов. Сунниты называют обычно в их числе веру в единого Бога, в посланничество Мухаммеда и его завершающий характер (Мухаммед сообщил Закон, который не будет отменен и не исчезнет до конца времен), в ангелов, в писания Бога (иудейский и христианский варианты изначально не отличались от Корана, но затем подверглись порче), в пророков и посланников Бога (в том числе и Иисуса, занимающего среди них весьма почетное место), день Воскресения, заступничество Мухаммеда за верующих перед Богом, а также в то, что все в судьбе человека, и доброе и злое — целиком от Бога. Наряду с этим суннитская доктрина получила теоретическое оформление в ряде трудов, среди которых до сих пор особым вниманием, в том числе и у российских

мусульман, пользуется *Ал-Фикх ал-акбар* «Большой фикх», авторство которого традиция приписывает Абӯ Ҳанӣфе. Одной из основных проблем этого труда является вопрос об ответственности человека за свои поступки, а значит, и о том, совершает ли он их самостоятельно или целиком под влиянием божественного предопределения. Этот вопрос, безусловно, вызывает в памяти знаменитую полемику кадаритов (араб. *қадар* «судьба»), сторонников автономии человеческого действия, и джабаритов (араб. *джабр* «принуждение»), утверждавших их предопределенность, а решения, предложенные в «Большом фикхе», фактически не отличаются от тех, что выдвинул знаменитый ал-Аш‘арӣ в своей антимутазилитской полемике. Все это заставляет считать «Большой фикх» довольно поздним текстом, к тому же явно сохранившим следы переделок и добавлений. Что касается шиитского вероучения, то для него первостепенное значение имеет вопрос об имамате и узурпации халифата теми, кто пожелал, как считают шииты, отстранить от власти потомков Али. Существенным совпадающим элементом суннитского и шиитского вероучений, хотя и получающим различное оформление, является представление о безусловной необходимости подчинения власти имущим и столь же безусловном запрете на какие-либо раскольнические или повстанческие действия. Максимой суннизма является подчиняться любому имаму, даже несправедливому, если только он не допускает открытого многобожия; для шиитов представление о непогрешимости их имамов, возводящих свою родословную к Али и Мухаммеду, уже служит основанием тезиса о необходимости безоговорочно принять их руководство. Фактически только мутазилиты, исходя из строго понятого нравственного императива, высказывали последовательно обоснованное сомнение в оправданности такого подчинения.

Бурное развитие **экзегетики** в классической арабской культуре также в первую очередь определялось потребностями фикха. Мусульманским интеллектуалам жизненно необходимо было правильно понять намерения Законодателя для выработки новых норм, а нередко — найти в тексте Корана и сунны основание уже выработанных и действующих юридических норм,

моральных установок или положений вероучения (что особенно характерно для учения об имамате среди шиитов). Все это задало мощный импульс толкованиям Корана (*тафси́р, та'вил*) и породило обширную литературу как среди суннитов, так и среди шиитов. Толкования обычно включают историческую часть, описывая *асба́б ат-танзи́л* «причины ниспослания» отдельных сур и аятов Корана, заключающиеся в нюансах исторической ситуации или даже сводящиеся к бытовым деталям (вопросы, задаваемые Мухаммеду его окружением, перипетии его судьбы). Большую роль играют соображения филологии: необходимость определить, прямой или иносказательный смысл имеет то или иное выражение, а во втором случае — что именно подразумевалось и к какому именно смыслу допустим переход, а к какому нет. Наконец, значительная роль в толковании принадлежит хадисам, в которых могут развернуто обсуждаться неясные коранические положения или содержаться информация, помогающая их разъяснить. Различия в кодификации хадисов между суннитами и шиитами определяют и различия в их толкованиях; кроме того, шииты при толковании Корана чаще всего «дают слово» самому Али или другим имамам-членам его рода. В целом шиитские толкования Корана отходят от прямого смысла Корана гораздо охотнее, чем суннитские.

Как и в филологии, в фикхе постепенно была выработана наука об **«основах фикха»** (*'у́су́л ал-фи́хх*). Начало ей, как традиционно считается, положил аш-Шафи'и (ум. 820) в своем *ар-Рисāла* «Трактате» (тж. *ар-Рисāла фи' 'у́су́л ад-ди́н* «Трактат об основах религии»). Приобретая свою развитую форму постепенно на протяжении всего классического периода и развиваясь во многом параллельно с самим фикхом или в его составе, эта наука изучала такие вопросы, как соотношение «общего» (*'āmm*) и «частного» (*хāсс*) в речи Законодателя, «отменяющих» (*нāсих*) и «отмененных» (*мансу́х*) норм и положений Закона, устанавливала нетекстуальные источники права, разрабатывала рациональные процедуры получения нового знания из текстуально зафиксированного. К последним относится прежде всего *қийās* «соизмерение». Хотя в установившемся переводе на европейские языки этот термин чаще всего передают как «аналогия», *қийās*, как указывает ряд

исследователей, не может быть вполне сведен к ней. Обращает на себя внимание и тот факт, что термином *қийās* среди логиков передавался аристотелевский «силлогизм». Употребление одного и того же термина для обозначения существенно различных рациональных процедур в двух областях знания, логике и фикхе, само по себе может вызвать недоумение, которое только усилится, если принять во внимание, сколь чувствительной к слову была классическая арабская культура, сколь тщательно она обсуждала малейшие нюансы терминологии. В ходе развития классической теории неоднократно делались попытки убедить факихов в необходимости принять аристотелевскую логику, заменив *қийās*, принятый в фикхе, на силлогизм модуса *Barbara*. Наиболее известными в этом ряду следует считать рассуждения ал-Газālī, который оппонирует факихам вполне серьезно; пренебрежительные отзывы о способе аргументации факихов, которые здесь и там проскальзывают у таких представителей арабского перипатетизма, как ал-Фārābī или Ибн Рушд, трудно счесть обоснованной полемикой. Полемика, направленная против *қийāса*, как эта процедура понимается в фикхе, была тем более возможна, что категорический силлогизм дает, по всеобщему признанию, «уверенное» (*йақīн*) знание, тогда как *қийās* факихов, по их собственному утверждению, — только «мнение» (*занн*). Уверенное знание традиционно определяется как такое, которое совершенно исключает возможность противоположного утверждения, мнение — как равновероятное противоположному, а «сомнение» (*шакк*) — как такое знание, которое менее вероятно, нежели собственная противоположность. Тем не менее факихи так и не поддались на подобные предложения и продолжали развивать в рамках «основ фикха» собственную теорию *қийās* «соизмерения». Возможно, причина этого в том, что аргументация их оппонентов безусловно страдает софистичностью: намерение Законодателя при выработке установленных норм, с которыми «соизмеряется» исследуемый казус, никогда не может быть установлено с достоверностью, поэтому и категорический силлогизм не способен на самом деле дать уверенное знание, ибо обладает логической непогрешимостью, но не имеет средств установить истинность исходных посылок, — а ведь именно из-за их

неопределенности, а не по какой-то иной причине, факихи считают свое «соизмерение» мнением. Возможно, дело и в том, что «соизмерение» факихов дает возможность делать умозаключения, которые просто выпадают из поля зрения аристотелевской силлогистики. Так или иначе, наука «основ фикха» приобрела достаточно зрелый и устойчивый вид в произведениях таких теоретиков, как Фахр ад-Дин ар-Рāзī (1149-1209), составивший *Ал-Махсӯл фи 'илм 'ушӯл ал-фиқх* «Итог знаний по основам фикха», или Сайф ад-Дин ал-'Амидī (1157-1233), создавший *Ал-Ихкām фи 'ушӯл ал-ахкām* «Совершенное изложение основ установления норм», где мы находим уже сформировавшуюся теорию *қийās* «соизмерения». Вместе с тем и подробное описание ее становления, и изучение ее соотношения с аристотелевской ассертотической силлогистикой, равно как и с т.н. модальной логикой, основанной на понятиях «необходимость» (*ḡарӯра*) и «возможность» (*имкāн*) и развивавшейся Ибн Сīной и ас-Сухравардī, во многом остается делом будущего, составляя многообещающую сферу исследования. Что касается основ фикха в шиизме, то эта наука была здесь в значительной мере обеднена непризнанием роли самостоятельных рациональных средств вывода нового знания, а значит, и осуждением *қийās* «соизмерения» как основной процедуры подобного рода, что лишь естественно вытекало из характерного для шиизма особого акцента на непосредственном руководстве верующими со стороны обладающих «небесной поддержкой» имамов и их заместителей. Вместе с тем в *Биҳār ал-анвār* «Морях света» ал-Маджлисī содержится изложение общих положений фикха, извлеченных из Корана и «вестей», возводимых прежде всего к Али, хотя отдельные общие тезисы оказываются как бы рядоположенными без попытки обнаружить их внутреннее единство или непротиворечивость.



### Мусульманская этика

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

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

Фикх оперирует пятичленной системой категорий (*ахкām*). Действия делятся на “обязательные” (*вāджиб* или *фард*), “рекомендуемые” (*мандуб*), “безразличные” (*мубах*), “нерекомендуемые” (*макрух*) и “непозволительные” (*харām*). Для названия каждой из категорий могут быть указаны многочисленные синонимы, которые употреблялись или употребляются в мусульманской мысли. Эта классификация соотносится, с одной стороны, с “приказанием” (*'амр*) и “запретом” (*нахй*), а с другой, с вопросом о загробном “воздаянии” (*джаза*), будь то “награда”

(*савāб*) или “наказание” (*‘иқāб*). Приказание и запрет выражают волю Законодателя, то есть самого Бога; в других случаях источником для определения приказаний и запретов служат предания о словах и делах Мухаммеда (хадисы). Комбинация этих двух сторон — предписанности/запрещенности и воздаяния — и определяет, к какой категории будет отнесено то или иное действие. “Обязательными” являются поступки, которые предписаны Законодателем и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается. “Непозволительны” поступки, которые запрещены Законодателем, несовершение которых награждается, а совершение наказывается. “Рекомендуемыми” являются предписанные действия, неисполнение которых не наказывается, но совершение которых вознаграждается. “Нерекомендуемыми” являются те, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. Что касается “безразличных” (*мубāх*) поступков, то к ним относятся такие, совершение или несовершение которых никак не нарушает волю Законодателя.

Эта сложная система квалификаций возникла исторически, в ходе анализа основополагающих религиозно-правовых текстов — Корана и сунны. Ее введение в значительной степени было вызвано потребностью истолковать характер запретов и рекомендаций, содержащихся в этих текстах. Зачастую было непросто установить, как понимать указание Законодателя или Мухаммеда о необходимости совершать то или иное действие или воздерживаться от него: как абсолютное, обращенное ко всем членам общины, или ограниченное определенными условиями. Во многом задача разграничения таких императивов была решена благодаря разделению категории «обязательных» поступков на две области. Одна именуется *фард ал-‘айн* (“обязательные как таковые”), другая — *фард кифāйя* (“достаточно-обязательные”). К первым относятся действия, которые должен выполнять каждый член исламской общины (*умма*) без исключения. Их примером могут служить пять «столпов ислама»: формула исповедания веры, молитва, ежегодный налог в пользу неимущих *закāt*, пост в месяц рамадан и паломничество в Мекку (*хаджж*). Что касается второго вида обязательного

действия, то для того, чтобы оно считалось исполненным, достаточно (отсюда и его название) того, чтобы его выполнили только некоторые члены общины. Скажем, “молитва по усопшему” (*салāt ал-джанāза*) относится к таким “достаточно-обязательным” действиям: достаточно, чтобы некоторые из присутствующих на похоронах прочитали молитву по покойнику, и тогда все присутствующие считаются выполнившими свой долг, но если молитву не прочтет никто, “упущение” (невыполнение должного) будет вменено в вину каждому. Другим императивом такого рода является приказание “искать знание”. “Знание” (*илм*), под которым подразумевается именно религиозное знание, является обязанностью мусульманина, и с этой точки зрения в исламе невозможно ни “ученое незнание”, ни “верую, ибо абсурдно”. “Ищите знания, хотя бы за ним пришлось отправиться на край земли (букв. “в Китай”)” — этим хадисом обычно подкрепляется названный императив. Однако этот призыв считается обращенным не ко всем мусульманам, а только к части общины, и обязанность считается выполненной как бы каждым ее членом, если ее выполнили хотя бы некоторые: лишь им достаточно отправиться “на край земли” в поисках знания, как бы замещая в этом своем действии остальных. Заметим, что это именно “обязательное”, а не просто “поощряемое” действие: хотя наличие категории “рекомендуемых” (то есть “хороших”, но “не обязательных”) действий дает возможность разделить “обязательное” и “поощряемое”, не вводя категории “достаточно-обязательное”, теория не использует эту возможность.

### ***Недихотомичность «пяти категорий» и проблема этической оценки поступка***

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

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

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

Вместе с тем исламская мысль стремилась и к дихотомизации понятий добра и зла, и к универсализации этической оценки, когда любой поступок оценивался бы как непременно либо хороший, либо плохой. Именно в этом направлении и шло развитие этической теории в исламе, выходящей за рамки фикха. Этот отход от основополагающей схемы мышления фикха совершается, таким образом, по двум основным линиям. Во-первых, как подлежащие этической оценке рассматриваются в принципе все поступки, то есть и та обширная их область, которая считается «безразличной» (*муба̄х*) для факиха. Вопрос о том, каким образом оценивать то, что в принципе не подлежит оценке с точки зрения фикха, задавал мощный импульс этической мысли. Он оказывался не менее эффективным от того, что прямо транслировать систему «пяти категорий» фикха, которая принципиально недихотомична, в дихотомичную по своему существу бинарную систему нравственно-этической оценки невозможно. Проблематичность, а точнее, неразрешимость задачи совмещения двух шкал оценок выясняется в исламской мысли постепенно и начинает требовать от этики введения собственного основания оценки поступка, независимого от прямо выраженной в приказах и запретах воли Законодателя. Вместе с тем нельзя сказать, чтобы эта задача была вполне выполнена мусульманскими мыслителями: независимая от фикха этика, которая не сводилась бы к простому воспроизведению античной мысли, но была бы связана с реальной жизнью собственной культуры (например, с судебной-юридической практикой или выработкой политической теории), так и не была до конца развита исламской мыслью, несмотря на ряд существенных шагов в этом направлении.

### ***Категории этики***

Система этических категорий проще той, что используется в фикхе. Этические рассуждения оперируют, как правило, двумя категориями: поступок может быть оценен как «хороший» (*хасан*) или «скверный» (*қабих*). Соответствующие категории *хусн* и *қубх* (букв. «хорошесть» и «скверность») не являются сугубо этическими. Они применяются для описания соответствия или

несоответствия какой-либо вещи природе, целям, интересам человека (относительная оценка), а также для обозначения совершенства и ущербности вещей (оценка их самих по себе). Примером первого может служить общеизвестная квалификация сладкого как хорошего в силу его соответствия природе воспринимающего вкус человека, а горького как плохого. Высказывание квалифицируется как “хорошее”, если оно является истинным, то есть совершенным, обладая всей полнотой качеств, которыми положено обладать высказыванию.

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

элементом, “обязательными” поступками, ради сохранения императивности ряда предписаний, которые не могут быть поняты соотносительно, как на то указывает видный поздний мутазилитский мыслитель Абӯ ал-Ҳусайн ал-Басрӣ (ум.1044) в своем *Ал-Му‘тамад фи’ усул ал-фикх* «Надежная опора в основах фикха».

### ***Область нравственной оценки***

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

### ***Этика и фикх***

Таким образом оказывается, что этические теории не могут быть жестко отграничены от религиозно-правовых по критерию той области “поступков”, которые они регулируют, а также с точки зрения применяемых в них

классификаций поступков, выражаемых в вынесении “суждений”. Вместе с тем и о совпадении этики и фикха не может идти речь. Самостоятельность этики как сферы теоретической деятельности состоит в том, что именно этика рассматривает “поступок” всегда и только вкуче с “намерением” (*ниййа*) совершающего его человека, распространяя свое рассмотрение на все случаи “поступков”, для которых может быть определено их “намерение” и определяя для них понятие этического “суждения” (*хужки*).

При этом принципиально, что этика не рассматривает ни поступок “как таковой”, ни намерение “как таковое”: эти понятия в отделенности друг от друга просто не имеют смысла. Их взаимная обусловленность и взаимная определенность и составляют в непосредственном смысле предмет этического рассуждения. Поэтому один и тот же поступок может быть квалифицирован и как “добрый”, и как “дурной”, причем эта квалификация будет определяться намерением, которое побудило человека совершить поступок. Конечно, такое положение не составляет специфики собственно мусульманской этики, и подобную зависимость для некоторых поступков мы можем обнаружить и в других системах этики. Но для рассматриваемых нами теорий принципиально, что “намерение” должно приниматься во внимание не иногда, а всегда, и фактически нет такого действия, которое само по себе, вне своей связи с намерением, могло бы квалифицироваться как дурное или благое. Вместе с тем и намерения сами по себе не образуют абсолютной шкалы, которая служила бы основанием для вынесения этической оценки. Одно и то же намерение в связи с разными действиями может вызывать и различную оценку.

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



### ***Понятия «намерение» и «поступок»***

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

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

“Поступками”, которые рассматриваются в этической теории, являются действия, которые человек совершает свободно (*би-л-ихтийār* — “по выбору”),

тогда как естественно-определенные (*би-т-таб*’, совершаемые “по природе”) действия не составляют предмета этического регулирования. “Преодоление собственной природы” не может быть в этом смысле целью, которая была бы этически санкционирована. С другой стороны, проблема соотношения человеческого “выбора” и божественного “предопределения” остается, с точки зрения этой дихотомии, как бы вне поля зрения этической теории. За исключением знаменитой полемики кадаритов и джабаритов, которая может быть рассматриваема в ее этических импликациях, а также этических идей суфизма и некоторых других исключительных случаев, этические теории строятся так, как если бы всякое действие человека, совершаемое не “по природе”, тем самым совершалось бы “по выбору” и уже в силу этого делало бы совершающего его человека этически ответственным. Поскольку “выбор” предполагает осознание альтернатив, этически ответственным человеком может быть только человек вполне разумный. Понятие этической ответственности в этом плане оказывается малоотличимым от понятия религиозной ответственности (*таклиф*): “религиозно ответственным” (*мукаллаф*) в исламе считается всякий совершеннолетний разумный человек.

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

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

Любой поступок, рассматриваемый в своей полноте, как бы включает в себя и преследуемую им цель. Никакой поступок не оказывается законченным, если его не венчает достижение преследовавшейся цели. Без этого поступок оказывается “напрасным” (*‘абиц*), причем его никчемность (*‘абц*) как бы уничтожает и сам поступок. Не будет ошибкой сказать, что понятие “поступок” имеет смысл только в связи с понятием “цель”. В этом — одно из существенных расхождений между исламским пониманием “действия” и той его трактовкой, что характерна для теорий, унаследованных мусульманскими мыслителями от античной философской

традиции (перипатетизм и неоплатонизм). Отсутствие “цели”, того, “ради чего” действует Первоначало, изливая из себя мироздание (ведь эманация также является «действием»), утверждаемое античной философской теорией, оказывается плохо совместимым с неременным требованием целеполагания: действие Первоначала, не имеющее цели, оказывается тем самым как бы бессмысленным. С этой точки зрения вряд ли неоправданным окажется предположение о том, что столь значительное влияние суфийских идей в исламской мысли объясняется в частности и тем, что философия суфизма позволяет снять это противоречие между аристотелевско-неоплатоническим пониманием абсолютного совершенства Первоначала (из чего и вытекает отсутствие нужды в чем-то, а значит, отсутствие оснований целеполагания) и неременной включенностью цели в смысловую структуру действия, неотъемлемую от понимания этой категории в арабо-мусульманской мысли.

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

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

Вместе с тем положение о неременной связанности намерения и действия имеет силу только относительно тех случаев, когда такая связанность может состояться. Когда действие не может быть совершено по объективным

причинам, из-за наличия препятствия, его отсутствие оказывается извинимым, намерение считается имевшим место, а само действие как бы состоявшимся. Исламская этика не ориентирует на достижение цели “непрерывно”, “во что бы то ни стало”. Этическая интуиция ислама — это интуиция умеренности, а не максимума, для нее “достижение недостижимого” является бессмысленным, “преодоление непреодолимого” — абсурдным, а достижение оптимума — искомым и понятным.

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

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

Это положение иллюстрирует следующий пример. В исламе признаются два типа молитвы: “ритуальная” (*салāt*), совершаемая коллективно (когда это возможно) пять раз в день, и “мольба” (*ду‘ā*), с которой мусульманин может индивидуально обращаться к Богу в любой момент и форма которой в принципе не регламентирована. Вся процедура ритуальной молитвы (“очищение” перед молитвой, срок, слова, движения во время самой молитвы) жестко определена и

должна неукоснительно соблюдаться, а малейшее ее нарушение имеет своим следствием недействительность молитвы: такая “неправильная”, несостоявшаяся молитва должна быть компенсирована в другое время. Однако даже для такого, казалось бы, ориентированного на соблюдение внешней формы действия описанные условности не являются ни единственным, ни главным условием “правильности”. Ритуальная молитва, совершенная без соответствующего “намерения”, оказывается “неправильной”, то есть несостоявшейся, даже если все внешние действия были совершены безукоризненно. Наличие и правильность “намерения” даже для таких, наиболее формализованных ритуально-религиозных действий, оказывается неременным условием их “правильности”, то есть, собственно, самой их свершенности как “действий”. Только полная структура “намерение-действие” оказывается имеющей право на то, чтобы утвердиться в бытии, иначе предпринятые усилия просто пропадают.

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

требуемые действия и отвлекает человека от них; между тем, если намерение не влечет действие непосредственно, оно считается несостоявшимся и не имевшим места, а само действие — “испорченным”, а значит, “своевольные капризы” мешают утверждению действий в бытии.

Поскольку этические рассуждения в исламской культуре акцентированы на рассмотрении соотношения “намерение-действие”, через призму связи с этой структурой рассматриваются и прочие имеющие отношение к этической сфере понятия. Рассуждения о том, хорошим или дурным окажется тот или иной поступок, непременно принимают во внимание не только действие как таковое, но и движущее намерение, и только в их соотношении такой вопрос может быть решен. Примером может служить рассмотрение такого понятия, как “сострадание” (*ишфāќ*). Оно выстраивается через определение отношения к “действию” и “намерению”: в первом случае сострадание — это забота о том, чтобы иметь правильное и твердое намерение, дабы уберечь свое действие от порчи (что, среди прочего, означает искренность, нелицемерность намерений), а во втором случае это — стремление укрепить правильность намерения соответствующим ему действием, дабы намерение оказалось действительным. Порча намерения не менее пагубна, чем порча действия, и забота о правильности намерения (то есть о том, чтобы намерение считалось “состоявшимся”) оказывается в исламской этике весьма актуальной. Если речь идет о том, чтобы определить, “допустимо” или “не допустимо” какое-то определенное действие, вопрос этот будет решаться не через определение степени соответствия этого действия неким абсолютным принципам, не через определение его как средства для достижения неких целей, не через определение степени его укорененности в благом или злом начале, а именно через “правильность” или “неправильность” сопровождающего действие намерения. Именно так поступает, например, ал-Газālī, когда рассматривает вопрос о том, допустимо ли давать другим знать о своих недомоганиях или их следует скрывать. Он считает, что имеются три “правильных” намерения, которые делают обнародование болезни допустимым: если человек открывает свою болезнь врачу

ради излечения, если наставник открывает ее своему ученику и питомцу в воспитательных целях, чтобы научить его долготерпению и благодарности Богу даже в болезни, и если он делает это, чтобы показать свою слабость и нужду в Боге; правда, последнее намерение будет “правильным” только для тех, кого никто не сочтет слабым, например, это было допустимо для ‘Али́ бен Аб̄и Ғалиба. В иных случаях “намерение” будет “неправильным”, поскольку окажется жалобой на судьбу, то есть недовольством божественным предопределением. При этом трудно избавиться от ощущения, что “правильность” и “неправильность” намерения определяются интуитивно и *ad hoc*. В данном случае можно было бы считать, что запрет жаловаться на судьбу является абсолютным, тем более, что он явно соответствует одному из положений вероучения — тезису о том, что и злой и благой удел человека целиком от Бога. Однако в таком случае оказывается не вполне понятным, почему желание излечиться от болезни не расценивается как недовольство своей судьбой; правда, возможно, что здесь встречаемся с уже отмеченным положением, когда представление о предопределении (о наличии “удела” у любого человека, предначертанного Богом) и возможности самостоятельно (“по выбору”) действовать так, как если бы такого предопределения не было, не входят в конфликт. Но точно так же остается неясным, почему показ сильным человеком своей слабости считается допустимым, тогда как слабый человек таким образом выражает недовольство своей судьбой. Но и те намерения, которые в данном случае ал-Ғазālī классифицирует как “правильные”, являются таковыми не в абсолютном смысле. Например, обращение к врачу оказывается “неправильным” для тех, кто более усиленно чувствует единственность Бога (*тавх̄ид*). Дело оказывается в любом случае не в “намерении” или “действии” как таковых, а в их соотношении. Необходимость рассматривать намерение вкупе с действием проявляется и в понимании такой категории, как “упование” (*таваккул*) на Бога. Из сказанного относительно правильности-неправильности обращения к врачу во время болезни и общеисламском тезисе о необходимости довольствоваться своим уделом можно было бы сделать вывод, что чем больше

упование на Бога как единственного подлинного действующего, тем меньше собственная активность человека, так что абсолютное упование предполагало бы абсолютное бездействие. Отзвук такого рассуждения нетрудно заметить в нередко повторяющихся утверждениях о “фатализме” исламского мировоззрения и “квиелизме” некоторых течений в исламе, которые оказываются естественным следствием общеисламского тезиса о необходимости принимать определенный Богом удел и уповать на Бога. Такое рассуждение упускает из виду главное: “упования”, с точки зрения исламской этики, просто не существует, если нет непосредственной связи “действия” и “намерения”. Лишь невежды, говорит ал-Ғазālī, могут полагать, что “упование” — это прекращение собственной деятельности и что уповающий должен уподобиться “безвольной тряпке” или “куску мяса на колоде мясника”. Упование непременно проявляется как действие, которое преследует определенные цели и является результатом их осознания.

#### **Связь действия и намерения как вариант связи действия и знания**

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

Их сопряженность обнаруживается и при рассмотрении других феноменов арабо-мусульманской интеллектуальной культуры. Ограничимся лишь одним примером. “Вера” (*’īmān*) определяется подавляющим большинством мусульманских теоретиков как сопряженность высказывания о вере, то есть некоторого внешнего действия, обнаруживающего веру, и внутреннего ее переживания, причем ни один из этих компонентов сам по себе, без другого, не составляет “саму веру”. Конечно, этот тезис не являлся абсолютно общепринятым, и те или иные отклонения от него могут быть замечены в истории ислама; например, мурджииты говорили о возможности быть “верующим” благодаря только одному словесному утверждению своей веры. Однако знаменательно, что именно данный вопрос о соотношении внешнего и внутреннего компонентов оказывается в центре внимания дискуссий о том, что такое “вера”. Он же служит тем основанием,



которое позволяет некоторым теоретикам (напр., ал-Газали) указывать на возможность отличия “веры”, понимаемой как сопряженность внешнего и внутреннего “признания Бога” (*ат-тақдиқ би-л-ләх*), от “ислама” (*исләм*) как только внешнего подчинения Богу. Хотя имелись и прямо противоположные определения (восходящие, как и первая позиция, к хадисам), важно, что при обсуждении соотношения этих центральных понятий в центре внимания оказывается именно вопрос о наличии или отсутствии сопряженности чисто-эпистемологического аспекта и аспекта деятельного, неважно, выражен ли последний как “утверждение языком” (*ат-тақрир би-л-лисән*) питаемой в сердце убежденности или как конкретные “поступки”, совершаемые в русле “повиновения” (*та’а*) Богу.

Этическая мысль, рассматривая сопряженность “поступок-знание” и считая именно эту структуру объектом этической оценки, оказывается таким образом в русле общих тенденций арабского интеллектуального подхода к рассмотрению вопроса, при котором только совмещение “внешнего” и “внутреннего” позволяет достичь искомой полноты осмысления. Что касается этики, то “внешнее” и “внутреннее” оказываются выражены как “относящееся к действию” и “относящееся к целеполаганию”. Поскольку целеполагание предполагает знание (знание выгод и преимуществ, знание предмета стремления, т.д.), а с другой стороны, лежащее в основе целеполагания знание требует непосредственного действия, логическим следствием этой позиции является тот факт, что разделение “теоретической” и “практической” сторон и их отдельное, само-по-себе-рассмотрение или существование, будет восприниматься как отсутствие полноты и своего рода ущербность, предполагающая по меньшей мере возможность, а чаще всего и необходимость, восполнения. Это следствие оказывается тем более неустрашимым, что отмеченная тенденция сопряжения внешней и внутренней сторон, а не рассмотрения явления “в чистом виде” или “как такового”, является неотъемлемой, системообразующей чертой подхода, который

характерен для средневекового арабо-мусульманского интеллектуала, стремящегося рассмотреть предмет в его подлинности.

### *Мусульманский этос*

Стремление склонить равновесие отношений в пользу другого, чтобы сохранить связанность-с-другим, постоянно присутствует как лейтмотив мусульманской морали. Отсюда наиболее общие и характерные черты мусульманского этоса — уступчивость и солидарность (понимаемая как коллективизм). Мусульманские авторы дают как свернутые, сжатые характеристики совокупности состояний и предрасположенностей, обнаруживающих себя в действиях-в-отношении-другого, так и подробные их описания, причем критерием оценки служит реализация устремленности к уступчивости и солидарности в предрасположенности человека к взаимодействию-с-другим. Это не противоречит и той общей историко-культурной ситуации, в которой складывалась сунна и которая наложила свой отпечаток на понимание положительных и отрицательных качеств человека в исламе: позитивно оцениваются те, что способствуют его принятию, а отрицательно — мешающие этому. Поскольку ислам призван, согласно общему убеждению мусульман, способствовать благу людей, утилитаристская, апроприаторная и аффективная классификации намерений-и-действий в целом не противоречат друг другу: как ближайшее благо каждого, так и общее благо уммы реализуются наилучшим образом через общие черты мусульманского этоса — уступчивость и солидарность, необходимые для формирования правильных социальных структур.

### **Мусульманский этос: общая характеристика**

Самым сжатым выражением благонравия (*мак̄арим ал-ахл̄а̄к*) считают кораническую формулу «Приказывай правильное!» (7:198 [199]). Таково божественное наставление Мухаммеду. Употребленное в этом аяте слово *‘урф* (правильное), как и однокоренное *ма‘руф*, имеет корень *‘-р-ф*, связанный со смыслом «знание». Эта этимология имеет существенное значение, поскольку

лексикографы разъясняют слово *'урф* как то, что люди признают правильным и не отрицают (Ибн Манзӯр). Эта общепризнанность и составляет главное содержание термина *'урф*: люди не противятся тем установлениям, которые сами же признают правильными и значение которых не отрицают, а признают они их потому, что на практике убедились в их благом характере, сами стремятся к ним и находят в этом спокойствие своей души. Поэтому слово *'урф* переводят и как «добро», а *ма'рӯф* (букв. «известное») стало в доктринальной мысли ислама устойчивым термином для обозначения «хорошего» в его противопоставлении «плохому» (*мункар*, букв. «отрицаемое» — то, с чем люди не согласны).

Таким образом, *'урф* — совокупность добрых черт характера и доброго поведения мыслится как общепризнанная, во всяком случае такая, к признанию которой люди склоняются естественно. Это заставляет вспомнить об одной из главных этических интуиций ислама: мусульманская этика не призывает к чему-то сверх доступного и принципиально осуществимого для всех, лежащего в горизонте повседневности. Конечно, это не значит, что такая совокупность добрых черт характера и поведения действительно была принята и признана всеми без сопротивлений и колебаний, а тем более постольку, поскольку этические предписания смешивались и отождествлялись с собственно религиозными (принятие ислама было отнюдь не безболезненным процессом).

*'Урф* как общепризнанный комплекс правильного, доброго характера и поведения не получает однозначного и строго систематического раскрытия в мусульманской этике. К такой исчерпывающей систематичности мусульманские авторы, собственно, и не стремились, однако различные предлагаемые ими трактовки не противоречат, а скорее дополняют друг друга.

Абӯ 'Абдаллāх ал-Қуртубӣ (13 в.) в комментарии к Корану приводит хадис, согласно которому Мухаммед спросил архангела Гавриила, что же подразумевается под *'урф*. Гавриил, по его словам, принес ответ от Знающего: «Всевышний Бог приказывает тебе прощать тем, кто к тебе несправедлив, давать тем, кто отказывает тебе, и воссоединяться с теми, кто тебя отторгает» (ал-Қуртубӣ

*Ахкām ал-қур'āн* «Положения Корана», т.7, с.345). Эта формулировка, в которой призыв к уступчивости к другому органично соединяется с императивом поддержания связанности с ним, стала популярной в арабо-мусульманской культуре и даже обрела стихотворную форму.

Ибн Ҳаджар ал-‘Асқалāнӣ, комментируя название одной из глав «аҫ-Ҷаҳӣҳа» ал-Бухārӣ «Благонравие, щедрость и непринимаемая скупость», ссылается на Абӯ ал-‘Аббаса ал-Қуртубӣ, который в своем комментарии на «аҫ-Ҷаҳӣҳа» Муслима (*ал-Муфхим фи шарҳ Муслим*) писал: «Предрасположенности (*ахлāқ*) — это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими. Они бывают одобряемыми и порицаемыми. В целом одобряемое — это когда с другим ты — как с собой: отдаешь тому половину, но не берешь себе. А по отдельности это — быть прощающим, кротким, широким, терпеливым, сносить обиды и вред, быть милосердным, сострадательным, удовлетворять нужды другого, быть дружелюбным и гибким. А порицаемое — противоположное этому».

Понятие *инҶāф*, употребленное ал-Қуртубӣ, имеет корень, обозначающий «половина», и раскрывается как «отдание другому того же, что берешь себе». Смысл равенства во взаимоотношениях сторон, передаваемый этим термином, сохраняется в разных его трактовках, в том числе и в той, которая учитывает и позитивную, и негативную стороны: отдавать те же блага, что берешь себе, и наносить тот же ущерб, что нанесен тебе. В этой трактовке понятие *инҶāф* служит адекватным выражением золотого правила. Интенция перехода от уравнивания сторон к балансу, смещенному в пользу другого, характерна для ислама. Она выражена в рассуждении ал-Қуртубӣ: следует отдавать другому должное, но не искать того же для себя. Она же проявляется в призыве к прощению и отказу от мести, с которым, согласно сунне, обращался к мусульманам Мухаммед, призывая отказаться от кровной мести: месть законна, но она реализует равенство сторон, тогда как предпочтительным оказывается нарушить это равенство в пользу противоположной стороны. Стремление трактовать фактическое равенство в пользу другого ярко выражено в изречении, которое Ибн Муфлиҳ вкладывает в уста

ал-Аш‘аса Ибн Қайса, предводителя племени кинда, сыгравшего заметную и противоречивую роль в истории возникновения и становления ислама, обращающегося к своему народу с призывом к благонравию: «Я — один из вас, не имею ни перед кем преимуществ. К вам обращаю свой лик, вам на службу ставлю свое состояние, удовлетворяю ваши права и нужды, защищаю ваших жен. Кто будет поступать как я, тот лучше меня; а кого я превзойду, того я лучше» (*Ал-Адаб аш-шар‘ийа* (Этикет Закона), т.2, с.215). Он же цитирует ал-Байхақӣ, который передает, что когда Ибн Ҳанбала спросили о том, что такое благонравие, тот ограничился краткой формулой: «Сносить обращение людей» (*Ал-Адаб аш-шар‘ийа* (Этикет Закона), т.2, с.203). Призыв к прощению, невоздаянию плохим за плохое выражен в исламе достаточно заметно. Он лежит в основании того, что терпение (*сабр*) причисляется к лучшим качествам. Терпение в отношении людей и их плохого обращения составляет, согласно мусульманским представлениям, основу «добрососедства» (*хусн аль-дживār*), одного из важных похвальных качеств. Терпение имеет и другое проявление — в отношении посылаемых Богом невзгод и бед, где оно должно проявляться в отсутствии отчаяния (*йа‘с*).

Если положительно оцениваются качества, позволяющие сместить баланс отношений с другим в его пользу, то отрицательно расцениваются те, которые препятствуют этому, разрушают связанность-с-другим и наносят ей ущерб. В этом отношении характерен такой хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) молился так: “Боже, к Тебе прибегаю: да минуют меня раздор, лицемерие и дурные нравы”» (Абӯ Дāvуд 1322; параллель: ат-Тирмизӣ 5376). Комментируя этот хадис, Абӯ ат-Таййиб (автор ‘*Авн аль-ма‘бӯд*, комментария на *ас-Сунан* Абӯ Дāvуда) указывает, что раздор (*шиқāқ*) и лицемерие (*нифāқ*) входят в общее число дурных нравов, но упомянуты отдельно, поскольку являются наиболее плохими из всех и вредящими другим людям. Раздор при этом трактуется как «нарушение права», что неудивительно, поскольку под «правом» (*хаққ*) в исламской мысли понимается связанность двух участников какого-то

отношения: нарушение связанности индивидов рассматривается как разрушение структуры прав-и-обязанностей. Лицемерие (*нифāк*, *мунāфақа*) определяется как поведение согласно нормам ислама и неверие в душе: хотя правильное поведение, казалось бы, не затрагивает интересов общества, нарушенной оказывается связанность внешнего и внутреннего, которые в данном случае несовместимы друг с другом.

### **Мусульманский этос: отдельные черты**

Рассматривая отдельные предрасположенности-*ахлāк*, мусульманские авторы нередко называют в качестве важнейшей похвальной стыд (*хайā*). Положение о важности стыда можно считать общепризнанным в исламе. В его подтверждение обычно приводят два хадиса, в которых Мухаммед утверждает, что стыд относится к вере (т.е. верующему следует быть стыдливым) и что в стыде заключено все благо. Стыд понимается двояко. В физиологическом отношении это стремление не делать на людях то, что следует делать только в уединении. Но стыд также — боязнь того, что поступок окажется сделанным не так, как то подобает верующему. Появление стыда у подростка обычно связывается не только с первым, но и со вторым значением термина и считается первым проявлением зрелого разума и стремления к добропорядочности.

