

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Е.А. ФРОЛОВА**

**ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
АРАБО-ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ**  
Учебное пособие

Москва  
1995

ББК 87.3  
Ф-91

**В авторской редакции**

**Рецензенты:**

доктора философских наук:  
*М.С. Козлова, Р.И. Султанов*

**Ф-91 ФРОЛОВА Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. - М., 1995. - 175 с.**

Целью данного учебного пособия является раскрытие значения арабо-мусульманской философии средневековья в истории общечеловеческой мысли, основной проблематики этой философии, ее связанности с религией и ее обособленности от последней. В лекциях рассматриваются главные направления, по которым развивалась арабская мудрость: религиозная философия (калам, исмаилизм, суфизм) и светская ("фалсафа", или "восточный перипатетизм"). Историко-философское значение арабо-исламской философии показывается через анализ концепции монизма бытия, категории "единого"; учения логики, теории познания (чувственного, опытного, рационального, мистического), учения о душе; опытной практики мыслителей, способствовавшей выработке новой методологии.

**ISBN 5-201-01879-3**

**© Е.А.Фролова, 1995**  
**© ИФРАН, 1995**

## Введение

В начале нынешнего столетия французский историк философии и религии Эрнст Ренан в одной из своих лекций высказал мнение, что арабы - народ, не склонный к науке, а ислам - религия, чуждая научному поиску. Современный исследователь арабо-исламской культуры, если и вспоминает это высказывание, то относится к нему, пожалуй, как к отошедшему в прошлое заблуждению. Сейчас, скорее всего, доминирует взгляд, наиболее четко представленный известным ориенталистом Францем Роузенталем, который охарактеризовал средневековую культуру мусульманского Востока как "торжество знания"<sup>1</sup>. Столь же определенно оценил ее и соотечественник Роузентала, английский исследователь У.Монтгомери Уотт, утверждая, что в "период с 1100 почти до 1350 г. европейцы в культурном и интеллектуальном отношении уступали арабам"<sup>2</sup>.

Но почему же тогда мусульманский мир в дальнейшем уступил христианской Европе? Мог ли он стать тем, чем стал западный мир, - на многие века определить будущее развитие? Какую роль при этом играла духовная культура? Понять это, найти свой взгляд на великое прошлое и интригующее настоящее культуры арабов и других создавших ее мусульманских народов можно только познакомившись с ней, с ее многообразием, с ее потенциями и изъянами, которые присущи любой культуре и в то же время преломляются в каждой из них по-своему, составляя тем самым ее своеобразие и определяя ее место в общемировой цивилизации. Изучение истории арабо-исламской философии - один из путей к этому.

Интерес к арабской культуре возник в Европе очень давно, еще в средние века. Уже тогда были известны такие арабские ученые, как Ибн-аль-Хайсам, труд которого "Сокровище оптики" в XII в. был переведен на латынь, Джабир ибн Хайян, занимавшийся алхимией. Большим авторитетом в Европе был Ибн Сина (Авиценна), особенно его медицинские труды. Переведенный в XII в. на латынь "Канон медицины" стал основой в преподавании медицины вплоть до конца XVI в. В XV в. он выдержал 16 изданий, а в XVI - 20. Большое влияние на развитие европейской философской мысли имело творчество жившего в мусульманской тогда Испании Ибн Рушда (Аверроэса - XII в.). Благодаря ему Европа познакомилась с подлинной античностью. Ставшие известными в начале XIII в. его комментарии к работам Аристотеля позволили поколебать утвердившийся в Европе теологизированный взгляд на Аристотеля и увидеть истинного античного философа. Профессора богословского

факультета Парижского университета Альберт Великий и Фома Аквинский обрушились на уже покойного арабского философа и его французских последователей, которые в лице Сигера Брабантского положили начало направленному против августинизма и томизма течению, вошедшему в историю под названием "латинский аверроизм". Из Парижа идеи Аверроэса переместились в Италию, где в Падуе, ставшей центром аверроизма, они просуществовали до XVII в.

Но хотя Европа знала арабскую мысль уже давно, тем не менее серьезное изучение ее началось только в XIX в. Это было связано с египетскими походами Наполеона и новым открытием, благодаря им, Ближнего Востока. В свою очередь и Арабский Восток снова открыл Европу, и через это взаимодействие Европы и арабского мира в последнем возникло движение Возрождения ("нахда"), которое сопровождалось пробуждением интереса к своей культуре, к своему наследию. Но, опять же, XIX в. - это только начало, первые подступы к изучению огромного богатства философской мысли Арабского Востока.

Расцвет ориенталистики в Европе и интереса к собственной культуре в арабских странах связан уже со временем освобождения стран от колониальной зависимости, обретением ими самостоятельности, т.е. со второй половиной нашего столетия. Происходит изменение в понимании арабской культуры и философии и на Западе, переоценка концепций, существовавших раньше. Внимание привлекает не только религиозная мысль, как это было ранее, но и мысль светская, появляется трактовка прошлой мысли не как сугубо религиозной, но и содержащей сильное светское направление. Решающим моментом в изучении наследия было появление в странах арабского Востока собственных высокообразованных кадров, способных взять на себя задачу всестороннего изучения прошлого, адекватного его понимания. Начинается интенсивная публикация текстов, притом текстов, ранее недоступных и неизвестных. Это помогает внести коррекции в оценки философских концепций средневековья.

50-60-е гг. отмечены в арабских странах большим интересом к философским течениям, связанным с решением проблем научно-технического развития. Это пробуждает внимание к рационалистическим, связанным с наукой направлениям внутри средневековой мысли, а также учениям, проявлявшим внимание к человеку, индивиду, личности. Вместе с тем, поскольку современная арабская культура остается в основном определяемой религией ислама, т.е. в значительной степени религиозной, то естественно

обращение к тем традициям, которые ориентировались на решение проблемы связи науки и религии, знания и веры. Этот интерес сохраняется и в наши дни.

70-80-е гг. - годы исламизации, и поэтому возрастает интерес к традиционной исламской мысли.

Как видно, направленность интереса к прошлому меняется, меняются и его оценки. Это можно почувствовать по тому, как варьируется отношение нас самих к нашему отечественному наследию, оценки его и его трактовки. Из этого следует вывод, что мое изложение, мои оценки арабской философии могут быть небесспорными - это мое понимание. Вместе с тем я постараюсь представить наиболее интересные, на мой взгляд, трактовки истории арабо-исламской философии, предложенные современными ее исследователями.

Второй момент, на который я хотела бы обратить внимание, связан с терминами "арабская", "арабо-исламская" или "арабоязычная" философия. Это термины достаточно условные. Например, термин "арабская философия" имеет точный смысл только применительно к современной философии в арабских странах. Что касается средних веков, то в отношении к ним правильнее говорить об "арабо-исламской", "арабоязычной" или, еще точнее, "арабо-персоязычной философии". Каждый из этих терминов имеет свои оттенки. Когда мы говорим "арабо-персоязычная философия", то имеем в виду, что философия развивалась в регионе, народы которого имели собственные культурные, в частности языковые, традиции, в регионе, где довольно распространенным письменным языком был язык фарси. И все же поскольку основным языком культуры был язык арабский - он выполнял роль латыни в средневековой Европе, - эту философию называют "арабоязычной". Использование понятий "арабо-исламская", "арабо-мусульманская" философия позволяет подчеркнуть тот факт, что она развивалась в среде, где господствующей религией был ислам и где доминирующей культурой была исламская. Поэтому возможно употребление этих разных терминов, но при этом надо всегда помнить, что в значительной мере пользование ими имеет сугубо рабочий, а не принципиальный или идеологический характер. Условность термина "арабская философия" усиливает и то обстоятельство, что среди так называемых арабских философов собственно арабских было совсем немного. Чаще всего, особенно в раннее средневековье, это были представители других народов, населявших Арабский халифат, и даже других религий (иудеи, христиане).

Последним общим замечанием, предваряющим изложение основного материала, является настаивание на понимании арабской философии как в известной мере светской, отличной от религиозной мысли - я имею в виду направление последователей античной, преимущественно перипатетической философии, "фалсафа".

Безусловно, вся арабская философия средних веков была так или иначе связана с исламом. То, что с ним была связана религиозная философия, само собой понятно. Но и светская философия, "фалсафа", в какой-то степени зависела от религиозной мысли. И не только в силу того, что она существовала внутри исламской культуры и должна была считаться с ее доминирующим положением, находясь в ней в соприкосновении или конфронтации, но и в силу того, что общие мыслительные структуры, которые принес ислам, были характерны и для "фалсафы". Тем не менее "фалсафа" в ее отношении к религии коренным образом отличается от религиозной философии. Ее содержание определяется прежде всего светскими интересами философов, их связью с социально-политической, государственной жизнью, задачами функционирования государства как светского учреждения. Деятельность философов, как правило, сочеталась с их серьезными естественно-научными занятиями. Все они были в той или иной степени государственными деятелями, советниками вазиров, юристами, врачами, астрономами, математиками, занимались механикой, химией, музыкой и т.д. Их занятия философией были продолжением этих занятий, лежали в этой же плоскости. И поэтому, в отличие от европейской средневековой философии, которая развивалась в лоне теологии и которую нередко называют "служанкой религии", арабская "фалсафа" никак не была таковой. Наоборот, она стремилась вывести мысль человека из-под власти религии и противостояла притязаниям последней на всевластие.

1 Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

2 Уотт Монтгомери У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976. С. 17.

# 1. Язычество.

## Ислам (Коран) как новая реальность

Возникновение ислама как религии, провозгласившей "знание" в качестве компонента веры. Мировоззренческие проблемы в Коране: учение о происхождении человека, концепция предопределения и свободы воли. Концепция знания в исламе.

Фундаментальной идейной базой, на которой возникла арабо-мусульманская философия, был ислам. Он был духовным ядром, вокруг которого и с помощью которого складывалась новая социальная общность. Но в качестве такового ислам ставил перед обращенными в эту веру новые для них вопросы, предлагал новые основания для осмысления мира и жизни.

Рассмотрим ислам как новую по сравнению с язычеством форму знания, новую рациональность прежде всего через анализ исходного для ислама материала, исходного текста, а именно Корана - что нового внес Коран в понимание отношения человека к миру, обществу, к самому человеку.

Ислам сам определяет себя относительно предшествующей языческой культуры как знание в противоположность язычеству как незнанию, неведению, невежеству (джахилийя) - незнанию Писания. Надо сказать, что через Коран уже вводится различие двух типов веры, двух ее пониманий, отраженных в двух ее названиях: "ислам": - подчинение, покорность, т.е. чисто внешняя вера, и "иман" - вера, определяемая убеждением, знанием. Различие внутренней и внешней веры было серьезным достижением вероучения Мухаммада.

Что это за знание, которое приходит с исламом?

Мир языческий, известный нам через бедуинский эпос и поэзию, достаточно конкретен, частен. Абстрактные представления, такие как честь, героизм, связаны в основном с нравственностью и с вопросами, относящимися к пониманию жизни и смерти, вернее, даже смерти, ибо жизнь тоже рисуется через вполне конкретные образы, события, переживания, в ее бытовой повседневной насыщенности. Смерть вызывает больше раздумий, но и она воспринимается как вполне определенное, печальное событие, хранящее тайну. Представления о загробной жизни, которая не просто воспроизводит жизнь здешнюю, а составляет особую фазу существования человека, являющуюся следствием этой жизни, воздаянием за прожитое, не было. Ислам

приносит такое новое представление о бессмертии, а вместе с ним и представление о тварном, бренном мире и мире вечном, божественном и об ответственности человека за свое поведение на грешной земле - т.е. ставятся новые вопросы, которые требуют философского осмысления.

Я попытаюсь осветить некоторые из этих поставленных Кораном вопросов, которые стимулировали развитие философской мысли - среди них есть вопросы, не являющиеся для философии кардинальными, но тем не менее представляющие для нее косвенный интерес, есть также и чрезвычайно существенные для ее развития.

Победа ислама в борьбе с родо-племенной идеологией, языческой религией в Аравии и установление господства на огромной территории (от границ Индии и Китая до Испании) принесли, как уже говорилось, новую форму организации общественной жизни, знаменовавшую замену родовых связей феодальными отношениями. Монотеистическая религия ислама стала идеологией этого объединения. Исламская культура впитала в себя многое из того, чем обладали жившие здесь народы и что придало своеобразные черты ее облику. Довольно скоро это выразилось в появлении многочисленных сект внутри ислама.

Разные формы протеста против религии, навязанной силой, во многом выливались в идейные течения. В них сказалось влияние древнеиранской религии зороастризма (I тысячелетие до н.э.), гностицизма, мистического учения, появившегося на Ближнем Востоке в I в. н.э., и распространившегося в III в. религиозно-философского учения манихейства, вобравшего в себя, в свою очередь, идеи зороастризма, буддизма и христианства. И наконец, огромное влияние на развитие исламской теологии оказала античная мысль.

Возникновение ислама внесло в жизнь народов Ближнего и Среднего Востока и Северной Африки серьезные изменения. Для арабийцев, в среде которых он появился, это был совершенно новый тип сознания, принесший на место язычества, ориентированного на замкнутые внутриродовые интересы, сознание надродовое, надэтническое.

В отличие от христианства ислам возник как религия, имеющая очень сильную социально-политическую направленность, которая только в самом начале была протестом против угнетения бедноты богатыми купцами, богатой родовой верхушкой. Довольно быстро став религией властвующих сил, ислам приобрел черты идеологии, оформляющей, обосновывающей господствующее положение ее



приверженцев и формулирующей принципы устройства новой общности, общности государственной.

Одна из проблем, отраженная в Коране и обосновывающая новый тип новой общности - "уммы", религиозной общины, - это проблема происхождения человека.

Ислам принес учение о едином (хотя и разделенном невежеством) человечестве, о едином его корне.

Бедуинская словесность не содержит образа общего для всех первочеловека, подобного Адаму<sup>1</sup>. Анализ антропогонической, объясняющей происхождение человека мифологии, как отмечает П.А. Грязневич, выявляет наличие этнонимов (названий племен), связанных с землей, скалой, камнем (бану сахр, бану джадал, бану габра и др.), растительностью (бану шаджара, бану сумама), животными и птицами (бану асад, бану наср и др.).