Кротость (*хилм*) и скромность (*таваāду*) традиционно относятся к важнейшим похвальным качествам. И Коран, и сунна призывают отказаться от заносчивости, не пытаться казаться выше других мусульман. Как и во многих аналогичных случаях, подчеркивается, что это качество не останется без награды: скромных людей Бог непременно возвысит. Призыв к кротости и скромности оставил свой след в поведении мусульман: его влияние заметно в привычке не повышать голос, в покрое традиционной одежды, в отказе от кричащих и броских красок, в запрете на использование серебряной и золотой посуды и т.п.

Терпение (*сабр*) понимается как выдержка и устойчивость перед лицом бед и неприятностей. Как правило, терпение сопрягается с решимостью (*азм*) делать свое праведное дело несмотря на невзгоды и с прощением (*афв*) людей за

причиненное зло. Терпение часто трактуется и как противостояние дурным влечениям души. Благодарность (*шукр*) Богу и довольство (*рида*) своим уделом прямо связаны с терпением.

Упование (*таваккул*) на Бога означает не столько отказ от собственной воли и перепоручение всех своих дел Богу, сколько выстраивание своеобразных двусторонних отношений с Богом как с со-действователем. Конечно, ни о каком участии человека в божественном действии в классическом исламе речь не идет. Имеются в виду своего рода «договорные» отношения между человеком и Богом: например, человек «поручает Богу» свое поведение в сфере половых отношений и свой язык (т.е. говорит и действует в соответствии с религиозным Законом), Бог же взамен поручается, что дарует такому человеку рай (ал-Бухārī 6309, ат-Тирмизī 2332). Того, кто встает на путь джихада во имя Бога, Бог поручается либо взять к себе и направить в рай, либо вернуть невредимым домой с добычей (ал-Бухārī 2579, многочисленные параллели у Муслима и др.). Наряду с этой активной и вполне рациональной трактовкой упования как взаимного поручительства имеется и другая, мистического плана, хотя она подтверждается менее авторитетными текстами. Кто будет искать Бога на бесчисленных путях своего сердца, не найдет его, но уповающему на Бога привязанностей сердца будет довольно (Ибн Ҳанбал 4156; хадис со слабым иснадом, не принимается в качестве достоверного); подлинно уповающего Бог будет питать, как питает своих птиц (Ибн Ҳанбал 348). Обе трактовки упования получили развитие в классической исламской культуре и мысли. Хотя такие авторитетные авторы, как ал-Ғазālī, призывали к первой, активной трактовке упования, вторая, пассивная, имела под собой серьезное доктринальное обоснование: видеть Бога в качестве исключительного агента любого действия означает наивысшую степень *тавхїда* — утверждения единственности Бога. Поскольку *тавхїд* служит, согласно мусульманским представлениям, отличительной чертой ислама (другие авраамические религии отошли от этого принципа) и едва ли не единственным (наряду с признанием Мухаммеда последним пророком) абсолютным доктринальным требованием в

исламе, мусульманин стремится к *тавхйду* как к максимальному проявлению религиозности и добропорядочности. В суфизме противоречие между активной и пассивной трактовками упования снимается благодаря стратегии «растерянного» рассуждения.

Наблюдение (*мура̄каба*) и отчет (*мух̄асаба*), прежде всего перед самим собой, взаимно связаны. «Наблюдение Бога» (*мура̄кабат 'аллāх*) понимается как крайне похвальное качество: оно означает постоянно думать о Боге и сверять свои действия с божественными предписаниями. «Наблюдение» — это развитие упования в его активной трактовке, но также и строгий самоконтроль; в состоянии опьянения человек теряет способность «наблюдения», т.е. контроля за своими поступками. Кроме того, это наблюдение за действиями других людей с целью перенять что-то хорошее, а также и наблюдение благочестивых за дурными с целью контроля. Один из ранних исламских мистиков, Абӯ 'Абдаллāх ал-Х̄арис (9 в.), был прозван «Мух̄асибй» за свою склонность к самонаблюдению и самоотчету. Строгий контроль за своими душевными движениями и поступками не должен, согласно традиционной точке зрения, доходить до вынесения суждения относительно религиозно-правового статуса человека (верующий, неверующий), поскольку такое суждение выносит исключительно Бог на Суде.

Тесно связаны такие высоко ценимые качества, как правдивость (*сидқ*), надежность (*'амāна*), преданность (*ихлāс*). Они означают прежде всего соответствие внутреннего (убеждений в целом или конкретной мысли в конкретном случае) и внешнего (слов и дел): у правдивого и надежного человека его внутренние убеждения не расходятся со словами и делами. Преданность соединяет такую честность и надежность с чем-то близким к наблюдению и упованию, поскольку означает искреннее направление своих намерений и действий в благочестивое и угодное Богу русло.

Щедрость (*сахā'*) устойчиво перечисляется в числе важнейших похвальных качеств. Это качество высоко ценилось еще среди доисламских арабов. В классическом исламе оно трактуется как расходование средств «по праву» (*хаққ*),



что означает удовлетворение справедливых нужд тех, на кого следует истратить денежные средства и кто может претендовать на то, чтобы получить их.

Перечисленные качества не исчерпывают список похвальных predispositions-*ахләк*. К числу таковых относят благочестие (*тақва*), богобоязненность (*хавф*), испрошение прощения за грехи у Бога (*истиғфār*) и покаяние (*тавба*), дружелюбие (*рифқ*), стремление к коллегиальности (*иўра*) и другие. В ряду положительных качеств мусульманские авторы обычно перечисляют добродетель (*иҳсāн*) и справедливость ('*адл*, '*адāла*), которые, однако, трудно считать каким-то единым качеством, а скорее следует относить к интегративным характеристикам человека.

Отрицательные predispositions-*ахләк* составляют, в общем и целом, противоположность положительным, хотя такое противопоставление выстраивается не как автоматическое отрицание.

Пожалуй, наибольшее осуждение вызывает лицемерие (*нифāк*). Лицемером (*мунāфиқ*) считается тот, кто внешне (в делах) является мусульманином, тогда как внутри (по своим убеждениям) держится какой-то другой веры. Такое несоответствие между внутренним и внешним подвергалось и подвергается самому суровому осуждению. В отличие от этого, нечестие (*фиқ*) в нормативной суннитской мысли, хотя и расценивается безусловно отрицательно, осуждается с гораздо меньшим накалом. К нечестивцам (*фāсиқ*) причисляется совершивший «великий грех» (*кабīра*), т.е. одно из действий, которые относятся к категории безусловно запрещенных поступков. Хотя некоторые из ранних исламских течений (хариджизм, мутазилизм) выступили с резким осуждением нечестия и исключали нечестивцев из числа мусульман (что влекло серьезные изменения социального и правового статуса и лишало надежды на спасение в загробной жизни), эта позиция не была принята суннитами.

Гордость, заносчивость (*кибрийā'*) часто называется в числе главных отрицательных качеств. «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Не попадет в пламя тот, у кого в сердце есть вера с горчичное зерно,

и не попадет в рай тот, у кого в сердце есть гордость с горчичное зерно» (Муслим 132; параллели: ат-Тирмизӣ и др.). Гордость не случайно противопоставлена вере: именно заносчивые и богатые люди более всего противились призыву Мухаммеда и составляли препятствие на пути распространения ислама в самом начале его истории. С другой стороны, гордость и заносчивость, безусловно, противоположна уступчивости как основной черте исламского этоса.

Тщеславие (*зуруп*) и самолюбование (*'уджуб*) осуждаются на тех же основаниях: они чреватые тем, что человек начнет противопоставлять себя другим, опираясь на представление о своих подлинных или мнимых заслугах. Один из хадисов призывает делать добрые дела (давать милостыню) или читать Коран не на людях, а тайно, поскольку в таком случае риск самолюбования снижается (ат-Тирмизӣ 2843; параллели: ан-Насā'ӣ 1645, 2514, Абӯ Дāвуд 1136). В этом же ряду стоит осуждение показушничества (*рийā'*): те, кто делают добрые дела, чтобы быть на виду и на устах других, подвергаются осуждению.

Призывая к кротости и мягкости, мусульманская этика вполне естественно осуждает гневливость (*задаб*) во всех разнообразных проявлениях агрессивного отношения к другому: это и ненависть, и злорадство, и зависть, и хула, и злословие, и сплетни, и клевета, и насмешки. Шутки (*мизāх*) осуждаются не как таковые (хадисы содержат свидетельства того, что Мухаммед шутил), но тогда, когда ведут к потере достоинства (*махāба*). Осуждается также проклятие (*ла'н*), однако мусульманин не только может, но и должен проклинать умерших неверующих (*кāфир*, мн. *куффāр*), которым был известен исламский призыв и которые так и не перешли в истинную веру; такое проклятие ислам налагает только после смерти неверующих, поскольку при жизни всегда сохраняется возможность, что те встанут на путь подлинной веры хотя бы в последнее мгновение. Что касается грешников из числа мусульман, то умеренные авторы разрешают проклинать их без упоминания имени, в общих формулировках (например, проклинать «воров» или «преступников»), хотя в некоторых хадисах можно найти подтверждение возможности поименного проклятия грешников.

Гневливость и ее проявления не только противоположны кротости и мягкости, но и разрывают связанность-с-другим, к сохранению которой так стремится мусульманская этика. Поэтому она резко осуждает качества, прямо несовместимые с сохранением такой связанности: клятвопреступление, предательство, вероломство, нарушение обещаний. Наконец, встречается и общая формулировка: отрицательно расценивается «уход» (*хаджр*) и «разрыв отношений» (*муқātа‘а*).

Особой разновидностью качеств «разрыва связанности-с-другим» можно считать сомнения (*мирā’*) и препирательства (*джидāl*). Речь идет в первую очередь о кораническом тексте: нельзя спорить о т.н. «неясных» (*муташибихāt*) аятах. Спор (*джидāl*) о Коране Ибн Ханбал приравнивает к неверию (*куфр*), а ад-Даримī ад-Дарими приводит хадис, согласно которому спор лицемера о Писании разрушает ислам. В отношении Корана запрещается задавать неуместные вопросы (*мас‘ала*), причем неуместными считаются именно те, которые ведут к подобным спорам. Все это вовсе не означает, что вокруг толкования коранического текста в исламской традиции царил абсолютное согласие: разброс мнений был необыкновенно велик, а полемика среди традиционных ученых велась чрезвычайно богатая. Однако исламская традиция очень четко отделяет разрушительный спор о коранических предметах, ставящий под сомнение сам предмет обсуждения, от позитивных усилий по выяснению смысла текста: первое осуждается как «раздор», второе, напротив, считается развитием знания. Разрушающее сомнение и препирательство осуждается не только в отношении Корана, но и в целом. Очень характерен призыв не спорить, настаивая на своем, даже если ты прав, а другой не спешит признать твою правоту.

Мусульманское мировоззрение отличается трезвостью взгляда и заметным практицизмом. В этике это проявляется в осуждении разного рода «отклонений» от прямой, ясной и приносящей пользу линии.

К числу таковых относятся, с одной стороны, хвала (*мадх*) и лесть (*мудāхана*), которые являются проявлением осуждаемой лжи (*кизб*). В этих случаях слова не соответствуют своему предмету. Не меньшее осуждение вызывает

деланость (*такаллуф*) речи. Такая вычурность заключается в том, что для выражения смысла подбираются не соответствующие ему словесные средства: связанность между внутренним (смысл) и внешним (словесная оболочка) оказывается нарушенной.

Осуждая всякого рода «напрасные» занятия, мусульманская этика относит к числу таковых беспредметную болтовню, разговор не по делу и в целом всякого рода пустую трату времени. Наиболее ригористически настроенные авторы без труда найдут в сунне подтверждение запретности таких видов «пустых» и «напрасных» занятий, как поэзия, пение и игра в шахматы и нарды. Не лишена аргументации и позиция авторов умеренного толка, относящих эти виды деятельности к категории «нерекомендуемых» (а не запрещенных) или даже «безразличных» поступков. На практике поэзия, пение и игры в шахматы и нарды процветали в классический период, хотя сохранились и свидетельства борьбы с ними.

«Напрасные» занятия осуждаются как не соответствующие разумной линии поведения, нацеленной на обеспечение блага индивида и социума. Поскольку такое благо вполне рационально, доступно разумному познанию (естественно, с опорой на авторитетные тексты), разумность относится к числу похвального, а глупость включается в осуждаемые качества. Разновидностью глупости, получившей осуждение в Коране, служит торопливость (*'аджала*). Человек предрасположен к тому, чтобы без должного раздумья последовать туда, куда его влекут страсти, а не разум: такая торопливость ведет не к благу, а к злу.

**Интегративные характеристики: справедливость (*'адля*), достоинство (*мурӯ'a*), молодечество (*футувва*)**

Предрасположенность к действию всегда обнаруживает себя в реальном действии. Поэтому интегративной характеристикой предрасположенностей-*ахләк* человека служит в мусульманской мысли понятие, которое является не качественной характеристикой человеческой души как таковой (как «добродетель» у Аристотеля), а указывает на обнаруженность предрасположенностей в реальных

поступках. Таким понятием в мусульманской этике и религиозно-правовой мысли (фикхе) служит справедливость (*'adāla*).

Основное отличие этого понятия от известного в арабо-мусульманской философии и культуре из античности в его прежде всего аристотелианском варианте благодаря переводам и переложениям заключается в следующем. Хотя аристотелевская добродетель определяется (в большинстве случаев) как середина между двумя пороками, добродетель как таковая является максимумом: нельзя сказать, что приращение добродетели как таковой уничтожит ее, такое уничтожение будет уже не приращением собственно добродетели, а выходом за ее пределы и переходом к пороку. Это в полной мере касается и справедливости в ее аристотелевском толковании (хотя ее особенность состоит в том, что ей противопоставлен только один порок — несправедливость). В отличие от этого, справедливость в арабо-мусульманской мысли нормативно понимается как преобладание добрых дел (*ḥasanāt*) над злыми (*saiyyi'āt*) делами, или малыми грехами (*ṣaḡā'ir*), при условии несовершения великих грехов (*kaḇā'ir*). В этом понимании справедливость расценивается не как максимум, а как результат своеобразного уравнивания — баланса добрых и злых дел, сдвинутого в пользу добра. Справедливость не предполагает совершенства в его западном понимании, как абсолюта или идеала, поскольку заранее и принципиально допускает несовершенство, требуя не исключения злых дел (хотя бы и в качестве предельной цели), а только преобладания над ними добрых. Справедливость, понимаемая как идеальное качество, уничтожается малейшим актом несправедливости (вспомним «слезу ребенка»), но это совершенно неверно в отношении справедливости в ее арабо-мусульманском понимании.

Такое понимание совершенства в арабо-мусульманской далеко не случайно. Мухаммед обладал наиболее совершенными нравами, однако это не следует трактовать как идеальность (абсолютное безгрешие, отсутствие несовершенства в принципе). Хотя подобные оценки нередки в современной литературе на русском или западных языках, они не находят себе опоры в самой

классической арабо-мусульманской мысли, где отсутствует концепт идеального, сопоставимый с его западным пониманием, а характеристика «абсолютный» не применяется в обсуждаемом контексте. Хотя Мухаммед был «защищен от грехов» (*ма‘сум*), обладая соответствующим качеством (*‘исма* — защищенность от грехов), это было результатом прощения Богом всех его грехов, а не непогрешимости. «Аиша (да будет доволен ею Бог!) передает, что пророк (да благословит и приветствует его Бог!) выстаивал ночи, так что ноги его растрескались. Тогда Аиша спросила его: “Почему ты поступаешь так, о посланник Божий, — ведь Бог простил тебе все прежние и все последующие пргрешения?” Тот ответил: “А разве я не хочу быть благодарным рабом?”» (ал-Бухārī 4460, многочисленные параллели у Муслима и др.). Свидетельство этого хадиса многократно повторено и использовано в различных жанрах классической арабо-мусульманской литературы.

При этом справедливость является крайне ценимой в арабо-мусульманской культуре характеристикой человека, придающий ему наиболее значимый религиозно-правовой и социальный статус.

Другим интегративным понятием для обозначения совокупности положительных качеств человека служит *мурӯ’а* (также *мурувва*). Слово имеет корень *м-р-’* (однокоренные слова обозначают «человек», «муж», «женщина») и может быть передано как «человеческое достоинство». Понятие «достоинство» имеет доисламское происхождение, однако оно не было вытеснено в исламский период. *Мурӯ’а* не обозначает, как это иногда неверно толкуют, внерелигиозную честь: *мурӯ’а* никак не может трактоваться как «светский комплекс чести» в противовес «религиозному». Хотя словосочетания *мурӯ’а-дйн* (достоинство-религия) очень употребимы, отношение между *мурӯ’а* и качествами, санкционированными религией, следует считать отношением дополнения, а не исключения и противопоставления: таким образом подчеркивают, что отрицательные или положительные качества считаются таковыми в соответствии и с Законом (шариатом), и с чувством «достоинства».

Можно встретить утверждение, что к доисламскому комплексу достоинства (включавшему щедрость, взаимовыручку, терпение, кротость, красноречие и весомость заслуг — *хасаб*) ислам добавил воздержанность (*'афāф*) — качество, которое обычно разъясняют как стремление уклониться от пагубных излишеств или недостаточности. Есть и такое определение «достоинства», вкладываемое традицией в уста аш-Шāфи'и, эпонима шафиитского мазхаба: «Достоинство (*мурӯ'а*) стоит на четырех столпах: благонравие (*хусн ал-хулук*), щедрость, скромность и добротение (*нуск*)» (ал-Байхақи 20601).

В понятие *мурӯ'а* фактически могут быть включены все те качества, которые причисляются к положительным предрасположенностям-*ахлақ* и служат характеристикой «справедливого» (в арабо-мусульманском понимании) человека. Вместе с тем *мурӯ'а* используется и для характеристики немусульман. Например, признавая, что «люди Писания» (т.е. христиане и иудеи) обладают «достоинством» (*мурӯ'а*), ислам разрешает мусульманам вкушать их пищу (кроме запретной свинины и крови).

Более позднее, исламское происхождение (VIII в.) имеет термин *футувва*. Однокоренное *фатан* означает «мóлодец», поэтому *футувва* можно условно передать как «молодечество». В качестве интегративной характеристики *футувва* употребляется гораздо реже, чем *мурӯ'а*, и может толковаться как частное проявление «достоинства». В этом качестве «молодечество» понимается как свойство сторониться плохого и стремиться к похвальному.

Хотя *футувва* возникает как своеобразное дополнение к понятию *мурӯ'а*, это не отнимает у *футувва* и собственной, независимой сферы значений. В доисламский период *фатан* применялось для обозначения доблестного воина, и значение «доблесть» так и осталось задающим преимущественное звучание термина *футувва* несмотря на все флуктуации его значений.

Если образцом «благонравия» (*хусн ал-хулук*) служит Мухаммед, то в качестве эталона «доблестного молодца» (*фатан*) выступает Али. Популярная

поговорка «Али — образцовый молодец» (*lā fatā 'illā 'Alī* — букв. «Нет молодца кроме Али») закрепила это понимание.

Понятие *футувва* (перс. *джаванмарди*) получило особое развитие в суфизме.

Термин *футувва* служил также для обозначения различных социальных групп, существовавших в городских районах арабо-мусульманского мира начиная с раннего средневековья вплоть до XIX в. и носивших разнородный характер — от полуразбойных до ремесленных организаций.

### ***Отличительные черты мусульманской этики в контексте общих особенностей ислама***

Ряд особенностей доктринальной мысли и социально-политической организации ислама имеют существенное значение для понимания общего характера мусульманской этики. Не входя непосредственно в состав этической мысли ислама (или входя туда только частично), они тем не менее во многом определяют ход этических рассуждений.

### **Отношение к плоти и земному существованию**

Среди таких моментов в первую очередь следует назвать отсутствие представления о первородном грехе. Проступок прародителей человечества расценивается как грех, однако его последствиями не стала, согласно исламскому мировоззрению, общая порча человеческой природы. Поскольку человеческая природа как таковая не претерпела порчи, естественно, что люди не наследуют грех от своих родителей и не рождаются изначально причастными злу через свою плотскую природу.

Земное существование не является наказанием за грех прародителей. Напротив, это крайне почетная миссия, которая в Коране названа «преемничеством». Человек — преемник (*халифа*) Бога на земле, причем Бог, избирая его для этого, отдал ему предпочтение перед ангелами. Земля дана человеку для того, чтобы он распоряжался ею, — таков коранический тезис, универсально признаваемый в исламе. Ранними исламскими мыслителями даже



было высказано мнение, что Бог не мог сотворить в мироздании ничего, что не способствовало бы благу человека, либо будучи непосредственно использовано им, либо служа к его назиданию и наставлению. Поэтому мусульманская этика придерживается общего тезиса о том, что человек должен устраивать свое существование к своему благу, не нанося при этом вред живым существам и окружающему миру. Эта оговорка составляет весьма существенный и отчетливо выраженный момент: распоряжаться миром к своему благу не значит бездумно и волонтаристски обращаться со всем окружающим на правах полновластного хозяина. Призыв к ненанесению ненужного вреда (т.е. такого, который не вызван потребностью защитить человека) живой и неживой природе лейтмотивом сопровождает рассуждения арабо-мусульманских авторов по самым разным проблемам. Эта общая установка на избежание ненужного («напрасного») вреда проявилась и в праве войны, которое запрещает разрушать что-либо во время военных действий, если это не вызвано непосредственными нуждами обеспечить победу, причем запрет вызван не надеждой использовать материальные ресурсы противника, а отрицательным отношением к разрушению как таковому.

Плотское не составляет злой природы человека, поэтому плотские желания и стремления сами по себе не расцениваются отрицательно. Как и во многих других случаях, мусульманская этика выносит оценку не по принципу абсолютного (любое плотское желание означает причастность ко злу, а потому греховно и осуждаемо), а на основе баланса. Поэтому осуждается не плотский характер желаний, а неумеренность, чрезмерность в желаниях. «Чрезмерное» выражается в арабском языке словом *фāḫиша* (мн. *фавāḫиши*), которое переводят также словами бесстыдство, беспутство, гнусность: эти понятия толкуются как прежде всего отход от умеренности. Согласно сунне, Аиша говорила о Мухаммеде, что его нрав исключал чрезмерность, причем у него это было и врожденным, и благоприобретенным качеством.

## Страдание и грех

В связи с этим общая стратегия достижения блага для человека видится мусульманской этической мыслью не как преодоление внутреннего злого начала и за счет этого — «высвобождение» благой природы человека. Ислам расценивает человека гораздо более оптимистично, и вместе с тем — монистично. Не преодоление себя, а возвращение к собственной, изначально правильной природе (*фитра*) составляет здесь стратегическую цель. Исправить отход от изначально правильного принципиально по силам человеку, поскольку он же сам такой отход и допустил. Поэтому мусульманская этика настаивает не на несовершении грехов, а не неупорствования (*'адам ал-исрāр*) в грехе. Покаяния (*тавба*), понимаемого как сопряженность внутреннего движения души и внешнего действия, искупающего совершенный грех, заведомо достаточно для этого. Уже «испрашивание прощения» (*истиғфар*) у Бога за совершенный грех служит свидетельством неупорствования в грехе, даже если оно сопровождается дальнейшими прегрешениями.

С этим естественно связано принципиально иное, нежели в христианской этике, отношение к страданию. Страдание как таковое расценивается отрицательно, обычно как наказание, посылаемое за совершенные грехи. Хотя, согласно сунне, Бог списывает с мусульманина какие-то из его грехов за любые перенесенные им страдания, в том числе и незначительные (царапина от колючки), страдание отнюдь не является условием спасения. Страдание во искупление, как сознательно принимаемое или даже инициируемое, не рассматривается мусульманской этикой как нечто осмысленное. Тем более невозможно страдание во искупление чужих грехов. Поэтому призыв к кротости или скромности, характерный для мусульманской этики, никогда не переходит определенных границ и не доходит до крайности. Мухаммед говорил, что верующий не должен унижать себя, подвергая непереносимым страданиям (ат-Тирмизī 2180, Ибн Маджа 4006). «Переносимое» служит одним из важных понятий, концептуализирующих общее понимание стратегии человеческого поведения в мусульманской этике. Универсальным для ислама служит представление о том, что это — религия «переносимого», т.е. принципиально посильного для человека, не требующего перенапряжения.

Переносимость в этом смысле прямо связана с концептом срединности в его толковании, характерном для мусульманской мысли. Это следует иметь в виду при толковании смысла любой из предрасположенностей-*ахләк*, комплекс которых составляет «благонравие»: каждая из них ориентирует человека не на максимум, не на абсолютное понимание, а на срединность.

### **Характер долженствования**

Это ярко проявляется в понимании характера долженствования в мусульманской этике, которой чуждо представление об абсолютности императива.

Оно блокируется по меньшей мере по двум линиям.

Во-первых, это просчет последствий любого действия и оценка его разумности в терминах баланса блага и зла, а во-вторых, условие посильности, т.е. реальной, а не идеальной, выполнимости действия при избегании вреда и ущерба для предпринимающего такое действие человека. Например, мусульманину вменяется в обязанность исправлять зло на благо.

Во-вторых, благонравие предпочтительно в сравнении с дурным нравом, а благочестие — в сравнении с нечестием. Из этого вытекает, что мусульманин должен исправлять дурные нравы окружающих на благие, и такой императив действительно фигурирует в числе первоосновных. Однако он принципиально ограничен условием посильности, которое разбивает его на три уровня. Максимальный — делом; если это представляется неразумным, то словом; если и это неразумно, то — «в сердце», т.е. в своих мыслях, причем это, как говорил Мухаммед, наименьшее, что может сделать верующий, оставаясь верующим. Разумность определяется как суммарный результат действий, направленных на установление благочестия. Например, выступать против нечестия правителя неразумно, поскольку отрицательный результат (раздор, грозящий единству уммы) гораздо весомее, нежели вероятное благо (исправление нравов одного человека). Вместе с тем выступить против нечестия судьи — правильно, поскольку в этом случае вероятное благо превышает возможное зло. Понятия «непрерывно» или «во что бы то ни стало» несовместимы с толкованием императивов в мусульманской

этике. Это характерно и для шиитской этики, заметно более ригористичной, нежели суннитская.

### **Монашество и аскеза**

С представлением о негреховности плоти сочетается и принципиальное отсутствие в исламе института монашества. Коран расценивает монашество как человеческое нововведение, а не установление божественного Закона [57:27(27)]. Сунна подтверждает негативное отношение к монашеству постольку, поскольку оно связано с отрицанием семейных связей и брака, а в одном из хадисов (ад-Даримī 2075) Мухаммед говорит, что ему не было приказано вводить монашество, а следование по пути монашества он расценивает как нарушение его сунны (примера). Однако это касается монашества в его преимущественно христианском понимании. Универсализм, свойственный исламу, проявляется и в том, что понятие «монашество» (*рахбāниййа*) перетолковывается как общее, принимающее частные формы в каждой религии. В классической литературе многочисленны упоминания хадисов (правда, не входящих в 6 наиболее авторитетных сборников), в которых утверждается, что каждый народ (умма) и каждый пророк имели свое монашество, и в исламе монашеством служит джихад. В этом, универсалистском толковании монашество понимается как «отход» от всего остального ради «поклонения» (*'ибāда*). Христианское монашество не принимается, причем чаще всего это обосновывается отрывом христианских монахов от людей и их уединением где-то в домах или в горах: такое отшельничество нормативно трактуется как странность и отклонение человека от собственной природы.

Вместе с тем в исламе признается *зухд* (также *захāда*). Этот термин обычно переводят как «аскеза», «подвижничество». Такой перевод затемняет значение этого понятия: аскетизм и монашество в его христианском понимании не только совместимы, но в определенный исторический период даже совпадали, тогда как в исламе отрицание монашества сочетается с признанием *зухда* и, более того, его высокой оценкой. *Зухд* — это не отказ от разрешенного Законом; целью *зāхида* (практикующего *зухд*) не может быть умерщвление или даже трансформация

своей плотской природы. Зухд — это прежде всего перенесение центра внимания с человеческого на божественное уже в этой, земной жизни. Как и в случае с упованием (*таваккул*), зухд будет правильно практиковаться теми, для кого такое смещение акцента не приведет к потере правильной перспективы и безволию. Поэтому зухд сопряжен не с принципиальным отказом от материального, но с изменением отношения к нему: оно не должно служить объектом привязанности захида. Зухд — это повышенное благочестие (полный отказ от всего запретного и от излишеств в разрешенном) и отказ видеть что-либо кроме Бога в качестве подлинного агента изменений в земной жизни.

### ***Макропроблемы мусульманской этики***

По мере рассмотрения основных принципов мусульманской этики, ее отличительных черт и принятых в ней классификаций намерений и действий мы не могли не затронуть и основные проблемы, обсуждавшиеся арабо-мусульманскими авторами. Термин «проблема» понимается здесь строго, как существенное затруднение, не допускающее последовательного решения без пересмотра структуры посылок, вызвавших это затруднение. Такое затруднение носит логический характер. Здесь мы систематизируем этот материал, представив его в виде основных блоков, или макропроблем, распадающихся на отдельные, самостоятельные вопросы, которые обнаруживают сходство логической структуры. Таких макропроблем можно выделить три. Это проблематика изменения; категоричности; определения истинного действующего.

#### **Проблематика изменения**

Макропроблема изменения конкретизируется как проблематика совершенствования, его возможностей, мотивов, целей и границ; характера предрасположенностей-*ахлāk* и возможности их изменения; обуздания страстей ради правильного поведения; воспитания.

Для исламского мировоззрения в целом характерна консервативная тенденция. Если искать совершенство, то скорее в прошлом, нежели в будущем.

Это касается и общественного устройства: умма времен Мухаммеда являла наилучшее состояние исламского государства, раздробленность, последовавшая за правлением первых четырех (в суннитской традиции «праведных») халифов, уничтожила подлинность принципа единства (*тавхид*) в политической жизни. Это касается природы человеческого рода в целом: поколение времен Мухаммеда считается наиболее совершенным, и сунниты запрещают высказывать какое-либо мнение о недостатках сподвижников пророка (шииты, естественно, такие недостатки находят у тех, кого считают врагами Али); ему уступает в совершенстве следующее поколение, тому — следующее за ним, а затем идут поколения «обычных» людей, наделенных недостатками и достоинствами. Это касается и природы каждого человека в отдельности: изначальная природа (*фитра*) правильна, следует лишь не отходить от нее.

С такой общей направленностью взгляда связано и представление о том, что движение к лучшему — это возвращение, а не достижение чего-то, чем мы принципиально не обладали до сих пор. Совершенство, собственно, восстанавливается, а не добывается как новое, прежде неиспытанное состояние. С этим же, вероятно, следует связывать устойчивость представлений о цикличности истории в исламе: каждый век хиджры завершается «обновителем» (*муджаддид*), который приносит не что-то новое, а восстанавливает правильность исламской жизни, утраченную за прошедший век. Поэтому консерватизм ислама — это стремление удержать совершенство. Всякое изменение чревато тем, что оно будет отходом от него. Вот почему «нововведение» (*бид'а*), как правило, априори осуждается, и только давление реальной жизни заставило еще в классический период ввести понятие «разрешенное нововведение» (*бид'а масмӯха, бид'а мубаҳха*) и отнести к этой категории ряд феноменов, отсутствовавших во времена Мухаммеда.

Поэтому изменение если и приветствуется, то как возвращение к изначально правильному, как удаление произошедшей порчи. Вопрос, однако, в

том, возможно ли такое возвращение, допускает ли состояние вещей подобное изменение.

В области этики этот вопрос конкретизируется как вопрос о возможности изменения предрасположенностей-*ахләк* и вопрос о способности человека контролировать свои «страсти» (*хаван*, мн. *ахвā'*). С одной стороны, предрасположенности даны от природы, а природное не подвластно человеку и не может быть изменено. С другой стороны, многие авторы настаивали на том, что предрасположенности могут быть и приобретенными. Соотношение природных и приобретенных предрасположенностей оценивалось по разному: одни считали приобретаемыми только некоторые предрасположенности, другие — все. Зачастую приобретаемая предрасположенность ставится в один ряд с имеющейся от природы, и тогда возникает вопрос об их соотношении: какая из них, если они противоположны, будет определять поведение человека. Что касается страстей, то мусульманская этика занимает более однозначную позицию: страсти сбивают человека с правильного пути обретения блага, а потому им следует сопротивляться. Однако если страсти вызываются предрасположенностями, в отношении их изменения возникает то же затруднение, что и в отношении предрасположенностей.

Поскольку изначальная природа человека (*фитра*) принципиально достаточна для спасения, этически санкционировано не совершенствование как таковое, а сохранение или восстановление этой природы. Совершенствование возможно, и образцы благонравия (*хусн ал-хулуқ*) или молодечества (*футувва*) известны (Мухаммед и Али). Однако мусульманская этика не ставит достижение этих образцов или приближение к ним в качестве цели для верующего: достаточно лишь следование примеру в меру собственных сил, но не приближение к нему. Различие между этими двумя стратегиями то же, что между пониманием добродетели как максимума и как усредненности. Совершенство, хотя и похвально, тем не менее не обязательно. Разрыв между одобряемым и обязательным составляет неустрашимое напряжение мусульманской этической мысли.

## Проблематика категоричности

С этим связана другая макропроблема — вопрос о категоричности запретов и предписаний. Логическая структура этой макропроблемы образована как невозможность согласовать бинарную оппозицию благо-зло (одобряемое-порицаемое, разрешаемое-запрещаемое) с пятеричной классификацией поступков, принятой в фикхе. Если устранить из рассмотрения «безразличные» поступки, то из оставшихся четырех категорий две (обязательные и рекомендуемые) должны выражать причастность благу, а другие две (нерекомендуемые и запретные) — злу. Суть проблемы в том, что есть злые поступки, воздержание от которых стимулируется, но совершение которых оказывается фактически разрешенным, поскольку не наказывается (это нерекомендуемые поступки). И, напротив, есть добрые поступки, совершать которые похвально, но несовершение их не вызывает никакого осуждения или иных «отрицательных» санкций (рекомендуемые поступки). По сути дела категорический характер носит совсем небольшое число требований положительного (предписания) и отрицательного (запреты) характера, причем положительные связаны с доктринально-культовой стороной жизни и не имеют прямого отношения к этической проблематике, а из отрицательных таковыми являются фактически лишь запрет прелюбодеяния и воровства. Конечно, мусульманская цивилизация выработала достаточно действенные механизмы стимулирования добрых поступков и удержания от злых, которые компенсируют некатегоричный характер этических предписаний; эти механизмы представлены прежде всего общественным мнением и обусловленностью социального статуса соблюдением мусульманского этоса.

Другой ракурс проблемы категоричности связан с неопределенностью, незакрытостью списков действий, подпадающих под категорический запрет. Это вызывает неразрешимые споры относительно характера запретов, высказанных прежде всего в хадисах в форме «запрещения» (*тахрīm*) без определения конкретно-правового статуса запрещенного (нерекомендуемое или запретное). Определение этого статуса необходимо и для определения этически санкционированного отношения к людям, совершающим подобные поступки.



Например, игры (шахматы, нарды) или профессиональное пение запрещаются в силу того, что являются напрасным занятием и способствуют развитию страстей, а не разумного начала в человеке, а значит, отвлекают человека от блага. Вместе с тем точно не определено, является этот запрет категорическим или нет, и сторонники обеих точек зрения находят некоторые (хотя и не решающие) аргументы в традиции в пользу своей трактовки. В связи с этим невозможно определенно решить, должен ли человек, встретившийся с играющими или занимающимися пением, противодействовать их занятиям, исходя из общего императива поощрения добра и сопротивления злу, или же нет. Если эти поступки запретные, то должен, а если только нерекомендуемые, то не должен. Эта логическая неопределенность усиливается отсутствием в исламе какой-либо абсолютно авторитетной инстанции (наподобие христианской Церкви), которая могла бы волюнтаристским решением положить конец спорам.

### **Проблематика определения истинного действующего**

Макропроблема определения истинного действующего связана с одним из центральных метафизических вопросов классической арабо-мусульманской философии — вопросом о причинности. Оба выработанных подхода к ее разрешению вели к сходным затруднениям.

Согласно одному из них, всякое действие имеет внешнюю (явную) и внутреннюю (скрытую) стороны, которые находятся в согласованном единстве. Такое понимание было проявлением того же принципа, который фундирует мусульманскую этику и который мы назвали принципом непосредственной связанности внешнего и внутреннего. В применении к проблеме причинности в области этики этот принцип проявляется в том, что внешним (явленным) действующим считается человек, тогда как внутренним (скрытым) — Бог.

Другой подход рассматривает данное конкретное действие как последнее звено в ряду причин, который начинается Первой причиной, или (на религиозном языке) Богом. Поскольку действие каждой последующей причины определено предшествующей, в конечном счете единственным подлинным (не определенным

ничем другим) действователем остается Бог, хотя на поверхности явления действие производит какая-то вещь или человек.

Ни одна из этих парадигм не позволяет окончательно установить однозначное «авторство» действия и разрешает считать подлинным агентом действия в одном отношении человека, а в другом — Бога. Но если в области метафизики такой вывод приемлем, то для этики он означает нерешенность вопроса об ответственности. Это и составляло одну из главных проблем для мусульманской этической мысли, которая получила существенное развитие в философии калама (прежде всего мутазилизма) и в суфизме.

Религиозно-доктринальная мысль предпочитает занимать уклончивую и в конечном счете противоречивую позицию. С одной стороны, считать Бога исключительной причиной — свидетельство высочайшей степени благочестия (*тақва*); с другой стороны, в таком случае упование на Бога (*таваккул*) может обернуться безволием человека. Поэтому обычных верующих призывают действовать так, как если бы они сами были причиной происходящих с ними изменений, не забывая вместе с тем и о Боге, а исключительные степени «препоручения» своей судьбы Богу оставляют на долю тех, для кого отсутствует риск впасть в подобные нежелательные крайности.

## Мутазилизм

Калам (араб. *калām* «речь») — первое направление арабо-мусульманской теоретической рефлексии, начало которому было положено сразу после зарождения ислама и которое конституировалось в VIII в. Представители калама именуются мутака́ллимами (араб. *мутакаллим* «говорящий»).

**Возникновение** этого течения было подготовлено активным обсуждением вопросов, поставленных самим ходом истории. Политическая борьба, начавшаяся в новообразованном исламском обществе вскоре после кончины Мухаммеда, способствовала тому, что ряд проблем, среди которых этические и социально-политические занимали важное место, были выдвинуты с особой остротой. Группы рафидитов (от араб. *ар-равāфид* «отвергающие» — общее название представителей ранней шиитской мысли, не соглашавшихся с переходом халифата к Абу Бакру и Омару, а также династиям Омейядов и Аббасидов), хариджитов (от араб. *хавāридж* «вышедшие» — мусульмане, не согласившиеся на решение тяжбы о власти между Али и Абу Талибом на третьей суде и выступившие против обоих, а также те, кто выступал против узаконенных мусульманских правителей), мурджиитов (от араб. *мурджи'а* «откладывающие» — общее название мыслителей, не выносивших определенного суждения о зависимости веры или неверия человека от его деяний), участвовавшие в этой борьбе, да и, собственно, сформировавшиеся в ее ходе, поставили вопросы о божественной справедливости, автономии воли человека и его праве на активную позицию, вплоть до вооруженной борьбы, в противостоянии злу.

Эти вопросы затем активно обсуждались и в каламе, возникновение которого обычно связывают с именем Вāсила Ибн 'Атā (ум. 748). В каламе выделяют в целом два этапа — ранний, мутазилитский (от араб. *му'тазила* «обособившиеся»), и поздний, ашаритский, по имени Абū ал-Ḥасана ал-Аш'арī (ум ок. 935/936).

Для мутазилизма характерен дух полемики, и количество вопросов, по которым мутазилисты выдвигали различные мнения, во много раз превышает те, по которым среди них царило согласие. В позднем каламе — ашаризме этот дух свободной аргументации практически исчезает, калам приобретает скорее школьный характер. В философском отношении ранний, мутазитский калам значительно более интересен, нежели ашаритский. В мутазилизме в целом сохраняется установка на, во-первых, универсализм в постановке вопросов, которые, с одной стороны, доводятся до предельно общего уровня, а с другой, решаются не изолированно, а в увязке с прочими, и во-вторых, на рациональные критерии проверки получаемых ответов, следование которым ставится выше их согласованности даже с некоторыми центральными положениями вероучения, не говоря о второстепенных. Именно эти качества теряются в ашаризме, что позволяет характеризовать мутазилизм как преимущественно философское течение, а ашаризм отнести скорее к жанру догматизированного философствования по поводу вероучения.

Помимо проблем автономии воли и ответственности человека за свои действия, которые стимулировали возникновение калама, в нем обсуждался фактически весь спектр философской проблематики.

В области **гносеологии** разрабатывались вопросы достоверности имеющегося знания, хотя в целом меньшее внимание было уделено вопросам получения нового знания. Исключение составляет известное утверждение некоторых мутазитов об автономии разума, способного посредством *қийās* «соизмерения» установить те же истины, что даны в божественном откровении, независимо от последнего.

Проблема описания первоначала и его связи с порождаемым им миром была поставлена в каламе как проблема **божественных атрибутов**. В мутазилизме атрибуты Бога разделялись на «атрибуты самости» (*сифāt аз-зāt*) и «атрибуты действия» (*сифāt ал-фи‘л*): первые не имеют противоположности (напр., живой, знающий), вторые зависят от совершаемого Богом действия и могут быть

противоположными (напр., оживляющий-умерщвляющий). В целом такая позиция сохранилась и в ашаритском каламе. Особое значение среди прочих придавалось четырем атрибутам: знанию, могуществу, воле и жизни. Именно они объясняют возникновение мира: Бог знает вещи, способен их произвести и хочет этого, а значение атрибута «жизнь» объясняется устойчивым представлением о том, что действовать может только живое. Влияние этого представления выразилось в формировании сложных теорий, которые объясняют сам факт очевидного наличия действия при отсутствии живого деятеля (напр., когда камень падает или катится по склону).

Божественные атрибуты понимались в мутазилизме как конфигурация действие-действующее-претерпевающее, например, божественный атрибут «знание» указывает на наличие «знания» у божественной самости, на то, что Бог является «познающим» и что имеются «известные» ему вещи. Проблема, вытекающая из такого понимания, заключается в следующем. «Известные» Богу вещи не совпадают с «подвластными» ему (напр., он знает о невозможном, но не может такое произвести), а оба этих класса — с «желанными» (Бог не желает плохого, хотя знает о нем и способен его произвести), и то же может быть сказано относительно других атрибутов. При этом субъект этих атрибутов, божественная самость (*zāt*), остается одной и той же. Каким образом это тождество самости, одной из составляющих божественных атрибутов, может быть сохранено при различии других составляющих этих атрибутов? Трудность разрешения проблемы тождества и различия при такой ее постановке привела к возникновению многочисленных конкурирующих теорий в мутазилизме, а после длительных обсуждений — к догматизации проблемы в ашаризме, где был выдвинут принцип понимания атрибутов *би-лā кайф* «без вопроса “как?”», означающий запрет на их исследование.

Другим вкладом мутазилитов в развитие философской проблематики была постановка вопроса о том, каким образом вещь наличествует до своего пространственно-временного «существования» (*вуджуд*). Хотя общепринятой была

точка зрения о том, что творение Богом вещей означает их «возникновение» (*худоўс*) из «небытия» (*'адам*), в результате чего они и начинают существовать, мутазилиты выдвинули концепцию, согласно которой вещи «утверждены» (*с̣абита*) как вещи до своего существования. **Понятие «утвержденность»** выражает возможность говорить о вещи как таковой независимо от ее существования и несуществования, не мысля в ней таким образом никаких содержательных характеристик. Как существование, так и несуществование считались в арабской философии атрибутами вещи, дополнительными в отношении нее самой и зависящими от чего-то другого, в отличие от утвержденности, которая не привносит ничего дополнительного в понятие вещи. Мутазилистами же была высказана противоположная позиция, отождествлявшая утвержденность и существование, которой было суждено возобладать среди ашаритов. Дискуссия относительно тождества утвержденности и существования составила одну из линий развития арабской философской традиции, а такие ее центральные категории, как самостные «возможность» (*имк̣ан*) и «необходимость» (*дарӯра*), развитые в арабском перипатетизме, служат фактически разработкой понятия утвержденности, предшествующей существованию.

В мутазилитском каламе были разработаны **атомистические концепции пространства, времени и вещества**. Возможный источник их достоверно не установлен и они, вероятно, должны быть признаны оригинальными. Эти теории отличаются высокой степенью абстракции, а некоторые из них вводят понятие атома, принципиально недоступного чувственному восприятию, поскольку он не обладает не только соответствующими акциденциями, но даже и пространственно-временными характеристиками, которые возникают только в определенных конфигурациях атомов. Пространство в этих теориях мыслится как функция вещества и строится от меньших измерений, существующих самостоятельно, к большему, в отличие от континуалистских теорий пространства, поддержанных арабоязычными перипатетиками и рассматривающих меньшее измерение как предел большего, не существующий независимо от последнего. Атомистическая

модель времени трактует время как последовательность неделимых атомарных «мгновений» (*замān [фард], вақт [фард]*), в каждое из которых совершаются два события: уничтожение данного тела и его возникновение заново; эти события не совпадают, но и не рядоположены, так что их следование не создает длительности внутри атома времени. Физическое движение рассматривается как занятие телом двух разных мест в два последовательные мгновения, а покой — как занятие им одного места в два мгновения. Атомистическая теория времени имела особое значение для построения метафизики суфизма.

Большинство мутазилитов признавало, что деление тела имеет предел. Когда деление уничтожает всю «соединенность» (*иджстимā'*), остается «неделимая частица» (*джуз' лā йатаджазза'*). Мутазилиты, признававшие возможность отдельного существования атома, называли неделимую частицу также «одионой субстанцией» (*джавхар мунфарид*). Было несколько мнений в вопросе о свойствах неделимой частицы. Одни считали, что она может существовать сама по себе (*инфирād*) и принимать все акциденции, отождествляя ее с телом (*джисм*) и субстанцией (*джавхар*). Другие, допуская одионое существование, не признавали наличия в ней трех измерений, чувственных качеств, жизни, способности к действию, знания, соглашаясь с возможностью движения, соприкосновения с шестью подобными частицами и соединения с ними, за счет чего образуется тело (ал-'Аллāф). Нюансировкой этой позиции было признание цвета, вкуса, запаха (ал-Джубба'й) или отрицание возможности соприкосновения с более чем одной другой частицей (Сāлих Қубба) и иные детали. Многие мутазилиты отрицали возможность отдельного существования неделимой частицы и признавали его только за их определенным сочетанием, которое именовали «столп» (*рукн*). Это мнение было связано, как правило, с тем, что одионая частица признавалась лишенной всех или части пространственных измерений и недоступной восприятию. У некоторых ('Аббад Ибн Сулаймāн) неделимая частица лишалась всех качеств, пространственных измерений и способности самостоятельного существования, превращаясь в чисто мыслительную конструкцию. Одни наименьшим сочетанием

частиц считали две, говоря, что дельнейшее деление невозможно ни в бытии, ни в мысли. Другие, признавая возможность познания отдельной неделимой частицы и отрицая ее отдельное существование, считали столпом шесть частиц, расположенных попарно на трех пространственных осях; в таком случае столп, а не неделимая частица, становился непосредственным элементом для построения тела, причем и столп имел схожую с неделимой частицей природу, поскольку тело должно было состоять минимум из шести столпов (Хишām ал-Фуваṭийй). Было мнение, что наименьшим способным существовать сочетанием частиц является восемь, причем конфигурацией двух лишенных измерений частиц образована длина, двух пар — плоскость и двух четверок — трехмерный объем. При соединении бескачественных атомов они сами производят тот минимальный набор акциденций, который необходим для существования тела.

Некоторые называли частицами цвет, вкус, жар, холод, жесткость, мягкость, считая, что наименьшее из число — десять и все вместе они составляют тело. Му‘аммар называл человека неделимой частицей.

Среди самих мутазилитов были противники тезиса о конечной делимости тел. Например, ан-Наззām утверждал, что каждая частица может быть разделена пополам, и так до бесконечности. Некоторые выражали сомнение как в конечности, так и в бесконечности делимости тел. Мутакаллимами не было принято известное им перипатетическое решение вопроса, состоявшее в признании бесконечной потенциальной и конечной актуальной делимости тел.

Большое внимание в каламе, особенно в мутазилизме, было уделено **концепциям действия**. Разрабатывались проблемы определения истинного и мнимого действующего, условий действия, видов действия. Арабское языковое и философское мышление имеет тенденцию рассматривать как «действие» (*фи‘л*) не только сам процесс, но и его результат, выражая это понятие отглагольным существительным (масдаром); например, *‘илм* может обозначать не только «познание», но и «знание», *ирāда* — не только «воление» как действие, но и «воля» как «желание», выражающее такое действие. В силу этого разработка концепций



действия имела здесь значение для гораздо более широкого круга проблем, нежели в традициях, жестко разводящих процессуальность и результат действия. В ходе разработки этих теорий была намечена концепция автономной естественной причинности, изменить которую не под силу даже божественной воле. Другим важным выводом стало разделение сфер человеческого и божественного действия и утверждение их взаимной независимости, а значит, и автономии. Эти концепции были поддержаны не всеми мутазилистами, а ашаритскими мыслителями были с большей или меньшей последовательностью отвергнуты.

Важнейшим понятием, описывающим необходимое условие действия, является «могущество» (*қудра*) и близкое к нему «способность» (*иститя'а*). Первое употребляется преимущественно в отношении Бога как действующего, второе — в отношении человека, хотя это противопоставление не обязательно выдерживается. Понятие «способность» использовали еще рафидиты, включая в него «здоровье» (*сиҳха*) действующего, наличие «принадлежностей» (*шу'ун*) и «материала» (*мадда*) в момент действия, «орудие» (*'ала*) действия и его «побуждающую причину» (*сабаб мухаййидж*), считая именно последнюю фактором, который делает действие «необходимым» (*муджаб*). Это понимание «способности» почти совпадает с известной четырехчастной аристотелевской классификацией причин, которая была принята в арабском перипатетизме. Но при этом «действие» занимает в мысли рафидитов то же место, что в перипатетизме принадлежит «вещи», так что способность к действию включает в себя практически те же элементы, что выступают как причины вещи. Кроме того, рафидиты не упоминают формальную причину и признают «побуждающую причину», а не деятеля, собственно производящим элементом. Разрабатывая понятие «способность», мутазилисты выдвинули ряд мнений. Одни считали, что человек способен к действию не благодаря способности, которая могла бы пониматься как нечто иное, нежели сам человек, но благодаря «самому себе». Большинство, однако, считало, что человек является способным благодаря «способности», а не сам по себе. Эту способность

одни из признававших ее наличие мутазилитов считали акциденцией, а другие — здоровым состоянием органов, делающим действие возможным.

Мутазилиты трактовали действие человека в тех же категориях, в которых описывали действие Бога: как действие человека совершается благодаря его воле и могуществу, так же и действия Бога описываются как совершающиеся по Его воле и в пределах Его могущества; разница состоит лишь в том, что могущество человека разъясняется в терминах его «способности» (и потому оказывается в большинстве случаев обусловленным), что невозможно в отношении Бога (его способность действия безусловна).

Естественным следствием такого понимания оказывается вопрос о соотношении могущества Бога и человека. При всем различии ответов на него важным представляется тот факт, что ряд мутазилитов ясно разграничивали эти две сферы, утверждая, что все, на что способен человек, не входит в сферу способности к действию Бога. Это означало жесткое утверждение **автономии действия человека** и, соответственно, его ответственности. Исходя из этого, мутазилиты решали центральный вопрос этики: предопределены Богом ли вера и неверие человека или они являются его собственным действием, — в пользу второго. Под «верой» (*'īmān*) в арабской мысли понимается не просто исповедание тех или иных теоретических положений, но и связанные с ними действия, так что в сферу понятия «вера» попадает все религиозно-санкционированное поведение человека. Мутазилиты считали, что ни вера, ни неверие не сотворены Богом и что верующий и неверующий сотворены Богом нейтральными, лишенными этих характеристик, а приобретают их благодаря собственным действиям.

Обсуждался также вопрос об отношении воли Бога к действиям людей, и в частности, к их вере и неверию. Мутазилиты признавали Бога «имеющим волю» (*murīd*), однако расходились в трактовке этого понятия. В целом все они разделяли волю Бога, направленную на вещи, и Его волю, направленную на действия людей: первая, независимо от того, понимается ли она как тождественная желаемой вещи или как отличная от нее (мнения по этому вопросу разделились), трактовалась как

тождественная «созданию» (*таквйн*) этой вещи, так что желать вещь для Бога означало сотворить ее. Что касается действий людей, то воля Бога, согласно мутазилитам, принципиально не тождественна их сотворению. Одни считали такую волю выраженной в виде приказания (то есть религиозного Закона), другие — отличной от него. В любом случае человек понимался как самостоятельный действитель, чьи действия могут соответствовать или не соответствовать божественной воле. Одни мутазилиты считали, что божественная воля, направленная на послушание людей, является действием Бога и потому отлична от другой воли, которая является его самостоятельным атрибутом; другие трактовали волю Бога, направленную на послушание, как «разрешение» (*тахлийа*) Бога, который как бы занимает нейтральную позицию и не чинит людям препятствий в совершении ими дурных поступков.

Некоторые мутазилиты попытались решить трудности, связанные с вопросом об автономном действии человека, с помощью **понятия «присвоение»**. Так, аш-Шаххām, в отличие от большинства мутазилитов, считал, что все действия, подвластные человеку, подвластны и Богу. Одно и то же движение может быть совершено и Богом и человеком: если его совершает Бог, оно оказывается для человека «неизбежностью» (*дарӯра*), а если сам человек, то — его «присвоением» (*касб, иктисāб*). Хотя человек в данном случае и совершает собственный поступок, то есть «действует», это действие оказывается «присвоением» потому, что подпадает под могущество Бога.

В связи с этим в сферу обсуждения включается вопрос о том, является ли человек действителем по истине или метафорично и что значит для человека действовать. Если мутазилиты были единодушны в том, что человек является по истине действителем, причем его действие они истолковывали именно как самостоятельное произведение им своих поступков (так что человек именовался *мухдис* «производящий», *мухтари* «сотворяющий», *муниш* «устраивающий», то есть совершающий собственное действие самостоятельно, но с помощью какого-либо орудия, *'āла*, или органа тела, *джāриха*, а не непосредственно, — такое

непосредственное сотворение, *халк*, считалось, как правило, исключительно действием Бога), то позже «действие» человека перетолковывалось как «присвоение» (*касб*, *иктисаб*), причем, что важно, присваиваемый поступок не считался произведенным человеком, но был сотворен Богом.

В целом мутазилиты не отошли от признания человека истинным деятелем, однако действие человека перетолковывалось ими как присвоение, а действие Бога — как сотворение (*халк*), так что по существу Бог и человек оказывались действующими существенно различным образом.

Об этом различии дает наглядное представление следующий пример. Некоторые мутазилиты применяли понятие «присвоение» для описания таких действий, которые возникают в мертвых вещах (которым поэтому не может быть приписано никакое действие) в результате какого-то другого действия человека, например, для описания движения камня, который катится вниз по склону в результате того, что человек его толкнул: собственным действием человека является только толчок, а движение камня присваивается человеком, но сотворяется Богом.

Для позднего калама характерна позиция ал-Аш‘арī, считавшего, что присвоение совершается благодаря «произведенному могуществу» (*қудра муҳдаса*): человек присваивает все свои действия, которые целиком произведены Богом. Эта противоречивая попытка совместить противоположные утверждения о всемогуществе Бога и полной ответственности человека за свои поступки привела к тому, что теория «присвоения» ал-Аш‘арī стала в арабском языке нарицательным обозначением чего-то запутанного и невразумительного.

Позиция мутазилитов, утверждавших автономию человеческого действия, известна как учение «**кадаритов**» (араб. *қадариййа*, от *қадар* – «судьба»). Ее придерживались и представители некоторых других течений исламской мысли, например, часть мурджиитов. Сами мутазилиты считали тех, кто утверждал, что человек присваивает поступки, а не действует самостоятельно, «**джабаритами**» (араб. *джабариййа*, от *джабр* – «принуждение»). Противопоставление кадариты-

джабариты возникло в каламе и выражало в целом оппозицию мутазилитов и ашаритов, сторонников строгой автономии человеческой воли и человеческого действия и сторонников их ограничения в той или иной мере актом божественного творения. В дальнейшем термин «джабариты» применялся в более широком смысле, для квалификации последователей учений, более жестко, нежели ашариты, отрицавших какую-либо автономию человеческой воли и утверждавших полную предопределенность человеческих поступков.

Для мутазилитов характерно стремление к **универсализации этического суждения**. Оно проявляется как в количественном плане (число этически оцениваемых действий возрастает в сравнении с религиозно-правовой мыслью — фикхом), так и в плане качественном, где универсализация смыкается с ригоризацией, ужесточением этического суждения, в трактовке которого наблюдается стремление к устранению столь характерных для суннизма смягчающих исключений. Суннитское вероучение рассматривает любой грех, за исключением многобожия или безбожия (при условии, что они являются сознательным выбором человека, т.е. ему известен призыв к истинному Богу), как в принципе прощительный и не лишаящий человека права попасть в рай. Но уже некоторые мурджииты считали, что любое ослушание является великим грехом, а значит, за любое ослушание следует наказание. Схожую позицию среди мутазилитов занимал Джа‘фар Ибн Мубашшир, утверждавший, что любое намерение нарушить запреты и предписания Закона уже является великим грехом и что любое намеренное ослушание также является великим грехом. Ригористичность позиции мутазилитов заметна и в вопросе о возможности прощения в отношении великих и малых грехов. Она достаточно полно представлена, в частности, мнением ал-Джубба’й (учителя ал-Аш‘арй), который считал, что совершение великих грехов лишает человека вознаграждения за его веру, что означает, что совершение великого греха лишает человека райского блаженства.

Интересен вопрос о характере божественных действий. Мутазилиты крайне редко соглашались друг с другом, и тем более показательны их единодушие

в данном случае. Как сообщает ал-Аш‘арӣ, фактически все они считали, что творимое Богом зло является «злом» метафорически (*маджаз*), но не по истине (*хақиқа*)<sup>1</sup>. В свете теории «указания на смысл» (*далāла ‘алā ал-ма‘на*), которая была развита уже в ранней арабо-мусульманской мысли и в дальнейшем универсально применялась в философии и филологии, этот тезис следует понимать следующим образом: любое божественное действие и всякая сотворяемая Богом вещь указывают только на «благо» как на свой собственный, или «истинный» (*хақиқа*) смысл. Однако совершенно очевидно, что в Коране говорится и о том, что Бог причиняет неверующим «зло», например, бедствия в дольней жизни и проклятие и муки в загробной. Однако «зло», как считают мутазилиты, не является тем смыслом, на который указывают эти вещи по истине. «Зло» — собственный смысл некоторых других вещей, место которых занимают божественные действия, указывающие на «зло» в таких случаях переносно, т.е. иносказательно, а не истинно<sup>2</sup>. В том же духе решается и проблема проклятия (*ла‘на*) Богом неверующих: это не наказание, а, согласно большинству мутазилитов, «справедливость (*‘ادل*), мудрость, благо и подходящее (*салāх*) для неверующих»<sup>3</sup>.

Важное место занимал также вопрос о том, является ли предписанный Богом поступок «хорошим» (*хасан*) сам по себе или в силу божественного предписания (*‘амр*) и, соответственно, является ли «плохой» поступок (*саййи‘а*)

---

<sup>1</sup> *Ал-Аш‘арӣ. Мақалāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн* (Высказывания людей ислама и разногласия вершащих молитву) / Ред. Г. Риттер. 3-е изд. Висбаден: Franz Steiner, 1980, с. 245-246; см. также с. 251.

<sup>2</sup> Более подробно о теории указания на смысл и ее особенностях см. *Чалисова Н. Ю., Смирнов А. В. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000, с. 281-300.*

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

таковым сам по себе или в силу божественного предписания. Известный рационализм мутазилитов и их представление о том, что вещи обладают собственной природой, которую не обязательно пересиливает воля и могущество Бога, проявился и в данном случае. Среди высказанных ими решений этого вопроса — и такое: то, что Бог не мог предписать как должное или что Он не мог наказать как запретное, является само (соответственно) «злом» и «благом»; то, в отношении чего Его предписание могло быть противоположным тому, каким явилось в Законе, — то не обладает само по себе свойством блага или зла.

## Арабоязычный перипатетизм

### *Общая характеристика*

Арабоязычный перипатетизм (*фалсафа*) — одно из направлений средневековой арабо-исламской философии. Основные представители — ал-Киндī (800-879), ал-Фārābī (870-950), Ибн Сīnā (Авиценна 980-1037), Ибн Т̄уфайл (1110-1185), Ибн Рушд (Аверроэс 1126-1198). В качестве самоназвания фигурировали *фалāсифа* «философы», *аристут̄ālīййūн* «аристотелики» и *машиā'ūн* «перипатетики» — транслитерации и калька с греческого, а также арабское *хукамā'* «мудрецы». Арабоязычный перипатетизм опирался на наследие античной мысли, прежде всего аристотелевско-неоплатоническое. С этой школой связано широкое распространение аристотелевской логики (учение о понятии, суждении, силлогистика, учение о категориях, о противоречиях и противоположности), причем за пределами философии отдельные ее элементы были восприняты и в филологии и фикхе. Некоторые положения аристотелевской силлогистики были развиты, а ряд неточностей исправлен. Обращение к античности включало также сферы политики, этики, поэтики и риторики. В качестве комментаторов античного наследия арабоязычные перипатетики были известны в Западной Европе и оказали существенное влияние на развитие там поздней средневековой философии.

Помимо комментирования и частичного развития античного наследия, арабоязычному перипатетизму принадлежит ряд **новаций** в области философии. Они связаны с осуществлением интенций теоретического мышления, характерных для классического периода арабо-исламской цивилизации, и потому роднят арабоязычный перипатетизм скорее с другими направлениями классической арабской философии, нежели с античностью. В силу этого они не были восприняты в западной философии, хотя оказали немалое влияние на развитие ишракизма, а также суфизма. Попытка последовательно развить учение, рассматривающее вещь как «самость» (*zāt*), т.е. как таковую независимо от всего привходящего в ее



рассмотрение и «связанного» (*мута‘аллиқāt*) с ней, но внешнего ей как таковой, будь то даже понятие существования (*вуджуд*), последовательно осуществлена Ибн Сїной в области онтологии и гносеологии. Им же намечены импликации этой позиции для логики, с чем связаны особенности понимания категорий «необходимость» (*дарўра*), «возможность» (*имкāн*), «невозможность» (*имтинā‘*) в этих областях. Это учение, вероятно, было намечено еще ал-Фāрāбї и воспринято последователями Ибн Сїны, но внутри самого арабоязычного перипатетизма подвергнуто критике Ибн Рушдом, не видевшим возможности отделить понятие «существование» от «вещи» как таковой.

**Развитие и влияние** арабоязычного перипатетизма было подготовлено двумя основными факторами. Во-первых, это распространение аристотелизма, в том числе и институционализированного, на территориях, которые позже вошли в состав арабского халифата, в непосредственно предшествующий арабским завоеваниям период. Прежде всего это касается территории Ирана. Так, весь состав эдесской школы бежал из Византии к Сасанидам после ее закрытия в 489 г. императором Зеноном. Но и прежде иранские епископы воспитывались в этой школе, где изучались «Аналитики» Аристотеля и «Исагоге» Порфирия. В г.Гундешапур государства Сасанидов полностью переместилась афинская школа после закрытия ее Юстинианом в 529 г. Здесь была создана академия с тремя факультетами (медицинский, астрономии, математики), а в г.Райшахр существовала школа медицины, астрономии и логики. Во-вторых, это активное переводческое движение IX-X вв., в результате которого на арабский через сирийский или непосредственно был переведен практически весь аристотелевский корпус, в который вошла и апокрифическая «Теология Аристотеля», представлявшая собой переложение последних трех глав платоновских «Эннеад». Арабам были известны диалоги Платона («Законы», «Софист», «Тимей» и др.), тексты Порфирия, Александра Афродизийского, Галена. Эти переводы представляют не только исторический интерес, ибо и сейчас используются наукой для установления аутентичности отдельных текстов греческих мыслителей, а некоторые

произведения последних сохранились только в арабских (иногда еврейских с арабского) переводах или пересказах.

### *Основные представители*

**Абӯ Йўсуф Йа'қуб ал-Киндӣ**, прозванный также «Философом арабов», сделал первые шаги в развитии арабоязычный перипатетизма. Он вместе с тем находился под влиянием неопифагореизма, что проявилось в числе прочего в том внимании, которое он уделял математическим наукам. В «Трактате о количестве книг Аристотеля» ал-Киндӣ определяет предмет философии и необходимые для ее изучения предпосылки. Предметом аристотелевских произведений служат логика, физика, психология и метафизика; такое же деление философских дисциплин встречаем в авиценновских «Указаниях и наставлениях», с той разницей, что учение о душе развито там Ибн Сїной в разделе, носящем название «суфизм» и посвященном обоснованию *'ирфāн* «мистического постижения» Бога. В «О первой философии» и других произведениях ал-Киндӣ определяет основные категории философского знания: «субстанция» и девять акциденций, вкуче составляющие десять категорий логики Аристотеля. Этика — наука о нравственных качествах и об управлении ими венчает, согласно ал-Киндӣ, философское познание, а снискание добродетели является целью жизни человека с уравновешенной природой. Необходимым предварительным условием философского познания ал-Киндӣ считает овладение математическими науками, поскольку без них невозможно постичь количество и качество — средства получения знания о субстанции, первом предмете философского знания.

Подлинное знание — это знание истинности вещи, а последнее означает знание ее причины. С одной стороны, истина вещи заключена в ее определении, которое получается посредством указания на известные четыре аристотелевские причины. С другой стороны, ал-Киндӣ утверждает, что имеется «Первая причина», знание о которой образует «первую философию», причем эта причина предшествует всему прочему во всех отношениях, а знание о ней скрыто содержит в себе знание обо всем. Это признание обозначает ту коллизию, что характерна для

онтологии и гносеологии арабоязычного перипатетизма. Ведь Первая причина в принципе познается не так, как познается аристотелевская «субстанция», будучи абсолютно простой и не обусловленной никакими иными причинами, а значит, ее познание требует применения принципиально иной, нежели родо-видовая или причинно-следственная, стратегии построения знания. Вместе с тем два пути познания: прямое исследование вещей через их причины и познание Первой причины и из нее — всех прочих, по-видимому, не противоречат друг другу. Тому есть и онтологическое обоснование, общепризнанное в арабоязычном перипатетизме: причины любой вещи, если их упорядочить должным образом, восходят к Первой причине. Все знание делится на чувственно и умственно постигаемое, что соответствует делению предметов познания на единичные и общие. Оба вида знания объективны и не противоречат друг другу. Общее, в соответствии с нормативным положением аристотелизма, обосновывает частное. Однако знание о Первой причине не является общим в таком смысле, и хотя оно скрыто содержит в себе все знание о следствиях, это знание не может быть эксплицировано как его частное. Этот комплекс проблем послужил предметом дальнейших размышлений арабоязычных перипатетиков.

О роли, которую сыграл **Абӯ Наср ал-Фārābī** в арабо-исламской культуре, свидетельствует присвоенное ему почетное звание «Второй учитель». Ал-Фārābī принадлежат или приписываются многочисленные трактаты по аристотелевской логике, в том числе и школьного характера. Он разъясняет смысл одной из центральных категорий арабоязычного перипатетизма «разум», как она фигурирует в разных сочинениях Аристотеля, и критикует ее понимание в каламе, доказывает отсутствие противоречия между взглядами «двух мудрецов» — Платона и Аристотеля. В небольшой *Kitāb al-fuṣūṣ* «Книге гемм» он показывает, что Первоначало является абсолютно «явным» (*zāhir*), причем его явленность служит причиной явления всего прочего в бытии, но вместе с тем и совершенно «скрытым» (*bāṭin*), а истинность Первоначала определяется им как переход этой явленности в скрытость и наоборот. Явленность Первоначала означает и его совершенную

простоту, поскольку, хотя оно «целое» (*кулл*), тем не менее совершенно исключает всякую множественность внутри себя. Диалектика явленности-скрытости, составившая развитие линии, указанной еще ал-Киндī, связывает это учение и с общим направлением теоретизирования в арабо-исламской мысли, и с дальнейшим его развитием у Ибн Сīны.

Космология арабоязычного перипатетизма, изложенная в том числе и ал-Фārābī, основывается на птолемеевском «Альмагесте» и тесно сопряжена с неоплатонической эманационной теорией. Ал-Фārābī принадлежат многочисленные сочинения по естественным наукам. Немалое значение имеют его социально-политические трактаты, в которых он излагает свой взгляд на идеальное устройство общества. Это «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и «Гражданская политика», которые области онтологии выдают влияние неоплатонизма, тогда как значение платоновской мысли проявляется в исследовании добродетели в политическом аспекте, связанном с правильным устройством общества, правильными законами и правильными взглядами граждан. Всем людям, согласно ал-Фārābī, присуще стремление к совершенству, которое достижимо благодаря их кооперации как минимум на уровне города. Добродетельным является такой город, жители которого исповедуют истинное знание, а их действия никак не отклоняются от такого знания. Подобный город по сути един, а классификация многочисленных типов заблудших городов образуется за счет порчи одного из этих элементов (знание и действие) либо нарушения их баланса. В добродетельном городе царит совершенное единоначалие и строгая иерархия: глава владеет высшим искусством политики, а прочие граждане распределены по слоям, низшие из которых только служат, а промежуточные слою и служат высшим, и обслуживаются низшими. Совершенный глава не только обладает необходимыми качествами от природы, но и реализовал в себе высшие способности познания: он достиг ступени актуального разума и сумел соединиться с действенным разумом, который управляет подлунным миром.

С именем **Ибн Сїны** связан расцвет арабоязычного перипатетизма как самостоятельной школы классической арабской философии. Среди его произведений — капитальная *Kitāb au-шифā'* «Книга исцеления», содержащая разделы по логике, риторике, поэтике, грамматике, физике, психологии, математическим наукам (геометрия, арифметика, музыка, астрономия), метафизике, теории познания. Лапидарные «Указания и наставления» написаны незадолго до смерти Ибн Сїны и излагают основы его философии. Среди комментариев к этому произведению наибольшей известностью пользуются имеющие критический характер, составленные Фахр ад-Дїном ар-Рāзї, и апологетические, развивающие мысль Ибн Сїны в чисто аристотелевском духе, принадлежащие Нафїр ад-Дїну ат-Тусї. Некоторые произведения созданы на персидском (напр., Даниш-намэ «Книга знания»). Ряд важных сочинений числится утраченным; так, утерянный *ал-Инсāф* «Справедливое изложение», как считается, описывает споры «западных» и «восточных» философов. До сих пор не решен вопрос о том, в самом ли деле Ибн Сїнā развивал «восточную» (*машириқиййа*) философию, существенно отличную от учений арабоязычного перипатетизма, чему сохранились лишь косвенные подтверждения.

Однако и дошедшие до нас тексты Ибн Сїны содержат принципиальные новации в области учения о вещи, ее наличии и способах ее познания в сравнении с нормативной аристотелевской доктриной. В этом качестве они составляют продолжение рассуждений, начатых в каламе и продолженных в арабоязычном перипатетизме, и направлены на решение следующей проблемы: каким образом абсолютно явленное и абсолютно простое Первоначало может быть началом всего ряда вещей, в отношении которых оно бы выступало как их скрытое, причем знание этого Первоначала означало бы и знание процесса выявления всего зависимого от Первоначала ряда? Как Первоначало служит «целым» для всех вещей, при том что понятие о нем исключает в то же время всякую внутреннюю множественность?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует рассмотреть вещь в ее абсолютной простоте и явленности — как ее «саму», или как «самость» (*зāт*). Вне

своей связи со всем прочим вещь бывает либо «необходимой благодаря самой себе», либо «возможной благодаря себе», либо «невозможной благодаря себе». Деление на необходимые, возможные и невозможные является фундаментальным, предшествует делению вещей на существующие и несуществующие и служит его объяснению. Необходимое благодаря самому себе всегда существует, поскольку вызывается к существованию самим собой. Таково Первоначало — совершенно явленное благодаря своей абсолютной необходимости и в силу этого же совершенно простое. Невозможное благодаря самому себе всегда само влечет собственное несуществование и не может существовать никогда. Для возможного благодаря самому себе существование и несуществование равновероятны, и в нем самом нет ничего, что могло бы отдать одному предпочтение перед другим. Поэтому возможное, в отличие от необходимого благодаря себе и невозможного благодаря себе, не способно ни существовать, ни несуществовать само по себе: оно непременно, в силу внутренней логики своего понятия, должно быть связанным с чем-то иным, что рассматривается как «обеспечивающее перевес» (*мурадджих*) одной из сторон его возможности. Благодаря этой связи с «иным» (*зайр*) возможное предстает либо как существующее, и в таком случае «обладает необходимостью существования благодаря другому» (*ваджиб ал-вуджуд би-зайри-хи*), либо как несуществующее, и в таком случае оно «имеет невозможность существования благодаря другому» (*мумтани' ал-вуджуд би-зайри-хи*).

Роль Первоначала состоит в том, чтобы передать необходимость тому, что само по себе имеется как возможное. Сделать это может только то, что уже необходимо — либо благодаря иному, либо благодаря самому себе. Поскольку любое необходимое в конечном счете необходимо благодаря Первоначалу, последнее составляет скрытое основание любой вещи. Так абсолютная явленность Первоначала самого по себе переводится в его скрытость, которая вместе с тем тождественна его явленности.

В соответствии с этой концепцией, которая получила в истории философии название концепции разделения самости и существования,

модифицируется и аристотелевская теория четырех причин вещи: материальная и формальная причины вовсе не связаны с необходимостью вещи, целевая причина осмысляется как действенная причина действительности действенной причины, а необходимость существования влечет действенная причина. По существу познание действенной причины и оказывается познанием истинности вещи.

Поскольку любой причинно-следственный ряд восходит к Первоначалу как Первопричине, которая и обеспечивает истинность всякой вещи, удачная стратегия познания должна обеспечивать схватывание Первопричины, иначе знание останется хотя и правильным, тем не менее принципиально неполным. Любые промежуточные причины доступны традиционным методам рационально-логического познания. Отсюда вытекает значение логики, изложению которой Ибн Сїнā уделяет большое внимание. Но Первопричина по своей сути доступна не логическому познанию, а тому, что Ибн Сїнā называет *ṣarīḫ al-‘urfān al-‘aqliyy* «чистое схватывание разумом». Речь идет о непосредственном выявлении в сознании человека предмета в его полноте. Своей непосредственностью этот тип познания отличается от логического, которое всегда опосредовано исходным знанием и способами перехода от него к неизвестному.

Непосредственное познание Ибн Сїнā обозначает также как *ḫads* «интуиция». В переводах Аристотеля этим термином передавали «проницательность» — свойство разума непосредственно схватывать вывод, минуя промежуточные ступени. Для Ибн Сїны такое чистое схватывание оказывается единственно возможным и самостоятельным способом познания абсолютно простого и явленного предмета. В качестве предмета интуиции для любого человека выступает его «самость», которая явлена сама себе всегда, не может быть от себя закрыта и схватывает себя всегда правильно, причем такое познание не зависит ни от каких предпосылок. Однако осознание данной явленности отлично от нее самой и может прерываться, как то бывает у спящих или пьяных, неспособных вспомнить эту постоянную явленность: осознание самосознания составляет в гносеологии Ибн Сїны особую проблему. Если даже осознание собственного

самосознания может требовать усилий, то тем более нетривиальным оказывается осознание явленности Первопричины. У Ибн Сїны отсутствует онтологическое обоснование возможности такого познания, но в суфизме, где оно разработано, была поставлена и проблема, логически имплицитруемая авиценновскими построениями: почему явленность Первоначала человеческой самости, если она в принципе возможна, оказывается непостоянной? Отсюда значение проблематики, связанной с «пробуждением внимания» (*танбїх*), что необходимо для того, чтобы человеческое сознание смогло освободиться от «занятости» (*иншизїл*) иным ради искомого выявления. Первоначало и самость человека оказываются двумя совершенно простыми предметами непосредственного познания.