Подобный взгляд на происхождение человека содержится и в Ветхом Завете: "Послушайте Меня, стремящиеся к правде, ищущие Господа! Взгляните на скалу, из которой вы иссечены..." (Кн. Исаяи, 51), "Создал Господь Бог человека из праха земного" (Кн. Бытия, 2), "В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься" (Кн. Бытия, 3).

В исламе тоже сохранились элементы такого объяснения, о чем напоминает Кааба с ее реликвией - черным камнем. Это древнейший пласт антропогонической и этнографической мифологии семитских кочевых пастушеских племен, населявших плоскогорья и каменистые степи.

Предание о сотворении человека из пыли-праха изложено в Коране как одна из двух главных версий происхождения людей: "Поистине Иса перед Аллахом подобен Адаму: Он создал его из праха, потом сказал ему: "Будь!" - и он стал" (3:52); "Сказал ему его товарищ, говоря с ним: "Разве ты не веруешь в Того, Кто создал тебя из праха, а затем из капли, а потом вырвнял тебя человеком" (8:35); "...ведь Мы создали вас из праха, потом из капли, потом из сгустка крови, потом из куска мяса... И помещаем в утробах... до определенного срока, потом выводим вас младенцем" (22:5); "Он создал вас из праха, а потом, когда вы - уже люди, вы распространяетесь" (30:19; см. также 35:12; 11:69).

В Коране есть еще и представление о создании человека из глины (чего нет в бедуинской поэзии): здесь сказывается влияние арамейско-сирийско-христианской традиции. "Мы создали человека из эссенции глины, потом поместили Мы его каплей в надежном месте, потом

создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого куса кости и облекли кости мясом, потом Мы вырастили его в другом творении..." (23/12-14; см. также 6:12; 7:11; 17:63; 23:12; 32:6; 37:11; 38:71; 77). Но в Коране появляется и другое важное утверждение, выводящее миф о происхождении человека в новую плоскость. Провозглашается идея единого прародителя человечества - Адама: он является тем первоначалом людей, которое Аллах сотворил из "глины", из "праха", из "ничего". Разве не вспомнит человек, что Мы сотворили его раньше, а был он ничем?" (19"68).

В поэзии и этнонимах аравийских племен отсутствует собственно аравийский миф о происхождении людей и мира в целом. Обычным было представление о существовании многих единичных предков - родоначальников автономных родовых групп. Идеология родового общества Аравии не выработала ни представление об общем предке всех аравийских племен, ни общего этнического самосознания. Мир людей распался на генеалогические группы, был изначально разобщен<sup>2</sup>.

Все это имело два последствия: теоретическое и практическо-политическое.

1. Нет общего предка - нет и общего, "объективного", независимого от данного рода-племени прошлого, нет общей истории, общего исторического времени.

Коран вводит представление о первочеловеке - об общем предке всех родоначальников всех племен и родов. Открыв "тайну" происхождения человека (первочеловек Адам сотворен Богом из земли, а люди после него из "сгустка крови" или "капли семени") и определив таким образом начальную точку порождений, Мухаммад создал новую структуру представлений о прошлом - оно стало единым для всего человеческого рода, а не мозаикой бесчисленных форм "прошлого" родовых групп. Возникло представление об общем историческом времени.

2. Четкое, резкое разделение племен и родов на "свои" и "чужие". Все нравственные запреты, все обычаи, охраняющие род и племя, относились только к "своим". В отношении "чужих" все было позволено. "Чужой" - враг. В плане учения Корана о едином предке человечества на смену этой установки приходит следующая: существует единое человечество, разделенное верованиями. Наиболее далеки друг от друга люди Писания (мусульмане, христиане, иудеи), с одной стороны, и язычники (буддисты, зороастрийцы, язычники-арабы) - с другой. Мусульмане и христиане ближе друг другу, чем арабы-мусульмане и арабы-язычники. Самые жесткие слова

направляет Мухаммад против язычников. Так ко времени выхода его из Мекки (622 г.) и первого сражения с мекканцами при Бадре (624 г.) относятся стихи: "А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то - удар мечом по шее: а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы" (47:4). Христиане и иудеи - люди пророческих религий (6:157). Муса и Иса (Моисей и Иисус) - пророки, идущие вслед за Авраамом. Но они были раньше Мухаммада и их учения не такие совершенные как ислам. "Мы низвели Тору, в которой руководство и свет..." (5:48). "И отправили Мы по следам их Ису, сына Марьям, с подтверждением истинности того, что ниспослано до него в Торе, и даровали Мы ему Евангелие, в котором руководство и свет" (5:50).

"Всякому из вас Мы построили дорогу и путь" (9:52). И лучший путь для христиан и иудеев - пойти за Мухаммадом, принять его учение. "А если бы пожелал Аллах, то Он сделал бы вас единым народом. Старайтесь же опередить друг друга в добрых делах" (5:53).

Теперь понятия "свой" и "чужой" работают в этой плоскости. "Свой" - это член "уммы", мусульманской общины, единоверец.

В политической практике такой взгляд выражается в объявлении войны язычникам, если они упорствуют в неверии. И здесь в бытующее понимание концепции "войны за веру" ("джихад") нужно внести коррективы. Ислам часто ложно представляют как агрессивную в отношении иноверцев религию. Это далеко не так. Более того, ислам как доктрина весьма миролюбив и терпим к инакомыслию. Сама концепция "джихада" включает много оговорок, в силу которых война за веру рассматривается как крайнее средство, используемое тогда, когда неэффективны другие, "мирные" средства. Исходный принцип Корана при обращении "чужих" в ислам - принцип убеждения, проповедь. "А если кто-нибудь из многобожников просил у тебя убежища, то прими его, пока он не услышит слова Аллаха. Потом доставь в безопасное для него место. Это - потому, что они - люди, которые не знают" (9:6). "Если они обратились и выполнили молитву и давали очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах прощающий, милосердный!" (9:5). "И пока они прямы по отношению к вам, будьте и вы прямы к ним..." (9:7).

Еще более терпеливыми должны быть мусульмане в отношении людей Писания. Основной политической установкой являлось не обращение в веру, а подчинение власти "уммы". Здесь сомкнулись религиозная идея и политико-экономические интересы. Дело в том, что взимание налогов с иноверцев и пополнение за счет них государственной казны было предпочтительнее превращению их в

иноверцев. "Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха... пока они не дадут откупа..." (9:29). Размеры откупа устанавливались договором; женщины и дети, а также старики, с которыми нельзя сражаться, освобождались от уплаты; рабы и бедные монахи - тоже.

Благодаря такой политике халифата на его территории жили люди разных религий. Более того, на Ближнем Востоке нашли прибежище христианские секты, которые подвергались гонениям в Византии; они сыграли значительную роль в истории арабской культуры, в распространении античной мудрости. Известны имена многих христиан и иудеев, которые находились на службе у мусульманских правителей.

В Коране, правда, содержится немало воинственных проповедей, направленных не только против язычников, но и против христиан и иудеев. Но они опять же объясняются не "агрессивным" характером исламской доктрины, а сугубо ситуационными политическими задачами. Дело не только в том, что христиане - непоследовательные, с точки зрения ислама, единобожники, поскольку провозглашают триединство Бога. Помимо этого были и практические соображения - политические ситуации требовали тактики то союза с христианами против иудеев, то наоборот, а то и конфронтации с теми и другими одновременно. Изгнанный сородичами из Мекки Мухаммад обосновался в Медине; образовав здесь мусульманскую общину, он вступил в союз с богатыми иудеями, чтобы совместно обратиться против Мекки. Именно в это время, как считают исследователи<sup>3</sup>, Мухаммад получил возможность ознакомиться с Ветхим заветом, что нашло отражение в относящихся к этому периоду стихах Корана. Но вскоре между иудеями и мусульманской общиной начались трения, закончившиеся разрывом. Ты, конечно, найдешь, что более всех людей сильны ненавистью к уверовавшим иудеи и многобожники, и ты, конечно, найдешь, что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: "Мы - христиане" (5:85).

Такой же политический смысл имеют и наставления Мухаммада, подобные следующим: "... если же (здесь и далее курсив мой - Е.Ф.) они отвратятся, то схватывайте их и убивайте, где бы не нашли их" (4<sup>91</sup>). "И если они не отойдут от вас и не предложат вам мира, и не удержат своих рук, то берите их и избивайте..." (4:93). Но как видно даже из этих призывов, в них присутствуют оговорки, свидетельствующие о том, что "джихад" - мера вынужденная и применяемая там и тогда, где и когда конфликт нельзя решить мирно, да и относится она лишь к взрослому мужскому населению. Таковы, например, призывы: "И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто

сражается с вами, но не преступайте..." (2:186; 2:245). "И убивайте их, где встретите, и изгоняйте их оттуда, откуда они изгнали вас. И не сражайтесь с ними... пока они не станут сражаться с вами..." (2:187). "А если они отойдут от вас, не сражаясь с вами, и предложат вам мир, то Аллах не дает вам никакого пути против них" (4:32). Когда от-правляетесь по пути Аллаха, то различайте и не говорите тому, кто предложит вам мир: "Ты не верующий..." (4:96).

Таковы основные черты отношения учения Мухаммада к иноверцам, к путям обращения их в истинную веру, ислам.

Я постаралась выявить некоторую логику, структуру, цельность этой доктрины. Но такая цельность не безусловна. В зависимости от задач в ней ставились разные акценты (ср. некоторые современные идеологические и политические концепции, проповедующие религиозную нетерпимость от имени ислама, Корана).

Надо заметить, что ислам - в силу того, что он представляет собой не только религиозное, но и политическое учение - зафиксировал в Коране свою принципиальную прагматическую подвижность, что нашло соответствующую формулу: "Всякий раз как Мы отменяем стих или заставляем его забыть, Мы приводим лучший, чем он, или похожий на него" (2:100). Этим объясняется известная противоречивость Корана, наличие в нем противоположных изречений.

Ислам вносит в языческую культуру арабов еще одно важное измерение человека - его индивидуализацию. В чем это выразилось в проповедях Мухаммада?

Прежде всего в изменении смысла жизни и смерти, отношения к ним.

Языческое сознание бедуинов воспринимало смерть как печальный конец юдоли, а также и как таинственное продолжение жизни со всеми ее физическими атрибутами (о чем свидетельствует обряд захоронения) в мире ином. Однако это иное существование никак не связывалось с личными заслугами, поведением человека. Стимулировало человека только отношение родовой общины, но никак не мысли о посмертном воздаянии. За границей жизни и смерти - мрак. Правда, в исконной культуре других народов, принявших ислам, идея посмертного вознаграждения или наказания уже была. Например, в зороастризме доброе деяние поощрялось уже в земной жизни:

Ты жен пригожих, Митра,

И добрые повозки,  
Постели и подушки  
Даешь домам высоким,  
Где праведный с молитвой,  
Твое зовущий имя,  
Свершая возлияния,  
К тебе взывает, Митра<sup>4</sup>.

Теперь прошу, могучая  
Благая Ардвиг-Сура,  
Такую дай удачу,  
Чтобы тобой любимый,  
Владенья я обрел,  
Богатые едою  
И ржущими конями,  
С поющими колесами,  
Свистящими кнутами,  
Владенья, где в амбарах  
Для изобильной жизни  
Вся снедь припасена<sup>5</sup>.

Но все добродетели и злодеяния учитываются и при определении судьбы души после кончины человека. Когда вершится смертный суд над душой, на весах, которые держит божество порядка и справедливости, взвешиваются все благие мысли, слова и дела покойного. Но чтобы возникли подобные представления, требовалось введение в культуру идеи потустороннего существования и нравственного суда при вступлении в иной мир.

Именно это измерение вносит ислам в сознание арабийца (и других народов), делая воздаяние, в отличие от приверженцев религии Заратустры, полностью прерогативой Бога, предъявляющего счет умершему и назначающего ему райские блаженства или адские мучения. Таким образом всеведущий, справедливый Аллах в идеале освобождает человека из-под власти мирской общины, от людского суда - ведь люди могут ошибиться в своих оценках, - и человек ставится перед лицом всевышнего судьи, отвечая за свое поведение перед ним. "Раб божий" - слуга Аллаха, но не мирского владыки, он выполняет повеления Господа, но свободен перед остальными. Образ даруемой Богом вечности - гораздо более значителен для верующего человека, чем образ краткой земной жизни. И лучше готовить себя к вечным радостям, заслуженным за добродетельность в этом мире.

Если же кто-то пренебрегает заветами Аллаха, то он сам выбирает свое будущее, сам обрекает себя на божественную кару.

Так понятие загробного воздаяния создает в арабской культуре основу для становления идеи индивидуализации, индивидуального сознания, личности, и это нашло выражение в некоторых аспектах учения суфиев, исламских мистиков. Конечно, здесь идет речь о внутренней свободе<sup>6</sup>, но именно обладание ею является основанием, на котором развивается самосознание и конструируется личность.

Следующим измерением темы человека, представленной в Коране, является уже затронутый выше, но выделенный особо, как имеющий свою специфику, вопрос об ответственности человека за свое поведение. Дело в том, что Коран - и это отмечалось многочисленными комментаторами - достаточно противоречив в данном отношении: одни стихи (аяты) провозглашают абсолютную божественную предопределенность, другие же выражают требование от человека сознательного выбора пути служения богу.

Чтобы лучше понять значение коранического учения о предопределении и свободе воли, обратимся опять к сознанию язычника-бедуина. Бедуин знал, что над всем, что происходит в жизни, господствует рок - никто не может противостоять судьбе. Вот как это выражено в доисламской поэзии:

Судьба решает, и все подвластно ее рукам  
(Лабик)

И как ни гонись за славой - бойся путей судьбы,  
Достанет она тебя и в море, и в небесах.  
(Зухайр)

Но знаю: конец назначен нам неизбежный,  
Из нас любого схватит судьба слепая...  
Что будет завтра и послезавтра -  
Скажи, кому известна судьба людская?  
(Амр ибн Кульсум)

Нет пользы от жалобы - смирись со своей судьбой.  
(аш-Шанфара)<sup>7</sup>

Следы такого сознания, и следы весьма значительные, содержатся и в Коране: Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях. И если постигнет их хорошее, они говорят: "Это - от Аллаха", а когда постигнет их дурное, они говорят: "Это - от тебя. Скажи: "Все - от Аллаха" (4:80); "... положишься на Аллаха" (4:83); "Аллах над всякой вещью мощен!" (4:87); "Ведь если кого Аллах сбил, для того не найдешь дороги!" (4:90); "А если бы Аллах хотел, Он дал бы им власть над вами" (4:92); "Аллаху принадлежит то, что на небесах, и то, что на земле" (4:125).