Физика стала областью школьной систематизации аристотелизма. Ибн Сїной и другими перипатетиками подробно изложены и получили широкую известность за пределами арабоязычного перипатетизма классификация движения как типов изменения (количественное, качественное и пространственное), понимание физического движения как принудительного или естественного на основе понятия естественного места и стремления к нему. Эта теория неотъемлема от учения о четырех первоэлементах и их несводимых друг к другу качествах (жар, сухость, холод, влажность). Тело понимается как оформленная материя, делимая потенциально до бесконечности, актуально всегда до определенного предела: с помощью этой теории арабоязычный перипатетизм противостоял атомизму мутакаллимов, хотя тщательно воспроизводимая античная аргументация против атомизма не всегда достигала своей цели, поскольку мутакаллимы могли не признавать реальное существование доступных чувственному восприятию атомов в реальном пространстве-времени.

Авиценновский «Хайй сын Якзана» содержит аллегорическое изложение пути непосредственного познания Первопричины. Эта повесть имела продолжение в трактате «В западне Запада» ас-Сухравардї и в знаменитой одноименной «философской робинзонаде» **Ибн Түфайла**, описавшего развитие познавательных способностей человека от опосредованных методов познания к непосредственному.



Среди представителей позднего арабоязычного перипатетизма наибольшая известность принадлежит **Ибн Рушду**, знаменитому комментатору Аристотеля и других античных и арабоязычных авторов (Платона, Александра Афродисийского, Николая Дамаскина, Птолемея, Галена, ал-Фārābī, Ибн Сīны, Ибн Бādджжи). Из собственных произведений Ибн Рушда наибольшей известностью пользуются капитальный труд «Опровержение опровержения», написанный в ответ на критику арабоязычного перипатетизма со стороны ал-Гāzālī, и небольшой трактат «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией», в котором автор стремится доказать не просто допустимость, но обязательность (*вуджуб*) для мусульманина занятия философией, истины которой в случае их противоречия авторитетным религиозным текстам должны безусловно иметь приоритет перед последними. Этот пафос первенства философии совершенно исчезает в теории «двух истин» на средневековом Западе. Положения философии Ибн Рушда породили на Западе известное течение «латинского аверроизма».

### ***Основные категории учения о вещи, способах ее наличествования и ее познании***

Начнем с категории «возможность» (*имкāн*). Эта категория — одна из центральных в учении о наличествовании вещи и ее познании, развитом в классической арабо-мусульманской философии. Выступает в паре с понятиями «необходимость» (*вуджуб*) и «невозможность» (*имтинā'*). «Самость» (*зāт*), обладающая возможностью, называется «возможным» (*мумкин*), или «имеющим возможность существования» (*мумкин ал-вуджуд*). Пара актуальное-потенциальное не совпадает с триадой возможное-необходимое-невозможное.

Термин «возможность» появляется уже у мутазилитов, но его категориальная проработка осуществляется в арабоязычном перипатетизме, более всего у Ибн Сīны. Ал-Фārābī определяет возможность как равновероятность существования и несуществования. В силу этого возможность требует чего-то внешнего, что дало бы «перевес» (*тарджих*) одной из этих сторон над другой, благодаря чему «возможное» становится либо «необходимым» (*вāджиб*) и тогда обретает существование, либо «невозможным» (*мумтани'*) и тогда получает

несуществование. Поскольку и то и другое проистекает не от самого возможного, но от «обеспечивающего перевес» (*мурадджих*), возможное, обретшее необходимость, называется «необходимым благодаря другому» (*вāджиб би-зайрихи*), или, более полно, «имеющим необходимость существования благодаря другому» (*вāджиб ал-вуджūd би-зайрихи*); аналогично выстраиваются термины для «невозможности». Т.о., хотя возможность как понятие неразрывно связана с существованием и несуществованием, она логически предшествует им и определяет содержание терминов «существующее» (*мавджūd*) и «несуществующее» (*ма'дūм*): возможность является собственной характеристикой самости, тогда как необходимость или невозможность, связанные соответственно с существованием и несуществованием, обязаны чему-то внешнему и обусловлены им. В этих аспектах возможность сближается с понятием «утвержденность» (*субūt*), отличаемым от «существования». У Ибн 'Арабī возможное трактуется как «утвержденные воплощенности» (*а'йāн сāбита*), получающие существование, т.е. «воплощающиеся» (*та'аййун*) в ходе процесса «проявления» (*таджаллин*). Ибн Сīнā рассматривает возможность как самостоятельное и фундаментальное понятие, которое не может быть сведено к «могуществу» (*қудра*) действующего, наделяющего возможное существованием. Понятие «возможное» близко, но не тождественно понятию «возникшее» (*хāдис*): «возникшему» необходимо предшествует потенция существования и субстрат (*мавдӯ'*), «возможное» осмысливается как возможное благодаря собственной самости. Возможному предшествует «временное несуществование» (*'адам замāнийй*), хотя исключением являются метафизические Разумы: сами в себе возможные, они тем не менее существуют всегда. Понятие возможности логически предполагает понятие «нужды» (*хāджа, фақр, ифтиқār*): возможное нуждается в том, что «обеспечивает перевес» существованию над несуществованием или наоборот, чтобы оказаться соответственно существующим или несуществующим благодаря своей «связанности» (*та'аллуқ*) с «иным».

Возможность (наряду с необходимостью и невозможностью) используется и для квалификации суждений. «Возможными» называются суждения типа «человек пишет», необходимость или невозможность которых зависит от внешних условий, которые и делают их соответственно истинными или ложными. Поэтому в плане вероятности познания возможное сущее отождествляется со «случайным» (*иттифāқийй*), а не необходимым, а потому с познаваемым в «опыте» (*таджриба*), а не разумом как априорная необходимость (ал-Фāрāбī). Устойчиво признается тезис о беспредельности череды возможных сущих (Ибн ‘Арабī) и невозможности их «упорядочения» (*дабт*) и закономерного познания (Ибн Халдūн).

Понятия «возможность» и «возможное» остаются важнейшими в ишракизме и суфизме. Сохраняясь и в исмаилизме, они там теряют свою связь с понятием «необходимость», в силу чего становятся лишь иным обозначением для понятия «временное сущее».

Категория «возможность» выступает в паре со своей противоположностью, категорией «необходимость». В арабо-мусульманской мысли различаются два понимания необходимости: как неизбежности (*дарūrа*, *идтирāр*) и как обязательности (*вуджуб*).

В первом смысле необходимость противопоставляется «выбору» (*ихтийāр*): «неизбежными» могут быть знания, которыми человек не волен не обладать, в отличие от целенаправленно получаемых, или действие причины, влекущей следствие независимо от желания человека, в отличие от действующей в зависимости от его выбора. Так понятая необходимость обладает, вообще говоря, более низким ценностным статусом, нежели ее противоположность.

Во втором смысле необходимость связывается с истинностью, а значит, имеет более высокий статус, нежели противоположное ей. Такая необходимость-*вуджуб* фигурирует в сфере этики, теории познания и учении о существовании.

В этике «необходимые» (*вāджиб*) поступки противопоставляются «запрещенным» (*харām*) и составляют, таким образом, часть «добродетельных»

(*хасан*). В теории познания «необходимыми» называются те суждения, которые Кант относил к априорным аналитическим, в отличие от «невозможных» (*мумтани'*) и «возможных» (*мумкин*). В учении о существовании необходимость противопоставляется в одном смысле «невозможности» (*имтинā'*), а в другом «возможности» (*имкāн*). Наиболее подробно эта терминология разработана Ибн Сїной. В отличие от прочего сущего, которое благодаря своей самости является «возможным», а «необходимым» становится благодаря чему-то другому, первоначально обозначается как имеющее необходимость существования благодаря своей самости (*вāджиб ал-вуджūd би-зāти-хи*). Это его свойство обозначается также как *ал-хāққ* (делающее истинным), поскольку первоначально дает истинность само себе и составляет условие истинности всего ряда вещей, происходящих от него. «Имеющее необходимость существования благодаря другому» Ибн Сїнā вынужден разделить на «имеющее необходимость существования благодаря другому постоянно» (*вāджиб ал-вуджūd би-зайри-хи дā'иман*), под чем подразумеваются метафизические Разумы и соответствующие небесные сферы, и «имеющее необходимость существования благодаря другому в какое-то время» (*вāджиб ал-вуджūd би-зайри-хи вақтан мā*), т. е. все прочее сущее, хотя это деление нарушает логику определения «возможного».

В арабоязычном перипатетизме Первоначало считается обладающим необходимостью существования благодаря своей самости. Эта точка зрения характерна и для ишракизма и суфизма, но не поддержана в исмаилизме, где Бог понимается как стоящий выше необходимости и существования. Необходимое может передать необходимость другому. «Дающим необходимость» (*мūdжиб*) называется то, что превращает возможное в необходимое, будь то в сфере существования или мысли. Необходимость, вытекающая из самости, связывается с «отсутствием нужды» (*истиғнā'*, *ғинан*), чем первоначально отличается от всего прочего сущего, возможного по самости и нуждающегося в «дающем необходимость». Отсутствие нужды отличается от «независимости» (*истиқлāл*), означающей существование в самости или воплощенности.

Представление о передаче необходимости обосновывает и понятие причинности. В арабоязычном перипатетизме (а также исмаилизме и ишракизме) такая передача необходимости, влекущая существование, описывается как строго упорядоченная, где каждое сущее дает необходимость следующему, и только следующему в ряду.

С арабоязычным перипатетизмом связано введение в обиход арабского философского мышления классической эпохи аристотелевского понятия **причинности**. Причины делятся на «формальную» (*сӯриййа*), «материальную» (*мāддиййа*), «действенную» (*фā'илиййа*) и «целевую» (*зā'иййа*). В этой школе утверждается представление о строгой линейности отношения причины и следствия: причина всегда предшествует следствию, либо во времени, либо «по самости» (*би-з-зāt*), следствие никак не может быть причиной своей причины, вещь не может быть причиной самой себя, две вещи не могут необходимо обуславливать друг друга. Одна причина как таковая влечет только одно следствие, но в разных «аспектах» может влечь разные следствия. Ряд причин конечен и начинается от Первопричины, заканчиваясь единичным сущим. Познание вещи связывается с познанием ее причины. Причина может быть «ближней» (*қарīb*), т.е. непосредственной причиной вещи, и «дальней» (*ба'ūd*), связанной с ней более или менее длинной цепочкой причинно-следственных связей. Ближние причины доступны познанию, дальние могут представлять трудность из-за невозможности «упорядочить» весь ряд причин.

С другой стороны, в арабоязычном перипатетизме происходит решительная трансформация этого четырехчастного деления причин, кардинально меняющая саму суть понимания причинности. Ибн Сīнā модифицирует аристотелевское понимание причинности, разделяя «причины, создающие чтойность» (*'илла муқаввима ли-мāхиййа*) и «причины, дающие существование» (*'илла мūdждида*): к первым относятся формальная и материальная, ко вторым, по сути, только действенная, поскольку целевая истолковывается как причина «действенности» (*фā'илиййа*) действенной причины. Такое разделение причин

связано с рассмотрением вещи в ее самости как «возможной» либо «необходимой» и ориентирует на поиск причины как того, что обеспечивает «перевес» одной из двух сторон «возможности». Логика такого понимания предполагает, что причина должна постоянно поддерживать существование следствия, а не просто однажды наделить его им. На этой основе Ибн Сīнā опровергает деистические по сути воззрения, наделявшие Бога лишь функцией первосоздателя, исчезновение которого никак не влияет на созданное им следствие, как смерть строителя не может повредить постройке. Как это следует из определения причины, ее действие должно наступать незамедлительно. Однако это неверно для причин в физическом мире, действие которых зависит от условий, таких как наличие необходимого орудия, инструмента, помощника, подходящего времени, стимула, а также отсутствия «препятствия», что вкупе определяет «состояние» (*ḫāl*) причины.

Понимание «возможности» и «необходимости», а также связанная с этими категориями трактовка причинности имеют непосредственное отношение к категориями **«сущность», «сущее» и «существование»**. Мы используем привычную терминологию, утвердившуюся в истории западной философии, для обозначения этой проблематики, хотя, как увидим, эти привычные категории оказываются не всегда адекватными при описании классической арабской философии.

Развитое в арабоязычном перипатетизме (ал-Фārābī, Ибн Сīнā) учение о разделении сущности и существования опиралось на рассмотрение сущего вне зависимости от его существования и несуществования, т.е. как «самости», которая либо вызывает необходимость собственного существования, либо не вызывает ни существования, ни несуществования, нуждаясь для того и другого во внешней причине. Поэтому в арабоязычном перипатетизме, наряду с термином «вещь», в качестве наиболее фундаментальной характеристики предмета выступает «самостная необходимость» (для первоначала) или «самостная возможность» (для прочих вещей), делающая первое постоянным и независимым ни от чего, а вторые — нуждающимися во внешней причине, чтобы стать сущими. В дальнейшем

«возможное» могло употребляться как синоним «сущего», в т.ч. и теми, кто не признавал фундаментального деления на «необходимое благодаря самости» и «возможное благодаря самости» (исмаилизм). Вместе с тем «возможное» могло означать не только «сущее», но равно и «несуществующее» (суфизм), как это предполагается логикой изначального введения понятия. Поскольку для сущего, рассматриваемого как возможное, принципиальной характеристикой является нужда во внешней причине, делающей его сущим или несуществующим, понятие «нужда» (*х̣аджа, их̣тийādж, факр, ифтиқār*) составляет фундаментальную черту такого сущего, сохраняющуюся независимо от смены состояний существования и несуществования, в противоположность «отсутствию нужды» (*г̣инан, истиг̣нā'*), характеризующему первоначало.

Поскольку тем, каким образом вещь в соотношении со своей самостью становится сущей, определяются характерные особенности вещи, основные категории, характеризующие сущее, сводятся к различным вариантам соотношения понятий «сущее» и «самость». Соответствующая терминология была разработана последователями перипатетиков. Под «самостно-существующим» (*мавджуд би-з-зāt*) понимается такое сущее, которое имеется «независимо» (*истиқлāl*), как таковое, в отличие от «акцидентально-существующего» (*мавджуд би-л-'арад*), «лишенностей свойства» и «отсутствий» (слепота, бессилие) или «умопостигаемых аспектов» (*и'тибār*), которые не осуществляются как таковые. При этом «самостно-существующее» отличается от «существующего благодаря своей самости» (*мавджуд би-зātи-хи*), под которым понимается то, что существует благодаря самости, а не благодаря причине, и от «существующего посредством своей самости» (*мавджуд ли-зātи-хи*), под чем понимается сущее посредством себя, а не иного (т.е. вместилища). Возможны три комбинации этих понятий: «сущее благодаря и посредством собственной самости», или первоначало, не нуждающееся в причине и вместилище; «сущее посредством своей самости, но не благодаря своей самости», или субстанция, не нуждающаяся во вместилище, но опирающаяся на причину, давшую существование; «сущее не посредством и не благодаря своей самости», т.е.

акциденция, нуждающаяся в ином (своем вместилище) и опирающаяся на причину, давшую ей существование.

С точки зрения атрибутов сущее классифицируется в зависимости от отношения к вечности и времени как «вечное» (*қадім*, *'азалий*, *'абадийй*) и «возникшее» (*қадис*, *муҳдағ*). Универсально признаваемым было деление сущего на чувственно постигаемое и умопостигаемое. Параллельным и несовпадающим с этим следует признать деление на «связанное с телесным» или «сенсительным» и «свободное от связанности с сенсительным». Хотя под вторым могут пониматься и Разумы, которые умопостигаемы для самих себя и человеческих разумов, освободившихся от связанности с телами (арабоязычный перипатетизм, исмаилизм), к числу «свободного от связанности с сенсительным» относится прежде всего самость человека и самость Первоначала. Они служат предметом непосредственного интуитивного схватывания (*қадс*, *та'аллух*), для которого характерна независимость и от данных чувственного восприятия, и от «первоначал разума», составляющих основу рационального познания, и от результатов самого рационального познания (эта точка зрения, вслед за арабскими перипатетиками, поддержана в ишракизме). Полемика вокруг существования нетелесного сущего началась еще в каламе, где и была установлена нетелесность Бога. Специальное доказательство наличия нетелесного сущего приводит Ибн Сїнā, ссылаясь, в частности, на эмоции и аффекты (страх, любовь), которые не постигаемы ни чувственно, ни рационально. Близким к «свободному от связанности с сенсительным» можно считать понятие «отделенного от тела» (*муджаррад*, *муфāрик*), хотя оно может включать и метафизическое интеллигибельное сущее. В соответствии с принятым в арабоязычном перипатетизме делением существования на существование вовне и в уме сущее делится на «внешнее сущее» (*мавджуд фи ал-қаридж*), или «воплощенно-сущее» (*мавджуд 'айнийй*), и «сущее в уме» (*мавджуд фи аз-зихн*); соответственно выстраивается терминология, использующая понятие «утвержденное» в смысле «сущее» в тех случаях, когда существование и утвержденность считаются тождественными.



Перейдем к категории «сущность». Мы не встретим в арабском философском лексиконе единого понятия, которое бы сколько-нибудь адекватно соответствовало этой важнейшей категории; вместо этого мы имеем здесь целое семейство понятий, отражающих понимание вещи в ее наличествовании и ее представленности для нашего познания. Представления классических арабских философов о том, как наличествует вещь и как, следовательно, она может быть схвачена в нашем познании, существенно отличаются от аналогичных представлений западной философии, поэтому и терминология, описывающая «сущность» вещи, имеет здесь существенные отличия. Не последнюю роль в развитии этих представлений и этой терминологии сыграли и представители арабоязычного перипатетизма.

Итак, понятие «сущность» выражается рядом терминов, которые вводят вещь в поле философского рассуждения и позволяют поставить вопрос о ее истинности и модусах существования, несуществования и утвержденности. Особенности понимания сущности в сравнении с западной традицией вытекают из: 1) направленности философского дискурса на осмысление вещи как вот-этой-данности, когда он строится как общее рассуждение о единичном, а не общее рассуждение об общем; 2) связанных с этим особенностей построения системы онтологических категорий, включающей категорию «утвержденность», и соответствующего рассмотрения отношения сущности к существованию; 3) значения модели «вещь-смысл» для понимания вещи в соотношении с ее истинностью. Поэтому сущность не противопоставляется явлению и не мыслится как выражающая устойчивую подлинность вещи в отличие от феноменального многообразия и вместе с тем как понятие легко отвлекается от существования, будучи вместе с тем неразрывно связана с категориями «возможность», «необходимость», «утвержденность».

Важнейшими понятиями, выражающими сущность вещи, служат *хувиййа* («оность»), *зайт* («самость»), *ма̄хиййа* (также *ма̄'иййа* — «чтойность»), *ха̄қӣқа* («истинность»), *'айн* («воплощенность»). Они отражают различные нюансы

категории сущности, не будучи спецификацией друг друга и не имея единого родового понятия.

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

Термин «**самосьть**» близок к «оносьти», поскольку указывает на любую данную вещь как таковую, но в отличие от него несет большее содержание, что проявляется прежде всего в теории познания. Терминологическое употребление прослеживается уже у мутазилитов, хотя у них *зйт* и *нафс* (букв. — душа, также —

сам) чередуются фактически как синонимы. Каждая данная вещь обладает собственной «самостью», несводимой к «самостям» других вещей и составляющей ее индивидуальную отличенность, хотя, как и в случае «оности», эта отличенность не может быть выражена дискурсивно. Но в отличие от нее, она самоочевидна, во всяком случае, для человека: «самость» служит началом самопознания. Ибн Сīnā выдвигает положение о независимости познания «самостью» самой себя в силу ее непосредственной явленности себе, поддержанное и развитое в ишракизме. В этом качестве «самость» сближается с понятием «яйность» (*'anā'иййа*), образованным от «я» (*'anā*). Как чистое начало познания «самость» лишена содержательности помимо этой самоочевидности «я». В то же время в «самости» мыслится не просто созерцательное начало, отделенное от человека как такового, а напротив, человек в целом. Понятие *зāt* как «сама-вещь» в противопоставлении ее «чтойности», общей с другими вещами, использован Ибн Сīной для введения категорий «возможное» и «необходимое»: именно «сама-вещь» трактуется как способная либо неспособная обеспечить перевес своему существованию над несуществованием. «Самость», подобно «оности», указывает скорее на индивидуальность, нежели общность вещи, поэтому термин «возможное» мыслится, с одной стороны, как наиболее общее именование вещей («возможными» являются все вещи, кроме Первоначала), а с другой, как обозначающий конкретное единичное и не подпадающее под общие и априорно необходимые начала дискурсивного познания, в связи с чем выдвигается нормативное положение о недостижимости «упорядочения» возможных вещей и случайности их возникновения и гибели, исключаящих их закономерное познание. В отличие от «оности», «самость» может мыслиться как сложная и притом отличная от «чтойности»: «самости» всех вещей, кроме единого первоначала, составлены как минимум из материи и формы и потому по меньшей мере двойственны, а не едины (ал-Кирмānī); такое понимание «самости» коррелирует с фактическим непризнанием за пределами арабоязычного перипатетизма субстанциальных форм как обеспечивающих единство сущности вещи. Производное *зātийй* («самостное»)

в качестве технического термина было использовано в изложении аристотелевской логики для передачи понятия собственного признака вещи.

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

«Истинность» близка одновременно и к «самости» и к «чтойности», как бы синтезируя эти понятия. Термин употребляется уже мутазилистами, хотя у них он в значительной мере сохраняет связь с пониманием «истины» как истины слова (соответствие смысла выговоренности), а не истины вещи (соответствие между вещью и ее смыслами). Вместе с тем эта связь не случайна, поскольку отмечает зависимость понимания термина *ḥaqīqā* (истинность) от общих положений теории указания на смысл. Вещь обладает истинностью в том случае, если смыслы, входящие в ее определение и составляющие ее «чтойность» (*таḥаққук*), «осуществились», т.е. получили действительное существование. Истинность, таким образом, отлична от «чтойности» тем, что оказывается характеристикой вещи в ее внешнем бытии. С другой стороны, истинность понимается в соотнесении с понятиями самость и необходимость, которые логически первичны в отношении нее: либо сама вещь придает себе необходимость, обеспечивая тем самым свою истинность, либо эту функцию выполняет иное, т.е. ее причина. Иногда «истинность» употребляется как синоним для «чтойности» и «самости».

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

Для категории **«существование»** наиболее общим термином служит *вуджуд*, употребляемый в арабском философском дискурсе уже мутакаллимами. Близкое, но менее частотное *кавн* в каламе получает коннотацию «возникновение», что вместе с тем не отождествляет его с *худу'с*, служившим собственным термином для обозначения понятия «возникновение». В этом смысле *кавн* может употребляться во множественном числе (*акван* — существования-возникновения), что характерно именно для калама. В арабоязычном перипатетизме эта коннотация становится собственным значением *кавн*, где этот термин фигурирует, в частности, в формуле *'алам ал-кавн ва-л-фасад* (мир возникновения и гибели), т.е. мир вещей,

существующих «во времени», в отличие от существования «со временем, но не во времени», характерного для космических Разумов, и вневременного существования Первоначала. Однако соответствующие глаголы соотносятся противоположным образом: *к̄ана* (быть, существовать) выражает более общий аспект существования, тогда как *вуджид*, *й̄уджид* (находиться) скорее означает «быть найденным».

Термин *вуджуд*, употребляемый без уточнений, означает, как правило, действительное существование вещи вне ума. Вместе с тем характерным для арабоязычных перипатетиков было разделение существования на «существование в воплощенностях» (*а'й̄ан*), или «внешнее существование», с одной стороны, и «существование в уме», с другой, чем исчерпывались для них возможные виды существования.

Существование противопоставляется, с одной стороны, «несуществованию» (*'адам*), а с другой, «утвержденности» (*субут*). Термин *'адам* является преобладающим в рассуждениях о соотношении существования и несуществования, в отличие от строго дихотомического *ла̄-вуджуд* (несуществование). Существование, как правило, разводится с «сущим» (*мавджуд*), хотя некоторые авторы иногда употребляют первое в смысле второго.

**Соотношение между существованием и несуществованием** начинают обсуждать уже мутазилиты. В связи с вопросом о том, каким образом может быть осмыслено творение Богом вещей, было высказано два мнения относительно соотношения существования и несуществования вещи. Одни считали, что до того, как вещь хотя бы раз получила существование, о ней нельзя говорить как о несуществующей. Другие называли вещь и до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» (*худӯс*) как «существование после несуществования». В том и другом случае «возникновение» противопоставляется «вечности» (*кидам*) и «непрестанности» (*дав̄ам*), которые не предполагают смену существования и несуществования, причем такое понимание «возникновения» сохранилось и в последующем развитии

арабо-мусульманской философии. В каламе под «несуществованием» понимается несуществование данной вещи, а не несуществование вообще.

Эти два возможных понимания несуществования, различающиеся своим отношением к существованию, терминологически оформляются в арабоязычном перипатетизме. Несуществование вещи, предшествующее ее существованию, называется «временным несуществованием», тогда как несуществование, которое не будет и не может быть сменено существованием, называется «абсолютным», или «чистым» несуществованием. Временное несуществование вещи, согласно этому взгляду, всегда предшествует ее существованию. Чистое несуществование является по сути иррациональным понятием, исключающим возможность какого бы то ни было осмысления. Паре терминов «чистое несуществование—временное несуществование» соответствует пара «чистое существование—временное существование». Под «чистым существованием» понимается существование Первоначала, называемое также «абсолютным», а под временным — существование «возникающих» вещей. Абсолютное существование никак не специфицируется и принадлежит Первоначалу в силу его самостной необходимости.

Если признавать, как это делали некоторые мутазилиты, что несуществование вещи наступает только после ее первого существования, то необходимо определить возможность говорить о вещи до ее существования либо вовсе запретить это. Признававшие такую возможность ввели соответствующее понятие «**утвержденность**», которое логически предшествует равно существованию и несуществованию и выражает возможность указать на вещь, не указывая вместе с тем ни на какие содержательные признаки, в т.ч. и на существование или несуществование. Утвержденность поэтому понимается как более фундаментальная характеристика вещи, нежели ее существование, которое, наравне с несуществованием, универсально признается (за исключением ишракизма) в качестве атрибута вещи. Утвержденность составляет тот предельный фон, который дает возможность вести речь о вещи и отрицание которого устраняет такую возможность. Вопрос о соотношении утвержденности и существования был

поставлен еще в каламе, и если мутазилиты в основном признавали утвержденность отличной от существования, то в ашаризме утвержденность была приравнена к существованию. Полемика относительно возможности отказаться от самостоятельного понятия утвержденности и приравнять его к существованию продолжалась на всем протяжении развития классической арабо-мусульманской философии. Существование отличалось от утвержденности в мутазилизме, исмаилизме и суфизме, тогда как в раннем арабоязычном перипатетизме разрабатывалось во многом параллельное утвержденности понятие «возможность», в ишракизме же в силу номиналистической критики онтологических категорий этот вопрос по существу был снят.

Ал-Фārābī и Ибн Сīной было развито **положение о различении самости** (иногда употребляются также термины «чтойность» и «истинность») **вещи**, с одной стороны, **и ее существования**, с другой. Потребность в таком различении вытекает из того, что «чтойность» вещей (за исключением Первоначала) не предполагает с необходимостью ни внешнего существования, ни несуществования вещи. Поэтому вещь сама по себе является возможной, тогда как существование оказывается самостоятельным «смыслом» (*ма'нан*), присоединяемым к вещи. Возможность принадлежит самости вещи, причем вещь остается возможной и в состоянии существования, когда становится «необходимой благодаря другому», и в состоянии несуществования, когда становится «невозможной благодаря другому».

Различение самости и существования влечет необходимость соответствующего различения причин, в силу чего «причина, дающая существование», выделяется как главная среди четырех аристотелевских причин и отождествляется с действенной причиной.

Арабоязычными перипатетиками была создана сложная система терминологии, различающая варианты сочетания понятий самости и существования и таким образом определяющая основные онтологические категории через эти две. Ал-Фārābī различает *хусул* (наличие) и *вуджуд* (существование), причем первое



может предикцироваться второму, благодаря чему «обретенное существование» (*вуджуд мухассал*), под которым понимается существование вместе с формой, отличается от «необретенного существования», под которым понимается существование только с материей, способной принимать противоположные формы. «Особое существование» (*вуджуд хасс*) считается принадлежащим единому, поскольку строго единое к тому же единственно, обладая своим специфическим существованием, не разделяемым с другими.

Резкой критике перипатетическое понимание существования, наряду со многими другими категориями (единство, субстанциальность и т.д.), подверг ас-Сухравардī, считавший существование чистым понятием в уме, не имеющим никакого внешнего коррелята. С его точки зрения, вещь получает от причины свою самость, а не существование. Если бы существование наличествовало в вещи, оно бы само должно было обладать существованием, поскольку ас-Сухравардī не признает, в отличие от перипатетиков, различия между «наличием» и «существованием», и мы бы получили бесконечный прогресс атрибутов вещи, что сделало бы ее невозможной. Он не признает существование ни наиболее общим в вещи, считая акцидентальность и качество в определенном отношении более общими характеристиками, чем существование, ни наиболее явным в ней. С аристотелианских позиций разделение самости и существования критиковал Ибн Рушд.

Особым видом существования признается **«пребывание»** (*бақā'*), определявшееся еще в каламе как «существование без возникновения», т.е. характерное только для вечного. Противоположностью пребывания служит «гибель» (*фанā'*), постигающая любую возникающую вещь. В арабоязычном перипатетизме вместо *фанā'* используется термин *фасād* (порча), обозначающий прекращение существования вещи как особого «смешения» при сохранении самих первоэлементов или их превращении в другие.

## Этика

Что касается этических воззрений арабоязычных перипатетиков, то в этой области они значительно менее оригинальны, нежели в своей онтологии и гносеологии. Этика арабских перипатетиков скорее следует античным теоретическим построениям, нежели основывается на собственной этической проблематике, характерной для арабо-мусульманской цивилизации и вырастающей на ее собственной почве. Этим объясняется во многом умозрительный характер этических построений арабских перипатетиков. Особое место в этом смысле занимает Ибн Сīнā с его концепцией интуитивного познания, которая естественно предполагала введение этики мистицизма. Это нетрудно видеть в его произведениях, особенно в «Указаниях и наставлениях», где один из четырех разделов философского знания, который должен был бы (исходя из его содержания) именоваться «Этика», носит название «*Таṣаввуф* (суфизм)». В этой связи обоснованным выглядит несколько пренебрежительное высказывание ал-Ḡазālī в адрес арабских перипатетиков, когда он в своем «Избавляющем от заблуждения» говорит о них, что свою этику они заимствовали у суфиев.

Понимание **совершенства** в арабском перипатетизме опирается на категории *камāl* и *тамām* (обе равно означают «совершенство»).

В понимании совершенства очень заметно неоплатоническое влияние. Введение понятий “материя” и “форма” позволило трактовать “совершенство” как обретение материей своей формы, как “совершенную оформленность”. Уже в Эннеадах заметна довольно тесная связь понятий “оформленность” и “полнота”: лишь тогда можно говорить о совершенстве как обладании формой, когда эта форма, во-первых, сполна охватывает материю, и во-вторых, сполна выявляет всю возможную для этой материи оформленность.

Коннотация понятий “полнота” (*тамām*) и “совершенство” (*камāl*) оказалась принципиальной для последующего развития арабской философии.

Неоплатоническая концепция градаций бытия предполагает понимание “добродетели” (*фаḍīла*) как тесно связанной с бытийным совершенством.

Созерцательный идеал обретения “счастья” (*са’ада*) прочно утверждается в этой школе. Главным, однако, следует считать ту твердую, присущую представителями этой школы уверенность в устроении мироздания по принципу иерархии общего и частного, которое и определяет в целом логику строения этических рассуждений арабоязычных перипатетиков.

Здание этической теории выстраивается в арабоязычном перипатетизме “сверху вниз”, отправляясь от “общего”, которое обладает безусловным приоритетом в отношении частного, определяет его и, вообще говоря, самодостаточно: частное имеет смысл лишь постольку, поскольку помогает приблизиться к общему, не обладая никаким самостоятельным значением. В случае, если возможно непосредственно достижение общего, именно такой путь и следует избрать, отбрасывая частное как ненужное и несовершенное.

Подлинное, “настоящее” благо — “благо вообще” (*‘алā ал-итлāк*). Именно с обретением такого “блага вообще” связывает ал-Фарāбī достижение “счастья”. Все прочее является благом не как таковое, но лишь постольку, поскольку служит его обретению. В этом утверждении ал-Фарāбī хорошо различимы мотивы аристотелевской этики средств. Хотя позиция, которой придерживается Ибн Сīнā, ближе к собственно-неоплатонической трактовке блага: он трактует “благо” как бытие, получаемое от Первоначала, а потому для него всякое сущее обладает благом постольку, поскольку Первоначало наделило его им, — однако и для него подлинным благом является “благо вообще”. Благо вообще — это первоначало универсума, первое, наиболее совершенное сущее, дающее бытие всем прочим и служащее началом ряда существ. Именно оно и должно стать предметом стремления человека, желающего обрести счастье.

Путь к этому — познавательный. “Мудрость” (*хикма*), согласно ал-Фарāбī, в том, чтобы разуметь “наилучшее” наилучшим знанием”, а “наилучшее знание” — это знание “полное” и “непрестанное” того, что само “вечно и непрестанно”. Этот неоплатонический идеал *чистого* знания, отделенного от практики, связан и с пониманием добродетели как причастности благу, а поскольку

абсолютное благо является одновременно и источником бытия, то бытийная иерархия совпадает и со степенью причастности к благу первоначала, то есть с “добродетелью” сущего. Хотя еще у ал-Фārābī прослеживается попытка связать такое понимание “блага” с традиционной для исламской этики проблемой “доброделания”, — он определяет “доброе” (*джамīл*) и “безобразное” (*қабīх*) как “намеренно творимое благо” (*ал-хайр ал-ирādийй*) и, соответственно, “намеренно творимое зло”, — категория блага в философии арабоязычных перипатетиков фактически полностью онтологизируется.

**Путь к благу** понимается в арабском перипатетизме преимущественно как созерцательный (от *назар* — «созерцание»). Для понимания стратегии приближения к благу, вырабатываемой арабоязычными перипатетиками, принципиальное значение имеет высказанное Ибн Сīной положение: познать следствие можно только познав его причину, а поскольку первопричиной всего является Первое (Первый Разум, Абсолютное Благо), то именно познание Первопричины и является подлинным познанием. Более того, для арабоязычных перипатетиков это — то знание, которое служит *началом* истинности любого другого знания, так что никакое знание не истинно, если не выводится в конечном счете из знания Первопричины. Любые “частные” знания поэтому принципиально ущербны и не имеют самостоятельного значения, — так же, как самостоятельного значения не имеет частное вообще в сравнении с общим, как такого значения лишена и “практика” (*амал*) в сравнении с “созерцанием” (*назар*).

Это соотношение закреплено и в понимании структуры и иерархического соподчинения наук: “начальными” являются теоретические, а подчинены им науки практические, причем общие положения, вырабатываемые теоретическими науками, должны приниматься в качестве безусловных и необсуждаемых начал науками практическими. К числу практических наук относится область религиозно-правовой мысли (*фиқх*). Эта наука подчинена общетеоретической (“философии”, то есть собственно учению арабоязычного перипатетизма) не только как частная общей, но и как дающая лишь приблизительное представление посредством

намеков и подобий — науке, дающей точное знание о вещи, как она есть. Представление о счастье делится на “истинное” и “мнимое”, и задачей человека является получить “истинное” представление о счастье, а задачей правителя — организовать социум таким образом, чтобы все его представители, даже неспособные постичь истинное счастье, двигались по мере возможности именно к его обретению. Люди от природы превосходят одни других, так что стоят на различных ступенях бытийного совершенства и способны к разным, превосходящим одно другое занятиям, а кроме того, благодаря упражнению обретают различную искусность в этих занятиях. Так образуется лестница “добродетелей”, причем она строго иерархична, поскольку каждый превосходящий является “начальником” (*ра’ис*) того, кто стоит на ступени ниже. В соответствии с таким пониманием иерархии добродетелей строились и трактаты о “нравах” (*ал-ахлак*), в которых подробным образом описывались градации природной предрасположенности к тем или иным действиям, а также взаимные отношения наук и искусств. Отметим, что “нравы” понимались в традиции этих трактатов в соответствии с античным учением как такая предрасположенность души к тем или иным действиям, которая заставляет ее действовать как бы автоматически, “без раздумий”, то есть, собственно, вовсе исключая то, что традиционная исламская теория рассматривает в качестве “намерения” (*ниййа*).

Таким образом, категория “действие” фактически выпадает из поля зрения арабоязычного перипатетизма. Это не случайно, поскольку практическое если и признается, то лишь как слепок с теоретического, если и нужный, то только в силу несовершенства людей с их неспособностью схватить теоретическое. Скажем, “истинной молитвой” является созерцательное уподобление Первоначалу, тогда как практика, “идущая по стопам” разума, устанавливает “практическую” молитву (молитву, требующую действия) по образцу и подобию истинной, — но это подобие имеет ценность лишь постольку, поскольку копирует истинное теоретическое. Точно так же “вероучение” (*милла*), определяющее должные верования и предписывающее действия людей, занимается, согласно

перипатетикам, лишь частностями того, что в качестве “общего” изучает политическая философия (*ал-‘илм ал-маданийй*), а значит, сводимо к последней.

Немного внимания перипатетическая теория уделяет и непосредственно связанной с “действием” категории “**воля**”. Согласно Ибн Сїне, Первоначало безусловно лишено какой-либо воли (*ирāда*), поскольку та связана с поиском необходимого и недостающего, а Первоначало, являя собой совершенство, ни в чем не испытывает недостатка. Поэтому вопрос о соответствии человеческого действия всевышней и всеопределяющей воле просто не может быть поставлен. Действительно, проблема автономии человеческой воли, кажется, не слишком заботит перипатетиков, принимающих античное трехчастное деление души на растительную, животную и разумную с соответствующим делением “страстей” и “добродетелей”. Вопрос о соответствии человеческой воли воле Законодателя не встает и по другой причине: Первое Сущее, Абсолютное Благо хотя и обладает совершенным знанием, оно является вполне истинным, то есть исключительно *общим*: то, что определяется временем, местом, количеством, а значит (в числе прочего), все человеческие поступки, не включается в него. Следовательно, не может быть поставлен и вопрос об истинном обосновании этических норм: они оказываются делом практики и “мнения” (*занн*), а не истины.