Нередко могущество Аллаха выглядит как произвол: "Он прощает, кому пожелает, и наказывает, кого пожелает" (5:21); "Он творит то, что желает, ведь Аллах над всякой вещью властен!" (5:20). Предопределены не только общие, основные зависимости, но и мельчайшие события, изменения: "Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной" (6:59)<sup>8</sup>.

Однако не менее многочисленны аяты, предполагающие наличие свободной воли: 4:21, 59, 60, 67, 69, 78, 80 и т.д.; 5:18, 39, 53, 75 и т.д.; 7:21, 22 и т.д.

Мне представляется, что образ не просто всемогущего, но и всезнающего (абсолютно всезнающего), следящего за мельчайшими проступками человека и ведущего полный учет его добрых и греховных дел, был создан Мухаммадом для людей "неразумных", не желающих постичь истину веры, для тех, кого можно было обратить в веру только угрозой и удержать страхом перед неминуемым грядущим наказанием за неповиновение. Для людей же разумных в Коране явлен Бог мудрый, знающий и направляющий, конечно, судящий, карающий, но уже в соответствии с наличием у человека свободой выбора им пути. Абсолютная предопределенность несовместима с наложением наказания. Наказан может быть лишь тот, кто сам отходит от "прямого" пути, кто свободен в выборе - только тогда существует ответственность. И это в Коране зафиксировано. Впоследствии это учение о предопределенности всего и свободе человеческого выбора станет предметом споров и раздумий теологов и философов и даст толчок разработке разных концепций.

Из данной идеи Мухаммада следует утверждение роли разума и знания, важной для веры, а значит, и для всей жизни. Ответственность связывается с разумением, со знанием закона. Только разумный, знающий Закон ответственен (4:2; 4:33). Прегрешение, рожденное незнанием, совершенное по неведению, прощительно: "Ведь у Аллаха обращение к тем, которые совершают зло по неведению" (4:21). Но от



нормального, зрелого человека Бог вправе ожидать разумного отношения к религиозному учению и ответственности за действия. "Поистине, тех, которые не веровали в наши знамения, Мы сождем на огне!" "А тех, кто уверовали и творили благое, Мы введем в сады, где внизу текут реки..." (4:59, 60). оА когда они сделают какую-нибудь мерзость, то говорят: "...Аллах приказал нам это". Скажи: "Поистине, Аллах не приказывает мерзости!" (7:27).

Итак, знание провозглашается одним из центральных понятий религии. Но вернемся снова к доисламской эпохе.

Некоторые исследователи склоняются к тому, что научный уровень арабов, жителей Аравийского полуострова был в эпоху язычества во многом аналогичен уровню науки других соседних народов. Они обладали соответствующим набором сведений в области земледелия, астрономии, навигации, инженерного искусства, медицины. Но это были, как правило, знания прикладные, накопленные в течение веков и зафиксированные в кратких изречениях наблюдения.

Определенных знаний требовали и религиозные верования. В книге английского исследователя Франца Роузенталя "Торжество знания" илм (знание) этимологически объясняется как знак, вежа<sup>9</sup>. Хадис: "Тот, кто идет по стезе в поисках знания..." как бы воспроизводит стилистически поиск бедуином дорожных вех. В то же время некоторые факты, например, то, что до ислама слово илм имело только единственное число, наводит на мысль, что оно значило нечто большее, чем вежи, - какую-то или какие-то сокровенные для племени вещи, "носителей" его сущности, возможно, принадлежности его ритуалов, предметы, включенные в ритуал гадания, прорицания. Хранимые жрецами, вежи как родо-племенные знаки могли обозначать границы кочевья племени, направление его движения, и они также были принадлежностью племени. Поэтому нередко говорится о "скрытости" знания, как в хадисе: "Тот, кого спрашивают о знании, но кто держит его скрытым" или: "Я пошел к племени Бану Лихб в поисках у них al-ilm, поскольку ilm тех, кто умеет гадать, отдано им"<sup>10</sup>.

О соединении реального знания и знания ритуального свидетельствует распространенная в то время практика лечения. Лечение представляло собой обряд, во время которого жрец обращался с заклинаниями к одному из божеств, а рядом с жрецом находились два его помощника, один из которых держал книгу заклинаний, а второй - ящик с медицинскими снадобьями. Один, изгоняющий из больного

нечистую силу, символизировал один путь знания, второй, дающий большому простые лекарства или разного сорта питье, - другой путь.

Изучая бедуинскую поэзию, петербургский ученый П.А. Грязневич заметил, во-первых, что историческое сознание арабов в эту эпоху, по сути дела, еще не выделяло деятельность человека, его поступки в качестве самостоятельной ценности, имела смысл только их этико-правовая сторона, только она сохранялась в памяти рода как пример для подражания или осуждения<sup>11</sup>. В качестве особенности этого знания Грязневич отмечает его этногенеалогическую ориентированность: слушателю сообщалось - и это прежде всего имело для него значение - к какой кровнородственной группе принадлежат участники события. Т.е. само по себе событие опять-таки не имело для них смысла<sup>12</sup>. Во-вторых, поскольку в событиях участвовал весь род и все его члены являлись, таким образом, носителями практически всей исторической информации, "родовое общество не нуждалось в особой профессии историка"<sup>13</sup>. В-третьих, основной формой хранения такого рода знаний была память: "зикр" - память об отдаленных событиях, и "анба" или "хабар" - память о событиях недавнего прошлого<sup>14</sup>. В-четвертых, П.А. Грязневич отмечает, что "дошедшие до нас стихи поэтов VI в. не затрагивают вопросов происхождения мира и человека..., сведения космологического содержания не зафиксированы в составе знания, подлежавшего передаче из поколения к поколению и необходимого для объяснения окружающего мира"<sup>15</sup>. Социальное и философское осмысление процесса жизни, пишет автор исследования, "происходило бессознательно-стихийно". Свообразие его определяли рационально-прагматическое восприятие своего бытия и целостное воспроизведение биологического и социального аспектов человеческого существования.

Говоря о наличии некоего рода знания в период джахилии (язычества), историки, средневековые и современные, отмечают, что у арабов этого времени имелся привилегированный класс мудрецов, хранителей опыта. Понятие "мудрость" прилагалось к "умственному видению", простому, черпающему знание вещей из непосредственного жизненного опыта. "Мудрецы" составляли среди аравийцев наиболее умственно развитую группу. Исследователь XV в. аль-Макаризи полагал даже, что арабы джахилии имели уже философов. Однако какой-либо систематизации знания не было, оно оставалось в большой степени стихийным.

Выдающийся арабский мыслитель XV в. Ибн Халдун давал этому знанию достаточно резкую негативную характеристику, отмечая, что

при появлении ислама арабы не имели познания в науках, развившихся позже, - в силу кочевой жизни они были наивны, у них отсутствовала какая бы то ни была форма записи имевшихся знаний. Но многие нелестные характеристики аравийцев, состояния их знания, их ментальности, частично хотя и справедливые, все же слишком общи, чтобы быть верными. Ведь помимо кочевников-бедуинов Аравию населяли оседлые жители процветавших городов и земледельцы оазисов, культура которых мало чем отличалась от культуры других народов.

Понимание ранних этапов зарождения мысли у арабов имеет значение для выявления интеллектуальной базы, на которой возникло новое вероучение, поскольку верования арабов эпохи джахилии образуют один из элементов коранического учения и проливают свет на начало пути, на источник возникновения философской мысли в исламе.

В несколько иной "эпистемологической" ситуации находились соседние неарабские народы, вошедшие потом в состав арабского халифата и создавшие сложный комплекс мусульманской культуры. Сирийцы, персы и другие народы уже до ислама имели свою развитую культуру и внесли значительные ее элементы в новую арабо-мусульманскую цивилизацию. Конечно, и в культуре аравийцев, о чем свидетельствует бедуинская поэзия, и в культуре соседних народов, поскольку в них существовали и верования и определенные формы знания, имел место также и определенный тип взаимоотношения между ними: культовое знание и знание практически-хозяйственное. Но это взаимоотношение было еще теоретически неразвито, оно еще не было осознано и сформулировано в виде проблемы.

Иная ситуация складывалась с утверждением ислама, развитой монотеистической религии, имеющей систему догматики, создавшей богословское учение, которое затрагивало мировоззренческие вопросы, разработавшей этическую доктрину и, естественно, соприкасающейся с обширной системой философии и даже использующей рассуждения и концепции последней.

Возникновение ислама, создание религии уже само по себе было введением нового типа знания, новой рациональности, которая противостояла прежнему типу знания, в большой мере включенному в систему магических языческих верований.

Ислам возникает как противовес тирании язычества, языческих жрецов, хранящих древние культы и жестокий обычай, как противостояние произволу многочисленных идолов (Хубала, Латы, Уззы и др.), вершивших судьбу араба, власти предсказателей и

гадалок. Предания рассказывают о спасении отца Мухаммада - Абдаллаха. Абд аль-Муталиб, отец Абдаллаха и дед Мухаммада, должен был принести сына в жертву божеству Хубалу. Испросили мнения гадалки Ясриба. Гадалка истолковала волю каменного изваяния как желание получить в жертву вместо юноши двадцать верблюдов. Отец с радостью согласился. Но оказалось, что гадалка ошиблась, и кровожадное божество успокоилось только при обещании жертвы в сто верблюдов.

Расширяющаяся торговля аравийских городов, усложнение общественных связей, строящихся на купле, продаже и выгоде требовали регламентации жизни, обеспечения торговых сделок, требовали урегулирования отношений между богатыми купцами и мелкими торговцами, между кредиторами и должниками. Мекка превращалась в центр торговли, к которому тянулись караванные пути и стекались купцы из глубин Азии, Африки, из северных земель. Чтобы сделать эту жизнь устойчивой, чтобы ее не подрывали внутренние волнения, недовольства бедняков и рабов, чтобы она не страдала от ущерба, наносимого ей кочевниками, грабившими караваны, чтобы оградить собственность купцов от "жертвенных" поборов языческих жрецов, надо было создать общее для всех племен законодательство, которое поднялось бы над местническими племенными интересами, защитило бы собственность, упорядочило экономические отношения, с одной стороны, и избавило общество от социальных эксцессов - с другой, введя ограничения в практику угнетения неимущих, порабощения и превращения их в предмет торговли и тем самым несколько успокоив их. Такую роль должен был сыграть ислам, идеологически, теоретически освятивший сложную систему отношений племен, слоев населения, народностей. Ислам принес новый тип знания - знания политического, экономического, правового, выраженного на языке религии и сочетающего установку на разумность, рациональность с авторитарным требованием слепого подчинения носителю более высокого знания, с верой в верховное провидение.

О том, какое значение придавал знанию пророк Мухаммад, свидетельствует уже словарь Корана. Подсчитано, что корень "алама" (знать) во всех производных от него словах, в том числе и "илм" (знание, наука), встречается около 750 раз, т.е. необычайно часто, составляя около 1 % словаря. Чаше этого корня встречаются в Коране только корень "кауна" (быть) - около 1300 раз, "кала" (сказать) - около 1700 раз, Аллах - около 2800 раз, "рабб" (Господь) - около 950 раз. Несколько чаще, чем "алама", встречается также глагол "амина"

(верить). Глагол "акала" (рассуждать, понимать) встречается в Коране около 50 раз и 13 раз рефрен: "Неужели вы не образумитесь?"

"Разве сравниваются те, которые знают, и те, которые не знают?" (39:12); "Возвышает Аллах тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание, на разные степени" (58:12), и делается это в пользу людей знающих. Цель Пророка - "вбить" излагаемые им истины в головы слушателей. Поэтому эти истины варьируются, повторяются. Использование одного и того же слова, корня было надежным способом прочно запечатлеть услышанное в памяти. Значит, частотность "алама" неслучайна.

Хадисы передают отношение Пророка к знанию, поиски которого он считал религиозным долгом каждого мусульманина: "Ищи знания, даже если они так далеко, как Китай". Знание - основная сила новой религии. Поиски знания, учил Мухаммад, открывают дорогу в рай. Пророк наставлял своих последователей, что следует завидовать людям, которым Бог дал способность и умеющим распоряжаться ею мудро, а также тем, кому Господь дал мудрость, которая позволяет выносить решения и учить других. Халиф Омар рекомендовал претендующему на руководство человеку прежде приобрести знания. Ученые предстают в хадисах как наследники пророков. "Знание" составляло тему вводной части всех хадисоведческих трудов. О знании писались специальные труды. "Стремление к знанию - обязанность каждого мусульманина и мусульманки" - гласила надпись на медресе в Бухаре времен Улугбека. Много аятов Корана возвещают о роли разума в приобретении веры.

При рассмотрении нашей темы мы отметим два основных аспекта в выражении отношения к знанию в Коране. Первый состоит в различении знания Аллаха и знания человека. Знание Аллаха - это всезнание, всеведение. Приведем несколько стихов, хотя бы из 4-й суры: "Аллаху принадлежит то, что в небесах, и то, что на земле; и Аллах всякую вещь объемлет" (125); "Чтобы вы ни сделали хорошего, - ведь Аллах знает об этом" (126); "Поистине, Аллах всякую вещь подсчитывает!" (88); "А если вы скривите и уклонитесь, то Аллах сведущ в том, что вы делаете!" (134); "А Аллах о всякой вещи знающ!" (175); "И не скроют они от Аллаха никакого события!" (45); "Поистине, Аллах - над вами надсмотрщик!" (1). "Бог знает все предметы знания", ничто не ускользает от его внимания, - излагает одну из основных идей ислама виднейший средневековый теолог аль-Газали<sup>16</sup>.