Автономия созерцания понимается в арабском перипатетизме как возможность достижения блага. Именно в этой области Ибн Сина открывает **автономию человеческого “я”** (*анā*), которое не определено ничем другим (даже и Первопричиной) и вполне самостоятельно. Правда, эта самостоятельность открывается как самостоятельность самопостижения и не носит характера автономии этического суждения или действия. Но именно она оказывается гарантом способности человека сполна познать Первопричину, “отделиться” (*муфāрақа*) и “спастись” (*тахаллуҫ*) от материи, обладающей природой возможного, а не необходимого, существования, которая и является, как то расценивается в неоплатонической традиции, источником зла, воссоединиться

(*иттиқāl*) с Первопричиной благодаря “уподоблению” (*ташаббух*) ей и тем самым достичь полного счастья.

## Исмаилизм

В качестве философской школы исмаилизм оформляется не сразу. Возникновение шиитской секты исмаилитов относится ко второй половине VIII в., а свой законченный характер исмаилизм как философское течение приобретает в трудах Хамид ад-Дйна ал-Кирманй (кон. X—нач. XI в.), наиболее выдающегося исмаилитского философа. Отдельные вопросы исмаилитской философской концепции и теории имамата разрабатывали ан-Насафй (ум. 942/43), Хибатуллах аш-Шйрзй (ум. 1077/78), Ибрэхйм ал-Хамидй (ум. 1161/62) и др., но ни до, ни после ал-Кирманй не был достигнут тот уровень систематичности, который характерен для этого мыслителя, к трудам которого так или иначе обращались в дальнейшем теоретики исмаилизма.

Биографические сведения об ал-Кирманй крайне скупы, в основном из-за глубокой конспирации, к которой прибегали исмаилиты в средневековье ради сохранения структуры своей общины и ведения пропаганды. Судя по его имени, он был выходцем из иранского города Кирман и, возможно, персом. Одна из наиболее достоверных дат, связанных с его жизнью, — 411 год хиджры, или 1020/21 н.э., когда, по его свидетельству, было написано «Успокоение разума» («Рахат ал-‘ақл»), явившееся, по всей видимости, последним произведением философа. Ал-Кирманй занимал немаловажный пост в исмаилитской иерархии, будучи «худджей обоих Ираков» (т.е. Ирака и Персии). Авторитет в вопросах доктрины, он выступил против обожествления правившего в то время исмаилитского имама ал-Хакима, опровергая учение ад-Даразй, приведшее к возникновению общины ливанских друзей.

Перу ал-Кирманй принадлежит большое количество трудов, в которых разрабатываются отдельные философские проблемы: «Кладезь доказательств» (*Хазй’ин ал-адилла*), трактующий вопрос о Первоначале, «О взаимном соответствии миров» (*ан-Нузум фй муқабалат ал-‘авйлим*), в котором рассматриваются вопросы причинности и структуризации универсума, и др. Он



исследовал проблемы фикха (*ал-Лазима фи савм шахр рамадан* «Каким должен быть пост в рамадан»), исмаилитской доктрины имамата, выступал с полемическими сочинениями. На протяжении классического периода ал-Кирманī оставался для исмаилитов наиболее выдающимся авторитетом в вопросах философии. Фактическим комментарием на его «Успокоение разума» является «Сокровище отрока» (*Канз ал-валад*) Ибрахима б. ал-Хусайна ал-Хамидī (ум. 1161).

Основным философским трудом ал-Кирманī, представляющим собой систематическое изложение философии исмаилизма, является *Рахат ал-'ақл* «Успокоение разума». Рукописи книги были долгое время недоступны за пределами исмаилитской среды и опубликованы лишь в 1960-е гг. благодаря усилиям Мустафы Галиба, издателя и исследователя многих исмаилитских текстов.

По замыслу ал-Кирманī, «Успокоение разума» содержит наиболее совершенное знание, которое необходимо для обретения «формальной добродетели», т.е. придания душе совершенной формы, благодаря которой она способна уподобиться Первому Разуму — Первому Пределу универсума. Так душа, достигая актуальности и становясь совершенным разумом, обретает покой и уладу, чем и объясняется название труда. Вместе с тем совершенство обретается только в двуединстве созерцательной и практической сторон человеческой деятельности. Обоснованию этой концепции совершенства посвящена первая, пропедевтическая глава. Во второй главе разрабатывается центральный вопрос классической арабомусульманской философии — о первоначале универсума, рассматривается соотношение понятий «утвержденность», «оность», «существование», «единство». В третьей и четвертой главах излагается учение о Первом Разуме и его сотворенности, эманации, первоматерии и форме. Вопрос о перводвигателе тел, десяти небесных сферах, небесных телах и их влиянии на земную жизнь и другие вопросы космологии рассмотрены в пятой главе. Шестая излагает учение о четырех первоэлементах и завершает рассмотрение космологии. Седьмая, наиболее обширная глава, занимающая почти половину объема книги, излагает учение о трех

классах существ, выполненное в духе аристотелизма, о душе и ее силах, вопросы этики, а также содержит подробное рассмотрение исмаилитской историософии. Метод познания специально рассмотрен в гл. IV, § 5 и применяется по ходу изложения во всех главах книги, за исключением первой.

«Успокоение разума» содержит единственную ссылку на еврейские источники, цитируя в оригинале «Пиркей рабби Натан» («Высказывания рабби Натана») из «Пиркей Авот» («Высказывания наших отцов», 4-й раздел Мишны), и многочисленные ссылки на «Инджй̄л» (букв. «Евангелие», т.е. Новый завет), которые либо неточны, либо относятся к апокрифическим текстам. «Успокоение разума» полемизирует с арабоязычными перипатетиками, утверждая сотворенность Первого Разума, а не его эманационное происхождение, и единство души, а не ее троичность. По частным вопросам ведется полемика с крайними шиитами, сторонниками учения о переселении душ, дахритами (сторонниками учения о вечности мира).

**Источники исмаилитской философии** многочисленны и разнообразны. Исмаилитские философы, вслед за арабоязычными перипатетиками, опирались на неоплатоническо-аристотелевское наследие. Идея всепронизывающей жизни, в конечном счете объясняющая и разумный порядок космоса, и жизненную активность сущего, имеет, вероятно, стоические корни. Характерная исмаилитская теория «баланса» макроструктур мироздания восходит, возможно, к пифагорейским учениям, которых среди арабов придерживался еще ал-Киндй̄. Философии исмаилизма присущ научно-энциклопедический характер, и не случайно тайное сообщество «Братьев чистоты» включало исмаилитов или было близко к ним. Возникнув в шиитской среде, исмаилизм просто не мог оказаться безразличным к важнейшему для шиитов вопросу о завещании Мухаммада, согласно которому, как они утверждают, преемником последнего должен был стать ‘Алй̄, а не Абū Бакр. Это повышенное внимание к вопросам политической власти и исторической справедливости сказалось и в философии, повлияв на создание собственной

историософии и разработку теории исмаилитского социума как одной из центральных структур универсума.

Многочисленность источников заимствования и влияний на философию исмаилизма не означает эклектичности последней. Напротив, для нее характерна высокая степень систематичности и сложная внутренняя структуризация. Ее **общим организующим принципом** можно считать принцип «начального-и-конечного», или «первого-и-второго», который проявляет себя на различных уровнях.

Весь универсум разворачивается между Первым и Вторым Пределами: началом служит Первый Разум, завершением — та единая абсолютно совершенная метафизическая форма, которая возникает в конце истории как соединение праведных душ. Однако Второй Предел еще не существует, и потому мироздание остается принципиально недостроенным. Благодаря этому история приобретает глубочайший метафизический смысл: без усилия, которое обязано приложить праведное человечество, универсум не может существовать, поскольку для этого, обладая Первым Пределом, он должен иметь и Второй, а тот создается только людьми, совершенными в своем знании и действии. Собственно, философская система исмаилизма и строится как описание перехода от Первого Предела ко Второму. Достижение совершенства человеком также является переходом от начального совершенства, то есть собственно существования, к его завершенности и полноте, или второму совершенству: душа, или потенциальный разум, обретает актуальность и превращается в действительный разум. Первый и Второй Пределы организуют и структуру природного сущего: завершение низшего ряда существ является одновременно началом высшего ряда, который в свою очередь обладает завершением, открывающим следующий ряд; так, коралл завершает ряд минералов и отрывает ряд растений, будучи тем и другим одновременно, финиковая пальма замыкает ряд растений и открывает ряд животных, поскольку имеет мужские и женские особи, пчелы и обезьяны схожи с человеком, хотя являются животными. Понятия «начального» и «конечного» включают в себя, таким образом, то, что

мыслится в понятиях потенциальности и актуальности, в понятии энтелехии, оказываясь вместе с тем и шире их.

Хотя универсум удачно структурируется как располагающийся между Первым и Вторым Пределами, философия исмаилизма испытывает затруднения в описании его **Первоначала**. Их можно рассматривать как продолжение размышлений вдоль линии, намеченной еще, вероятно, ал-Фārābī, развитой Ибн Сīной и отразившейся и в ишракизме и суфизме, — линии, традиционно именуемой разделением самости и существования вещи. Если в арабоязычном перипатетизме Первоначало описывается как влекущее необходимость своего существования собственной самостью, то в исмаилизме оправданность такого представления ставится под сомнение, поскольку самость и существование неизбежно оказываются двоицей, тогда как Первоначало представляет собой непременно единство. Позже ас-Сухравардī, критикуя перипатетиков с весьма схожих позиций, вовсе откажется от понятия «существование» как истинного.

В исмаилизме использована другая возможность, предоставляемая уже сложившимся к тому времени различием понятий «утвержденность» и «существование». Божественная оность, будучи утвержденной, не получает за счет этого никаких дополнительных характеристик и стоит выше единства, существования и т.д. Первый Разум, который и является Первым Пределом, творится Богом: творение представляет собой наивысшее в троичной классификации действий, будучи к тому же иррациональным, принципиально недоступным познанию. Понятие сотворенности Первого Разума в исмаилизме тождественно именно признанию невозможности постичь способ его существования, а не его возникновению во времени, хотя вместе с тем отрицается его «безначальная вечность» и признается только «вечность без конца». Первый Разум открывает ряд сущего, ибо обладает существованием, но поскольку, в отличие от Первоначала арабоязычных перипатетиков, его существование обеспечивается не его самостью, в исмаилизме не может быть использована терминология, разработанная перипатетиками в области учения о необходимости и

возможности. Первоначало, таким образом, не совпадает в исмаилизме с Первым Пределом универсума, но как бы раздваивается между ним и его творцом — Богом.

**Первый Предел** един, хотя имеет десять атрибутов, не создающих в нем вместе с тем действительной множественности. Он является Первым Разумом, первой вещью, первым сущим и источником эманации. Благодаря эманации возникает мир метафизического сущего, который у разных авторов может получать разное описание (будучи семеричным и включая, например, Мировой Разум и Мировую Душу, или десятичным, охватывая десять внеприродных Разумов). Инвариантом этих схем оказывается возникновение первоматерии и формы, которые служат построению природного мира на началах аристотелевской натурфилософии. Ал-Кирмāнī объясняет их возникновение как двуединую эманацию, проистекающую от Первого Разума благодаря тому, что он соотнесен с Богом двояко: как «творение», т.е. как акт, и как «сотворенное», т.е. как претерпевающее. Соответственно первая Первая Эманация, являющаяся первым Вторым Разумом, оказывается формой, тогда как вторая Первая Эманация, то есть второй Второй Разум — материей.

Божественный промысл, пронизывающий мироздание, дает ему наилучшее устройство, помещая наилучшие формы в горнем мире, и даже для оставшейся после оформления прочего мироздания материи, дабы ей не пропадать, приберегает наихудшие формы типа змей, скорпионов и прочих ядовитых тварей. Исмаилиты придерживаются традиционной для своего времени птолемеевской космологии. **Физический мир** устроен на началах четырех первоэлементов, в осмысление которых они вносят некоторые нюансы. Их смешениями производятся три класса существ: минералы, растения и животные. Аристотелевская физика и теория естественного места, естественного и принудительного движения воспроизводятся и тщательно подкрепляются почерпнутыми из опыта наблюдениями. Душу исмаилиты считают не троичной, оспаривая это утверждение арабоязычных перипатетиков, а единой, хотя и наделенной различными силами: единство души необходимо вытекает из трактовки

ее как потенциального разума, что составляет принципиальный момент исмаилитской философии.

Подобно другим течениям средневековой арабо-мусульманской философии, исмаилиты признают **два типа знания и познания**, непосредственное и дискурсивное, и отдают предпочтение первому перед вторым, хотя трактуют их по-своему, подчеркивая отличие в этом вопросе от других школ. Непосредственное знание дается только при «поддержке» метафизических Разумов избранным людям и может быть сообщено ими другим, но уже в дискурсивной форме. Все люди поэтому делятся на «дающих» (*муфид*) и «получающих» (*мустафид*) знание, а в зависимости от своей способности усвоить его располагаются на соподчиненных рангах исмаилитского социума: чем ближе к главе стоит иерарх, тем бóльшим знанием он обладает. Непосредственное знание относится к дискурсивному как «целокупное» (*куллийй*) к «частичному» или «единичному» (*джуз'ийй*), заключая его в себе, и то же касается отношения знания высших иерархов к знанию низших. Однако соотношение между целокупным и частичным понимается как отношение не между общим и частным, а как между явным и скрытым, адресуя к одной из фундаментальных оппозиций, характеризующих мышление классической арабо-мусульманской культуры: как в яйце заключается целиком вся птица, так целокупное заключает в себе частичное в качестве скрытого, а потому нуждается в чем-то, что это скрытое выявит. Отсюда фундаментальная роль «толкования» (*та'вил*), которое и сводится к выявлению «смыслов» (*ма'нан*), стоящих как за явным сущего, так и за явным текста, и в принципе подчиненная роль Писания в отношении его толкователя — главы исмаилитской общины, которую недвусмысленно подчеркивают исмаилиты. Метод дискурсивного познания и одновременно верификации дискурсивного знания, который ал-Кирмāнī считает собственным достоянием исмаилитской философии, отличающий ее как от других философских школ (например, логики перипатетиков), так и от других наук, является по сути вариантом стратегии «выявления скрытого», который основывается на балансе и гармонии структур мироздания. Наиболее явленной

оказывается структура исмаилитского социума, и она служит своеобразным лекалом в выстраивании знания о человеке, природном и сверхприродном мирах, в то же время находя опору своей истинности в неизменной уравновешенности со всеми этими структурами.

Знание составляет хотя и необходимый, но не единственный компонент совершенства человека. Не менее важно и «**деяние**» (предписываемые или поощряемые Законом действия), доставляющее ему этическое совершенство, т.е. освобождающее от пороков и дающее нравственные добродетели. Хотя второе служит подготовкой души к принятию истинных знаний, эти два аспекта должны и далее оставаться неразрывно связанными, чтобы сохранить свою истинность. Добродетель знания придает чистой, нравственно добродетельной душе истинную форму — ту, благодаря которой эта индивидуальная душа и волеется во Второй Предел после окончания человеческой истории.

**Этические построения** исмаилизма отмечены печатью влияния неоплатонических и, в меньшей степени, платоновских и аристотелевских идей, пришедших вместе с арабоязычным перипатетизмом, что проявляется прежде всего в выдерживании оппозиции “природное-внеприродное”, или “мир Природы – мир Разума”: первое ассоциируется с порочностью, ущербностью и потенциальностью, второе – с совершенством, полнотой и актуальностью, первое рассматривается как источник страдания, второе – как обитель счастья. Исмаилитские учения испытали влияние и суфизма и ишракизма, хотя оно менее заметно. Исмаилитская этика безусловно укоренена в общеисламской почве, сохраняя принципиальные установки и логику выстраивания понятий, характерную для мусульманской этики.

Согласно исмаилитским теоретикам, “**истинное вероисповедание**” (*милла ханифиййа*) возможно только как соединение “поклонения действием” (*‘ибāда би-л-‘амал*) и “поклонения знанием” (*‘ибāда би-л-‘илм*). Первое именуется также “внешним поклонением” (*‘ибāда зāхира*), второе – “внутренним поклонением” (*‘ибāда бāтина*). Каждый из этих элементов, в свою очередь, рассматривается как соединение “внешнего” и “внутреннего”, где внутренним

оказывается намерение. Непременная связь намерения с любым поступком, – положение, составляющее сердцевину исламской этической мысли, – утверждается и в исмаилизме, причем здесь в качестве действия может рассматриваться и приобретение знания, и поклонение действием (то есть религиозно санкционированные поступки). Смысловая структура “поступок-намерение” рассматривается как соответствующая (*мутāбиқа*), или равновесная (*мувāзина*), смысловой структуре “действие-воля”: как любой поступок определяется намерением, так и всякое действие является правильным (*сахīх*), то есть способным существовать, только при наличии движущей им воли. Понятие “воля” оказывается, таким образом, в исмаилитской мысли развитием понятия “намерение”. “Добродетель” в исмаилитской мысли трактуется не как “доброделание” (*иҳсāн*), что было характерно для этики калама, но обнаруживает влияние использовавшейся перипатетиками категории *фаḍīла*, хотя для исмаилитской мысли исследование классификации нравов и темпераментов (*ахлāк*) не представляет, в отличие от перипатетической традиции, существенного интереса. Акцент ставится на другом: основной целью оказывается достижение соответствие двух сторон, внешней и внутренней, единого процесса поклонения, которое достигается благодаря правильной ориентации воли, движущей этим процессом. Именно от обеспечения такого соответствия зависит и достижение конечного счастья (*са‘āда*). Исмаилиты понимают его как созерцательно-практический путь достижения совершенства, в котором обе стороны должны непременно быть гармонизированы, а не подчинены одна другой.

Исмаилитская этика отличается ригористичностью и угрюмым оптимизмом: необычайно узок и тернист рисуемый ею путь к спасению, слишком легко от него уклониться и навсегда потерять стезю, велико зло, творимое в мире невставшими на путь, хотя в конечном счете те, кому удалось удержаться подле истины, получают полную награду. Как вариант шиитской этики, она в значительной мере отличается от суннитской тем, что ориентирует своих последователей на максимальное приложение сил и достижение не просто посильного, но



абсолютного. Для нее характерна вместе с тем и крайняя **нетерпимость**: если в суннитском учении человек не считается потерявшим статус верующего (а значит, заслуживающего конечного счастья) даже, как правило, после совершения великих грехов, не говоря уже о доктринальных расхождениях, то исмаилитские теоретики объявляют последователями подлинной веры только тех, кто принимает исмаилитское учение, и относят всех прочих к злонамеренным учителям или заблудшим душам, поддавшимся вредоносным учениям.

Школа арабоязычного перипатетизма утверждает путь к обретению счастья как исключительно созерцательный: слияние с Действенным Разумом достигается в результате личной теоретической активности человека. Она преодолевает ограниченность религиозной практики и религиозных представлений, которые являются лишь несовершенным выражением высших теоретических истин, доступным для малообразованных масс. Такое безусловное подчинение практического теоретическому, в котором первое теряет свое значение и оказывается бессмысленным по достижении первого, противоречит в принципе фундаментальной установке, характеризующей арабо-мусульманское мировосприятие, согласно которой вещь осмысленна только в соотнесенности и сбалансированности ее внешней и внутренней сторон, – а значит, ни одна из них не может рассматриваться как преодолеваемая и отбрасываемая ступень на пути к высшей и единственной цели. Этот императив смыслопостроения восстанавливает свои права в исмаилитской мысли: знание без действия не служит спасению человека, более того, такой путь к счастью окажется односторонним и в силу этого неверным, ведущим к гибели.

Утверждение о **необходимой связанности “знания” и “действия”** разрабатывается следующим образом. “Поклонение действием” очищает душу человека от тех несовершенств и пороков, которые присущи ему изначально как природному существу. Положение о природной греховности человека не связано, видимо, с христианским учением о первородном грехе, однако может быть соотносимо с учением философии озарения о теле как темнице души. Избавление

от присущих по природе пороков придает душе нравственные добродетели (*фаḍā'il хулқиййа*). Такowymi, согласно ал-Кирмāнī, являются: “правдивость” (*сидқ*) – результат произнесения вероисповедной формулы ислама, “чистота” (*таха́ра, назāфа*), результат омовения, “близость” (*қурба́*) к метафизическим началам сущего, приносимая молитвой, “щедрость” (*сахā́*) – результат уплаты обязательного благотворительного налога, “непорочность” (*иффа́*), даваемое соблюдением поста, “стремление” (*шавқ*) к ангельскому сонму и загробной жизни, приносимое паломничеством. Не трудно заметить, что каждая нравственную добродетель поставлена здесь в соответствие одному из пяти столпов ислама, где отдельно выделяется омовение перед молитвой (понятие “чистота” играет важную роль в классификации добродетелей в исмаилизме). Помимо этих пяти добродетелей, прямо соответствующих пяти столпам ислама, ал-Кирмани упоминает “мужество” (*шуджа́'а*), – добродетель, возникающая в душе в результате джихада, т.е. “неколебимости (*сабр*) в делах веры”; отметим, что шиитские вероучителя, в отличие от суннитских, называют, как правило, джихад в качестве одного из столпов ислама.

“Скрытое поклонение” доставляет душе “формальную добродетель” (*фаḍīла сӯриййа*), именуется “мудростью” (*хикма*). Мудрость – это истинное знание, которое, с одной стороны, является внутренней стороной явного поклонения, а с другой стороны, истинно именно потому, что воплощает в себе совершенный баланс внешней и внутренней сторон мироздания: земного и небесного, физического и метафизического, начального и конечного. Такая сбалансированность является признаком и универсальности знания. Именно потому, что внешняя и внутренняя стороны знания оказываются равно необходимыми условиями его истинности, ни одна из них не может быть отброшена как менее совершенная.

Сочетание добродетелей, даваемых явным и внутренним поклонениями, придает душе еще одну добродетель. Это “уподобленность” (*ташаббух*), под

которой понимается гармонизация человека с метафизическими началами мироздания, позволяющая ему в конечном счете достичь единства с ними.

Формальные добродетели, т.е. полное знание, являются не чем иным, как знанием, которым обладает Первый Разум. Они могут быть получены только от тех, кто обладает особым даром от метафизических начал мироздания. Такой дар именуется “**поддержкой**”. Ею обладали посланники, приносившие человечеству Законы, а в нашу эпоху в каждый данный момент подобной поддержкой пользуется глава исмаилитской общины. Именно “поддержанные”, обладающие благодатью высших начал мироздания, и являются, согласно ал-Кирмани, “людьми поистине”, все прочие же могут обрести полноту своей человечности только при их посредстве. Учение о поддержке, которой наделены избранные рода человеческого, развивает интенции шиизма и противоречит тем фундаментальным положениям ислама, которые исключают какого-либо посредника между Богом и человеком. В исмаилитском учении высший иерарх, имам, осмысляется как актуальное начало, взаимодействующее с началом потенциальным, каковым оказывается Писание. Кораническому тексту отводится роль материи для воздействия толковательной деятельности “поддержанного” исмаилитского имама.

Исмаилитские иерархи считаются обладателями **нравственной чистоты**, что являет собой параллель суннитскому тезису о “безгрешии” Мухаммеда и его сподвижников. Но если исмаилитские иерархи безгрешны потому, что “чисты” (*atḥāṣ*, произв. от *ṭahāra* – “чистота” в религиозно-ритуальном смысле), а значит, вовсе не совершают греха, причем потому, что просто неспособны к нему в силу совершенства своего существа, то безгрешие Мухаммеда и (как правило) его сподвижников понимается как заведомая прощенность Богом их возможных прегрешений. Помимо высших исмаилитских иерархов, никто не может быть уверен в своем морально-нравственном благополучии. Если суннитское понятие справедливости определяется через избегание “больших” грехов, тогда как совершение “малых” не считается

препятствием к моральному совершенству, то исмаилитская этика расценивает даже малейшее отступление от абсолютного совершенства как источник несчастья.

Тезис о **непосредственности награды и наказания**, характерный для мусульманской этической мысли, присущ и исмаилизму. Когда правильный баланс между явным и скрытым поклонением нарушается, каждое из поклонений дает соответствующую ему награду, однако, поскольку одна сторона не соединена с другой, такая награда оказывается для человека не счастьем, а терзанием. Например, за показную добродетель следует соответствующее ей воздаяние, также внешнее — успех в земной жизни. Такая награда имеет лишь “внешнюю” (немедленную, касающуюся дольней жизни), но не “внутреннюю” (конечную, связанную с вечной жизнью) сторону.

Загробное воздаяние наступает после Судного Дня и выражается для праведников в том, что их души образуют единую вечно пребывающую форму, столь же совершенную, как и Первый Разум, а потому столь же блаженную. Именно это состояние характеризуется в исмаилизме как “собрание всех добродетелей”, то есть полное совершенство. В этом понятии “добродетель” (*фаḍīла*) вполне проявляется его зависимость от категории бытийного “совершенства” (*камāl*), отличающая его от категории *иḫсāн*, “доброделание”, которая не обнаруживает такой зависимости.

В исмаилизме сохраняется общеисламское положение о том, что известное нам мироустройство – наилучшее из возможного. Божественная мудрость (*ḫикма*) обеспечивает совершенную полноту бытия, когда ничто из того, что может существовать, не упущено, а промысл (*‘инāйя*) воплощает попечение о том, чтобы всякое сущее имело наидостойнейшее себя существование. Понятие “наидостойнейшее” (*ал-алйақ*) напоминает разрабатывавшееся мутазилистами понятие “наиболее пригодного” (*ал-аслаḫ*). “Промысл” и “мудрость” служат метафорическими выражениями, поскольку в исмаилизме принимается положение о произвольности эманации, а следовательно, первоначало мироздания не рассматривается как обладающее волей в подлинном смысле слова.

Если мир устроен наилучшим образом, это не означает, что в нем отсутствует зло. Злом для конкретного человека (относительное зло) является все, что не совпадает с императивом приобретения нравственных и формальных добродетелей. Объективное зло возникает в результате переизбытка первоматерии: после того, как в устройении мира исчерпаны высшие формы, оставшейся материи, дабы ей не пропадать, верховный промысл придает низшие формы, каковыми оказываются формы ядовитых тварей. Исмаилиты отходят от поддержанного арабоязычными перипатетиками неоплатонического положения о «возможном сущем» (*мумкин*) и «возможности» (*имкән*) как источнике зла.

Инклюзивность, вообще характерная для ислама, рассматривающего иудаизм и христианство как претерпевшие порчу варианты той самой истинной религии, которую в чистом виде и представляет ислам, достигает своего, быть может, крайнего выражения у исмаилитов и нигде не сказывается столь отчетливо, как в их понимании истории. История человечества, собственно — это история «общины истинной веры» (*милла ханифиййа*), под которой понимается исключительно исмаилитский социум, тогда как все прочее сознательно отклоняющееся от вхождения в него человечество оказывается подпавшим под власть сил зла и обреченным в конечном счете на гибель. История распадается на семь циклов, каждый из которых открывает посланник Бога: Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Мухаммад и будущий иерарх — *қā'им* (воздвиженный), которому суждено завершить историю физического мира. Каждый из посланников приносит истинные знания, которые постепенно претерпевают порчу, что и вызывает необходимость нового цикла, — в исмаилитской же среде истинное знание сохраняется нерушимым.

### Ишракизм

Ишракизм, также «философия озарения», «иллюминативизм» (от араб. *ишрāқ* — озарение) — одно из основных направлений классической арабо-мусульманской философии, пережившее длительную эволюцию и сохранившееся до настоящего времени (в основном в Иране). Ишракизм представляет собой переосмысление наследия доисламской иранской культуры, прежде всего зороастризма, с монистических позиций, характерных для средневековой исламской мысли. Основные идеи ишракизма высказаны, возможно, еще Ибн Сїной, систематически изложены ас-Сухравардї. Дальнейшую разработку ишракизм получил у аш-Шахразурї (13—14 вв.), Қутб ад-Дїна аш-Шїрāзї (ум. 1311), Садр ад-Дїна аш-Шїрāзї (ум. 1640). По мере развития ишракизм претерпел значительную эволюцию, сблизился с суфизмом и арабоязычным перипатетизмом. Ишракизм оказывал влияние на поздних иранских мыслителей, его идеи прочитываются у основателей бабизма и бахаизма.

Поскольку до нас не дошел труд Ибн Сїны «Восточная философия», который, в отличие от «Книги исцеления» и других собственно перипатетических сочинений, предположительно содержал изложение его подлинных философских взглядов, и, более того, точно не установлено, существовал ли он вообще, невозможно однозначно считать начало разработки идей ишракизма заслугой Ибн Сїны. Однако это не является невероятным, поскольку ас-Сухравардї относится к Ибн Сїне как к безусловному авторитету, что подтверждается в числе прочего многочисленными текстуальными совпадениями, и явно отделяет его от «перипатетиков», на которых обрушивает свою критику. Так или иначе, первую дошедшую до нас систематическую форму изложения философии ишракизма мы находим в *Хикмат ал-ишрāқ* («Мудрость озарения») ас-Сухравардї.

Шихāб ад-Дїн Йаҳйā ас-Сухравардї (1154, Сухравард, Северо-Западный Иран — 1191, Алеппо) считается, таким образом, основателем ишракизма. К имени ас-Сухравардї добавляют «ал-мақтұл» (убиенный), а желая указать на его статус

фактического основателя школы — «шайх ал-ишрāқ» (Шейх озарения). Учился у Маджд ад-Дйна ал-Джйльи, затем после переезда в Исфаган — у Фахр ад-Дйна ал-Маридйни. Важным представляется сообщение источников о том, что ас-Сухравардй через Захйра ал-Фāрисй познакомился с сочинением *ал-Баṣā'ир* («Прозрения») своего младшего современника 'Умара Ибн Сахлāна ас-Саваджй, который стремился ресистематизировать и реконструировать аристотелевскую логику на новых основаниях. Среди возможных, хотя пока не доказанных источников влияния на логику ас-Сухравардй можно назвать «Логику восточных» Ибн Сйны, считающуюся частью не дошедшего до нас сочинения «Восточная философия», в котором, возможно, Ибн Сйной были изложены идеи ишракизма. Во всяком случае, Ибн Сйнā служит безусловным авторитетом для ас-Сухравардй, а в его работах обнаруживаются многочисленные параллели с текстами последнего.

Основным философским сочинением ас-Сухравардй, содержащим изложение собственно философии озарения, является *Хикмат ал-ишрāқ* («Мудрость озарения»). В первой части он излагает аристотелевскую логику, частично критикуя ее, частично предлагая альтернативные положения ишракизма, которые выработаны в соответствии с метафизикой философии озарения, изложению которой посвящена вторая часть. К числу философских сочинений относятся также *ат-Талвйхāт* («Намеки»), *ал-Муқāвамāt* («Оборения»), *ал-Машāри' ва-л-мутāрахāт* («Истоки и вызовы»), в которых ас-Сухравардй по собственному признанию скорее стоит на позициях перипатетиков. *Хайāкил ан-нур* («Храмы света») и *ал-Алвāх ал-'имāдиййа* («Имадовы скрижали») написаны ишракистско-зороастрийским языком с добавлением перипатетических мотивов. Многочисленные аллегорические и мистические трактаты написаны на арабском и персидском, в их числе *ал-Гурба ал-зарбиййа* («В западне Запада»), *Рисāлат ат-тайр* («Трактат о птицах»), *Луғат-и мурāн* («Язык муравьев») и др. Исследователи указывают и на существование ишракистского политического учения, которое ас-Сухравардй преподавал нескольким правителям своего времени; считается, что его смерть прямо связана с попыткой претворить в жизнь эти идеи.

Систематизация ишракизма у ас-Сухравардī может быть определена как попытка построения абсолютно монистической системы на фундаменте метафизики света и номиналистической критики понятия «существование» и субстанциальных форм перипатетиков. Философский лексикон ас-Сухравардī, помимо общеизвестных на то время терминов, включает некоторые синонимичные принятым понятия, а также ряд собственных. К последним принадлежат прежде всего «свет» и «тьма». Их категоризация происходит у него как превращение принципиально дуалистической понятийной системы в монистическую. Абсолютизируя «свет», ас-Сухравардī трактует «тьму» как чистую отрицательность, в число условий которой не входит «возможность». Поэтому тьма не представляет собой самостоятельное начало и для наступления тьмы достаточно, чтобы свет покинул нечто освещенное. Фундаментальная неудача этой попытки свести дуализм к монизму связана с тем, что «нечто освещенное», а не просто освещающий свет, необходимо как условие тьмы, но это нечто, способное быть и освещенным, и темным, не может быть сведено к свету, исключаяющему тьму. Эта трудность проявляется на всех уровнях построения учения, вынужденного скрыто или явно вводить независимые основания для объяснения множественности, противостоящей искомому абсолютному единству.

Ас-Сухравардī представляет собой переломную фигуру — фигуру, создавшую своего рода поворотный момент в развитии философской мысли в арабо-мусульманской цивилизации. Этот переломный характер заключается в том, что, видимо, именно начиная с ас-Сухравардī можно в полной мере и с полным основанием говорить об иранской составляющей в общем целостном развитии арабо-мусульманской философской мысли. Это не значит, что до ас-Сухравардī не было философов-персов или что классическое — я имею в виду доисламское — иранское наследие было подвергнуто забвению. Однако философия и классическая иранская духовность, если позволить себе образное выражение, жили обособленно. Первым, кто смог внятно и последовательно, с очень большой силой заявить об их встрече и слиянии, был именно ас-Сухравардī. В этом смысле можно говорить о



том, что ас-Сухравардī представляет собой особую фигуру в развитии и иранской мысли, и — с другой стороны — арабо-мусульманской философии в целом.

Вместе с тем это отнюдь не значит, что феномен ас-Сухравардī не был подготовлен разработками предшественников. Достаточно вспомнить Ибн Сїну — признанного столпа философии, известного далеко за пределами арабо-мусульманского мира (хотя парадокс тут в том, что мне придется обращать внимание на те стороны творчества Авиценны, которые как раз *не* составили его, «международной славы»). Однако спор об «ишракистской» принадлежности Ибн Сїны продолжается среди ученых до сих пор, и мы не имеем надежных прямых (текстуальных) доказательств точки зрения, приписывающей Ибн Сїне разработку основных идей ишракизма.

Только косвенным доказательством этого может служить отношение ас-Сухравардī к Авиценне: в «Мудрости озарения», своем основном произведении, подвергая серьезной, если не сказать сокрушительной, критике основополагающие положения перипатетиков, ас-Сухравардī не упоминает в этой связи Ибн Сїну, как будто выводя его из-под этой критики. В то же время многочисленные текстуальные совпадения, подчас буквальные, чаще почти буквальные, между произведениями Авиценны и «Мудростью озарения» (и некоторыми другими текстами) ас-Сухравардī позволяют говорить о том, что Ибн Сїна служит для Мастера озарения признанным авторитетом.

Таково косвенное текстуальное доказательство. Но есть и косвенные свидетельства концептуального плана, указывающие на значение идей Ибн Сїны для творчества ас-Сухравардī. Такими свидетельствами служат по меньшей мере три основополагающих момента.

Во-первых, это разработка Ибн Сїной понятий «возможность» (*имкāн*) и «необходимость» (*вуджӯб*) как наиболее фундаментальных онтологических категорий. (Эта линия понимания этих двух категорий как фундаментальных будет продолжена ас-Сухравардī, но уже не в онтологии, а в логике.)

Во-вторых, вытекающая из этого (или, во всяком случае, непосредственно и органично связанная с этим) тенденция рассматривать «саму» вещь — т.е. то, что Ибн Сīнā называет «самостью» (*zāt*) вещи и что логически предшествует представлению о существовании или несуществовании. Эта тенденция предполагает, что «существование» и «несуществование» служат атрибутами вещи, которые вторичны в отношении нее самой и тех ее качеств, которые она имеет «сама» и которыми определяется наличие или отсутствие атрибутов «существование» и «несуществование». Это крайне существенный момент: таким образом категория «бытие» — и вместе с этим бытие как таковое — перестает быть предельным фоном философского рассуждения о мире, перестает быть тем, что обеспечивает, как великолепно выразился Делёз, «единство означаемого» для любого категориально различающегося рассуждения; здесь «бытие» — лишь еще одна категория в ряду других.

В-третьих, это концепция способности непосредственного — интуитивного — вы-явления (*uḫḫār*) предмета познания, т.е. его постижения. В связи с разработкой этих идей Ибн Сīнā развивает понятие «я» (*'anā*) и фактически синонимичное ему понятие «яйность» (*'anā'uiyya*). Важно понимать, что концепция «я» разрабатывается Ибн Сīной совершенно независимо от аристотелевской психологии; составляет проблему определить связь между этой концепцией и учением о «силах души», которое в русле перипатетической традиции и в числе многих других арабоязычных перипатетиков (можно сказать, рутинно) воспроизводит Ибн Сīнā. Далее, понятие «я» (или «яйность»), предложенное Ибн Сīной, — это, если воспользоваться термином из арсенала нововременной западной философии, понятие *чистого*, или *абсолютно априорного* «я». Ибн Сīну интересует, что может быть явлено для «я» — именно «явлено», а не «не подвержено сомнению»: этот момент, отличающий концепцию Ибн Сīны от напрашивающихся параллелей в западной традиции, следует отметить особо, — итак, его интересует, что может быть явлено для «я» *изначально* (вот почему «я» должно быть абсолютно априорным) и что, следовательно, может послужить

началом, отправной точкой вы-явления всего последующего, всех прочих предметов познания.

Эти фундаментальные открытия Ибн Сйны: возможность рассматривать вещь как «самость» вне связи с понятиями «существование» и «несуществование», связанная с этим фундаментальная роль понятий «возможность» и «необходимость» и понятие чистой «яйности» и связанная с ним концепция непосредственного, интуитивного «вы-явления» (постижения) предмета познания, — эти фундаментальные открытия имели безусловное значение для творчества ас-Сухравардй. Конечно, данные тезисы были просто воспроизведены им. Но и представить себе систему мысли ас-Сухравардй вне преемственности с отмеченными моментами авиценновских концепций просто невозможно.

После вышеизложенного ясно, что, говоря о новаторстве ас-Сухравардй, невозможно понимать это новаторство как разрыв с традицией. Однако теперь необходимо расширить это понимание. Как всякая подлинная новация, творчество ас-Сухравардй очень прочно стоит на фундаменте традиции, — и вместе с тем существенным образом меняет эту традицию. Ас-Сухравардй, безусловно, *ищет* возможность это сделать, — и поэтому можно говорить о его философском поиске. Его поиск — это поиск возможности организовать *собственный* философский дискурс при неразрывности и неотрывности от *традиционного*. Как же это возможно? Что стоит за этой формулировкой?

Есть немало способов схватить суть философской концепции того или иного мыслителя. В данном случае представляется наиболее приемлемым следующий. Не будет неестественным выделять в системе философских взглядов два момента: с одной стороны, сам «материал», а с другой, способ его осмысления. Под «материалом» будем понимать основные категории и понятия, вокруг которых организован философский дискурс. Под «способом его осмысления» — тот общеметодологический подход, благодаря которому возможна *философская проблематизация* этого материала: то, каким образом ставится философский

вопрос и в чем именно видится философская проблема, иными словами, что именно становится затруднением, подлежащим непременно разрешению.

Если рассматривать творчество ас-Сухравардī с этой точки зрения, т.е. в этих двух аспектах, то его можно определить следующим образом. Философский поиск ас-Сухравардī — это стремление построить монистическую философию (можно даже сказать: подчеркнуто монистическую философию), используя «материал», который, во-первых, в значительной мере *сопротивляется* этой задаче, а во-вторых, *отличен* от современной ему арабоязычной философии. При этом ас-Сухравардī опирается на традиционную для своего времени и в целом для классической арабо-мусульманской культуры методологию осмысления вещи как правильно выстроенного соотношения «явное-скрытое» (*zāhir-bāṭin*), — методологию, которая была к тому времени хорошо разработана в арабо-мусульманской мысли. Таковы два аспекта, «материальный» и «методологический», мысли ас-Сухравардī.

Рассмотрим их теперь подробнее. «Материалом» для построения философской системы ас-Сухравардī (кстати говоря, слово «система» употреблено здесь вполне сознательно: ишракистская философия ас-Сухравардī подчеркнуто систематична, во всяком случае, таково намерение создавшего ее автора) послужило древнеиранское духовное наследие — наследие зороастризма. Не случайно в «Мудрости озарения» ас-Сухравардī говорит о «положении Востока о свете и тьме» как об одном из выражений вечной философской мудрости и упоминает Зороастра в числе донесших до нас ее свидетельства. Естественно, что это наследие, прежде чем быть включенным в философские построения, прошло процедуру концептуализации: образность — весьма богатая — осталась, как ей и положено, «в стороне» от философии (хотя вовсе не «в стороне» от самого ас-Сухравардī — она нашла великолепное воплощение в его литературно-философских притчах), тогда как в философию вошло отвлеченное едва ли не до крайних пределов понятие «свет». Конечно, «свет» как концепт — достояние далеко не одного зороастризма или ишракизма; речь, однако, идет о том, что нигде,

пожалуй, «свет» не поднимается до уровня не только полноценного философского понятия, но и категории, которая при этом оказывается: а) *основополагающей* в философском дискурсе: к этой категории сводятся все прочие и объясняются через нее, но не она через них, — и б) едва ли не единственной *подлинной* категорией, т.е. такой, которой соответствует нечто *реальное* вне нашего сознания, тогда как прочие понятия, если не сводятся полностью к категории «свет», оказываются не более чем метафорами, не-подлинность которых ас-Сухравардī без усталости вскрывает.

Коль скоро речь идет о зороастризме, «свет» не может не выступать в паре с «тьмой». «Тьма» как категория играет свою, особую роль в философской системе ас-Сухравардī; стремление построить *строго монистическую* систему связано с принципиальной попыткой ас-Сухравардī показать не-подлинность (в смысле несоответствия ничему позитивному в реальности) этой категории и, следовательно, ее сводимость к категории «свет». То сопротивление философского материала задаче построения монистической системы, на которое было указано выше, связано с неудачей ас-Сухравардī в этом предприятии. Впрочем, подробнее об этом чуть ниже.

Итак, таков философский «материал», с которым работает ас-Сухравардī. Что касается методологии, то это, как говорилось, стремление рассматривать всякий предмет как единство, образованное взаимным соответствием двух его сторон, явной (*зāхир*) и скрытой (*бāтин*). Напомним вновь, что неверной и сбивающей с толку будет аналогия между этой категориальной парой и столь знакомой для любого представителя западной традиции философии (да и вообще западной мысли) парой «явление-сущность». Суть дела состоит в том, что в паре явное-скрытое подлинность вещи составляет не одна из этих двух сторон (как сущность составляет ее в противоположность явлению), но *правильное соотношение* между ними, когда одно однозначно указывает на другое и ведет к нему. Схватывание истины вещи поэтому — это схватывание обеих сторон равным образом, как и соотношения между ними, а не отвлечение от одной из них в пользу

другой. Скрытое поэтому столь же устойчиво (или столь же неустойчиво), сколь и явное; оно, если можно так выразиться, столь же существенно, сколь и явное.

Философская — да и вообще присущая теоретической мысли — «привычка» осмыслять всякую вещь как единство равно-необходимых сторон, явной и скрытой, достаточно хорошо заметна в арабо-мусульманской культуре ко времени ас-Сухравардī. Он, если можно так выразиться, эту привычку перенимает. Но оказывается, что наложение этой методологии на описанный материал приводит к неожиданным следствиям, которые и отличают столь заметно систему ас-Сухравардī от современной ему арабо-мусульманской философии. Дело в том, что именно этот материал как будто подсказывает, что есть возможность найти *безусловное начало явленности*.

Что это значит? И в чем значение этой возможности?

Чтобы лучше понять его, обратим внимание на следующее. Модель «явное-скрытое» предполагает — по самому своему смыслу, — что ни та, ни другая сторона не является безусловной, или — если просто изменить формулировку — что явное и скрытое *взаимно обусловлены*. Отчетливое концептуальное выражение этой взаимной обусловленности вызревало в арабо-мусульманской мысли постепенно, хотя подспудно присутствовало всегда. Но наряду с этой позицией, которая по своему существу не предполагает поиск безусловного начала знания (или считает таковым целостную структуру «явное-скрытое» во взаимообусловленности ее сторон), в арабо-мусульманской мысли наблюдается и тенденция поиска такого безусловного начала. Эта тенденция менее ярко выражена, если оценивать ее в масштабах всей арабо-мусульманской мысли, и тем не менее она достаточно заметна. Ее выражает, конечно же, ал-Газālī. К этой же тенденции безусловно и с большой силой примыкает ас-Сухравардī.

Каким образом оказывается возможной реализация этой цели? Она оказывается возможной потому, что свойством *абсолютной явленности* (вновь заметим в скобках *a propos* напрашивающихся параллелей: именно «явленности», а не «несомненности») обладает «свет». Именно эта абсолютная явленность —

свойство света — и принимается ас-Сухравардī за начало явленности, за начало явного вообще.

Данная характеристика света — быть началом абсолютной явленности — удачно соответствует стремлению ас-Сухравардī построить строго монистическую систему мысли. Начало явленности оказывается единым для основных философских дисциплин. Оно принимается: в гносеологии — за единственный действительный источник знания; в онтологии — за единственную подлинную реальность; в антропологии — за единственно подлинную сущность человека.

Поскольку мысль ас-Сухравардī — это мысль философа, данные тезисы не просто «заявлены», но аргументированы. Мы не можем здесь входить в тонкости этой аргументации. Стоит отметить лишь один момент: критика ас-Сухравардī в адрес перипатетиков вызвана, как представляется, неустранимым несоответствием между только что описанной методологической установкой Шейха озарения и той методологией, которой следует нормативный, «комментаторский» перипатетизм в арабо-мусульманском мире.

Так, в области теории познания ас-Сухравардī высказывает принципиальное сомнение в возможности познания вещей с помощью того метода познания, который предложен перипатетиками. Суть критики заключается в том, что определение, как оно понимается Аристотелем и его последователями, не способно *дать-знать* тому, кто чего-то не знает. Чтобы правильно понять позицию ас-Сухравардī, надо иметь в виду эту процессуальность познания как вы-явления, к достижению которой он стремится: выявление чего-то, что «скрыто» от нас, но подлежит нашему познанию, возможно только с помощью «явного» — как это предполагается моделью «явное-скрытое», — чего-то *более* явного, нежели то, что подлежит познанию. Недостаток перипатетического метода познания заключается в том, что он не способен предложить ничего, что удовлетворяло бы этому условию. То, что предлагает принять в качестве начала знания Аристотель (и его последователи), не совпадает с абсолютно явленным, — так можно вкратце

сформулировать суть критики ас-Сухравардī перипатетической гносеологии в части учения о понятии.

Что касается учения о суждении (второй части логики как метода познания), то и здесь ас-Сухравардī предлагает подвергнуть аристотелевское наследие тотальной реформе с целью привести его в соответствие с установкой на нахождение начала знания как абсолютно явленного. Здесь он, безусловно, опирается на разработки предшественников, в том числе Ибн Сїны, в части категорий «необходимость» и «возможность» и их роли в построении знания. С точки зрения ас-Сухравардī, категория «необходимость» (*дарӯра*) — не выражение модальности, но скорее выражение абсолютной явленности суждения; это — как будто связка, выражающая такую абсолютную явленность. Вся силлогистика должна быть, с точки зрения ас-Сухравардī, перестроена так, чтобы посылками служили только высказывания, использующие в качестве связки «необходимость», тогда как уже эта «необходимость», в случае нужды, будет модифицирована (вот где лежит начало модальности) употреблением категории «возможность» или отсутствием такого употребления.

Ас-Сухравардī не только критикует перипатетиков, но и предлагает альтернативу их методу познания. Его позиция: очень ярко выраженный сенсуализм и крайний номинализм (лишь слегка смягчаемый в онтологии), — весьма заметно отличает его от средневековых коллег по «философскому цеху». Эти черты гносеологии ас-Сухравардī также вытекают из следования императиву поиска начала абсолютной явленности. Что касается сенсуализма, то дело в том, что только чувству доступно 1) абсолютно простое (несводимое ни к чему другому и необъяснимое ни через что другое, но, напротив, служащее началом всякого объяснения) и 2) абсолютно явное. Эта позиция коррелирует со строго выраженным признанием реальности только единичного, но не общего, откуда и вытекает номинализм Мастера озарения.

Однако полного выражения тенденция к поиску абсолютной явленности достигает в интуитивизме ас-Сухравардī. Согласно этому учению, основные



положения которого были развиты еще Ибн Сīной, «я» представляет собой такую явленность, которая если и может быть «заслонена» от самой себя, то только в воспоминании, но не актуально (не «в реальном времени», не «сейчас»: в любое «сейчас», даже во сне, явленность не прерывается — она абсолютна и в этом смысле). Как и начало явленности вообще, «я» совершенно просто. Ас-Сухравардī вполне в согласии с авиценновскими положениями считает, что предметом интуитивного познания служит «я» человека — а также и *само* начало явленности, т.е. то, что на философском языке называется Первоначалом, на языке теологии может именоваться Богом, на языке мифологии — Праотцом (все эти языки в разных своих текстах использует ас-Сухравардī), а на собственном языке философии озарения — Светом светов.

Этот на первый взгляд парадоксальный, головокружительный скачок от «я» человека к первоначалу мироздания не является на самом деле таковым, и логичность, более того, необходимость подобного перехода станет ясна, если принять во внимание принципиальное свойство начала явленности, состоящее в его абсолютной простоте. Абсолютная простота означает субстанциальное единство (да простится приблизительность выражения: сам ас-Сухравардī не признает оправданности понятия «субстанция»). «Я» человека, будучи абсолютной явленностью, совпадает в этом смысле — в смысле субстанциальной неотличенности — с самим *началом* явленности, или с началом мироздания. Различие между ними лежит только в интенсивности проявления одного и того же — того, что абсолютно в Свете светов, но ослаблено в человеке.

Что касается онтологии, то и здесь ас-Сухравардī предпринимает грандиозную попытку построения целостной системы взглядов, которая 1) соотносилась бы с нормативным по тому времени кругом философских проблем и онтологических дисциплин (и поддисциплин), то есть не была бы чем-то принципиально вне-философским, — и которая при этом 2) исходила бы из понимания совершенной явленности, то есть света, как метафизического начала и как единственной онтологической реальности. Такое перестроение метафизики,

выполненное достаточно последовательно, потребовало от ас-Сухравардī отказаться от перипатетических «субстанциальных форм», модифицировать аристотелевскую теорию причинности и полностью перестроить натурфилософию (физику), не говоря уже о более детальных изменениях (теория видения, нагрева, распространения света и т.п.), наконец, фактически создать собственный философский лексикон, частично имеющий параллели в общефилософском, но в значительной мере уникальный для ишракизма в его сухравардийском варианте.

В качестве Первоначала в ишракизме выступает «Свет светов» — абсолютный свет. Ас-Сухравардī отвергает всякий внешний коррелят понятия «существование» и не считает возможным пользоваться онтологической системой категорий как истинными понятиями. Вместо этого он описывает отношение Первоначала к своим следствиям как убывание «интенсивности» (*шидда*) света. «Субстанциальность» и «единство» также отвергаются как чистые понятия, «смысл» (*ма'нан*) которых не существует вовне, поэтому все светы описываются как нечто абсолютно простое, одинаковое, но различающееся по интенсивности. Каждый нижестоящий свет в отношении вышестоящего менее интенсивен и в силу этого «подчинен» вышестоящему, выступающему в отношении него как «подчиняющий» (*к̄ахир*). С понятиями интенсивности и подчиняющего начала связываются и категории действительности и причинения, если не сводятся к ним: абсолютная причинность и действительность принадлежат Свету светов как наиболее интенсивному и абсолютно подчиняющему, так что именно он является истинным действователем во всякой вещи. Коррелятом подчинения выступает «любовь», связывающая подчиняющий и подчиненный светов взаимным отношением. Множественность светов, происходящих от Первоначала, ас-Сухравардī трактует как множественность «аспектов озарения»: чем ниже свет, тем с большим числом светов он соотнесен, — не предлагая вместе с тем объяснения для убывания интенсивности светов, в связи с чем множественность метафизических светов оказывается самодовлеющим понятием.

Метафизические, подчиняющие свету именуется также «свободными» (*муджаррад*), поскольку они не связаны с телами. Светы, оказывающиеся в телах, называются «случайными» (*сāних*), или «акцидентальными», а также «управляющими» (*мутаṣарриф*) последними. Именно в объяснении физического мира наиболее явственно выступает трудность абсолютизации категории «свет». Ас-Сухравардī считает тела мертвыми и лишенными всякой действительности, неспособными порождать ни другие тела, ни свет, а для объяснения их наличия он вынужден прибегать к понятию «нужда», заимствованному из отвергнутого им онтологического лексикона предшественников: тела происходят от «аспекта нужды» в подчиненных светах. Хотя телесный мир описывается как материальный, субстанциальный, состоящий из первоэлементов, эти понятия используются у ас-Сухравардī как метафоричные. Подлинной основой для понимания и классификации тел оказывается их отношение к свету. Все они именуется «преградами» (*барзах*), поскольку препятствуют ему, и делятся на «задерживающие» (*хāджиз*), «приглушающие» (*муқтаṣид*) и «прозрачные» (*латйф*), хотя остается непонятным, как противодействие совершенно пассивного тела абсолютно активному световому началу может быть понято, как того хочет ас-Сухравардī, как чисто отрицательное понятие. «Свет» оказывается основой и психологии, и физики: душа — это свет, попавший в темницу тела, и истинная природа любого тела как такового — свет.

В силу совершенной простоты свет представляет собой абсолютную явленность. В случае отсутствия «завесы» такая явленность тождественна познанию. Завеса отсутствует между Светом светов и любым другим светом; кроме того, самость, или «я» человека, не скрыта от самой себя. Самопознание у ас-Сухравардī, как и у Ибн Сīны, интуитивно, но, в отличие от последнего, представляет собой схватывание световой природы самим же светом. Поскольку свет абсолютен, ничто не может быть скрыто от него, и потому подлинным камнем преткновения в теории познания оказывается объяснение «заслоненности» от человека абсолютной световой явленности. Способность к такому интуитивному

познанию и устремленность к нему ас-Сухравардī именуется *та'аллух* («погруженность в божественное»). Вместе с тем дискурсивное знание (*бахс* «исследование»), как и в целом в классической арабо-мусульманской философии, им отнюдь не отвергается, и первая половина «Мудрости озарения» посвящена изложению логики. Различные варианты сочетания способности к интуитивному и дискурсивному познанию образуют сложную «табель о рангах», высший чин которой принадлежит человеку, совершенному в том и другом; вместе с тем как такое непосредственное познание предпочтительнее дискурсивного.

Таким образом, категория «свет» у ас-Сухравардī служит единым основанием учения о вещи и ее познании. Свет как таковой и есть для него одновременно вещь, познание, самопознание, действительность и причинность. Такая абсолютизация вряд ли имеет аналог в классической арабо-мусульманской философии, она достигается за счет последовательного и совершенного отказа от понятия «существование» во всех его онтологических импликациях. Эта линия, вероятно, может рассматриваться как предельное развитие предуказанной Ибн Сїной возможности говорить о самости вещи как таковой независимо от ее существования, преодолевающее даже авиценновскую привязанность к понятию «существование».

Разработка частных вопросов метафизики, теории познания, учения о человеке и физики исходит из заложенных метафизических оснований и сопряжена с резкой критикой перипатетиков. Ас-Сухравардī не признает субстанциальных форм, утверждая, что они «не осуществляются» вне ума. Вместо них он вводит понятие свойств, «ответвляющихся» от света как истинной «основы» вещей. К такому относится, например, разумность человека или качества тел. Соответственно переосмысливается и понятие причины: она сообщает вещи не существование и не ее «чтойность», но производит «саму» вещь, т.е. ее «самость» (*зїт*). Теория причинности у ас-Сухравардī расходится поэтому и с собственно аристотелевской, и с той модификацией последней, которая была произведена Ибн Сїной, разделившим причины вслед за разделением самости и существования.

Кроме того, ас-Сухравардī считает, что множественная причина может производить единое следствие, отрицая теорию строгого убывания единства по мере нисхождения по «ступеням существования», которой придерживались перипатетики. С критикой субстанциальных форм связано и утверждение о том, что акцидентальные, а не только субстанциальные признаки неизбежно входят в определение вещей, хотя следует признать, что доказать это ас-Сухравардī может, только допуская *retitio principii*: он говорит, например, что «фигура» дома и его материал акцидентальны и тем не менее включаются в его определение. Более обоснована его критика стратегии познания, которой придерживаются перипатетики, когда он указывает, что познать видовое отличие дискурсивно невозможно: логика хороша для систематизации готового знания, но не может открыть нам новые «смыслы». Критикуя теорию видения перипатетиков, ас-Сухравардī определяет зрение как явленность вещи, для чего достаточно одного света и не требуется отпечатывания «образа» вещи в глазу. «Луч» он считает бестелесной «фигурой», возникающей в чем-то прозрачном благодаря светоносной причине и мгновенно заполняющей пространство. Рассматривая огонь, он доказывает, что его свойства вызваны не его «теплотой» как первоэлемента, а световой природой.

Вместе с тем ас-Сухравардī встает на точку зрения перипатетиков в критике атомизма мутакаллимов и принимает перипатетическую теорию времени и пространства, хотя в противовес ей утверждает, что за пределами «объемлющей сферы» может быть что-то еще, нам неизвестное. Мир метафизических светов находится вне пространства и времени, и в его описании важнейшую роль играют понятия «близости» и «удаленности», составляющие параллель для «явленности» и «скрытости» и разрабатывающиеся также в суфизме. В духе, напоминающем диалектику явленности-скрытости Первоначала в «Книге гемм» (*Kitāb al-fuṣūṣ*), приписываемой ал-Фарāбī, и аналогичные построения суфиев, ас-Сухравардī рассуждает о наибольшей явленности наискрытнейшего Света светов.

Ас-Сухравардī защищает теорию идей от критики перипатетиков, хотя его собственное восприятие онтологии платонизма вряд ли адекватно. Скорее можно говорить о воспроизведении им платоновской идеи мгновенного интуитивного «светового» озарения. Ас-Сухравардī ссылается на Платона в этом контексте, неоднократно подчеркивая свою неоригинальность и некритически перечисляя помимо него в ряду своих предшественников Зороастра, Гермеса, Эмпедокла, Пифагора, Асклепия и одновременно утверждая, что не имеет ничего общего с огнепоклонниками (*мāджус* — «маги») и манихеями. Его зависимость от доисламских иранских представлений более всего проявляется в признании «идолов» (*санам*), «талисманов» (*тиласм*), «каркасов» (*хайкал*), «цитаделей» (*сийсийа*) — телесных обликов, которые бестелесные светы приготавливают себе для того, чтобы явиться в нашем мире, и к числу которых относятся небесные светила.

Философский поиск ас-Сухравардī — это поиск возможности построить строго монистическую систему в гносеологии, онтологии и антропологии, которая исходила бы из представления об абсолютной явленности света, служащей общим началом этим трем основным областям философского знания. Не только общим, но и единым, вплоть до арифметического единства — за счет чего должна была бы достигаться чрезвычайно высокая степень монизма.

Философским открытием ас-Сухравардī стала возможность говорить о едином и строго понятом начале явленности, которое совпадает с единым началом философской системы. Далее, такая возможность в качестве своего следствия имела интуитивизм, сенсуализм и номинализм — как строго проведенную позицию и в том, что касается последних двух ее элементов (сенсуализм и номинализм), существенно выделяющую ас-Сухравардī из числа других философов арабско-мусульманского средневековья (не исключая и его последователей).

Но помимо открытий, поиск ас-Сухравардī принес и неудачи — пусть это были и «блестящие поражения».

При том акценте на единстве, который характерен для его мысли, ас-Сухравардī не мог не испытывать существенных трудностей с объяснением множественности, которую он считает неустранимой, а потому подлежащей объяснению как действительная (а не мнимая). Добиться такого объяснения как подлинно рационального ему не удалось, несмотря на все попытки в этом направлении: учение о «взаимных отражениях», множащих единый свет наподобие поставленных друг напротив друга зеркал, множащих единых образ, принимает в качестве допущения то, что стремится доказать, — ведь необходима хотя бы некоторая множественность, чтобы такое множащее отражение имело место.

Не менее, если не более существенной стала фундаментальная неудача ас-Сухравардī в построении монистической онтологии. Он трактует коррелят «света» — «тьму», или, в общефилософском лексиконе, «телесность» не как независимое от света начало, но как «отсутствие света», как чистую отрицательность, не связанную ни с чем позитивным. При такой строго проведенной монистической позиции остается непонятным, каким образом эта чистая негативность, лишенная какой-либо самостоятельной действительности, способна составить «преграду» (*барзах*) для света, да к тому же преграду непреодолимую: ведь метафизический, наиболее мощный свет менее всего способен проникнуть сквозь нее, появляясь в нашем мире не как таковой, а только как свет физический.

Что касается места ас-Сухравардī в общем развитии ишракизма, то место это особое, более того, парадоксальное. Парадокс состоит в том, что ас-Сухравардī оказался безусловно более цельным, чем последующая традиция ишракизма, которой он фактически положил начало или, во всяком случае, для которой весьма настойчиво «задал тему» для размышлений.

Наследие ас-Сухравардī столь масштабно, что оно стало источником вдохновения для многих поколений арабо-мусульманских, и прежде всего иранских, мыслителей.

«Мудрость озарения» послужила предметом комментариев аш-Шахразурӣ, Қутб ад-Дйна аш-Шйрәзӣ, Ҷадр ад-Дйна аш-Шйрәзӣ, разрабатывавших идеи ас-Сухравардӣ и в собственных сочинениях. В своем дальнейшем развитии ишракизм утрачивает систематичность и интенцию философского монизма, столь ярко выраженные у ас-Сухравардӣ. У Ҷадр ад-Дйна аш-Шйрәзӣ, например, и термин «существование», и термины «возможность» и «необходимость» употребляются в значении, приданном им арабоязычными перипатетиками, прежде всего Ибн Сйной, и хотя понятие «свет» не исчезает вовсе из философского лексикона, оно все более метафоризируется и служит для описаний «мира света», выполненных в визионерском духе. Основная идея интуитивного озарения все более заметно трактуется в суфийско-мистическом ключе, вместе с тем происходит и восприятие философских идей суфизма, далеко не всегда согласующихся с изначальным фундаментом ишракизма.

Эти размышления «на тему ас-Сухравардӣ», или «на тему ишракизма», не обязательно связывало себя теми обязательствами, от которых никогда не считал себя свободным сам Шейх озарения. Это — не критика традиции, но лишь констатация факта выдающейся роли ас-Сухравардӣ, которая — именно в этом отношении, в отношении цельности философской позиции, стремлении провести ее от начала до конца, бескомпромиссности — не была превзойдена никем. Впрочем, не будем забывать, что по крайней мере отчасти причиной отхода традиции от изначально заданных ас-Сухравардӣ позиций служат те «блестящие поражения», которые он потерпел.

Последующее развитие ишракизма добавило к сказанному ас-Сухравардӣ меньше оригинального, чем убрало. Дальнейшая эволюция этого учения пошла по пути вбирания перипатетической фразеологии (субстанциальные формы, космические Разумы, душа — потенциальный разум, интуитивное познание как схватывание форм — наряду с развитием авиценновско-сухравардийского интуитивизма, которое приняло форму концепции *идәфа ишрәқиййа* «озаренческой сопряженности») и суфийских построений ибн-арабиевского толка (взять, к



примеру, *вахдат ал-вуджūd* «единство бытия» у Садр ад-Дйна аш-Ширāзī или сравнить его *ҳаракa джавхарийя* «субстанциальное движение» с положением о «единстве и ежесекундной изменчивости субстанции мира» у Ибн ‘Арабī, хотя и нельзя утверждать, что Садр ад-Дйн заимствовал эти идеи непосредственно: степень влияния суфизма на поздний ишракизм еще следует изучать). Во всяком случае, это была реформация той системы, которую стремился создать ас-Сухравардī, отчасти вызванная и ее противоречиями, оставшимися после Шейха озарения.

## Суфизм

Суфизм (араб. *та̣саввуф*) — мусульманский аскетизм, подвижничество и мистицизм. Этимология твердо не установлена, хотя название считают производным от слова «шерсть» (власяница аскетов) или «скамья» (на них сидели подвижники), или просто набором лишенных этимологии звуков, вызывающих определенные психосоматические реакции. Первые суфии появились в VIII в., вскоре после возникновения ислама. Мистический опыт начинает получать теоретическое осмысление у ал-Хасана ал-Басрӣ, З̄у-н-Н̄уна ал-Мӣсрӣ (VIII-IX в.), ал-Харр̄аза (ум. 899), философские идеи прослеживают у Аб̄у Й̄аз̄ида ал-Бис̄там̄и (ум. 875), Аб̄у Ман̄с̄ура ал-Х̄алл̄аджа (казнен 922), Аб̄у ал-Қ̄асима ал-Қ̄ушайрӣ (986-1072) и др. В суфизме обычно различают умеренное и крайнее течения. Своеобразную «легализацию» умеренного суфизма связывают, как правило, с именем Аб̄у Х̄амида ал-Ғ̄аз̄алӣ (1058-1111), мыслителя, принадлежавшего ашаритской школе калама и высказывавшего симпатии к суфийскому пути познания Бога как достижению истинного знания. Ярким представителем крайнего суфизма можно считать ал-Х̄алл̄аджа с его знаменитой формулой *'ан̄-л-хаққ* «Я — Истина», отождествляющей «я» мистика с Богом. Хотя у представителей строгого правоверия, смыкающихся с фундаментализмом, в том числе и современных, суфизм всегда вызывал подозрение, если не открытую вражду, это течение оставалось и остается весьма популярным и охватывающим самые широкие слои мусульман, от народных масс до интеллектуалов.

Суфизм создал и свою философию. Она исследовала фундаментальные вопросы, стоявшие перед классической арабской философской мыслью: каким образом первоначало Универсума, Бог, может быть понят как строго единый и вместе с тем порождающий все многообразие мира, каково место человека в мире и его отношение к Богу и божественному, каковы его возможности и границы познания и действия. Суфизм как философское течение опирался на многообразие опыта, накопленного предшествующими четырьмя школами классической арабской

философии (калам, арабский перипатетизм, исмаилизм и ишракизм), использовал сложившийся к тому времени категориальный аппарат философского мышления, ставший результатом как развития собственной традиции, так и в значительной мере усвоения античного наследия. Философия суфизма пользовалась осязаемым влиянием в период позднего средневековья, сохранив его фактически до нашего времени.

Наиболее выдающимся суфийским философом является Муḥйй ад-Дйн (Мохиддин) Ибн ‘Арабӣ, получивший почетный титул «Великого шейха». Он родился в 1165 г. в г.Мурсия (юг современной Испании), в Андалусии, входившей тогда в состав арабского халифата и служившей своеобразным перекрестком цивилизаций, центром философии и культуры. Будущий мистик получил традиционное образование мусульманского ученого. В его произведениях немало свидетельств о посещавших его озарениях, нередко — о беседах с мистиками прошлого или пророками. Ибн ‘Арабӣ много путешествовал, а с 1223 г. жил в Дамаске, где и скончался в 1240 г. Великий шейх был знаком с сочинениями выдающихся суфиев ал-Ḥаррāза, ал-Муḥāсибӣ, ал-Ḥаллāджа, ал-Исфарā’инӣ. Исследователи прослеживают прямые и косвенные связи и полемику с идеями ал-Ḡазālӣ. Сохранились свидетельства контактов Ибн ‘Арабӣ с Ибн Рушдом и другими известными фигурами того времени. Его влияние испытали в той или иной мере не только практически все известные суфийские мыслители последующих поколений, но и представители других течений мысли, более прочих — позднего ишракизма. Резкую критику и неприятие идеи Ибн ‘Арабӣ вызвали со стороны известного факиха Ибн Таймийи (1263-1328), что получило прямое продолжение в идеологии ваххабизма, возводящего свои тезисы к этому авторитету. В то же время такой известный факих, как ас-Суйūtӣ (XV в.), выступил в защиту Ибн ‘Арабӣ.

Важнейшими философскими произведениями Ибн ‘Арабӣ являются «Мекканские откровения» (*ал-Футуḫāt ал-маккиййа*) и «Геммы мудрости» (*Фуṣṣ ал-ḫикам*). Его поэзия представлена сборником *Тарджумāн ал-ашвақ* «Изложение страсти». Считается, что его перу принадлежат более 100 трудов. Известность Ибн

‘Арабӣ стала причиной ложной атрибуции многих произведений. Среди апокрифов — двухтомный *Тафсӣр ал-қур’ән* «Толкование Корана», *Шаджарат ал-кавн* «Древо бытия», *Калимат ал-лāх* «Божье слово», *ал-Ҳикма ал-’илāхиййа* «Божья премудрость».

«Мекканские откровения» до сих пор за исключением отрывков не переведены на иностранные языки в силу значительного объема. Произведение создавалось на протяжении всей второй половины жизни автора. Его по праву называют «энциклопедией суфизма», поскольку оно содержит рассуждения едва ли не по всем вопросам теории и практики суфизма. Помимо философских, рассматриваются и многие другие вопросы: суфийская космология и ангелология, хуруфизм (учение о сверхприродных свойствах букв), пророчество и откровение, т.д. Заключительная глава «Мекканских откровений» представляет собой наставления *мурӣдам* — ученикам суфийских наставников, выполненные в основном в виде максим, хотя и снабженные философскими комментариями.

Философские взгляды, развитые Ибн ‘Арабӣ в «Мекканских откровениях», согласуются с его концепциями, в гораздо более сжатой форме изложенными в «Геммах мудрости». «Геммы мудрости» написаны в конце жизни автора и имеют небольшой объем. Произведение с близким названием *Кутāб ал-фуṣṣ* «Книга гемм» считается принадлежащим перу ал-Фārāбӣ. Оно излагает учение о Первоначале и его отношении к своему следствию — миру, развивает диалектику явленности и скрытости Первоначала, доказывая, что одно невозможно без другого. Хотя идеи этого произведения близки тем, что высказывал Ибн ‘Арабӣ, трудно с определенностью утверждать что-то сверх этого относительно связи двух произведений.

«Геммы мудрости» состоят из 27 глав, каждая из которых соотнесена с одним из посланников или пророков. Изложение не является систематическим в том смысле, какой был бы верен применительно к западной традиции, но оно обнаруживает безусловную внутреннюю связность и последовательность и в терминологическо-понятийном, и в тематическом плане, не отходя от критериев

рациональной обоснованности и непротиворечивости излагаемых положений. Ибн 'Арабӣ полемизирует с арабоязычными перипатетиками по вопросу о способе понимания единства Первоначала, с ал-Ғазālī по вопросу о возможности его познания вне связи с миром, с мутакаллимами по вопросу об оправданности понятия «субстанция» в свете атомарной теории времени. Затрагиваются также некоторые нефилософские вопросы, такие как символика сновидений.

Философская новация суфизма и одновременно суть концепции этой школы связаны с коренной переработкой идеи рядоположенности, служившей своего рода руководящим принципом в осмыслении вопроса об отношении Первоначала вещей к вещам, вечности ко времени, проблематики причинности, т.д. Эта внеположенность Первоначала порождаемому им ряду ставится под сомнение в суфизме, а вместе с тем происходит отказ от концепции абсолютной линейности и, как следствие, от возможности однозначной фиксации места вещи в ряду, задаваемом Первоначалом. Это в числе прочего означает невозможность однозначно определить отношения иерархии между любыми двумя вещами: каждая может считаться и превосходящей другую, и превзойденной другой.

Первоначало и порождаемый им ряд вещей понимаются в суфизме как условия друг друга. Когда отношения между ними описывается в терминах «явное-скрытое» (*зāхир-бāтин*) или «основа-ветвь» (*'ақл-фар'*), линейность, характерная для предшествующей традиции арабского философского мышления, уступает место взаимному предшествованию: и Первоначало, и производные от него вещи могут характеризоваться во взаимном отношении и как явные, и как скрытые, и как основа, и как ветвь. Собственная терминология суфизма, именующего Первоначало «Истиной» (*ал-хаққ*), ряд вещей мира «Творением» (*ал-халқ*), а их двуединство «миропорядком» (*ал-'амр*), подчеркивает эту взаимосвязь, называя последний «Истиной-Творением». Понятия «предшествования» (*тақаддум*) и «следования» (*та'аххур*) играют в классической арабо-мусульманской философской мысли важнейшую роль в упорядочивании сущего, расставляя его в неоплатоническом духе в фиксированной последовательности на лестнице совершенства: чем ближе к

Первоначально, тем сущеe совершеннее, превосходя все, что следует за ним, то есть располагается ниже его. Но в суфизме эти понятия теряют свою фиксированную ранжированность и вместо этого приобретают свойство переходить одно в другое и, более того, непременно предполагать другое как собственную характеристику: предшествующее не может оказаться предшествующим, не будучи вместе с тем и последующим, и наоборот.

Философия суфизма исходит из атомарной концепции времени, созданной еще мутазилистами. Поскольку в любом мгновении сопологаются два события, уничтожение и возникновение, мир вещей в каждом мгновении возвращается в вечность и в том же мгновении возникает как временной. Время и вечность в таком двуединстве неотъемлемы друг от друга, и их нельзя представить одно без другого. Более того, невозможно однозначно решить вопрос об их приоритете, поскольку время оказывается не просто совечным вечности, но и условием и формой ее осуществления.

Первоначало традиционно понимается как вечное, тогда как ряд вещей, составляющий мир — как временной. Изменение соотношения между Первоначалом и миром означает поэтому и переосмысление соотношения между вечностью и временем. Еще в каламе вечность была понята как безусловно предшествующая времени, и хотя в арабоязычном перипатетизме было предложено отличное понимание вечности, она осталась стоящей принципиально вне времени, что отразилось, в частности, в классификации действий в соответствии с их отношением к вечности и времени. В суфизме, где восстанавливается атомарная концепция времени, созданная еще мутакаллимами, вечность и время оказываются двуединством: каждый атом времени представляет собой мгновенную фиксацию вечности. Поскольку в любом мгновении сопологаются два события, уничтожение и возникновение, мир вещей в каждом мгновении возвращается в вечность и в том же мгновении возникает как временной. Время оказывается не просто совечным вечности, но и условием и формой ее осуществления.

Двуединство Первоначала и ряда вещей выражается и в терминологии, связанной с учением об утвержденности и существовании. Для этого оказывается необходимым переосмыслить соотношение между единством и множественностью. Характерное для арабо-мусульманской теоретической и философской мысли понимание единства как простого оказывается неудовлетворительным и уступает место хотя и терминологически не оформившемуся, но тем не менее обоснованному в философских текстах суфизма понятию виртуально-различенного единства, которое, оставаясь лишенным действительных внутренних различий (и в этом смысле будучи простым единством), обладает внеположенной ему множественностью действительно различных вещей как «соотнесенной» (*нисба*), или «сопряженной» (*идāфа*) с собой.

Как Первоначало и ряд вещей двуедины, так и единство и множественность представляют собой двуединство благодаря тому, что эти соотнесенности оказываются внутренними соотнесенностями единства, не обладающими действительным существованием и потому именуемыми «несуществующими соотнесенностями» (*нисаб 'адамиййа*). Они, далее, и составляют те «смыслы», что соответствуют вещам в действительном, временном существовании последних. Поскольку соотнесенности небытийны, они не имеют действительных различий между собой и потому представляют своеобразный континуум, где каждый смысл переходит в любой другой, что помимо прочего представляет собой пересмотр и принципиального положения традиционной теории указания на смысл о взаимно-однозначном соответствии между вещью и ее смыслом и в связи с этим и под этим углом зрения — пересмотр категории «истина» от понимания ее как устойчивой фиксации отношения между смыслом и вещью или высказанностью к пониманию ее как предполагающей, наряду с таким фиксированным отношением, включение в него фактически любых смыслов, поскольку они неотличены от каждого данного; с этим связан и пересмотр понимания «уверенности» в суфизме, и характерная для этого течения стратегия достижения знания.