Человек, его разум не может сравниться с универсальностью, абсолютностью знания, которым обладает Бог. Человеческий разум

несравним с разумом божественным - все равно что разум еще несмышленного ребенка по сравнению с умом и знанием взрослого; им нужно руководить, он должен подчиняться мудрости. Какого же рода предполагается знание людей и на что оно должно быть направлено? Обратимся опять к 4-й суре: "Аллах хочет разъяснить вам и вести вас по обычаям..." (31); "Уверуйте в то, что Мы ниспослали для подтверждения истинности того, что с вами..." (50); "Почему же эти люди никак не могут понять рассказа?" (80); "О люди! К вам пришел посланник с истиной от вашего Господа, уверуйте же!" (168); "Разъясняет вам Аллах, чтобы вы не заблудились" (175); "К вам пришло доказательство от вашего господа, и низвели Мы вам ясный свет" (174); "Поистине, тех, которые не веровали в Наши знамения, Мы сожжем в огне!" (59).

Если не вдаваться в дополнительные характеристики "знания", представленного в этих аятах, то основное, что обнаруживается, - это неполноценность его: люди или не знают, или не понимают, или не хотят понимать. Правда, в этих стихах содержится и высокая оценка человеческого разума, на которую в последующем будут опираться интерпретаторы и реформаторы учения, подчеркивается его многомерность. Устами Пророка Бог разъясняет человеку, как он должен вести себя: увещевает его и угрожает ему карой, а человек все же сам решает, самостоятельно делает выбор.

Здесь мы переходим ко второму аспекту концепции знания, выраженной в Священной книге.

Ученик известного имама Малика (ум. в 795 г.) Ибн Вахба цитирует высказывание учителя: "Знание и мудрость суть свет, при помощи которого Бог ведет тех, кто пожелает"<sup>17</sup>. О необходимости учения говорит в суре "Пещеры" Коран. Муса (Моисей) обращается к рабу Господа, получившему от него знание: "Последовать ли мне за тобой, чтобы ты научил меня тому, что сообщено тебе о прямом пути?" (18:65). О необходимости изучения Корана говорит хадис: "Господи, научи его Книге". Хадисовед IX в. ат-Тирмизи определяет знание как науку о хадисах<sup>18</sup>. Один из крупнейших факихов аш-Шафии (ум. в 820 г.)<sup>19</sup> рассматривает знание как установление принципов закона - как четыре источника права, на которых основывается фикх, теория мусульманского права.

Аль-Газали определял "знание", утверждаемое Кораном, как "знание обязательных действий"<sup>20</sup>. Пророк учил: "Прибавь себе разума, и прибавится близость твоя к Аллаху". Смысл этих слов Газали толковал как: "Избегай запретного у Всевышнего, выполняй предписания Аллаха, хвала Ему, и ты будешь разумным"<sup>21</sup>. Хадис

передает: спросили как-то у Пророка о том, кто самый знающий и разумный, и Пророк ответил: "Разумен тот, кто благочестив". И другой хадис, приводимый аль-Газали, передает слова Пророка: "Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступил в покорности Ему"<sup>22</sup>.

Мыслящий человек, достигший зрелого возраста, учил в связи с этим аль-Газали, должен "понять смысл речения "Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад - посланник Аллаха". Он не обязан открыть это для себя с помощью рассмотрения, изучения и приведения доказательств. Достаточно, чтобы он поверил в него, убедился в нем решительно... "что может произойти лишь с помощью подражания и слушания"<sup>23</sup>. Верующий должен "понять", т.е. заставить себя поверить, настроить себя на веру в то, о чем говорит Пророк и знающие, ученые люди, довериться им. Помимо этого он должен знать обрядовую сторону веры и выполнять ее, знать некоторые предписания шариата, такие, как очищение, молитва и пост в рамадан. Верующий обязан знать, что "закят"<sup>24</sup> ему нужно совершать не ранее чем по прошествии года после принятия ислама и т.д. К тому же он должен знать, что ему вменено в "обязанность", а что он будет и может делать сверх требований.

Таким образом, всеведение Аллаха выступает в отношениях с людьми как знание и оценка их поступков по отношению к нему же. И отношения людей с ним такие же - это принятие верного пути, пути благочестия и покорности. Разумение, требующееся от человека в пределах его обязанностей, а не из того, что "сверх них", - простое признание Аллаха и соблюдение правил отношения с ним.

"Ля иляха иля-ллах ва мухаммаду расулу-ллах" (Нет божества кроме Аллаха, и Мухаммад - посланник Аллаха) - формула, которая выражает один из главных догматов ислама - догмат единобожия. Она входит почти во все молитвы и является ритуальной формулой, троекратное произнесение которой перед официальным лицом означает принятие ислама.

И хотя есть аяты и хадисы, выводящие человека из узких рамок формального богоугодного поведения, хотя в послании Аллаха, переданном Мухаммадом через речь, именно в силу многоплановости и символизма языка, позволяющего усложнять первоначальное содержание мысли, наполнять ее новым смыслом, заложена возможность интерпретаций - не это, особенно на первых порах существования ислама, определяло его характер, и только позже стало использоваться и выдвигаться рационалистически настроенными теологами и отчасти философами на первый план. В первоначальном

виде "знание", утверждаемое Пророком, - это знание "вероятельное", оно неотделимо в самом простом смысле от веры, оно - придаток веры, ее инструмент.

И даже приводимые в Коране "рациональные" доказательства всемогущества Аллаха (чудеса творения, представленные движением небесных тел, светил, атмосферными явлениями, разнообразием животных и растений, так чудесно приспособленных к нуждам людей) - все эти "знамения" (аяты) ориентированы на ум, достаточно примитивный, доверчивый, увлекаемый с помощью этих "доказательств" в самую неразвитую форму веры - послушание. В IX в. один из крупнейших исламских теологов аль-Ашари ввел в употребление знаменитый тезис - "била кайфа" ("не спрашивать, как"). Мусульманин должен верить, что Бог, например, имеет руки, лицо, восседает на небесном престоле и т.д., но не спрашивать, как, почему: вера должна обходиться без разума. Имам Малик говорил о восседании Бога на престоле: "Как это происходит, нельзя понять разумом, восседание несомненно, вера в это обязательна, спрашивать об этом - ересь"<sup>25</sup>.

О том, что знание и вера в первые века существования ислама представляли не теоретическую проблему, а только практическую, свидетельствует и характер ранней хадисоведческой религиозной литературы. Проблема эта встает несколько позже, уже в каламе (спекулятивной, рационалистической теологии) и фикхе.

Итак, ислам выдвинул знание на почетное место, открыв тем самым возможности создания разработанной его концепции, притом не только религиозной, но и - что произойдет несколько позже - философской и научной. Однако кораническая концепция знания подчиняла его вере, ее целям, и потому знание еще имеет усеченное содержание, это не столько знание, направленное на постижение мира, сколько "верознание".

Эта последняя оговорка относится, пожалуй, и ко всей характеристике коранического учения как новой рациональности. Оно действительно означало радикальный сдвиг в мировосприятии и мирообъяснении по сравнению с язычеством, но опять же оставляло это сознание в пределах, продиктованных задачами религии, с самого начала вводя принципиальные ограничения в объяснении волнующих человека проблем. Коран отвечал самым простым запросам, в нем нет теоретической глубины, а есть скорее житейская мудрость. По языку и идеям он соответствовал сознанию неискушенных в умозрении людей. Создаваясь на протяжении многих лет и отражая разные ситуации, Коран не избежал разноречивых формулировок. И когда он был



канонизирован в качестве священной книги, утверждавшей новое вероучение, встала проблема разъяснения его содержания, толкования и согласования разноречий, дополнения его установлений новыми, рождаемыми жизнью. Рядом с Кораном и хадисами создавалось как продолжение мусульманское богословие.

Дальнейшая история исламской культуры была закреплением и совершенствованием коранической мысли, а также попытками, и весьма плодотворными, выйти за рамки, развиваться если не независимо от нее, то все же рядом с ней, наряду с ней и даже в противовес ей.

### **Словарь терминов**

Аят - отрывок коранического текста, фраза или часть фразы, на которые разбит Коран.

Гностицизм (греч. "гносис" - познание, знание) - совокупность наиболее ранних религиозно-философских течений поздней античности и средневековья. Возник в I в. н.э. в районе Ближнего Востока и Александрии как синтез восточных верований (зороастризма, вавилонских и египетских религий, иудаизма), христианства и греческой философии, наряду с провозглашением идеи единого мирового начала, эмануирующего в мир, существовала концепция дуальности Бога и мира, представление о мире как антипододе Бога. Человек рассматривался гностиками в качестве средоточия мирового процесса, как соединение божественной по сущности души и тварного, "темного" тела. Гносис, познание человеком своего "Я", позволяет ему преодолеть дуализм его природы и восстановить гармонию.

Джахилия - доисламский период в жизни народов; язычество, время неведения, незнания (ислама).

Джихад - война за веру.

Зороастризм - основанная Заратустрой (Зороастром) в VI в. до н.э. древнеиранская религия. Почитание доброго духа Ахура-Мазды, борющегося с влиянием злого духа Анхра-Манью. Задачу человека зороастризм видит в том, чтобы он споспешествовал Ахура-Мазде в истреблении зла и умножении добра, чему помогают еще 6 божеств, персонифицирующих нравственные добродетели, - шесть "Бессмертных святых", которые были сотворены Святым духом Ахура-Мазды. За почитание огня зороастрийцев называли также огнепоклонниками.

Кааба - главная святыня ислама. Здание в центре Заповедной мечети (масджид аль-харам) в Мекке. В кладку здания вмурован

"черный камень", якобы посланный Аллахом с неба. В молитве мусульманин обращается лицом в сторону Каабы.

Коран - священная книга мусульман, главный источник мусульманского вероучения. Представляет собой "божественные откровения", ниспосланные пророку Мухаммаду. Коран делится на 114 сур (глав), а каждая сура на аяты, которые называют также "стихами", поскольку каждая часть Корана представляет рифмованную прозу. При Мухаммаде Коран существовал в устной форме (письменность тогда была мало распространена). После смерти Мухаммада "откровения" были собраны и записаны (кстати, запись Корана способствовала бурному развитию и распространению письменности). При третьем "праведном" халифе Османе (убит в 656 г.) был составлен единый и окончательный текст Корана.

Манихейство - основанное в III в. на Ближнем Востоке персом Мани религиозно-философское учение, впитавшее в себя идеи христианства, буддизма и зороастризма. Характеризуется дуализмом принципов добра и зла, света и тьмы, востока и запада, севера и юга. Существовавшие в "первое время" раздельно во "второе время" эти принципы смешались в первочеловеке. В борьбе с "сынами мрака" благодаря Духу живому он одерживает победу, и образуется космос. В "третьем времени" Свет очищается полностью от материи, которая гибнет во вселенском пожаре - добро торжествует над злом.

Умма - мусульманская община.

Хадис - рассказ о поступках и высказываниях Мухаммада и его сподвижников; один из основных источников исламского вероучения.

Халифат - институт власти, характеризующийся соединением светской и духовной власти в общине в руках халифа, преемника, заместителя пророка. Халифатом также называют государство, возглавляемое халифом. Возникший после мусульманских завоеваний в VII в. Арабский халифат просуществовал, постепенно распадаясь на самостоятельные государства-халифаты, до XIII в. - до монгольских завоеваний.

### **Персоналии**

Аль-Газали, Абу Хамид (1058-1111) - крупнейший мусульманский теолог, религиозный философ. Преподавал в Багдаде фикх в основанной им медресе "Низамийа". Представитель калама (теоретическое богословие) ашаритского толка (аль-Ашари - известный мусульманский богослов). Способствовал узакониванию в исламе мистического способа постижения бога (суфизм). Понимал этот способ как интеллектуальную интуицию и видел в суфизме учение о нравственном совершенствовании. Критиковал современных

ему богословов за прагматизацию веры, а философов - за неспособность разрешить противоречия между рациональным знанием, логикой и буквой священных текстов. Развивал концепцию свободы выбора между дурными и хорошими поступками и ответственности за этот выбор. Оказал огромное влияние на развитие религиозной и философской мысли мусульманского средневековья, а также на средневековую европейскую мысль.

Мухаммад (570-632 гг.) - основатель ислама, "посланник Аллаха". Выходец из небогатой семьи рода хашим влиятельной в мекке родоплеменной группы курайш. Уже в юные годы много ездил с торговыми караванами и познакомился с миром разных религий, в том числе христианским и иудейским, встречался с христианскими монахами, но искал собственный "истинный" путь к Богу. Напряженные религиозные размышления со временем вылились в "чтение" людям открывшегося ему божественного слова (Коран - букв. чтение). Пропаганда новой религии сопровождалась столкновениями с традиционными языческими настроениями мекканцев. Отвергнутый своим племенем, Мухаммад в 622 г. вынужден был покинуть Мекку и переселился в Медину (Ясриб). Здесь Мухаммад вместе со своими сподвижниками образовал "умму", мусульманскую общину, которая вокруг себя и в себе объединила людей разных этнических принадлежностей и положила начало новой социальности. Укрепление общины, ее военные успехи и сила ислама как религии помогла распространению его на большой территории Азии, Африки, Европы.

#### **Рекомендуемая литература**

Еремеев Д.Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. М., 1982. С. 75-215.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Коран. Пер. И.Ю.Крачковского. М., 1963.

Массэ А. Ислам. Изд. 3. М., 1981.

Очерки арабо-мусульманской культуры V-XV вв. М., 1982. С. 75-215.

Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Жизнь Мухаммада. М., 1990.

Роузентал Ф. Торжество знания. Пер. с англ. М., 1978. С. 3-56.

Фролова Е.А. Проблемы веры и знания в арабской философии. М., 1983. С. 11-29.

Дополнительная литература

Бартольд В.В. Культура мусульманства. Пг., 1918.

Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965.

Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. М., 1988.  
Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.  
Крымский А.Е. История арабов и арабской культуры. Ч. 1-2.  
М., 1911-1912.  
Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973.  
Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.  
Фильштинский К.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. М., 1971.

1 Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов VI - VIII вв. // Очерки истории арабской культуры V - XV вв. М., 1982. С. 83.

2 Грязневич П.А. Указ. соч. С. 90.

3 См.: Массэ А. Ислам. М., 1963. С. 31-32.

4 Авеста. Душанбе, 1990. С. 61 (Гимн Митре, VIII, 130).

5 Там же. С. 47 (Гимн Ардви-Суре, XXX, 130).

6 Кстати, само слово "ислам" означает лишь подчинение, вручение себя кому-то, т.е. ислам изначально предполагает примат внешнего послушания, следования предписаниям, оставляя внутренний мир верующего неприкосновенным - о движениях души ведает лишь Аллах и лишь он их судья. Истинно верующий, всем своим существом, всеми своими помыслами обращенный к Богу, наиболее почитаем и вознаграждаем Аллахом, хотя вполне чтимым мусульманином является и тот, кто просто выполняет предписания религии.

7 Из классической арабской поэзии. М., 1982.

8 Аналогичные идеи содержатся и в Авесте, древней священной книге иранцев:

Его\* подручных восемь

Сидят на всех высотах,

Повсюду наблюдая,

Следят везде за теми,

Кто нарушает слово.

Они их замечают,

Они их различают...

(Авеста. С. 65. Гимн Митре, X, 45).

\* Речь идет о Митре - божестве, связанном с поклонением Солнцу.

9 Роузентал Ф. Торжество знания. С. 28-29.

10 Там же. С. 58.

11 Грязневич П.А. Указ соч. С. 114.

12 Там же. С. 112.

- 13 Там же. С. 111.
- 14 Там же. С. 109.
- 15 Там же. С. 110.
- 16 Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 80.
- 17 Роузентал Ф. Торжество знания. С. 85.
- 18 Там же. С. 99.
- 19 Аш-Шафии - основатель шафиитского мазхаба. Мазхаб - религиозно-правовая школа. В VIII-IX вв. среди мусульманских правоведов шли бурные споры относительно источников права. Естественно, что основным источником были Коран и хадисы. Однако и в них были неясности, и к тому же они не могли предусмотреть все сложные правовые ситуации, которые надо было разрешать в жизни. Перед правоведами, факихами, стоял вопрос: как, опираясь на Коран и хадисы, решить все возникающие вопросы, можно ли применять суждение по аналогии (кияс), опираться на согласное мнение членов общины (иджма), на свободное индивидуальное суждение (рай). Мнения факихов разделились: образовались четыре школы, мазхаба: ханафитский (основатель Абу Ханифа), шафиитский (основатель аш-Шафии), маликитский (основатель Малик ибн Анас) и ханбалитский (основатель Ахмад ибн Ханбаль).
- 20 Аль-Газали. Воскрешение наук о вере. С. 91.
- 21 Там же. С. 94.
- 22 Там же. С. 95.
- 23 Там же. С. 89.
- 24 Залят - вменяемый религиозным законом (шариатом) налог в пользу бедных.

## 2. Истоки арабо-мусульманской философии: античная мысль

Проникновение античной мысли в ближневосточную культуру в доисламский период и влияние ее на становление исламской теологии и философии. Переводческая деятельность. Особенности восприятия античности исламской культурой. "Фалсафа" как восприемница античной мудрости, теоретического оружия против исламского конформизма. Концепция двойственной истины: знания для "масс" и для "элиты". Учение Платона и Аристотеля в трудах "восточных перипатетиков".

Разработке учения о знании и бытии помогло наличие в соседней византийской культуре, в библиотеках крупных ближневосточных городов и в христианских монастырях сохранившихся памятников античной мудрости, трудов античных ученых.

Распространению знания античных мудрецов положили начало походы Александра Македонского. Позже для становления философского знания у народов Ближнего и Среднего Востока важным явилось и то обстоятельство, что несториане<sup>1</sup> вынуждены были покинуть Византийское государство. После того как император Зенон в 439 г. закрыл несторианскую школу в Эдессе (Междуречье), тысячи несториан обосновались в Персии, привезя с собой целые библиотеки сочинений античных мыслителей. В изгнании они оставались враждебны византийской церкви, в знак протеста игнорировали греческий язык, используя сирийский. С целью распространения несторианской теологии начали перевод своих текстов и комментаторов аристотелевской логики ("Введение в Категории Аристотеля" Порфирия).

Противники несториан монофизиты также подвергались гонениям, однако остались в пределах Византийской империи - в Сирии, Египте; позже вошли в состав Халифата. Ведя борьбу за отделение, также вместо греческого языка употребляли сирийский и коптский. Неудивительно, что к VII в. в Сирии, Ираке, Персии, Египте уже имелись тексты отдельных сочинений Аристотеля, существовала традиция перевода и комментирования.

Александрийская школа (возникла в III в. до н.э. при Птолемах) как философская утратила свое значение, но продолжала играть большую роль в развитии естественных наук.

В середине VI в. персидский шах Хосров I Ануширован, оказавший гостеприимство изгнанным по указу Юстиниана (529 г.) философам платоновской академии, основал школу в Гундишапуре. Здесь в основном уделялось внимание естественнонаучным знаниям, главным образом медицине. На пехлеви были переведены труды Гиппократов, Галена. Большое влияние имели труды сирийца Сергия Решайнского, естествоиспытателя и переводчика Аристотеля, переведены были также логические трактаты Аристотеля.

В Харране, близ Эдессы, существовала языческая школа, где собирались греческие и древнесемитские язычники. Сабии, слушатели этой школы, основное внимание уделяли занятиям математикой и астрономией, а из философии - неоплатонизмом. Правда, деятельность этой школы была тайной.

В империи Сасанидов философия неоплатоников получила широкое распространение. Хосров I Ануширован, будучи горячим поклонником греческой философии, охотно принял у себя последнего схоларха закрытой Юстинианом Афинской Академии, ее главу Дамаския, который развивал учение о "сверхбытийном первоедином", невыразимом и непознаваемом, за которым следуют "сверхбытийное единое-многое" и "сверхбытийное многое-единое". Эта тема "единого-многого" будет потом постоянно обсуждаться в исламской философии.

Однако при всем множестве переводов и комментариев список их по тематике достаточно узок - переводились и комментировались практически одни и те же тексты. Культурная и идеологическая среда, определяемая нуждами церкви, не могла способствовать самостоятельному развитию мысли. Значение деятельности несториан и монофизитов состояло в том, что благодаря им была достигнута непрерывность в функционировании античных текстов, причем на сирийском и коптском языках, это двуязычие подготовило базу для дальнейшей передачи древнегреческого философского наследия.

Что касается самих переводов, то надо заметить, что логические переводы несравненно больше соответствовали оригиналу, нежели переводы сочинений по этике и метафизике. Последние, собственно, в законченном виде и не переводились. Это относится, например, к аристотелевской "Метафизике", трактату "О душе". Платоновские диалоги в цельном виде так и не появились на сирийском языке. Исключение составил лишь один диалог, переведенный на пехлеви по заказу Хосрова.

С утверждением халифата началась бурная деятельность по переводу и комментированию трудов греческих мыслителей, причем

переводу уже на арабский язык. Этому способствовало то, что запись Корана, превращение его в письменное Слово, утверждала важность письменного арабского языка для культуры всего халифата.

Огромная переводческая работа была выполнена в Багдаде по инициативе и при покровительстве халифов Харуана ар-Рашида и аль-Мамуна. В VIII в. был основан знаменитый "Дом мудрости" с обширной библиотекой по всем отраслям знания. Его деятельность связана с именами Хунайна ибн Исхака, Косты ибн Луки, Сабита ибн Курры, Матты ибн Юнуса, Яхьи ибн Ади и др. Именно они способствовали введению в научный оборот в достаточно полном объеме значительного естественнонаучного и философского материала античности<sup>2</sup>.

Но что именно принимала мусульманская культура и арабо-мусульманская философия от античности?

Античная культура, культура языческая, чужда культуре исламской. Вместе с тем - это культура соседняя, т.е. воздействующая так или иначе на культуру халифата. И в то же время - это не внутренняя для него культура, которой ислам должен все время противоборствовать, она чужда ему, поэтому нет обостренной враждебности.

Все или почти все имена, прославившие греков, на арабском Востоке были известны. Был знаком и часто цитировался Гомер, известны были также Еврипид, Эсхил, Аристофан и другие трагики и комедиографы, были известны входящие в учение поэтики понятия "трагедия" и "комедия". И все же никогда целиком никто из этих великих греков не переводился на арабский язык. Были знакомы и переведены сочинения Гомера (Сиджистани упоминает перевод Стефана и Хунейна ибн Исхака), предполагалось даже, что частично была переведена "Илиада". Но как показали исследования, арабам был известен Гомер "ямбический", т.е. не Гомер "Илиады" и "Одиссеи", а автор утраченной комедии "Маргит", которая представляла собой собрание притч, поговорок, шуток, т.е. жанр, близкий бытовому, развлекательному и в то же время нравоучительному стилю сочинений арабов. Ничего относящегося к греческой мифологии исламская культура в себя не впускала. Сознание мусульманина не могло принять описания жизни олимпийцев, не могло допустить, чтобы божественное небо было заполнено интригующими друг против друга богами, к тому же вступающими в любовные отношения друг с другом и с людьми. Кстати, интересно, как определяет трагедию и комедию в комментарии к "Поэтике" Аристотеля аль-Фараби. Эти определения занимают несколько строк, и в них



говорится, что это "поэтические жанры со специальным размером... В трагедии упоминаются хорошие действия и похвальные дела... восхваляются правители городов. Музыканты обычно поют трагедию перед монархами..." (Логические трактаты, с. 535 - "Трактат о канонах искусства поэзии")<sup>3</sup>. А комедия определяется у аль-Фараби как "общеизвестные изречения как о хороших, так и о плохих делах".

Такое же, как в литературе, положение было и в других областях культуры и науки. Из греков бралось то, что было совместимо или могло быть совместимо с религией ислама: естественнонаучные труды (математика, астрономия, физика, медицина), поэтика (но не поэзия!), логика. И очень выборочно то, что относилось к моральному учению и метафизике, как затрагивающим основы веры.

И все же античная культура входила в культуру ислама, но уже как нечто дополняющее ее, как субкультура, не определяющая основную, базовую культуру, но влияющая на нее, дающая отдельным ее представителям подспорье, теоретическое основание для выхода из нее или для отклонения от нее, занятия особой позиции. Такую особую позицию помогла занять античная мысль мутазилитам, наиболее радикальным представителям теоретического богословия (см. следующий раздел). Она вооружила их аристотелевским учением о разуме и логике. Такое же влияние она оказала и на философов - "фаласифа", одно только название которых говорит о них как восприемниках античной мудрости. Эта группа мыслителей практически с самого начала выделилась независимостью своего сознания.

Пожалуй, наиболее конформистским было учение первого арабского философа, "Философа арабов", аль-Кинди (III в. хиджры, по христианскому календарю IX в.). Он был первым, кто взял на себя смелость создать в исламском мире философию внерелигиозную, оперевшись в этом деле на учение Аристотеля. Он определял философию как "искусство" познания истинной природы вещей в меру человеческой способности<sup>4</sup>.

Понять истину, по его мнению, помогает изучение мысли предшественников, возможно и не такой совершенной как мысль современников (имеется, очевидно, в виду религиозная), но достойной уважения как проложившей путь потомкам. Упрекать предшественников в их несовершенстве "нельзя, особенно потому, что и для нас, и для предшествовавших нам видных иноязычных философов ясно, что ни одному из людей еще не удалось надлежащим образом постичь истину собственными силами, а каждый из них... обретал лишь малую толику. Однако если собрать все эти

крупницы, добытые каждым, кто добивался истины, то в итоге получится нечто весьма внушительное по своему объему"<sup>5</sup>. "В течение жизни одного человека, как бы она ни была продолжительна и как бы ни были упорны его поиски, как бы ни была пронизательна его мысль и каких бы усилий он ни прилагал, невозможно собрать воедино те упорные поиски, ту пронизательность мысли и те усилия, которые имели место в течение времени, намного превышающего продолжительность жизни одного человека"<sup>6</sup>.

Так аль-Кинди утверждал право на обращение к античной мысли. При этом он полагал дополнить то, "что древние мыслители не выразили достаточно полно, в соответствии с правилами нашего языка, обычаями нашего века и нашими силами"<sup>7</sup>. И далее он оговаривает, что воздерживается от пространных рассуждений, т.к. остерегается "ложного истолкования со стороны многих, которые... возложили на себя незаслуженно венцы истины... Мы остерегаемся их, наконец, потому, что они притязают на главенство и торгуют верой, будучи сами врагами веры... и воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей... Ибо в знании об истинной природе вещей заключается знание о божественности..."<sup>8</sup>.

От имени защитника веры аль-Кинди вводит в оборот идеи, которые враждебны традиционной вере и способствуют становлению и развитию мысли нерелигиозной, безразличной к религии, а иногда и противостоящей. Он еще достаточно конформен, но уже отклоняется от духовных стандартов, установленных традиций, представляет собой "вариант внутри конформности", "варьирует внутри законности" - он прежде всего философ, а не просто верующий, и философ достаточно решительный.

Последующие философы - Закария ар-Рази, аль-Фараби, Ибн Сина, ас-Сиджистани аль-Мантыки (Логик) и др. были еще более решительны в своем отступлении от конформизма. И в этом им помогло еще одно заимствование у древних - идейное обособление себя от "массы", обоснование особенности своих взглядов и своего образа жизни. Обращаясь к жизни Сократа, философов Портики, киников, аль-Фараби провозглашал право философов на мысль, недоступную невежественным, некомпетентным людям, право на эзотерическое письмо. Он обосновал отличие философов от "джумхур", публики, масс. Только философы обладают знанием, опирающимся на достоверные, аподиктические посылки, - и они необязательно являются общепринятыми. В то же время "законодатели" (правители) имеют дело с "массами" и поэтому

должны пользоваться способами аргументации, доступными массам, т.е. говорить с ними на понятном им языке, сообразно их интеллектуальным способностям и воображению<sup>9</sup>. "Массы" обладают "страдательным разумом" - материей, на которую воздействует более высокий разум - разум "приобретенный, достигший полноты понятий, совершенства, доступного человеку, и не нуждающегося ни в каком управлении; на него или в нем действует уже "деятельный разум", исходящий от Аллаха. Свое знание человек, обладающий таким разумом, "образно" передает остальным людям, направляя их к счастью<sup>10</sup>.