Сказанным определяется также и понимание универсалий в суфизме. Всякая вещь представляет собой двуединство своего вечностного и временного существования. В первом аспекте ее смыслы, не имея действительно отличающих их от прочих определений, составляют в силу этого «абсолютное» (*мутлак*), а во втором, точно соответствуя данной вещи, являются «связанными» (*мукаййад*): первое, умопостигаемое общее, точно соответствует второму, единичному и наделенному акцидентальными признаками, причем одно не может наличествовать без другого, в чем проявляется характерный для классической арабо-мусульманской мысли умеренный реализм.

Понятие «утвержденность» переосмысливается в суфизме в направлении сближения его с понятием «несуществование». Кроме того, если в каламе и исмаилизме утвержденность связывается с «оностью» вещи, то в суфизме она ассоциируется также и с ее «воплощенностью». Понятие «утвержденная воплощенность» (*'айн с̄абита*) означает вещь в состоянии ее несуществования, но не зафиксированную в ее отделенности от прочих вещей, а, напротив, в ее неотвлеченности от того континуума «смыслов», который представляет собой самость Первоначала, или вечностная сторона существования. Вместе с тем «утвержденная воплощенность» появляется во временном бытии именно как данная вещь в своей «определенности» (*та'аййун*); этот процесс называется в суфизме «проявлением». Всякая вещь, таким образом, представляет собой двуединство своего временного и вечностного существования, причем обе эти стороны равно необходимы и не возможны одна без другой. Для обозначения процесса ежесекундной фиксации временного существования мира в суфизме использован коранический термин «новое творение» (*халк джадид*).

Такое понимание соотношения между двумя аспектами существования любой вещи диктует необходимость кардинального пересмотра концепции линейной причинности, которая господствовала в классической арабо-мусульманской философии начиная с калама. В суфизме причинно-следственные отношения локализуются в пределах каждого атома времени, связывая вечностную



и временную ипостаси одной и той же вещи и не выходя за пределы каждого данного момента времени. Из этого следует, что поскольку временной и вечностный аспекты существования являются аспектами одной и той же вещи, соотносимыми между собой как ее «явное» и «скрытое», причем и тот и другой аспект допустимо рассматривать и как явный и как скрытый, то категории причины и следствия не могут быть однозначно закреплены ни за тем, ни за другим.

Хотя Ибн ‘Араби́ придерживается распространенного и восходящего еще, возможно, к стоикам разделения всего миропорядка на воздействующее и претерпевающее, связывая первое с божественной самостью, а второе с миром, он, вместе с тем, утверждает, что сила воздействия принадлежит «несуществующему» (*ма‘дүм*), т.е., согласно его терминологии, «утвержденной воплощенности», которая проявляется и как вещь мира, становясь тем самым претерпевающей. Эти два как будто противоположных тезиса на самом деле выражают двуединство Первоначала и ряда вещей, вечностного и временного существования, в котором каждый член этих пар рассматривается как форма существования другого.

Это же относится и к описанию отношения Первоначала к ряду вещей. Если в каламе оно понимается как волевое, а в арабоязычном перипатетизме, воспринявшем неоплатоническую концепцию эманации, воля Первоначала отрицается, то в суфизме, с одной стороны, восстанавливается положение мутакаллимов о наделенности Первоначала волей, знанием и могуществом в отношении вещей, а с другой, используется и термин эманация (*файд*) для описания этого же отношения. Речь идет опять-таки не о неразборчивом эклектицизме и не о противоречивости, а о том фундаментальном положении суфизма, которое может быть выражено как двуединство противоположностей: воля Первоначала предполагает его безволие (т.е. наделение активностью его следствий) как собственное условие. Такой фундамент философии суфизма обесмысливает характеристики, основанные на представлении об однозначной фиксированности тех или иных тезисов в философском учении, такие как «пантеизм», «неоплатонизм» и т.п., нередко применяющиеся для описания суфийской мысли и

не дающие разглядеть главного в ее философии: полагания противоположного тезиса как необходимого условия данного.

Двуединство противоположностей, о котором идет речь в суфизме, является характеристикой полноты истины и не предполагает необходимости снятия антитез в некоем синтезе. Постигание полноты этой истины составляет цель и вместе с тем содержание метода познания, который именуется «растерянностью» (*хайра*) и не имеет ничего общего с тем «смущением», которое в античности ассоциировалось с апориями. Открываемое в «растерянности» двуединство противоположностей в наиболее обобщенной форме может быть выражено как диалектика утверждения и отрицания «инаковости» (*зайриййа*) вещей друг относительно друга. Их ранжированность, или взаимное «превосходство» (*тафа̄дул*) во временном существовании снимаются их вечностной ипостасью, благодаря чему любая вещь оказывается и иной и неиной в отношении любой другой. Хотя «растерянное» знание выражается дискурсивно, оно прямо связано с актом непосредственного познания и ни в чем не противоречит истине последнего. В этом смысле теорию познания суфизма и его опирающуюся на «растерянное» знание философию можно рассматривать как попытку преодолеть разрыв между непосредственным и дискурсивным знанием, молчаливо признававшийся в классической арабо-мусульманской философии.

Тезис о двуединстве миропорядка, в котором Истина и Творение (Первоначало и мироздание, Бог и мир) полагают друг друга как условия самих себя и невозможны одно без другого, является центральным для суфийской философии в том классическом виде, который она получила в трудах Ибн 'Арабī. Проработка этого тезиса в ракурсе всех центральных философских проблем классического периода составляет фактически содержание философии суфизма. Но собственно философией не ограничивается значение этого тезиса. Оно простирается и за ее пределы, захватывая, в частности, вопросы этики, повседневной морали и вероучения.

Суфийские мыслители, как правило, сохраняют верность положению ислама о том, что это вероучение является высшим и последним выражением истинного исповедания, принесенным человечеству. Высказывая мысль о том, что именно последователям Мухаммеда принадлежит «наивысшее место» в мироздании, Ибн ‘Арабī доказывает, что эта вознесенность касается двух составляющих вероисповедания — знания и действия: общеисламское положение о неразрывности этих двух сторон, ни одна из которых в отдельности не составляет веру, сохраняет свою силу. Точно так же в суфизме поддерживается положение ислама о том, что целью ниспослания веры является «польза» (*манфа‘а*) людей. О столь же безусловной укорененности этической мысли суфизма в общеисламской почве свидетельствует довольно категорическое неприятие идей и идеалов христианского монашества, тем более красноречивое в устах авторов столь терпимых, какими являются суфии: принципиальное отрицание установки на преодоление плоти как таковой (как источника греховности, а не ограничение плотских излишеств, как то характерно, скажем, для ригористического исмаилизма) свойственно всем исламским авторам, за очевидным исключением ас-Сухравардī и некоторых других представителей ишракизма, у которых идея преодоления телесности имеет равно дохристианские и доисламские, прежде всего зороастрийские, корни.

Другим важным положением исламской этики является положение о непосредственной связи действия и намерения. Намерение прямо определяет результат действия: каждый получает то, что ищет. Однако такие однозначные суждения возможны только в сфере адаба (морализаторских наставлений), в том числе и суфийского, поскольку прямо противоречат основному тезису философии суфизма — невозможности однозначной фиксации того или иного утверждения как окончательного. Поэтому суфийская этика в той части, в какой она составляет органическую часть общефилософских построений этой школы, содержит немного оснований для традиционной классификации намерений и сопровождаемых ими действий. Более того, суфийская философия в ее наиболее тонких построениях

лишает этические рассуждения того реального основания, на котором они строятся в традиционных теориях.

Этическое суждение относительно человеческого действия предполагает принципиальную возможность определить деятеля, того, кто осуществляет действие. Оно, далее, возможно только в том случае, если действие дает закономерный результат; если одно и то же действие может влечь непредсказуемо различные последствия, невозможна никакая его однозначная оценка.

Но именно эти основания и ставятся под сомнение суфийской философией. В суфизме невозможно однозначно соотнести действие человека с его собственной или с божественной волей. То же касается и определения самого действующего: поскольку человек является воплощенностью Бога, невозможно прямо соотносить действие с человеком, не соотнося его одновременно и с Богом, а значит, вопрос об ответственности человека за свои действия не может ставиться однозначно.

Определение истинного деятеля для поступков, совершаемых человеком, связано с проблематикой, живо обсуждавшейся еще в каламе. В суфизме и человек и Бог с равным правом могут быть названы подлинными действующими, причем эти точки зрения не просто не альтернативны, но необходимы как условия одна другой. Это относится к рассмотрению соотношения между временной и вечностной сторонами существования в пределах одного атома времени. Что касается двух даже соседних атомов времени, не говоря уже о более отдаленных, то они не связаны отношениями причинности, что создает принципиальную трудность в обосновании этики.

Вместе с тем в суфизме восприняты и разработаны многочисленные моральные максимы, смягчающие этот «этический нигилизм» высокой философии. Кроме того, в практическом суфизме, особенно в его зрелый период, связанный с оформлением различных орденов, были развиты разнообразные практики совершенствования адепта, проводящие его по «пути» (*тарйқа*, также *маслак*) к высшим ступеням познания. Они основываются на представлении о возможности

градуированного приращения совершенства в результате целенаправленных усилий адепта, тем самым ориентируя на процессуальность совершенствования, хотя и имеют мало оснований в собственно философской системе суфизма, где понятие «совершенный человек» (*инсāн кāmил*, также *инсāн тāmм*) носит скорее метафизический, нежели этический характер.

Те же идеи разрабатываются в суфизме с использованием одной из центральных категорий фикха (религиозно-правовой мысли) — термина *'амр* «приказание». Выражая идею нефиксированности содержания даже такого как будто однозначно определенного понятия (приказание направлено от Бога к человеку и всегда предполагает подчинение ему, т.е. послушание, которое соответственно рассматривается как похвальное действие), суфизм различает «созидающее приказание» (*'амр таквīнийй*) и «опосредованное приказание» (*'амр би-л-вāсита*): опосредованное приказание может не выполняться, а созидающее приказание выполняется всегда. Именно опосредованным является приказание, выраженное в Законе, и потому его выполнение зависит от того, совпадает оно или не совпадает с божественной волей, выражающейся как созидающее приказание.

В контексте этого учения понятия «похвала-порицание» (*хамд-замм*), а также «послушание-ослушание» (*тā'a-ма'сийа*), столь важные для исламской этики, теряют свою четкую однозначность, переставая выражать соответствие или несоответствие человеческих поступков божественной воле. В каждом своем действии человек руководим Богом, а точнее, самим собой через Бога и в Боге.

Например, «страсть» (*хаван*), одно из наиболее осуждаемых исламской этикой качеств человеческой души, оказывается на самом деле страстным желанием Бога, — и в том смысле, что она направлена в любом случае на Бога, и в том смысле, что объятый страстью человек выражает желание самого Бога, а не кого-то иного.

Классификация состояний души также возможна на основе представления о том, что предметы стремления, то, к чему устремляется человек, различны и отделены одно от другого, причем одни из них приносят пользу, другие

— вред; именно потому в традиционном понимании страсть пагубна для души, а стыдливость (*хайā'*) полезна, что первая отвращает от полезного и приносит больше вреда, чем пользы, а вторая, напротив, способствует приобретению полезного. Но коль скоро ничто не является иным, нежели Бог, коль скоро никакая вещь в мире не застывает в границах своей безусловной отличности от всего остального, но во всякое мгновение возвращается в Бога, чтобы в тот же момент возникнуть как иная, то и страсть не сбивает человека с единственно верного пути, ведущего его к благу и счастью, как то трактуют традиционные теории, — просто потому, что нет единственно верного пути, и всякий путь ведет к Богу. Эти идеи прямо смыкаются с положением о тотальности подлинного вероисповедания, которое составляет одну из отличительных черт суфизма.

Этическое учение суфизма, таким образом, находится под влиянием кардинального тезиса о двуединстве миропорядка. Человек, с одной стороны, определен вечностной стороной существования, но с другой, сам определяет ее, поскольку, хотя воздействие и соотносится с «несуществующим», т.е. воплощенностями вещей, составляющими смысловой континуум Истины, несуществующее находится в точном соответствии с самим же собой как существующей вещью. Невозможность предопределить собственную судьбу становится лишь иным выражением для абсолютной автономии человека.

Нельзя обойти вниманием вопрос о различии этических построений в арабской и иранской «ветвях» суфизма. Очевидно, что иранские мыслители по меньшей мере могли испытать влияние дуализма, берущего начало в пренеперсидском зороастрийском наследии. Насколько повлияло такое наследие на их этические построения?

Чтобы ответить на этот вопрос, сравним основания этической мысли двух выдающихся суфийских мыслителей, Джалāl ад-Дīна Рӯмī (1207-1273) и Муҳйī ад-Дīна Ибн 'Арабī (1165-1240) в контексте подхода к определению категорий блага и зла в арабо-мусульманской мысли. При этом будем исходить из того, что трактовка этих категорий в религиозно-доктринальной и философской

мысли различна и может быть обозначена как «соотносительная» и «абсолютная» соответственно.

Мусульманская этическая мысль, кажется, служит подтверждением распространенного тезиса, гласящего, что благо и зло являются наиболее фундаментальными и универсальными понятиями этики. Безусловно, понятие «благо» (*хайр*) служит одним из основных коранических концептов. Об этом говорит, среди прочего, частотность его употребления: это слово (не считая производных) встречается в Коране 176 раз. Термин «зло» (*шарп*) куда менее употребителен: в кораническом тексте он встречается всего 31 раз. Хотя и в очень упрощенной форме, эти факты тем не менее отражают общий «оптимистический» подход к основным этическим проблемам в исламе. Конечно, *хайр* и *шарп* — не единственные термины, выражающие понятия «благо» и «зло», но относящиеся к ним сведения достаточно красноречивы.

Коран и сунна придерживаются не абсолютного, а соотносительного понимания блага и зла: запреты вызваны не причастностью запрещаемого некоему злему началу, а только тем, что благо, приносимое такими вещами, перевешивается, причем ощутимо и несомненно, проистекающим от них злом. Таковы, скажем, азартные игры: они приносят определенное благо, поскольку улаживают душу, однако причиняемое ими зло намного больше этого блага — ведь игрок может потерять всю полагающуюся ему часть верблюда<sup>4</sup>, и тогда сам он и его семья останутся без пропитания. То же касается и самого главного — стимула к исповеданию ислама. Правовереие приносит весьма ощутимые блага как в земной, так и в загробной жизни, тогда как исповедание других вер может приносить некоторые блага в земной жизни, однако скорее всего (это во всяком случае

---

<sup>4</sup> Во времена Мухаммеда, активно выступившего против азартных игр, были распространены игры с использованием костей, опирающиеся на довольно сложные правила, ставкой в которых служило мясо забитого или добытого животного.

касается многобожников) принесет зло в жизни загробной: баланс налицо, и создаваемый им стимул, как предполагается этой точкой зрения, весьма ощутим.

Принципиально тот же подход характерен и для исламской религиозно-правовой мысли — фикха. Здесь оценка предмета как благого или злого достаточно определена (во всяком случае, градуированно) выражается в системе известных «пяти категорий» (*ал-аḥкām ал-ḫамса*). В фикхе собственно нравственный характер оценки дополняется правовым аспектом, оставаясь сплетенным с последним и никогда не будучи вытесненным им до конца. Наиболее «радикальной» из категорий фикха является пара «обязательное-запрещенное» (*ваḍжиб-маḫзūr*). Некатегорические запрет и предписание выражены парой «поощряемое-порицаемое» (*сунна-макруḫ*); «безразличные» (*мубāḫ*) для Законодателя, т.е. лишённые правовой оценки, предметы суждения нас здесь не интересуют. Так вот, оказывается, что даже наиболее категорические оценки — «запрет» и «предписание» — могут меняться местами, если меняется контекст обсуждения того или иного предмета и если благодаря такому изменению контекста благо, связанное с этим предметом, начинает безусловно преобладать над злом, которое тот причиняет. Один из наиболее известных примеров — оценка спиртного (*ḫамр*). Будучи запретным в обычных ситуациях, поскольку вреда оно приносит безусловно больше, нежели пользы, вино становится не просто позвольительным, но обязательным, если мусульманин поперхнулся и ему грозит смерть от удушья, а под рукой нет никакой другой жидкости: выпить вино, чтобы избежать смерти, он не просто может, но обязан.

Переход от соотносительности выстраивания этической оценки в религиозно-правовой мысли к его абсолютности в философии связан с той особенностью философской мысли и философского отношения к действительности, которое в западной традиции обычно именуется «критическим духом». Философия не соглашается с тем, чтобы принять нечто внешнее самому предмету в качестве предпосылки его осмысления, поскольку такое принятие означало бы догматизм и одновременно — отказ от универсальности осмысления (первое выводит



рассматриваемый предмет за пределы сферы рационального, а второе изымает его из сферы философского). Вот почему она стремится увидеть основания для квалификации предмета как благого или злого в самом этом предмете, а не в чем-то внешнем ему.

Первыми в истории арабской мысли такой переход к абсолютному выстраиванию этической оценки совершили мутазилиты. Они провозгласили абсолютно благой характер божественных действий, обосновывали этическое понимание установлений Закона и отделили этически оправданные среди них от волюнтаристских.

Арабоязычный перипатетизм (фальсафа), исмаилизм и ишракизм малопродуктивны в сфере этики. Они следуют неоплатонической трактовке блага и зла в собственных философских сочинениях (ал-Фārābī тут лучший пример) и аристотелевской и частично платонической в продолжающих античную традицию «Трактатах о нравах», которые бесконечно варьировавшимися классификациями качеств души способны сбить с толку самого терпеливого читателя, либо воспроизводят античные образцы (например, «О справедливости» Мискавайха<sup>5</sup>). Все это мало способствовало осмыслению этических проблем, как они были поставлены в классической арабо-мусульманской цивилизации.

Перейдем к основаниям этической мысли Джалāl ад-Дīна Рūмī и Мухйī ад-Дīна Ибн ‘Арабī.

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

Позицию Рūмī можно обрисовать следующим образом. Благо и зло — две абсолютно противопоставленные противоположности. Цель человека — отличать благо от зла, разводить и ни в коем случае не смешивать их. Эти две категории

---

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

служат универсальным средством осмысления человеческий деяний: любое из них может быть классифицировано как благое либо злое, и человеку следует максимально сторониться злого и держаться как можно ближе к благому.

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

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

---

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

Для многих исследователей Ибн ‘Арабī стало уже общим местом указывать на неоплатонические параллели его идей, что, как было показано выше, является существенной ошибкой. В данном вопросе Великий шейх также не следует по пути неоплатоников и не считает зло недостатком бытия. Эта идея, ставящая знак равенства между материальным и причастным злу, циркулировала среди мусульманских интеллектуалов, и ал-Фārābī и Ибн Сīnā (если ограничиться этими известными именами) отдали ей должное. Однако Ибн ‘Арабī настаивает, что дело обстоит не так. Даже самые неприятные вещи, например, чеснок, представляют собой только благо, если рассматривать их как таковые. Почему же в таком случае Мухаммед питал к ним отвращение? Ему не нравился не чеснок как таковой, а его запах (*ra’iḥa*), утверждает Ибн ‘Арабī<sup>7</sup>. Ведь никакая вещь, рассматриваемая как таковая, как «воплощенность» (*‘ayn*), не может быть отнесена к категории *makrūḥ* «вызывающее отвращение»<sup>8</sup>, такую оценку ей можно вынести только относительно, принимая во внимание внешние аспекты.

Этот онтологизм Ибн ‘Арабī ведет к выводам, которые, будучи высказаны без обосновывающих их философских рассуждений, покажутся весьма своеобразными. Вероятно, наиболее вызывающим для сознания «обычного» мусульманина будет утверждение, что *никакая* религия не является ложной и что *любое* поклонение — поклонение только единственному и истинному Богу. Утверждение не вполне привычное, даже если рассматривать его как чисто теоретический тезис. Однако Ибн ‘Арабī не останавливается на этом, а делает все логически необходимые выводы. Например, он говорит, что те, кто заставлял людей отречься от их «неправильных» верований, тем самым препятствовали им в поклонении Богу и таким образом действовали против Его воли. Даже пресловутый

---

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

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

коранический Фараон предстает в «Геммах мудрости» как слуга Бога. Какими бы «странными» ни казались эти утверждения, с ними нельзя не согласиться как с логически непогрешимыми импликациями онтологического фундамента учения Ибн ‘Арабī.

Эта, мягко говоря, веротерпимость Ибн ‘Арабī (мы привели только несколько ее примеров) резко контрастирует с позицией Рӯмī. Рассматривая вопрос о правоверии, тот весьма недвусмысленно проводит различие между исламом и прочими религиями. Он без колебаний обрушивает свою критику не только на идолопоклонников, но и на христиан<sup>9</sup>, исходя из, как он считает, вполне очевидных для всех аргументов (например, Рӯмī задает вопрос, каким образом такое немощное существо, как ‘Исā, способно нести вес всех семи небес, поддерживая их). Говоря о любви (*‘шиқ*), Рӯмī нисколько не сомневается в наличии «истинного возлюбленного» (*ма‘шӯқ ҳақӣқийй*), которого следует отделять от прочих возможных объектов любви, не являющихся таковыми<sup>10</sup>. Нетрудно видеть, насколько разительно отличается этот тезис от позиции Ибн ‘Арабī, когда тот говорит, что Бога не заключает никакое «где» (*‘айн*) и что в силу этого человек должен помнить, что может найти Его в любом направлении, а не только обращаясь в сторону киблы<sup>11</sup>, или когда утверждает, что всякое искушение (*фитна*) следует преодолевать, не отворачиваясь от якобы «неправильных» объектов привязанности, а превращая их в «истинные» благодаря способности видеть их как проявления Бога<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> См. *Рӯмī*. Китāб фй-хи мā фй-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 124-125.

<sup>10</sup> См. *Рӯмī*. Китāб фй-хи мā фй-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 160.

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

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

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

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

Рассматривая эту проблему, он обращается к понятию божественной воли (*ирāда*). В отличие от мутазилитов, Рӯмī без колебаний заявляет, что Бог желает как благо, так и зло<sup>13</sup>, что в его устах означает, что Бог их творит. Но что представляет собой то зло (*шарр*), о котором говорит Рӯмī? С одной стороны, он

---

<sup>13</sup> Рӯмī. Китāб фй-хи м̄ фй-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330, с. 179.

имеет в виду зло «по истине», а не «метафорически». В этом его позиция отличается от позиции мутазилитов с их стремлением рассматривать любое зло, приносимое человеку божественными деяниями, как *маджаз* (метафора), а не как *хақиқа* (истина). С другой стороны, это зло, будучи злом по истине, является злом как таковым (*би-л-‘айн*). Что это именно так, выясняется, когда Рӯмӣ говорит: «Его желание зла (*шарр*) было бы плохим (*қабӣҳ*), если бы Он желал его ради него самого (*ли-‘айни-хи*)»<sup>14</sup>, что осталось бы бессмысленным утверждением, не будь зло злом «как таковым» (*би-л-‘айн*). Таким образом, Рӯмӣ отказывается от того решения, к которому прибегает Ибн ‘Арабӣ, когда говорит, что все является исключительно благом как таковым, но может быть благом или злом в зависимости от вкусов, симпатий и антипатий людей, то есть «по установлению» (*би-л-вад’*), соотносительно, а не абсолютно и не субстанциально.

Рӯмӣ избирает другой путь. Он говорит, что зло желаемо не ради него самого, а ради блага. Этот тезис прямо связан с другим: человеку в этом мире невозможно доставить никакое благо, если его не постигло какое-то зло. Наставник желает невежества своих учеников, поскольку иначе не мог бы их ничему научить, булочник желает, чтобы его покупатели испытывали голод, поскольку иначе не может накормить их, врач желает болезни пациента, чтобы излечить его, — и точно так же Бог желает зла в мире, чтобы доставить людям благо<sup>15</sup>. Рӯмӣ обсуждает отношения между властителем и подданными (а они составляют ближайшую аналогию отношению между Богом и человеком) и говорит, что властители желают неповиновения своих вассалов и даже нападения врагов, чтобы показать свою власть и могущество, хотя это не вызывает их довольства.

Рассматривая эти два тезиса вкупе, мы обнаруживаем, что, согласно Рӯмӣ, невозможно желать блага, не желая одновременно и зла, хотя зло при этом

---

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

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

желаемо только ради блага. Рӯмӣ вполне ясно подчеркивает эту мысль, заявляя, что «противник утверждает, [будто Бог] не желает зла ни в каком отношении; однако невозможно желать вещь и при этом не желать всего ей сопутствующего (*лавāзим*)»<sup>16</sup>.

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

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

В обсуждавшихся примерах (наставник, булочник, т.д.) зло, рассматриваемое как необходимое условие блага, представлено определенным состоянием объекта благоволения: голод питающихся, невежество учащихся, т.д. Нечто весьма похожее обнаруживается в человеческом существе, когда мы рассматриваем его отношение к Богу в общем. Это — нежелание человека идти по пути блага и его склонность избирать путь зла. Исключительно по этой причине божественный Закон и был дан людям. В своем известном рассуждении Рӯмӣ обращает наше внимание на то, что никто не назовет фразу «Не ешь эти камни!»

---

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

запретом и не расценит слова «Насыщайся этими яствами!», обращенные к голодному человеку, как приказание, хотя с языковой точки зрения они представляют собой именно запрет (*нахий*) и приказание (*'амр*). Эти категории в данном случае неприменимы потому, что на пути осуществления этих повелений не стоит никакое препятствие и любое человеческое существо без колебаний поведет себя именно так. Но все дело в том, что человек наделен «душой, побуждающей ко злу» (*нафс 'аммāра би-с-су'*; см. Коран, 12:53): она-то и составляет препятствие на пути следования человека стезей блага, препятствие, не будь которого, человек без колебаний выбрал бы именно этот, благой путь. Эту душу Бог желает и творит для человека с тем, чтобы затем излить на него свои благодеяния и наставить его на путь блага. Это означает, что повеления человеческой, склонной ко злу души и повеления самого Бога противостоят друг другу, а человек, согласно Рӯмӣ, имеет возможность избирать, каким из двух противоположных повелений повиноваться. С точки зрения Ибн 'Арабӣ, человек также выбирает, повиноваться божественному Закону или же ослушаться его. Однако и та и другая линии поведения будут, согласно Ибн 'Арабӣ, всегда повиновением божественному приказанию — но выраженному уже не в виде Закона (*'амр таклӣфийй* «поручающее приказание»), а как «созидающее приказание» (*'амр таквӣнийй*): первое опосредовано и допускает ослушание, второе же — непосредственное, и от него отклониться никак нельзя<sup>17</sup>.

Концептуальная рабработка веротерпимости в суфизме. Веротерпимость заложена в самой конструкции исламской доктрины, а потому не является привнесенным извне тезисом, высказываемым в угоду очередной модной на Западе идеологии. Ислам изначально рассматривал себя не как особую, новую религию, а как по сути ту же «подлинную веру», что уже была сообщена людям по меньшей мере дважды — посланниками иудаизма и христианства. Исламский призыв поэтому — не нечто новое, а лишь

---

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



восстановление истины, что уже провозглашалась неоднократно. Особенность ислама, однако, в том, что провозглашенная его пророком истина уже не претерпит, в отличие от иудаизма и христианства, никакой «порчи» и пребудет в неприкосновенной чистоте до Судного дня. Иудаизм и христианство, следовательно, — не «неправильные» по самой своей сути религии, а лишь претерпевшие изменения и порчу и изначально не отличавшиеся от ислама. Иудеи и христиане, причисляемые к «людям Писания», имели в средневековом исламском обществе полную свободу вероисповедания и отправления своих религиозных обрядов, в том числе несовместимых с исламским законом (питье вина или потребление свинины).

Другой фундаментальной причиной реальной веротерпимости в исламе служит отсутствие церкви. Коль скоро нет организации, принадлежность к которой составляет необходимое условие спасения и которая властна принимать абсолютно обязательные решения, в том числе в области идеологии и доктрины, а также обладает механизмом «доведения» их до каждого верующего, то нет и организационной возможности контролировать инакомыслие и наказывать за него. Этим объясняется широта и богатство спектра доктринальной и философской мысли классического ислама, далеко обогнавшего в этом отношении христианскую Европу сравнимой исторической эпохи. Принципиальным положением в исламе стала невозможность лишить мусульманина статуса верующего ни за какие идеологические «отклонения», кроме одного — отрицания единобожия и конечности посланничества Мухаммеда. В исламе поэтому невозможны ни инквизиция, ни тотальный идеологический контроль.

Сказанным очерчены лишь принципиальные причины веротерпимости в двух ее аспектах, внешнем (отношение к другим религиям) и внутреннем (доктринальные расхождения внутри ислама). Остается обрисовать, столь же кратко и только в принципиальном аспекте, основания столь шокирующего поведения пресловутых «ваххабитов» и прочих фундаменталистов, ярким

примером которого стали действия афганских талибов незадолго до американского вторжения.

Как уже говорилось, система нормативных оценок в исламе состоит из пяти категорий. Она тотальна в том смысле, что любое действие человека непременно попадает в одну из них. Если исключить категорию «безразличных» (*мубāх*) для Законодателя поступков (для исламского права неважно, как человек совершает эти поступки и совершает ли их вообще: это область нерегулируемого законом поведения), то из оставшихся четырех категорий две представляют собой предписания, а две — запреты. Как предписания, так и запреты бывают категорическими и некатегорическими: категорически предписанное (*вāджиб*, *фард*) мусульманин непременно должен исполнять (за неисполнение полагается наказание, земное или загробное), тогда как некатегорически предписанное (*сунна*, *мандӯб*) мусульманин может и вовсе не исполнить (за неисполнение не накладывается никакого наказания), хотя, конечно, лучше все же этих предписаний придерживаться. Категорически запрещенное (*харām*, *махзӯр*) мусульманин не должен совершать (за это положено наказание, земное или загробное), тогда как от некатегорически запрещенного (*макрӯх*) его призывают воздерживаться, но если он такие поступки совершает, никакого наказания, ни земного, ни загробного, он за это не несет. Различение категорических и некатегорических запретов и предписаний принципиально для исламского правоведения (фикха) и этики, и это различие известно любому мало-мальски грамотному мусульманину. В этой связи важно понимать две вещи. Во-первых, в количественном отношении некатегорически запрещенные или предписанные поступки безусловно преобладают над категорическими запретами и предписаниями, а еще большее число действий попадает в категорию *мубāх* — безразличных для шариата поступков (поэтому представление о тотальном регулировании человеческой деятельности исламским законом основано на элементарном незнании фактов). Во-вторых, для некоторых запретов и предписаний авторитетные тексты (Коран и сунна) не определяют, попадают ли они в число категорических или

некатегорических, и история развития мусульманского права — это история постоянных споров относительно статуса таких запретов и предписаний. К числу подобных запретов относятся игра в шахматы, шашки и нарды, занятия пением и прочая увеселительная активность, создание изображений живых существ. Несомненно преобладающим в исламе стало отнесение этих действий к категории некатегорических запретов, что означает, что юридически нельзя *заставить* мусульманина не практиковать их. Примером некатегорического предписания может служить ношение бороды, как у пророка (она должна быть такой длины, чтобы, зажатая в кулак, не была видна), или т.н. «исламский» покрой одежды (внешними признаками его служат скромность, отсутствие шлейфа, дорогих материалов и украшений). За нарушение этого предписания мусульманина нельзя наказать, хотя общественное мнение, конечно же, в классические времена поощряло соблюдение этих предписаний.

Т.н. «ваххабитские» и иные фундаменталистские движения однозначно толкуют все некатегорические запреты такого рода как категорические, налагая наказание за соответствующие поступки, а некатегорические предписания — как безусловно категорические, силой принуждая к их исполнению. Такая позиция противоречит самим основам исламского права. Это необходимо четко понимать, поскольку самое действенное оружие против такого рода экстремистских движений — в самом исламе, а не вне его. «Ваххабизм» и иные формы фундаментализма, в том числе и в нашей стране, возможны только в среде неграмотного населения, не имеющего представления о самих основах исламской доктрины, права и этики.

Если ислам в целом характеризуется веротерпимостью, то в суфизме эта общая черта получила свое без преувеличения наиболее полное и напряженное развитие.

Что касается западной мысли, то начало формирования понятия «терпимость» относится здесь к римской эпохе, и эволюция, которую оно пережило с того времени, еще вряд ли завершена. Нет никакого смысла пытаться дать здесь даже сжатый очерк этого развития. Однако в этом и нет необходимости, поскольку

нас интересует другое. Здесь пойдет речь о тех понятиях, с которыми непосредственно связано представление о терпимости, и будет предложен набросок логической структуры понятия «терпимость». Никто не станет утверждать, что эта структура как таковая должна быть воспроизведена в каждом исследовании, посвященном обсуждению терпимости. Однако эта логическая структура безусловно важна для понимания тех рассуждений, которые обосновывают, явно или скрыто, любое из таких исследований. В этом не заключается никакого неожиданного открытия. Скорее это вполне очевидные, если не тривиальные, вещи, вряд ли способные вызвать возражение.

«Терпимость» едва ли можно мыслить без «другого». Понятие «другой» обрело в последние десятилетия необыкновенную популярность, став объектом пристального внимания философов, культурологов и антропологов. Но и задолго до этого «другой» был предметом размышлений, по меньшей мере для тех, кого волновала проблематика терпимости. Ведь с самого начала терпимость понималась как одно из возможных отношений к другому. Вначале речь шла по преимуществу, если не исключительно, о религиозной терпимости, в дальнейшем сфера приложимости понятия «терпимость» начала расширяться. Сегодня при обсуждении общественных отношений или взаимоотношений между разными культурами уже трудно обойтись без понятия терпимости в отношении другого, где в качестве «другого» может выступать другой человек, другая культура, другая религия и т.д. Пожалуй, недостаточно сказать, что понятие «другой» важно для понимания того, что такое терпимость. Скорее можно утверждать, что терпимость невозможно помыслить без понятия «другой»: говорить о терпимости значит говорить о «моем» отношении к «другому».

Почему же «другой» столь важен для понимания терпимости? Видимо, потому, что «другой» находится в отношении отрицания к моему «я», и терпимость — это не что иное, как попытка свести на нет разрушительное действие этого отрицания. Мне представляется совершенно очевидным, и вместе с тем необыкновенно важным, что такое отрицание не может быть устранено начисто.

Терпимость не уничтожает отрицание, она переводит его в такой «модус», в котором это отрицание перестает иметь разрушительные последствия для нашего выживания или процветания.

Вот почему терпимость можно определить как способ преодоления отрицания — перехода от отрицания как отношения между двумя противоположностями к их единству, снимающему их взаимное отрицание. В результате мы можем говорить о двух аспектах: как таковые, два «других» остаются взаимно противоположны, однако несмотря на это образуют единство, в котором такая взаимная противоположность снята.

С точки зрения своего источника отрицание между двумя противоположными «другими» может быть двояким.

С одной стороны, два «других» могут противостоять, отрицая друг друга, если их реально связывает нечто общее. Так противостоят друг другу два индивида одного биологического вида, делящие общие пищевые ресурсы. Точно так же противостоят друг другу в человеческом обществе люди, обладая разными возможностями использовать общие ресурсы. Однако человек, в отличие от природных существ, умеет преодолевать это взаимное отрицание двух индивидов, основывая свое сосуществование на общем социально-экономическом устройстве. Такой переход от индивидуального к общему предполагает и терпимость, поскольку вытесняет взаимное отрицание на периферию отношений, замещая ее общим согласием, занимающим теперь центральное место.

С другой стороны, двое могут противостоять друг другу, если их реально не связывает нечто общее, однако они считают, что оно непременно должно их связывать. Так бывает, когда речь идет о религиозной или научной истине. Истина единственна, и если взгляды двух разнятся, только один (или ни один) из них может быть прав, но никак не оба. Таким образом, двое отрицают друг друга в своем отношении к истине. Если они принимают проблему всерьез, не исключено, что такое противостояние выльется в насилие. Единственный способ справиться с ситуацией — заставить обоих поверить, что их противостояние не имеет жизненно

важного значения, а потому может и должно принять форму, не предполагающую уничтожения оппонента (мирное обсуждение разногласий и т.п.). Такое мирное сосуществование двух разных пониманий истины непременно должно быть основано на каком-то общем соглашении, которое заменяло бы вытесняемое на периферию противостояние. Последнее соображение приводит данный случай к уже разобранному выше.

Подведем итог. Логическая структура понятия «терпимость» образована как переход от отрицания к его снятию. Это снятие достигается благодаря обобщению частного и образованию единства многого (первый случай отрицания). Когда такая стратегия неприемлема по соображениям логики (второй случай: истинно либо А, либо не-А, но никак не оба сразу), разрушительное отрицание вытесняется на периферию и оставляется там, тогда как центр отдается общему соглашению о сосуществовании.

Эта общая схема обосновывает многие, если не все, современные теории, так или иначе связанные с понятием «терпимость». Когда говорят о «многоукладности культуры» (multiculturalism), неизменно подразумевают, что, сколь бы ни различались «точки зрения» разных культур (cultural perspectives), имеются некие общие принципы, по поводу которых эти разные культуры обязаны прийти к согласию, коль скоро они желают сосуществовать. Такие принципы не обязательно многочисленны. Существенно лишь то, что в случае противоречия какой-либо специфической установке какой-либо культуры приоритет всегда должен отдаваться им, этим принципам, — иначе «терпимость» превращается во «вседозволенность» и «попустительство», что приводит в конце концов к распаду общества. Это хорошо известное положение — не более чем следствие логической структуры отношения единства и множественности, в котором множественное, будучи обобщаемо, неизбежно теряет часть своего многообразия, утрачивая некоторые из взаимно-несовместимых черт. Верно, что современные теории перераспределяют соотношение между приоритетным общим и дозволяемой культурной спецификой в количественном отношении в пользу последней и ставят

целью убедить нас в том, что стремление к завоеванию научной или религиозной истины не должно приводить к подавлению оппонента, однако ничто из этого не меняет логическую структуру отрицания и его снятия благодаря терпимости.

Перейдем теперь к пониманию терпимости, предложенному Ибн ‘Арабӣ. Излагая его теорию, мы будем цитировать «Геммы мудрости» (*Фусӯс ал-ҳикам*) — сравнительно небольшой текст, содержащий квинтэссенцию взглядов Великого шейха. Приводя соответствующие отрывки, попытаемся проанализировать их на основе предложенной логической структуры понятия «терпимость». Поскольку эта структура, как она была изложена выше, крайне абстрактна, мы можем ожидать, что она будет годна для понимания любого рассуждения о терпимости, если только терпимость в принципе понимается как отношение к другому.