Концепция двух видов знания, излагавшаяся аль-Фараби, имела серьезную политико-идеологическую подоплеку. Конец IX в. ознаменовался мощным движением исмаилитов-карматов, потрясшим халифат. Учение исмаилитов, проповедовавших идею скрытого имама и таинства посвящения в пророческое знание, было совершенно чуждо и даже враждебно суннитскому учению, и, естественно, оно должно было высказываться и распространяться тайно. Эта ситуация понуждала "фаласафа" к частым оговоркам относительно адресата своих сочинений, к сокрытию, неразглашению истинных своих взглядов, к разработке концепции "эзотерического" и "экзотерического" знания и деления слушателей и читателей на "хасса" (избранные) и "джумхур", "амма" (массы, плебс).

Если аль-Фараби избрал, наследуя идеал античности, позицию аскетической жизни (хотя и участвовал все же в делах правителей), то Ибн Сина всю свою жизнь провел при дворах правителей в качестве врача, советника. Постоянно испытывая на себе последствия придворных интриг, ненависти, зависти, он должен был быть очень осторожным в высказывании своих убеждений и ограждаться от "мнения толпы". Поэтому он также воспринял античную традицию защиты философского знания от ее посягательства. Так он заявлял, что одни свои книги, вроде "Даниш-намэ", "аш-Шифа", написал, адресуясь к обычному читателю, а другие, например, "Восточную философию", - адресуясь к своим сомышленникам. "Амма", считал он, должна ограничиваться общим знанием, касающимся Бога, творения, представлениями о земной и потусторонней жизни. И эти знания должны быть даны в виде символов, аллегорий. Божественная же мудрость является качеством элиты, но это знание не должно разглашаться всем. "Слишком велика всевышняя истина, чтобы путь к ней был доступен всякому, вступающему на него"<sup>11</sup>, надо оберегать знание истины "от людей невежественных и пошлых и тех, кто не наделен пламенным разумом, не обладает опытом и навыком в фило-

софии, тех, кто склонен к шумливости или юродствующим лже-философам и остального сброда"<sup>12</sup>.

Подобная позиция была свойственна не только "фаласифа", светским философам, но и философам религиозным, таким, как крупнейший исламский теолог Абу Хамид аль-Газали. Время его жизни (ум. 1111 г.) - пятый век хиджры, пятый век ислама, т.е. уже эпоха вольного или невольного отхода от первоначальных установлений Пророка, эпоха упадка, "порчи" ислама. Аль-Газали воспринимал себя как богослова, призванного восстановить чистоту, первоначальную истину ислама, исправить современное ему вероучение. Он вводит различие трех видов веры: 1) вера общая, совместимая с общим мнением массового большинства, 2) вера, проявляемая в намерениях и деятельности отдельных, частных лиц, и 3) личная, интимная вера, которая составляет тайну совести и позволяет коммуницировать только с лицами, имеющими те же убеждения и симпатии. Ибн Туфейль и Ибн Рушд отметили непоследовательность и противоречивость утверждений в сочинениях аль-Газали: одни он высказывает, ориентируясь на мнение масс, а другие отвечают его собственному исповеданию, его совести. Так "Опровержение философов", "Воскрешение наук о вере" он написал для обычного читателя, а "Мизан ал-амал" ("Мерило деяния") - для единомышленников, и здесь он обращается к античной философии, пытаясь с ее помощью интерпретировать мусульманскую этику, создать на основе этики Платона, Аристотеля и стоиков некоторый моральный синтез, где философия и Коран направлены на достижение человеческого счастья. Неохотно принимая метафизику древних, он охотно опирался на их логику.

Тенденцию к различению видов знания в соответствии с адресатом продолжили испанские арабы. Ибн Рушд (1126-1198) различал три социокультурные категории: 1) "джумхур", 2) "ахл-ал-джадал" (диалектики), 3) "хукама" (мудрецы), которые пользуются демонстративным, аподиктическим способом доказательства, и на них возложена задача интерпретировать религиозный закон. Обращаясь к массам, нужно пользоваться поэтической и риторической аргументацией. Аподиктические аргументы подходят лишь мудрецам. Ибн Рушд, не желая разрываться с социальной реальностью (он был судьей Кордовы, так же как и его дед, а также официальным комментатором Аристотеля, лейб-медиком халифа Абу Якуба), хотел оставить за собой право на внутреннюю свободу и идейно обосновать это право.

Пытаясь перенести античную мудрость на почву исламской культуры и отстоять свою независимость, право на "особое мнение", на особое понимание вещей и событий, арабские философы ссылались на аргументы от религии, например, на то, что "праведный халиф" Али учил: "Говори людям лишь то, что им понятно, так чтобы они не приписывали ложного Богу и его Пророку", или на хадис: "Тот, кто предлагает знание неподготовленным, подобен тому, кто возлагает ожерелье из драгоценных камней и жемчужин на свинью".

И религия, и философия, как учил аль-Фараби "охватывают одни и те же предметы и... выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей... Если философия дает все это в виде умопостигаемых [сущностей] или понятий, то "вероучение" дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а "вероучение" убеждает в этом"<sup>13</sup>.

Впоследствии Ибн Рушд разовьет эту позицию в концепцию, получившую в средневековой Европе название учения о "двойственной истине".

Что еще вошло из античности в арабо-исламскую культуру и философию? И как это вошедшее в культуру преломилось в ней?

Я уже упоминала о том, что арабы были достаточно наслышаны о Платоне и знали его труды. В "Фихристе" (Указатель) ан-Надима, составленном в 987 г., перечисляются: оСочинение "О политике"п, переведенное Хунейном ибн Исхаком, оСочинение "Законы"п, переведенное Хунейном и Яхйя ибн Ади", и диалоги (отсутствует "Минос", принадлежность которого Платону не считается доказанной). Но знакомы арабы были лишь с "Тимеем", "Софистом", "Федоном", "Государством" и "Законами" - они переводились неоднократно. Поскольку переводы делались сирийцами-христианами, до IX в. Платон известен был в основном как великий моралист. С IX-X вв. положение резко меняется, и Платон входит в культуру арабов в более цельном виде - об этом свидетельствуют сочинения аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Бируни, Ибн Рушда, аш-Шахрастани.

Что касается философов более ранних, то они, их идеи были известны (пифагорейство, атомизм и пр.), но не принимались в качестве теоретического фундамента для решения собственных проблем. Сократ, например, упоминается исключительно в качестве учителя Платона и в качестве примера подражания в жизни. Он предстает как этический образец мыслителя, аскет, равнодушный к удовольствиям, одевавшийся в лохмотья и живший в бочке.

Интересно, что идущие вслед за Платоном и Аристотелем философы древних мало интересовали арабов. Платон и Аристотель - вершина. Все, что было до них, - подступы к вершине, она вобрала в себя все лучшее, что было раньше. Что касается того, что шло за Платоном и Аристотелем, то это уже ухудшенное повторение достигнутого ими; последующие философы - философы упадка (сказывается не прогрессистская концепция ислама). Поэтому главными фигурами в арабо-исламской философии оставались Платон и Аристотель. "Философия..., - пишет аль-Фараби, - пришла к нам от греков: от Платона и Аристотеля. Каждый из них дал нам не только философию, но и путь к ней, и путь к ее созданию при ее упадке и исчезновении"<sup>14</sup>.

Помимо того, что Платон был известен как моралист, он был известен и как "родоначальник идеализма", но его учение об идеях скорее было предметом критики, а не подражания. Аль-Фараби же дает такую интерпретацию этому учению, что она позволяет сблизить его с учением Аристотеля ("Об общности взглядов двух философов - Божественного Платона и Аристотеля"). Аль-Фараби объясняет их различие методами, которые ими используются. Платон идет в своих рассуждениях и доказательствах от общего - от "универсалий субстанции" к "индивидам", а Аристотель - наоборот. Платон акцентирует внимание на роли воспоминаний в действии разумной души, а Аристотель - на значении чувственных восприятий. "Их (Платона и Аристотеля - примеч. автора) цель в том, что они нам дали, едина. Обе они пытались изложить одну и ту же философию..."<sup>15</sup>.

Большое влияние Платон оказал и своими социально-политическими сочинениями, своей политической утопией. "Трактат о взглядах жителей добродетельного города" аль-Фараби и сочинение Ибн Баджи "Образ жизни уединившегося" были написаны под очевидным влиянием Платона. Но и здесь были свои нюансы<sup>16</sup>.

Аль-Фараби изучает и анализирует сочинения Платона с точки зрения возможности достижения человеком истинного знания и совершенной жизни. Но если Платон исходил из тезиса о разрыве между индивидуальной добродетелью и социальной справедливостью, пытаясь в своей утопии их каким-то образом согласовать, то аль-Фараби, несмотря на исповедуемый им аскетизм, так или иначе принимал участие в политической жизни, - сирийский правитель Сайф ад-Даула, пригласив к себе аль-Фараби, возможно искал в нем мыслителя, способного его просветить и указать наилучшие способы действия для государственного руководителя. Если Сократ, не видящий возможности примирить идеал добродетельного человека с

жизнью, его окружающей, в качестве выхода предпочел смерть, то Платон, как полагал аль-Фараби, пришел к выводу о необходимости другого государственного устройства, где глава государства должен руководствоваться философией, а главными гражданами должны быть философы. Именно эту мысль делает центральной в своем "Трактате о взглядах..." аль-Фараби. И трактат его, хотя и является утопией, все же имеет и просветительские цели.

Относится эта утопия не к утраченному прошлому, как у Платона, а к возможному настоящему или будущему - это идеальная модель построения идеального общества, т.е. руководство для правителей. Примечательно в этой модели и то, что философия в ней выдвигается на первое по сравнению с религией место. Религия - лишь трансформация философских идей для обычных людей, выражение их на языке символов и аллегорий.

Важным моментом в принятии античности арабо-мусульманскими философами было то, что главной фигурой для них был все же Аристотель. Это объясняется тем, что, во-первых, Аристотель уже дистанцировался от политеизма своих предшественников, он уже монист, а у Платона влияние языческой религии сохранилось (и, кстати, все эти сюжеты при переводах и комментариях опускались как второстепенные). Во-вторых, Аристотелем была разработана система логики, что еще слабо представлено у Платона - он развил главным образом метод диалектики, который не очень почитался восточными философами, считался не дающим истины, а только подводящим к ней. В силу такого влияния аристотелизма на арабо-мусульманских "фаласифа" позже их стали называть "восточными перипатетиками".

По-разному относясь к особенностям разных теорий античных мыслителей, арабо-мусульманские философы, и светские и религиозные, сходились в едином мнении о важности учения логики, созданного в Греции, и учения о душе, о разуме как основном орудии постижения истины. Исключение здесь составляют лишь мистики-суфии, но и они не отрицали важности рационалистического пути познания, хотя и ограничивали его возможности.

#### **Рекомендуемая литература**

Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966. С. 28-53.

Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979.

Пигулевская Н.В. Города Ирана в раннем средневековье. М., 1956.

Пигулевская Н.В. Византия и Иран на рубеже VI-VII вв. М., Л., 1946.

Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.

1 Бартольд В.В. Ислам. Пг., 1918. С. 72.

2 Несторианство, одно из еретических движений в христианстве, возникло в Византии в первой половине V века; названо по имени константинопольского патриарха Нестория, утверждавшего, что Христос был рожден человеком и лишь потом стал сыном Божиим. Нестор был гоним церковью и осужден на Эфеском соборе в 431 г.

3 Подробнее о влиянии античной философии на арабоязычную см.: Г.Б Шаймухамбетова. Арабоязычная философия и средневековая классическая традиция. М., 1979.

4 Ср.: У Аристотеля описание трагедии занимает десятки страниц, где выявляется содержание, смысл события, характеры участвующих лиц, психология, интрига и т.п., "страшное" и "жалостливое".

5 Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 57.

6 Там же. С. 58-59.

7 Там же.

8 Там же.

9 Там же. С. 60.

10 См.: аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов - Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 90.

11 Подробнее об этом см.: аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Там же. С. 311-321.

12 Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 371.

13 Там же. С. 382.

14 Аль-Фараби. О достижении счастья // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 338.

15 Аль-Фараби. О достижении счастья. С. 348-349.

16 Там же. С. 349. Подробнее см.: Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция.

17 Подробнее см.: Игнатенко А.А. Социум и разум (рационалистические течения в арабо-исламской общественно-политической мысли средневековья) // Рационалистическая традиция и современность. М., 1990. С. 134-144.



### **3. Религиозная философия: калам - рационалистическая теология**

Условия и причины возникновения калама - рационалистической (спекулятивной) теологии. Учение мутазилитов о единобожии. Мутазилитская концепция свободы воли. Ее отношение к аналогичной коранической концепции. Рационализм у мутазилитов.

И государственное управление, и судопроизводство, и хозяйственная жизнь, и решение теологических споров требовали более глубокого теоретического решения вопросов, нежели то, которое предлагало Писание.

Что такое единобожие? Что такое божественное всемогущество, промысел божий? В чем заключается вера в Аллаха? Если все во власти Аллаха, то отвечает ли человек за свои поступки? Может ли быть ответственен за них малый ребенок, слабоумный? Что такое ответственность, свобода воли, разум?

Один вопрос влек за собой другие. Для ответа на них нужна была разработанная теория.

Сложности, связанные с учением Мухаммада, возникли сразу же после его смерти в 632 г. В борьбе претендентов на власть использовалось то обстоятельство, что Коран передавался людям в виде устных проповедей, которые запоминались и записывались слушателями, и каждый из них мог внести естественные при этом искажения подлинных слов Пророка. Пользуясь данным обстоятельством, а также ссылаясь на свою близость к Мухаммаду и на имевшее якобы место то или иное его изречение, каждый из претендентов преследовал свою выгоду, провозглашал истинной именно свою версию Корана. Чтобы прекратить распри, необходимо было унифицировать текст Корана и канонизировать его. Первый текст Книги был составлен и узаконен при третьем "праведном халифе" Османе (убит в 656 г.).

И сразу же встала серьезная теоретико-мировоззренческая, теоретико-идеологическая проблема - вмешательство человека в текст Корана, в котором видится извечная книга, совершенное, законченное божественное знание. Как понимать божественную сущность Корана? Может ли человеческий разум постичь ее и разрешить спорные вопросы, относящиеся к пониманию Корана? Так наряду с апелляцией к силе утверждается апелляция к разуму как основанию и средству

решения трудностей, рожденных разночтениями Корана и множеством неясных, туманных мест.

Создание халифата, не только как религиозного, но и как государственного объединения людей, требовало развития юриспруденции. А оно наталкивалось на неполноту представленного Кораном и хадисами шариата, религиозного права, и на необходимость дополнения его установлений новыми, базировавшимися на новых прецедентах. И опять вставал вопрос о возможности, правомерности поправок к Корану или новой интерпретации отдельных его положений. В фикхе (теория мусульманского права) возникает несколько школ, крайние из которых представлены маликитским толком, провозглашавшим незыблемость буквы Корана, и ханафитским, настаивавшим на возможности пользоваться - в случае отсутствия соответствующих прямых указаний в Коране и хадисах - суждением по аналогии (кияс), согласным мнением членов общины (иджма), свободным индивидуальным суждением (рай). Приверженцы ханафитского толка выступали против буквалистского отношения к Писанию, предпочитая руководствоваться разумом, его доводами, - т.е. отводили достаточно важное место разуму, а следовательно, и теоретическому обоснованию и выработке концепции разума.

Этого требовала и центральная проблема юриспруденции - проблема ответственности человека за поступки. Морально-религиозное учение о добре и грехе, воздаянии, свободе воли и разумности требовало философского осмысления этих вопросов.

Как в юриспруденции и практическом богословии, так и в теоретической теологии шла борьба традиционалистов и сторонников толкования Писания, опирающихся на знание и разум. В конце VII - начале VIII вв. эта борьба вылилась в спор джабаритов (сторонники учения об абсолютном предопределении) и кадаритов (сторонники свободы воли человека).

В конце VIII в. возникло течение наследовавших кадаритам мутазилитов - радикальных рационалистов в решении спорных богословских вопросов. Они положили начало теоретической, спекулятивной теологии как самостоятельной области знания наряду с фикхом и способствовали становлению в арабо-мусульманской культуре философского знания.

Опираясь на античную мудрость, мутазилиты создают свою концепцию божественной сущности, отношения человека и Бога, человеческого знания.

Основной вопрос, который особенно остро стоял в первые века существования ислама, в период выработки его догматики, был

вопрос о единобожии, таухиде, как противоположении политеизму язычества. Идея монизма, единства бытия и единственности мироздания стала центральной темой теоретического богословия, калама, и первые развитые концепции единства бытия были предложены мутазилистами. Будучи радикальными рационалистами, они обсуждали эту проблему, оперируя доводами разума, логики, философии. Для этого они использовали уже созданные античными философами логику и метафизику, учение о началах бытия. Рассуждая о единстве и единственности Бога, мутазилисты стремились к предельной чистоте этой идеи.

Направленные против языческого политеизма и других монотеистических религий - в частности, против христианства и его идей троичности Бога, - проповеди Мухаммада требовали, чтобы верующий в Аллаха "не придавал ему сотоварищей", т.е. не поклонялся никому, кроме единого и единственного исламского бога. Описывая его, Коран не скупится на разные эпитеты: "могущественный, милостивый, милосердный, великий, мудрый, слышащий, знающий, щедрый, сильный в наказании"; он также "быстр в расчете" (13:41), "силен в бое" (13:14), "выращивает облака тяжелые" (13:13), "воздвигает небеса без опор" (13:2), "Господь великого трона" (9:130) и т.д. Это наделение Аллаха человекоподобными чертами породило со временем споры. Приверженцы традиции настаивали на правомерности такого понимания Бога, оговаривая, в лучшем случае, что все эти характеристики не следует воспринимать в прямом смысле, как человеческие качества - иначе Бог превращается в подобие человека, - качества, характеризующие его, дают возможность человеку несколько приблизиться к божественной сущности, транслировать ее.

Мутазилисты же выступали решительными противниками антропоморфизма в теологии. Они аргументировали свою позицию тем, что признание у Бога подобных извечных качеств означает признание того, что наряду с ним существовали всегда еще и другие сущности, воплощающие эти качества. Изображаемый таким образом Бог не так уж далек от мифологических богов язычников, тех же огнепоклонников-зороастрийцев:

Она явилась зрима	Неся барсмана прутья,
Благая Ардви-Сура,	Златой, четырехгранной
Прекрасной юной девой,	Красуется серьгой,
Могучею и стройной,	И на прекрасной шее
Высокой и прямой,	Надето ожерелье
Блестящей, благородной,	У родовитой Ардви,
В наряде с рукавами,	А талию стянула

Расшитом, золотом.

Она, чтоб грудь казалась  
Высокой и тугой...<sup>1</sup>

Единство Бога должно означать отсутствие в нем какой-либо множественности, следовательно, каких-либо качеств, атрибутов (отрицательная, апофатическая теология). Наличие их означало бы отрицание единственности Бога, т.е. отказ от центрального постулата ислама: "Нет божества, кроме Аллаха". Поэтому, считали мутазилиты, Бог может характеризоваться лишь через отрицание, через отказ ему в атрибутах, подобно тому, как определял Единое Платон. Но о таком Боге фактически ничего не скажешь - он превращается в предельную абстракцию и, конечно, перестает иметь что-либо общее с Богом, представленным в Коране. Для того, чтобы он не превратился в пустое слово, в нечто лишённое смысла, мутазилиты оставили ему два качества - знание и волю. Позже европейский философ-теолог Иоанн Скотт предложит в качестве разрешения проблемы единства Бога концепцию неотличимости божественных атрибутов от его сущности и выделяемости их лишь в уме человека. Подобная попытка снять противоречие апофатики делалась и мутакаллимами. Так философ-литератор Абу Хайан ат-Таухиди (ум. припл. в 1023 г.), пытаясь для себя решить задачу божественных атрибутов, писал о том, что человеку, творению Бога, трудно рассуждать о его постижении. "Слово, - писал он, - оно было в Тебе и оно от Тебя. Ум - он был создан Тобой и он принадлежит Тебе. Глупо, чтобы я описывал Тебя иначе, чем Ты сам описываешь себя". Наделяя Аллаха таким атрибутом, как "живой", надо помнить, утверждал ат-Таухиди, что данный образ не тождествен представлению о жизни, которое связано с образом человека, животного, с понятием чувства, движения. Надо помнить, что так описываем божественную сущность мы - "теперешние" (временные) и "здесьние" (привязанные к месту).

Продолжая рассуждать в этом направлении, мутазилиты пришли к выводу о том, что Коран не может быть извечным - иначе он тоже существовал бы наряду с Аллахом, значит, Коран сотворен. Такое заявление также противоречило букве Писания. Если же учесть, что помимо предшествующего божественного Корана, записанного на скрижалях, имеется еще и Коран, ниспосланный людям, который, может быть, даже и не обладает божественной природой, а является всего лишь подражанием слову Божьему, то священность и неприкосновенность его заметно снижаются<sup>2</sup>.

Такая заземленность Писания, соотнесенность его с человеком (сотворенность того и другого) влечет вывод о возможности

относиться к его слову как допускающему вмешательство человека, позволяющему не останавливаться на его букве, а пытаться понять смысл, дух, рассматривать аяты как знаки божественной сущности, знамения, которые нужно растолковать, прокомментировать. Коран - слово Божье, услышанное пророком и разъясненное людям в доступной им форме, на арабском языке.

Стремясь к рационалистической интерпретации идеи Бога, мутазилиты склонялись к тому, чтобы отождествить его с закономерностью, пронизывающей все сущее. Мутазилит аль-Аллаф утверждал: Бог, придав в единовременном акте несущему существование, в дальнейшем уже не может делать абсолютно ничего: ни сотворить даже пылинку, ни шелохнуть листа на дереве. Один из известнейших мутазилитов, кади Абд аль-Джаббар, считал, что Аллах не может нарушить то, что сделал обязательным. Изначальное абсолютное знание Бога, предопределяющее развертывание всех событий, делает из Бога существо чуждое миру, ненужное - ведь он уже все сделал и этим обрек себя на роль наблюдателя, сделал себя несвободным, ограничил себя.

Бог подчиняется рациональному, логически разумному началу. Так, если Аллах знает, что какой-то человек умрет в возрасте восьмидесяти лет, то он не может умертвить его до этого или оставить живым хотя бы на миг после этого<sup>3</sup>. Если Бог знает, что он создаст какую-либо вещь, он не в силах ее не создать. Оставив у Бога единственный атрибут - знание, тождественное его сущности, мутазилиты превратили его в символ закономерности мира. Человек же согласно учению мутазилитов настолько могуществен, что может не только сравниться с Аллахом, но и превосходить его. Аль-Ашари, знаменитый богослов-мутакаллим, родоначальник одного из основных течений в теологии - ашаризма, - сообщал, что мусульманские секты расходились между собой в споре о том, может ли человек сделать что-то, если Аллах знает, что этому не быть. Мутазилиты такую возможность допускали. Таким образом, несвободному Богу противостоит свободный человек. И это, если следовать логике рассуждений мутазилитов, понятно, ибо Бог, отождествляется ими с закономерностью мира, а закономерность не может быть нарушена; человек же, обладающий разумом, благодаря этому божественному дару свободен. Разум делает человека сопоставимым с Богом и даже в чем-то превосходящим его, поскольку человек, подчиняющийся закономерности, благодаря разуму может все же не только искать различные варианты своих действий внутри

этой закономерности, но и отклониться от нее, так как он свободен в выборе действия и, по крайней мере, в мысли.

Предпочитая разум вере, мутазилиты превозносили его, следуя античным скептикам, и в сравнении с чувствами. Разум - судья как в решении вопросов шариата, так и знания вообще. "Клянусь жизнью, - писал знаменитый литератор аль-Джахиз (ум. в 868 г.), исповедовавший взгляды мутазилитов, - глаза ошибаются и органы чувств лгут; только разуму доступно достоверное познание...". Аль-Джахиз превозносил греческих мудрецов за то, что они предпочитали наделять сыновей знаниями, а не деньгами. Он повторял за ними: "Питайте его (сына) сладостью знания и приучайте к почитанию мудрости, дабы стало стяжание знания преобладать в нем над стяжанием денег". Али ибн Абу Талиб писал: "Самое большое богатство - разум, самая большая нищета - невежество". Той же традиции следовал великий поэт Абу-ль-Аля аль-Маарри (ум. в 1058 г.), писавший: "Лгали люди, ибо кроме разума нет имама, который наставлял бы и на рассвете и вечером. О зеленый юнец! Если ты наделен разумом, то спрашивай его чаще и больше, ибо разум людей - их пророк".

Кади Абд аль-Джаббар, занимаясь юридическими вопросами (кади - судья), довольно тщательно разработал концепцию разума именно в связи с проблемой вменяемости человеку вины.

Если по Корану служение Аллаху предписано каждому мусульманину, то с точки зрения мутазилитов эта обязанность встает только перед зрелым человеком, отчасти перед юношей. Несправедливо было бы, рассуждает Абд аль-Джаббар, вменять что-либо в обязанность безумному, раз он не может понять знаки, которые ниспослал ему Аллах. Абд аль-Джаббар ставит понятие разумности в зависимость от понятия зрелости человека, аффективного состояния души и т.д. Подлинная же моральность, мораль "совершенного" человека, каковым является пророк, связывалась мутазилитами с необходимостью обладать подлинным знанием.

Но как это знание может быть получено и как отличить подлинное знание от ложного?

Прежде чем отвечать на этот вопрос, надо отметить важный момент в самом определении знания, которое давали ему мутакаллимы. При этом важно понять, какое содержание вкладывалось ими в данное понятие, поскольку, характеризуя концепцию знания в Коране, можно говорить о нем как об одном из аспектов веры, ее основания, несколько измененном ее варианте. Трудно по одним только определениям, часто формально одинаковым, различить

разные и даже противоположные ориентации. Например, относимое к аль-Ашари определение "Знание есть то, при помощи чего познающий познает объект познания" дает некую общую дефиницию, которая за понятием "объект познания" может предполагать разного рода объекты. Это могут быть и "умопостигаемые сущности", т.е. мыслительные объекты, мир внутримысленный. Это могут быть и "вещи", с помощью которых понятийно иногда уточняется характер объектов: "Знание есть узнавание вещи такой, как она есть", - так определяет его аль-Бакиллани. Данное определение конкретизирует знание, относит его к существующим объектам. Но в нем нет совсем указания на то, что объект знания - объект природный, социальный и т.п. Взятая же в целом виде концепция разума у аль-Бакиллани позволяет заметить, что он стремится уменьшить зависимость разума от внешнего мира вплоть до почти полного упразднения всякого его взаимодействия.

Знание у него как бы замыкается в своих собственных рамках, переливаясь от субъекта, тождественного объекту, к объекту, тождественному субъекту, и обратно. Объект в нем, по сути дела, - тот же субъект, только отчужденный от себя, поставленный в качестве объекта наблюдения и оценки. Объектом знания, "таким, как он есть", может быть и Писание, догматика ислама, его предписания, причем понимаемые буквально. Не случайно определение знания как "узнавание познаваемого объекта таким, как он есть", приписывается и "людям сунны", ортодоксам, и ашаритам.

Так же трудно представить точное содержание формально вполне приемлемого любым направлением мысли определения, утверждающего, что "знание есть то, что человек знает доподлинно и понимает ясно". Означает ли это ориентацию на внутреннюю достоверность или на проверку знания, его подлинности опытом, или на формальную, кажущуюся ясность и доскональность? Средневековый комментатор определений знания Ибн Абд аль-Барра вкладывает в приведенное выше определение следующий смысл: "Каждый, кто знает доподлинно и имеет понятие о вещи, знает ее. Соответственно кто не знает вещи доподлинно и говорит о ней на основе традиционной информации, тот не знает ее"<sup>4</sup>. Т.е. комментарий рассматривает это определение как дающее основу для критического отношения к сунне, для доверия к личному опыту, личному знанию. Но ведь может быть и другое толкование.

Такого рода определения предполагают знание того, в какой ситуации и кто (представитель какой позиции) дал его и на кого он рассчитывал, кому адресовал. Содержание понятия "знание" вплетено

в политический и идейный контекст и только в нем может быть понято и оценено. Простые же отсылки к "знанию" сами по себе ничего не говорят. Очевидно, эта проблема оказалась одним из импульсов обращения первых мусульманских теоретиков к уже разработанному в философии учениям: к концепциям Платона, Аристотеля, гностиков, которые содержали дефиниции, позволяющие более точно выразить специфику позиций, представить их в теоретически разработанном виде.