Ибн ‘Арабӣ крайне редко использует сам термин «терпимость» (его привычный арабский эквивалент — *самāха*) и его производные<sup>18</sup>. Вместе с тем его пространственные рассуждения о других верованиях, в том числе об идолопоклонничестве и безверии, вряд ли можно характеризовать иначе чем рассуждения о терпимости. Центральную роль в этих рассуждениях играет понятие «другой» (*зайр*), свидетельством чему — тексты, которые будут вскоре процитированы. Что касается отрицания, то арабское слово *зайр* выражает его гораздо более отчетливо, чем русское «другой». Сказать по-арабски «А — это *зайр*-Б» значит сказать «А — это не-Б», или же — «А — это другое, нежели Б». «Инаковость» (*зайриййа*) и отрицание необыкновенно близки для арабского языкового мышления.

Любая вещь в мире является «другой» (*зайр*) относительно любой вещи мира. Мир состоит из множества (*касра*) таких «других», каждое из которых находится в том или ином отношении с Единственным. Инаковость, характеризующая вещи мира, преодолевается благодаря этому отношению,

---

<sup>18</sup> Один из редких примеров такого использования см. в: *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа (Мекканские откровения). Т. 4. Бейрут: Дār сādир, б. г. (репринт 1859 г.), с. 491.

поскольку в Единственном нет никакой инаковости. Такой переход от множественности к Единству преодолевает взаимное отрицание взаимно-инаковых вещей мира.

Таково краткое и, конечно же, упрощенное, но не искаженное, изложение сути взглядов Ибн ‘Арабī на интересующую нас проблему. Это изложение как будто подсказывает, что логическая структура инаковости и его преодоления за счет своего рода обобщения (перехода к Единству) в принципе такова же, как обсуждавшаяся выше. Рассмотрение более конкретного вопроса религиозной терпимости как будто подтверждает этот вывод. В самом деле, суть дела нередко излагают следующим образом: согласно Ибн ‘Арабī, различия между верованиями (более того, между верой и неверием) должны уступить место общности людей, основанной на том, что все они представляют собой Божий образ. Такое рассуждение логически не отличается от описанного выше: различия в понимании того, что такое истина, объявляются несущественными, и место разногласий, вытесняемых на периферию, занимает общая для человечества черта (его свойство служить воплощением Божества).

Естественно, что тезис об инологичности рассуждений Ибн ‘Арабī не может быть априорным. Напротив, в качестве изначальной следует принять противоположную установку: логика рассуждений этого мыслителя, если он вообще логичен и если речь идет о строго понятой логике, не отличается от привычной нам. К такой посылке склоняет и только что данный схематический очерк взглядов Ибн ‘Арабī на обсуждаемую проблему, который согласуется с описанной выше логической структурой понятия «терпимость».

Поэтому мы примем, пока не доказано обратное, что эта логическая структура универсальна, — очевидно, столь же, сколь универсальны выражаемые логикой законы правильного мышления. От общего очерка взглядов Ибн ‘Арабī перейдем к конкретным текстам. Я буду пытаться разъяснить и понять их через названную логическую структуру понятия «терпимость». Понятно, что подбор цитат — дело субъективное. Я могу лишь заверить, что избегал тенденциозности и



выбрал те отрывки, которые, с одной стороны, знаменуют существенные вехи развития рассуждения Ибн ‘Арабī по интересующему нас вопросу, а с другой, вполне типичны для него. Поскольку «Геммы мудрости» имеются в русском переводе, любой заинтересованный читатель может проверить это мое утверждение.

Начнем с самой сути взглядов Ибн ‘Арабī. Вот как, согласно Великому шейху, можно мыслить соотношение между «Истинным» (т.е. Богом) и «Творением» (миром):

Говори о мироздании (*кавн*) как пожелаешь. Можешь сказать: оно Творение; можешь сказать: оно Истина; хочешь, скажи: оно Истина-Творение; а пожелаешь, можешь так сказать: оно ни Истина во всех отношениях, ни Творение во всех отношениях; а хочешь, говори о растерянности (*хйра*) в этом, ведь искомое разъяснилось, раз ты наметил разряды<sup>19</sup>.

Было бы ошибкой считать, что мы имеем дело с утверждением релятивизма, скептицизма или агностицизма. Не случайно Ибн ‘Арабī говорит, что «искomое разъяснилось», — такая разъясненность уже не оставляет места для сомнения в его обычном понимании. Однако эту «разъясненность», в языке гносеологии равносильную уверенности и твердой определенности, Ибн ‘Арабī отождествляет с растерянностью. Чтобы понять его ход мысли, нам придется обратиться к двум другим понятиям: «явное» (*зāхир*) и «скрытое» (*бāтин*).

Эти понятия не являются изобретением Ибн ‘Арабī. Едва ли не с самого начала развития наук в арабо-мусульманском мире они использовались в различных областях теоретического знания, в том числе в филологии, фикхе (юриспруденции и праве) и философии. «Явное» и «скрытое» стали своего рода метакатегориями, задающими направление рассуждений в самых разных областях мысли. В суфизме с помощью этих понятий было описано соотношение между Богом и миром, между Единым и многим. В этом заключалась очень существенная философская новация

---

<sup>19</sup> *Ибн ‘Арабī. Фуṣṣūс ал-ҳикам (Геммы мудрости). 2-е изд. Бейрут: Дар ал-китаб ал-‘арабийй, 1980, стр. 112 (рус. пер.: Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993, с. 145—315).*

(в числе подготовивших ее нельзя не упомянуть автора приписываемой ал-Фārābī *Kitāb al-fuṣūṣ* «Книги гемм»), и Ибн ‘Арабī внес огромный вклад в развитие этой линии.

Как уже говорилось, отношение между явным и скрытым — это не отношение между явлением и сущностью. Такая аналогия, хотя и подсказывается номинальной близостью этих понятий, была бы совершенно неверна. В отличие от явления и сущности, явное и скрытое не соподчинены и не образуют иерархию. Напротив, они, если можно так выразиться, располагаются на одном уровне. Как правило, они мыслятся в своеобразной гармонии, когда явное переводится в скрытое, а скрытое, напротив, в явное.

Здесь следует отметить по меньшей мере три следствия этого положения. Во-первых, для понимания того, что такое данная вещь, ее скрытое ничуть не более важно, чем ее явное (тогда как мы считаем сущность вещи более значительной, нежели каждое из ее многообразных явлений). Здесь значение имеет не столько скрытое или явное сами по себе, а скорее отношение между ними: мы понимаем, что такое данная вещь, если знаем, как ее явное способно привести нас к ее скрытому и, наоборот, как ее скрытое ведет нас к ее явному. Во-вторых, скрытое не является более устойчивым и неизменным, нежели явное (тогда как сущность пребывает несмотря на нескончаемую перемену явлений). Поскольку они служат своеобразным «переводом» друг друга (аналогия с фразами на двух естественных языках может помочь схватить суть дела), перемена явного неизбежно меняет и скрытое и, напротив, перемена в скрытом выявляется и в явном. В-третьих, вещь остается той же самой не благодаря неизменности скрытого (как мы мыслили бы вещь «той же» благодаря неизменности ее сущности при смене явлений), а благодаря неизменности гармонического перехода ее скрытого в явное и явного в скрытое.

И, наконец, понятие «вещь», о явном и скрытом которой мы ведем речь. Вещь — это не одна из сторон, явная или скрытая, ни целиком, ни даже по преимуществу. Вещь — это возможность превратить явное в скрытое и, наоборот,

скрытое в явное. Конечно, под «превращением» следует мыслить не что-то вроде алхимического искусства, а вполне определенную теоретическую процедуру, которой соответствует онтологическая реальность.

Отвечая на вопрос о том, как устроено мироздание, состоящее из единства и множественности, Ибн ‘Арабӣ исходит из очерченного понимания соотношения между явным и скрытым. Мироздание в целом Ибн ‘Арабӣ обозначает либо термином *ал-кавн*, как в вышеприведенном отрывке, либо терминами *ал-’амр* и *аш-ша’н* (оба имеют в обыденном языке значение «дело», «нечто», «вот-это»). Явное миропорядка он часто именует Творением (*халқ*), тогда как его скрытую сторону обозначает как Истину (*ал-хаққ*), т.е. Бога («Истина» — одно из божественных имен). Явное и скрытое, мир и Бог, связаны отношением гармонического соответствия. С одной стороны, мир в целом соответствует Богу. С другой стороны, любая отдельная вещь-в-мире соответствует себе-в-Боге.

Какова же природа этого «соответствия», связывающего воедино Бога и мир? На языке образов Ибн ‘Арабӣ говорит о нем как о непрерывном божественном дыхании. Вдох «втягивает» мир в Бога, а выдох «выбрасывает» его вновь наружу. Такое своеобразное возвратно-поступательное движение — один из способов представить себе перевод явного в скрытое и наоборот. Эти образы находят свое рациональное выражение в концепции «нового творения» (*халқ джадӣд*), согласно которой в каждый атом времени (*заман фард*) мир «погибает» в Боге и сотворяется заново вне Его.

Другим разъяснением природы соотношения между явным (миром) и скрытым (Богом) послужит следующее рассуждение:

Нет сомнения, что возникшее (*мухдас*) возникло и нуждается (*ифтиқār*) в том, что дало ему возникнуть, поскольку само по себе оно обладало возможностью (*имкāн*)<sup>20</sup>.

Ибн ‘Арабӣ использует понятие «возможное» (*мумкин*), которое было введено мутазилитами и получило существенное развитие у Ибн Сїны. Как

---

<sup>20</sup> Фуṣṣ, стр. 53.

правило, «возможное» понимают как такую вещь, для которой существование и несуществование равновероятны и которая поэтому всегда нуждается в чем-то внешнем (*мурадджих* «дающее перевес»), чтобы обеспечить преимущество одной из сторон и сделать данную вещь либо существующей, либо несуществующей, когда она будет именоваться соответственно «необходимой благодаря другому» (*вādжиб би-зайри-хи*) или «невозможной благодаря другому» (*мумтани‘ би-зайри-хи*). Эти теоретические построения имеют прямое отношение к нашей теме «другого» и «инаковости». Нетрудно заметить, что, согласно этой теории, существование и несуществование всегда связаны с «другим», т.е. с инаковостью: если имеется одно, значит, неизбежно присутствует и другое. И наоборот, в отсутствие инаковости и другого можно говорить только о возможном как таковом (как это делает Ибн ‘Арабӣ в процитированном выше отрывке), но не о существующем-благодаря-другому или несуществующем-благодаря-другому.

Есть теории, утверждающие, что мир состоит из обладающих существованием вещей и что в определенном смысле можно говорить о некоторых вещах как о несуществующих. Такое деление мироздания на существование и несуществование не оставляет места для возможности-как-таковой. Имея в виду защитников подобных теорий, Ибн ‘Арабӣ говорит:

Некоторые из теоретиков, чей ум слаб... дошли до отрицания возможности, утверждая лишь необходимость благодаря себе или благодаря другому. Познавший же истину утверждает возможность и знает уготованность ее; знает также о возможном, что такое возможное и почему оно возможно, если само же оно необходимо благодаря другому, и отчего правильно называть сие «другим» (*зайр*), обусловившим его необходимость<sup>21</sup>.

Понятие «возможное», как оно было разработано Ибн Сїной, предполагает, что мы можем говорить о возможном как о вещи, или как о «самости» (*зāt*), до его существования или несуществования. Это означает, что вещь обладает своей самостью независимо от своего существования. Для того хода аргументации, реконструкцией которого я занят, принципиальное значение имеет

---

<sup>21</sup> Фуṣūṣ, стр. 67.

тот факт, что самость остается неизменной как внутри сферы существования и несуществования, так и вне ее. Иными словами, придать вещи существование или, напротив, отнять его у нее значит изменить у вещи только атрибут (*сифа*) существования, в остальном же вещь остается неизменной.

Вот почему «возможное» — это не аристотелевское «потенциальное» и не платоническая «идея». Такого отождествления, как правило, и не допускают, когда ведут речь об авиценновском «возможном». Но при изложении взглядов Ибн ‘Арабī дело почему-то принимает другой оборот. Найдется совсем немного исследователей, не поддавшихся странному соблазну охарактеризовать его взгляды как неоплатонические или утверждать, будто Бог, согласно Ибн ‘Арабī, «созерцает в Себе» идеи всех существующих вещей. Верно, что вся совокупность «возможного» (*мумкинāt*) образует божественную Самость (*зāt*), но каждое из них, утверждает Ибн ‘Арабī, в точности таково же, как соответствующая существующая вещь, за исключением атрибута существования, — а такое утверждение было бы исключено, если бы речь шла об идее и ее материальных отпечатках.

«Уготованность» (*хадра*) возможных, о которой Ибн ‘Арабī говорит в процитированном рассуждении, — это божественная Самость. Эта Самость, безусловно, является существующей, причем ее существование «необходимо-благодаря-ей-самой». Однако «возможные» вещи, вся совокупность которых составляет эту Самость, не являются как таковые существующими; Ибн ‘Арабī говорит о них как об «утвержденных» (*сāбит*). Онтологическое понятие «утвержденность» (*субūt*) было введено еще мутазилитами и трактовалось в философии либо как отличное равно от существования и несуществования, либо как равное существованию. Что касается Ибн ‘Арабī, то он иногда говорит об «утвержденном» так, как если бы считал это понятие независимым, хотя типичным для него следует считать отождествление «возможности», «утвержденности» и «несуществования» (*‘адам*). Так, он говорит, что

возможные коренятся в несуществовании<sup>22</sup>,

или утверждает, что

воплощенности небытийны и в Нем утверждены<sup>23</sup>.

Отождествление возможного и несуществующего — крайне существенная новация Ибн ‘Арабī. Мы не имеем возможности подробно обсуждать ее здесь; но это и не страшно, поскольку данное обстоятельство не влияет на отношение между возможным и существующим, — а именно об этом отношении я и веду речь. В последнем из процитированных отрывков Ибн ‘Арабī говорит о «воплощенностях» — *а‘йāн*. Это множественное число от *‘айн*, термина, обозначающего вещь как таковую, во всем многообразии ее качественных характеристик, так сказать, «во плоти»; поэтому я и перевожу его как «воплощенность». Возможные, утвержденные в божественной Самости и несуществующие (ведь они не обладают атрибутом существования, имея который, стали бы «необходимыми», перестав быть «возможными»), называются «воплощенностями», т.е. вещами как таковыми, поскольку они в точности равны тем вещам, которые появляются в пространственно-временном существовании в нашем мире. С онтологической точки зрения это «явление» (*зухūr*) представляет собой процесс, в котором каждая из «возможных воплощенностей» (*‘айн мумкина*), пребывающих в божественной Самости, получает атрибут существования и благодаря этому переходит в сферу, где царит инаковость, полностью отделяющая каждую вещь от всех остальных вещей мира.

Подытожим сказанное. Будучи возможной и (тем самым) лишенной существования, никакая вещь не отделена ни от какой другой, более того, от самого Бога (за исключением, как подчеркивает Ибн ‘Арабī, атрибута «необходимости-существования-благодаря-самому-себе»<sup>24</sup>). Та же самая вещь отделяется от любой другой вещи и, естественно, от Бога, получая атрибут существования и становясь

---

<sup>22</sup> Фуṣṣ, стр. 96.

<sup>23</sup> Фуṣṣ, стр. 76.

<sup>24</sup> Фуṣṣ, стр. 53.

«необходимо-существующей-благодаря-другому». Эта два «состояния» (*хāl*) вещи соотносятся как ее явное (*зāхир*) и скрытое (*бāтин*). С данной точки зрения, переход от явного к скрытому осуществляется благодаря отнятию атрибута существования, тогда как обратный переход от скрытого к явному совершается благодаря дарению существования. Эти два перехода (явное  $\Rightarrow$  скрытое и скрытое  $\Rightarrow$  явное) совершаются в каждый атом времени, и таким образом явное и скрытое переводятся одно в другое, оставаясь вместе с тем отличными (*тамаййуз*) друг от друга.

«Познавший истину», говорит Ибн ‘Арабī, понимает, что сами возможные именуется также «необходимыми-благодаря-другому», и знает, почему это «другое» называется именно так. Я думаю, что на вопрос о том, что подразумевается под таким «другим», можно предложить два хотя и разных, тем не менее не противоречащих один другому ответа. С одной стороны, это — Необходимое-благодаря-Самому-Себе, поскольку оно дает каждому возможному существование, превращая его тем самым в «необходимое» (*вāджиб*); таким образом, все вещи мира существуют благодаря божественной Самости. С другой стороны, если рассматривать мир как таковой, отвлекаясь от его соотношения с божественной Самостью, то можно сказать, что тем «другим», благодаря которому существует данная вещь, служит другая вещь, в философии обычно именуемая «причиной» (*‘илла* или *сабаб*). Второй ответ, утверждает Ибн ‘Арабī, дадут те, кто не видит истинного устройства мироздания, то есть того факта, что оно конституировано отношением «явное-скрытое» между миром и божественной Самостью, тогда как первый ответ — это ответ тех, кто способен засвидетельствовать эту истину.

Мы упомянули еще одно понятие, имеющее важное значение для нашего обсуждения проблемы «другого» — понятие причинности. Взгляды Ибн ‘Арабī по этому вопросу нельзя назвать ординарными на фоне предшествующей или современной ему философской традиции. Однако они являются прямым следствием понимания уже описанного соотношения «явное-скрытое» между миром и

божественной Самостью, поэтому для нас не составит существенного труда схватить их суть.

Концепцию причинности Ибн ‘Арабī лучше всего выразить его собственной формулой:

причина — следствие того, причиной чего она является<sup>25</sup>,

иначе говоря, причина есть следствие собственного следствия. Это уже похоже на парадокс. Ибн ‘Арабī прекрасно осознает это; более того, кажущаяся нелепость этого (и подобных этому) заключений и ведет к той самой «растерянности», которая, как утверждает Ибн ‘Арабī в первом из процитированных отрывков, заключает в себе подлинную истину мироздания. Я говорю, что нелепость данного тезиса — только кажущаяся, поскольку он совершенно состоятелен в свете рассмотренного соотношения «явное-скрытое». Вещь-явное — это не что иное, как вещь-скрытое плюс существование, тогда как вещь-скрытое — это вещь-явное минус существование. Вещь, или, по выражению Ибн ‘Арабī, «самость» (*zāt*), или «воплощенность» (*‘ayn*), остается той же самой и в явном, и в скрытом, за исключением добавления или отнятия существования. Это означает, что ни одно из двух, ни явное, ни скрытое, не имеет логического приоритета над другим, поскольку каждое переводится в другое. Можно произвольно выбрать в качестве отправного пункта одно из двух, скажем, скрытое, и назвать его причиной; тогда явное будет названо следствием. Но если мы затем спросим себя: «А почему причина обусловила свое следствие именно так, как она его обусловила, а не иначе?» — ответом будет: «Потому что следствие было таким, каким оно было, и это заставило причину обусловить его именно так». Совершив круг, мы таким образом возвращаемся к исходной точке и видим, что причина — не более чем следствие собственного следствия. Это бесконечное возвратно-поступательное движение от скрытого к явному и наоборот и является той самой «растерянностью», которую Ибн ‘Арабī выражает словом *ḥayra*, означающим также «водоворот» и благодаря этому вводящим в поле зрения идею непрерывного кругового движения.

---

<sup>25</sup> Фуṣūṣ, стр. 185.



Захваченные этим движением, которое не дает остановиться ни на каком определенном шаге и которое перемещает нас на другую сторону, как только мы достигаем этой, мы вслед за Ибн ‘Арабī можем повторить, что мироздание — это или Бог, или Творение, или Бог-Творение, или ни-Бог-ни-Творение; или же, как он выражается в другом месте,

миропорядок — Сотворенный Творец, и он же — Творящий  
Сотворенный<sup>26</sup>.

Развивая следствия этой теории, Ибн ‘Арабī пишет:

От Истинного к возможным возвращается лишь то, что дано их самостями в их состояниях. В каждом из своих состояний они имеют некую форму, и формы их различаются благодаря различию состояний, так что и проявление [Бога как мира] различается по различию состояний: воздействие на раба получается соответственным тому, каков он. И дарует благо ему не кто иной, как он сам, и противоположность блага дарует ему не кто-либо другой: он сам благодетель своей самости и мучитель ее. А посему да ропщет он лишь на самого себя, и да прославляет лишь самого себя<sup>27</sup>.

Это рассуждение с предельной ясностью фиксирует следствия предложенной теории причинности для понимания этической проблематики. Здесь мы вновь встречаемся с понятием «другой» и возвращаемся к нашей основной теме. С интересующей нас точки зрения позицию Ибн ‘Арабī можно было бы изложить следующим образом. Благодаря переходу от скрытого (божественная Самость) к явному (мир) появляется инаковость (*ḡayriyyā*). Инаковость наличествует в мире потому, что каждая вещь обретает существование и в силу этого оказывается отделенной от всех прочих вещей. В обратном движении (от явного к скрытому) существование отнимается от всех вещей мира, а вместе с тем исчезает и инаковость, так что все вещи, сохраняя свои самости и оставаясь теми же самими (за исключением атрибута существования), более не являются «другими» в отношении друг друга.

Ибн ‘Арабī совершенно ясно констатирует это, рассматривая вопрос о «превосходстве» (*tafāḍul*) и «вознесенности» (*‘uluww*). С одной стороны, говорит

---

<sup>26</sup> Фуṣṣ, стр. 78.

<sup>27</sup> Фуṣṣ, стр. 96.

он, мы можем наблюдать, что вещи мира «превосходят» одна другую благодаря своим атрибутам, а потому одни из них «вознесены» над другими. Однако, с другой стороны,

все, что появляется в Творении, обладает той же пригодностью (*'ахлиййа*), как все превосходящее его. Поэтому всякая часть мира — это совокупность мира, то есть приемлет истинности отдельных частных частей всего мира<sup>28</sup>.

Дело в том, что никакая вещь в божественной Самости не отделена ни от какой другой, а потому способна принять «истинность» (*хақиққа*) любой вещи, т.е. стать ею. С этой точки зрения превосходства вещей друг над другом быть просто не может. Точно так же, утверждает Ибн 'Арабӣ, хотя «утвержденные воплощенности» (*а'й'ан җабита*) пребывают в Боге, в Нем нет никакой «сопрягаемой вознесенности» (*'улувв иҗд'афа*)<sup>29</sup>, — однако в мире сущих вещей такая вознесенность одного над другим, без сомнения, наличествует, хотя существующие вещи — не что иное, как те самые утвержденные воплощенности, получившие атрибут существования. Такая взаимная вознесенность одного над другим в мире выражает божественную ревность, утверждает Ибн 'Арабӣ, поскольку

Он запретил познание истины нами упомянутого, а именно, что Он — воплощенность вещей, и закрыл ее ревностью (*җайра*), а именно — тобой, от другого (*җайр*)<sup>30</sup>.

В арабском «ревность» имеет тот же корень, что «другой», и эти два слова пишутся и произносятся одинаково за исключением одной буквы; Ибн 'Арабӣ использует эту игру слов, чтобы подчеркнуть, что взаимная инаковость вещей, появляющихся в нашем мире как «другие» в отношении друг к другу, скрывает их единство как пребывающих в божественной Самости.

Отсюда вытекает весьма интересный и крайне важный тезис. Тот, кто сполна постиг истину устройства миропорядка, говорит Ибн 'Арабӣ, уже не может рассматривать кого-либо или что-либо в качестве своего противника, которому следует противостоять. Такое «непротивление» вовсе не является этическим

---

<sup>28</sup> Фуṣṣ, стр. 153.

<sup>29</sup> Фуṣṣ, стр. 76.

<sup>30</sup> Фуṣṣ, стр. 110.

принципом. Построения Ибн ‘Арабī обосновывают то, что я бы назвал самым сильным вариантом «неспособности к враждебному отношению». Дело в том, что мы просто-напросто не можем считать оппонента объектом своего целенаправленного воздействия, — потому, что если истина устройства миропорядка действительно постигнута нами, то никак нельзя говорить о «нашей» точке зрения, поскольку «наша» точка зрения неизбежно окажется неотделенной и неотделимой от «его» точки зрения в скрытой стороне миропорядка. Ибн ‘Арабī развивает эти идеи, рассуждая о той «энергии» (*химма*), которую обретает мистик, реализующий в самом себе истину мироустройства: чем больше он постигает эту истину, тем большей энергией, дающей возможность «распоряжаться» (*таṣарруф*) всем миром, он обладает и тем меньше способен ее использовать:

Чем выше его знание, тем меньше он распоряжается энергией. Тому есть два обоснования: первое — то, что он истинно осуществил макам раба и узрел источник своего естественного сотворения; второе же — единство (*‘ахадиййа*) применяющего [энергию] и того, в чем [она] применяется: он не видит, на кого направить свою энергию, и это его удерживает<sup>31</sup>.

Два обоснования невозможности для мистика использовать свою энергию Ибн ‘Арабī формулирует с двух точек зрения, рассматривая сначала явную (мирскую), а затем скрытую (божественную) сторону миропорядка. Быть подлинным «рабом», как выражается Ибн ‘Арабī, означает быть исключительно в мире, осуществляя в себе только явную сторону миропорядка, а значит, являясь только объектом, но никак не субъектом, всякого действия. С другой стороны, постигая скрытую сторону миропорядка, мы видим, что нет никакой разделенности и инаковости вещей, поскольку они образуют строгое единство-*‘ахадиййа* (этот термин происходит от *‘ахад* и выражает единство в смысле арифметической единственности).

В этом состоянии он видит, что его противник не отклонился от своей истинности, той, что была у него в состоянии утвержденности его воплощенности и состоянии его несуществования: в существовании явилось только то, что он имел в состоянии несуществования в утвержденности, а значит, за пределы своей истинности

---

<sup>31</sup> Фуṣṣ, стр. 128.

он не вышел и от пути своего не отступил. И название «противление» здесь несущественно, оно явлено покрывалом на глазах людей<sup>32</sup>.

Необходимо упомянуть еще одно положение, касающееся инаковости вещей. В мире эта инаковость абсолютна: каждая вещь является «другой» относительно любой иной вещи совершенно во всем, и какая-либо общность между ними исключается. Ибн ‘Арабӣ подчеркивает это положение неоднократно. Так, называя вещи мира «покрывалом» (*хиджāб*) Бога, он говорит, что одно [покрывало] не является воплощенностью другого, ибо два сходных (*шабиḥān*) — это два [взаимно] других (*зайрān*) для того, кто знает, что они сходны<sup>33</sup>.

Рассматривая вопрос о «соучастии» (*мушāрака*), Ибн ‘Арабӣ заключает, что в действительности нет соучастника, поскольку у каждого из них — своя доля того, в чем, как утверждалось, они соучаствуют<sup>34</sup>.

Отметим следствия этого положения для понимания процедуры обобщения. Вещи мира, согласно Ибн ‘Арабӣ, ни в чем не соучаствуют, т.е. не имеют ничего общего, — однако это не служит препятствием к тому, чтобы они образовывали совершенное единство (*‘аḥадиййа* — арифметическое единство, как мы видели выше). Такое единство образовано отнюдь не какой-либо общей чертой, которой обладает каждый элемент обобщаемой множественности. Это значит, в свою очередь, что для того, чтобы перейти от состояния раздробленной множественности к состоянию абсолютного единства, эти вещи не должны терять никакие из разделяющих их черт в пользу одной или нескольких, удерживаемых в качестве основания их единства; напротив, они могут сохранять все эти черты, — что и происходит, поскольку несуществующая, или утвержденная, вещь (вещь в скрытом состоянии) точно соответствует себе же самой как существующей (в явном состоянии). Это, таким образом, — абсолютно щадящая процедура обобщения, не устраняющая ничего из различающего обобщаемые частности многообразия.

---

<sup>32</sup> Фуṣṣ, стр. 128.

<sup>33</sup> Фуṣṣ, стр. 124.

<sup>34</sup> Фуṣṣ, стр. 191.

Основываясь на этом онтологическом фундаменте, Ибн ‘Арабī разрабатывает вопрос о веротерпимости. Переход от онтологии к теории терпимости обосновывает следующее его замечание:

никакая вещь в мироздании, сущая и существующая, не иная для оности Бога, но — воплощение этой оности<sup>35</sup>.

Инаковость различает вещи мира, причем в мире она, как мы видели, абсолютна. Однако инаковость, утверждает Ибн ‘Арабī, не разделяет вещь мира и Бога. Отношение перехода «явное-скрытое» между миром и Богом исключает и какую-либо инаковость между ними. При этом — и это также подчеркивает Ибн ‘Арабī — речь не идет об их «совпадении», поскольку они остаются «отличными» (*тамаййуз*) друг от друга.

Коль скоро любая вещь в мире является воплощением божественной оности, следовательно, ничто вообще не может быть неистинным, и никакую веру в Бога нельзя назвать ложной. Единственный способ совершить ошибку — отрицать истинный характер какого-либо из верований и притязать на обладание полной истиной. Это необыкновенно радикальное утверждение — не более чем логически необходимое следствие онтологии Ибн ‘Арабī, и Великий шейх без колебаний извлекает из него все следствия, какими бы шокирующими они ни казались.

Например, он говорит:

Тебе стало ясно, что Всевышний Бог везде, так что нет ничего, кроме вероисповеданий<sup>36</sup>.

Две половины этой фразы — логические причина и следствие: поскольку Бог везде, не может существовать одно-единственное подлинное, истинное вероисповедание; могут быть только множественные исповедания, ни одно из которых не «лучше» другого. Не случайно Ибн ‘Арабī продолжает:

Посему каждый в цель попадает, а потому и награду получает, и, значит, счастлив<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Фуṣṣ, стр. 122.

<sup>36</sup> Фуṣṣ, стр. 114.

<sup>37</sup> Фуṣṣ, стр. 114.

Нет никакого сомнения в том, что Ибн ‘Арабӣ был добропорядочным мусульманином, совершенно не склонным ни к религиозному безразличию, ни к признанию «равенства религий». И вместе с тем он утверждает, что из всех противоречащих, или по меньшей мере несовместимых друг с другом верований ни одно не является исключительно истинным, но каждое истинно при условии, что не исключает истинность никаких других.

Не связывай себя никаким особым исповеданием и остерегайся отрицать все прочие; минует тебя тогда многое благо, более того, минует знание миропорядка таким, каков он. Нет, будь в своей душе первоматерией для форм исповеданий всех без изъятия: Бог Всевышний столь велик и вездесущ, что нельзя охватить Его лишь таким исповеданием, а не тем или другим<sup>38</sup>.

Итак, рассуждения Ибн ‘Арабӣ, с одной стороны, безусловно, укладываются в лоно принципиального понимания терпимости как преодоления инаковости. Он совершенно недвусмысленно говорит о том, насколько «другими» являются вещи мира друг для друга, бесконечно превосходя одна другую; неоднократно рассуждает о «взаимной вражде» (*ихтиṣām*) в мире, где противоположности не могут не уничтожать друг друга. С точки зрения онтологии, такая ведущая к взаимному отрицанию инаковость преодолевается за счет предельно возможного обобщения всех вещей — предельного в том смысле, что в результате они составляют совершенно лишнее внутреннее отрицания единство. Веротерпимость как частный случай преодоления отрицания между взаимно-инаковыми вещами мира также, кажется, использует ту же схему преодоления отрицания за счет обобщения, а учение о веротерпимости является по сути импликацией онтологического учения.

С другой стороны, мы не можем не заметить, что в своих деталях эта схема исполнена не так, как нам хотелось бы. Начнем с веротерпимости. Уже само утверждение о том, что любое вероисповедание истинно, не может не вызвать недоумения. Но этим дело не ограничивается. Точно та же логика обосновывает допустимость, более того, необходимость любых, самых крайних проявлений не

---

<sup>38</sup> Фуṣūṣ, стр. 113.

только разно-верия, но и не-верия: коранический «Фараон», воплощение зла и жестокой борьбы с правоверием, становится у Ибн ‘Арабī необходимым проявлением полноты всех возможных качеств мира, то есть божественной Самости (будем помнить об отношении переводимости «явное-скрытое» между этими двумя сторонами миропорядка), а значит, противодействие Фараону означает противодействие проявлению каких-то из сторон Бога<sup>39</sup>. Предвидя возможную аналогию с известными индийскими учениями, я лишь отмечу, что в нашем случае не идет речь ни о какой иллюзии раздробленности, скрывающей подлинное единство: явная сторона столь же истинна, сколь и скрытая, более того, без их взаимного перехода друг в друга невозможно мироздание. Точно так же и на том же основании Ибн ‘Арабī утверждает, что доисламские арабы-идолопоклонники поклонялись, конечно же, единому Богу, а те, кто пытался воспрепятствовать этому, понимали истину мироустройства куда хуже их. Эти рассуждения снимают фактически любые ограничения, и нетрудно представить себе, во что превратилось бы общество, если бы буквально воплощало их на практике. Вряд ли можно сомневаться, что это — по крайней мере с нашей точки зрения — обоснование вседозволенности, ведь разрешенной и приемлемой оказывается не только любая «вера», но фактически и ее отсутствие.

Логической подоплекой этого нашего вывода является тот факт, что теория Ибн ‘Арабī не предлагает ничего, что сыграло бы роль объединяющего позитивного начала или принципа, которому все выразили бы свою верность и которое за счет этого и объединило бы всех несмотря на их разногласия. Более того, Ибн ‘Арабī недвусмысленно высказывается в том плане, что такой «позитивной программы» существовать не может, т.к. она будет, утверждая нечто, отрицать все противоположное, — а именно в эту ошибку и нельзя, согласно Ибн ‘Арабī, впасть.

Это значит, что мы можем констатировать несовпадение логики рассуждения Ибн ‘Арабī с той, которую мы считали бы обязательной — при

---

<sup>39</sup> См. Фуṣūṣ, стр. 157, 200-201, 211.

условии, что речь идет о понятии «терпимость»; и, напротив, мы можем сказать, что логика рассуждения Ибн ‘Арабī безупречна, но обосновывает она никак не терпимость, а вседозволенность. Этот вывод носит логический характер и не может быть устранен никакими «подправлениями» *ad hoc*. Дело в том, что терпимость отличается от вседозволенности именно наличием чего-то общего, полученного путем обобщения реальных признаков или постулируемого как общее независимо от наличия или отсутствия этих признаков в обобщаемых вещах. При наличии такого общего мы имеем основание единства, при его отсутствии перед нами — не удерживаемый никаким единством конгломерат. Это — логическая необходимость. Но все дело в том, что Ибн ‘Арабī совершенно последовательно поступает прямо противоположным нашим ожиданиям образом: его логика рассуждений согласуется со вседозволенностью, но никак не с терпимостью.

Этим доказан *контраст* рассуждений Ибн ‘Арабī с нашими ожиданиями и выявлена *инологичность* его построений. В нашу задачу здесь не входит выяснение сути этой логики, обосновывающей рассуждения Ибн ‘Арабī и делающей правильной и последовательной его теорию как теорию именно терпимости, а не вседозволенности. Отметим лишь то, о чем шла речь здесь и что должно быть без труда узнано читателем. Основание логичности рассуждения Ибн ‘Арабī — другое требование к процедуре обобщения, приводящей от множественности к единству. Эта процедура осуществляется таким образом, что не требует наличия в обобщаемом какого-либо общего (совпадающего) признака. Только благодаря этому Ибн ‘Арабī может построить такую онтологию, в которой обобщение множества вещей (т.е. переход от мира к Богу, от явного к скрытому) не требует отказа ни от каких их качеств, а в приложении к вопросу о веротерпимости — утверждать, что истинным является любое представление о Боге.

Подведем итог. Согласно суфийским авторам, ислам — безусловно истинное исповедание, но столь же безусловно он не является исключительно истинным. Ислам — это знание о Боге и соответствующее этому знанию действие. Однако никакая вещь в мире не является иной в отношении Бога, а значит, и



никакое знание не является иным, нежели знание о Боге. То же относится и к действию: никакое действие не совершается ради чего-то иного, нежели Бог, а значит, всякое действие творится во имя единого Бога. Поэтому существенной импликацией суфийской философии является крайняя веротерпимость, выраженная в принципе «невозможно поклоняться ничему, кроме истинного Бога». Всякое поклонение и оказывается по существу поклонением Истине, но при том обязательном условии, что не претендует на исключительное владение истиной, предполагая таким образом иные исповедания (в том числе и как будто исключаящие его самого, как «многобожие» исключает «монотеизм») как собственное условие. Этот тезис, вызывавший и вызывающий до сих пор крайнюю неприязнь среди некоторых мусульманских идеологов-традиционалистов, апеллирует, вкупе с мистической составляющей суфизма, к современному западному сознанию, чем в значительной степени объясняется популярность суфийских идей на современном Западе.

Эти общефилософские положения в приложении к конкретным эпизодам истории взаимоотношений человечества с божеством или божествами, которые поведаны в Коране, дают парадоксальные выводы. Согласно Ибн ‘Арабī, нельзя отрицать истинность никакого из вероисповеданий; идолопоклонничество древних арабов, религия египтян (коранический Фараон предстает отъявленным врагом единобожия и истинной веры), любые Законы и вероуставы любых религий — истинны. Напротив, те, кто пытался доказать их безусловную ложность, действовали в ущерб истинному исповеданию. Единственное, что может быть неистинным в любой из религий — это настаивание на ее исключительной истинности и неприятие истины остальных.

Философский суфизм после Ибн ‘Арабī развивался под его решающим влиянием. Взгляды Ибн ‘Арабī получили в дальнейшем известность как концепция *вахдат ал-вуджūd* «единство существования», которая нашла сторонников в суфийской среде в лице таких выдающихся мыслителей, как ал-Қашāни (ум. 1329) и ал-Джīлī (1325-1428), и встретила оппозицию со стороны ас-Симнāнī (ум. 1336),

который выступил с альтернативной теорией *вахдат аш-шухӯд* «единство свидетельствования». Суфизм оказал большое влияние на арабо-мусульманскую философскую мысль, особенно в период позднего средневековья, равно как и на культуру в целом. Большую известность суфийские идеи получили благодаря творчеству таких поэтов и мыслителей, как Фарӣд ад-Дйн ал-‘Атт̄ар (ум. 1220), Ибн ал-Ф̄арид (1181-1235), Джалāl ад-Дйн Рӯмӣ (1207-1273) и др., опиравшихся на суфийскую символику любви, тоски по Возлюбленному и т.п.