Так начинает проводиться разграничение не только знания божественного, абсолютного от знания человеческого, ограниченного, но и человеческого знания - на два его рода (аль-Аллаф): необходимое, направленное на познание необходимого (существование Аллаха и доказательство его бытия) и остальные знания, получаемые посредством чувств и деятельности разума. По сути дела, вводится, теоретически обосновывается разделение знания богословского и знания мирского, светского. Это была одна из колоссальных заслуг мутазилитов.

Путем достижения истины, согласно учению мутазилитов, является логика, следование ее законам. Практическое применение это находит в диспутах, диалектических спорах, в которых сталкиваются противоположные мнения и с помощью строгих умозаключений опровергается, отбрасывается ошибочное мнение и утверждается знание истинное. Взаимоопровержение исходных постулатов предполагает сознательное применение такой характеристики знания, как сомнение. Возводя сомнение в ранг вещей непозволительных для верующего, греховных, Коран утверждает: "Истина - от твоего Господа, не будь же в числе сомневающихся" (2:142). Сомнение - оружие еретиков и неверующих, направленное на подрыв религиозных канонических доктрин, на разрушение привычной веры. Коран содержит на этот счет вполне недвусмысленные установления: оА если они с тобой препираются, то скажи: "Аллах лучше знает то, что вы делаете!"п (22:67) или: "Те же, в сердцах которых уклонение, - они следуют за тем, что в нем сходно, домогаясь смятения и домогаясь толкования этого. Не знает его толкования никто, кроме Аллаха" (3:5-7).

Негативное отношение Пророка к идейному спору следует из определения Писания как совершенного божественного источника, из "полноты" ислама, его догматики, шариата, которые окончательны и не нуждаются в пересмотре. "Сегодня, - провозглашает Пророк от имени Аллаха, - я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией" (5:5).



Спор, сомнение нередко предполагались в качестве не только возможных, но и почти неизбежных компонентов становления веры. Конечно, замечал аль-Джахиз, "простые люди имеют сомнений меньше, чем избранные, поскольку они не испытывают колебаний по отношению к тому, что считают истинным"<sup>5</sup>. Иное положение у людей думающих, тот же аль-Джахиз пересказывает беседу своего друга аль-Макки с Абу аль-Джахмом. Последний сказал: "У меня почти нет сомнений", на что аль-Макки ответил: "У меня почти нет уверенности". И тут же приводятся слова великого мутазилиита ан-Наззама: "Никогда не было такой уверенности, чтобы ей не предшествовало сомнение. А также никогда никто не переходил от одного убеждения к другому без промежуточного состояния сомнения". Аль-Джахиз все это сопровождает наставлением: "Опознай случаи и обстоятельства, неизбежно вызывающие сомнения, чтобы быть в состоянии опознать случаи и обстоятельства, неизбежно приводящие к уверенности, и непременно изучи сомнения, применимые к сомнительному"<sup>6</sup>. В своем сочинении "Книга о животных" аль-Джахиз выражает ту же идею. "Первое условие всякого знания - сомнение", - говорит он. "Пятьдесят сомнений лучше одной уверенности". Мутазилиит Абд аль-Джаббар также принимает сомнение, но внутри разумных границ. Оно одобряется им как посредник между знанием и незнанием; сомнение может стать средством к знанию. И все же оно приемлемо только как некоторая стадия на пути к знанию. Если же сомнение выходит за эти пределы, становится фундаментальной позицией, оно превращается в разрушителя сознания, веры. Среди мутазилиитов было неоднозначное отношение к роли сомнения, другие же мутакаллимы высказывались о ней достаточно негативно, видя, как правило, в сомнении противоположность знанию, уводящую в неверие. Сомнение еще допустимо при рассмотрении деталей, но от него нужно оберегать основы веры. Можно дискутировать по поводу познаваемости или непознаваемости Аллаха, степеней этой познаваемости и ее путях, но нельзя ставить под вопрос само существование Аллаха; доведение принципа сомнения до конца может грозить кошуномством.

Учение скептиков всегда было опасным для здорового знания и в силу этого его распространение не поощрялось, а скорее пресекалось. Мусульманский мир, охваченный переводческой лихорадкой, обошел это направление. К тому же скептицизм действительно нередко стоял на грани софистики и смешивался с ней. Поэтому не только теологи, но и арабо-мусульманские философы избегали крайностей скептицизма и пользовались традиционной для античной мудрости

концепцией сомнения, не возводя ее в ранг фундаментального принципа.

Но так или иначе вопрос об ограниченности человеческого знания был поставлен не только через кораническое утверждение различия божественного и человеческого знания, но и через обнаружение изъянов интеллекта. Вооружившиеся способами логической аргументации теологи обращали их друг против друга, обнаружив тем самым идеологическую бесстрастность логики и формальную способность доказывать прямо противоположные тезисы. Возникло недоверие к самой логике, к возможности рациональным путем доказать истину, гарантировать ее безусловность. Возникла теоретическая проблема способов подтверждения истинности знания.

Начиная уже с первых мутазилитов, в качестве критерия достоверности знания предлагается аналог атараксии скептиков в виде "покоя души" (сукун ан-нафс) или "покоя ума" (сукун аль-фахм, последнее - у аль-Кинди). Необходимое знание есть знание интуитивное, непосредственное, оно ограждено "со всех сторон от опровержения". Это основа, на которой возникают все остальные знания. В необходимом знании нет сомнения.

Помимо необходимых знаний есть целая совокупность (и даже основная масса) знаний приобретенных, полученных через опыт, из практики. Вся жизнь есть обретение, накопление знаний. Как удостовериться в их правильности? Для этого существует два способа: объективный и субъективный. Объективный - соответствие убеждения действительности; субъективный - покой души. Однако преимущество за вторым способом, так как только душевное состояние покоя свидетельствует о том, что убеждение истинно, что разум познал все, проделал всю возможную работу, в течение которой не ослабевали напряженность и сомнение, побуждавшие разум к работе, пока не наступило успокоение от предела достигнутого.

Выдающийся теолог Абу Хамид аль-Газали (ум. 1111) в своем автобиографическом сочинении повествует о тернистом пути обретения им веры - пути сомнений в надежности чувственных данных, рассудка и приобретенных догм. Ничто из этого, считает он, не дает достоверного знания, "когда рассудок оказывается бессильным дать оценку его достоверности". Достоверное знание - "свет, который Аллах роняет на сердца" и который приносит "избавление от болезни и хвори", разъедающего душу сомнения<sup>7</sup>.

Очень интересные этимологические и религиозно-метафизические размышления об истине содержатся в сочинении П.А. Флоренского "Столп и утверждение истины". Определяя понятие

достоверности как усмотрения некоего признака истины, он отмечает: "С психологической стороны такое признание знаменует себя как невозмущаемое блаженство, как удовлетворенное алкание истины"<sup>8</sup>. Он также полагает, что это ощущение истины состоит в исключении сомнения, в убеждении, что достигнутое знание прочно и неизменно.

Однако эти рассуждения П.А. Флоренский предлагал лишь как предварительные, вводящие вглубь непростой проблемы. Позже, когда мы будем знакомиться с учением восточных философов-перипатетиков, с их концепцией знания, мы снова затронем этот важный вопрос достоверности знания, критериев его истинности. Но, как мы видим, в каламе этот критерий является именно психологическим - это состояние полной удовлетворенности, эвристической успокоенности.

Вероятно, концепция "покоя души" возникла у мусульманских мыслителей под влиянием, в частности, идей Секста Эмпирика. Один из крупнейших представителей калама аль-Матуриди (ум. в 944 г.), рассуждая об уме, писал: когда знанию неясному сообщается род знания истинного, к которому "стремился человек, тогда отдыхает сердце его и исчезает у него страх, который сковывал его".

Понятие "покоя души" присутствует и у мутазилитов ан-Наззема, аль-Аллафа, аль-Джахиза. Но они относились к этому способу определения достоверности знания достаточно критически, видя многие его изъяны. В частности, аль-Джахиз задавался вопросом о том, как отличить покой души умудренного знанием от безмятежности невежды?

Концепция Абд аль-Джаббара являлась развитием идей мутазилитов. Разработанная концепция "покоя души" (сукун ан-нафс) содержится в его сочинении "Мугни". Передавая содержание понятия "знание" (илм), данное его учителем аль-Джуббаи, кади Абд аль-Джаббар пишет: "Когда некий объект, как он есть, сопровождается покоем души, которым характеризуется знание, - это есть убеждение".

Поскольку рационалистическое направление в теологии перенесло критерий истинности знания с Бога, с авторитета божественного писания на разум, именно в нем - в логике, в психологических его возможностях - должны были отыскиваться критерииологические основания. Разум (акл) способен получить истины откровения посредством самого себя. Возникают дистинкции, разграничивающие рациональное знание и мистическое, объективное и субъективное. Устанавливается корреляция "назар - илм - и'тикад" (рациональное усмотрение - знание - убеждение). В "Мугни" имеется глава, которая называется О том, что "назар" порождает "илм"п и в

которой обосновывается последовательная связь этих трех компонентов знания. И именно убеждение, характеризующее знание, а не просто предположение или слепое подражание сопровождается покоем души. Неслучайно и философ аль-Кинди добавляет, что достоверность определяется через покой ума "с твердостью убеждения через доказательство". И, может быть, ощущая непрочность критерия "покой души", кади дополняет его критерием прагматическим - соответствием действия, произведенного разумом, требованиям окружения.

Разум является универсальным и единым. Он не принадлежит целиком кому-либо одному из нас, он принадлежит всем людям. Поэтому, считал аль-Матуриди, "недопустимо, чтобы вещь была хорошей в разумах (многих), а кто-то, обладающий разумом, не признавал ее хорошей". В этом же направлении строит свое рассуждение и Абд аль-Джаббар: "Так мы знаем, что каждый в отдельности может перепутать, четверг сегодня или пятница, а со всеми вместе этого не может произойти". Или: "Знание, установленное в умах, есть знание всех, а не кого-либо в отдельности"<sup>9</sup> и "что касается знания всех, которое проистекает из совершенства разума, то недопустимо, чтобы в нем были расхождения". Таким образом, в качестве критерия подлинности знания выступает его общепризнанность, санкционированность общностью людей. Для того, чтобы суждение стало универсальным и обязательным, нужно, полагает кади, ввести его в пределы стандартов, утвержденных разумом, превращенным, по сути дела, в здравый смысл, в циркуляр, который распределяет отблески божественного знания.

Естественно, что даже мутазилиты, наиболее решительные приверженцы рационалистического калама, не смогли разрешить все проблемы, поставленные новой религией, не смогли разъяснить противоречия, имевшиеся в Коране. Но уже сама теоретическая их постановка пробуждала мысль, рождала более эффективные и последовательные формы и способы их решения. Обсуждение мировоззренческих вопросов выходило за рамки теологии, способствуя становлению и развитию нерелигиозной философской мысли. Внутри теологии также складывались самостоятельные крупные направления, такие как исмаилизм, суфизм, философски обосновывающие обособленность внутри ислама разных трактовок его догматики.

Что касается калама, то он тоже претерпел значительную эволюцию.

Мутазилизм, который возник в период подъема калама, а наивысшего развития достиг в X-XII вв., постепенно утратил свое влияние, сохранившись лишь в некоторых шиитских сектах в Йемене, Ираке и Иране. В плане теоретическом это было связано с некоторым разочарованием в рационализме, с интересом к идеям мистики. Но основная причина состояла все-таки в том, что богословие начало приобретать преимущественно догматический характер, перестало быть открытым для обсуждений. Серьезным признаком такого поворота стал принятый в 1041 г. багдадским халифом аль-Кадиром "символ веры". Еще в 1017 г. он издал рескрипт, направленный против мутазилитов и приказывающий им отказаться от своего учения и прекратить богословские споры. Ревностно выполнивший его приказ султан Махмуд из Газны преследовал еретиков, к которым причислялись и мутазилиты, казнил и высылал их, призывал к проклятию. Торжественно обнародованный и подписанный богословами в Багдаде "символ веры" имел цель: "дабы ведать можно было, кто неверующий". В нем декларативным образом излагаются основные положения Корана: "Человеку необходимо знать: Аллах един, нет у него товарищей, не породил он никого и никем не порожден... Он первый, который извечно был, и он последний, который никогда не избудет". "Символ веры" в отличие от Корана не допускал теперь никаких разночтений и возможности толкования. Был закрыт вопрос о сотворении Корана: "Слово Аллаха не сотворено. Он произнес его и открыл его посланнику... И повторение Слова существами человеческими не есть сотворенное, ибо это само Слово, произнесенное Аллахом, а оно не было сотворено... Тот же, который утверждает, что оно было сотворено... тот неверующий, кровь которого разрешается пролить после того, как он будет приведен к покаянию..."<sup>10</sup>.

Опасность калама как теологии, ориентирующейся на разум, еще задолго до этого увидел основатель одной из четырех признанных исламом религиозно-правовых школ, весьма умеренной по своим установкам, Мухаммад аш-Шафии (ум. в 820 г.). оИх надо бичевать, - направлял он свой гнев против мутакаллимов, - а затем водить по всем племенам и родам, возглашая при этом: "Вот чего заслуживает тот, кто, отступив от Корана и сунны (араб. путь, пример; поступки и высказывания пророка Мухаммада, один из основных источников правил общественной жизни и толкования Корана), занимается каламом". Традиционалисты-догматики утверждали, что "кто ищет в каламе путь к вере, тот станет атеистом".

Особенно яростным нападкам подвергались мутазилиты, поскольку они, как писал аль-Джахиз, могли "предпочитать опыты над собаками и петухами молитве и чтению Корана". Противник аль-Джахиза Ибн Кутайба говорил о нем: аль-Джахиз "пишет книгу, в которой приводит доводы, выдвигаемые христианами против мусульман, а когда доходит до места, где должен был бы их опровергнуть, вдруг перестает приводить доказательства, так что создается впечатление, будто он хотел всего лишь натолкнуть мусульман на то, что они не знают, а слабых в вере - довести до сомнений... он издевается над хадисами". О другом из мутазилитов, О Сумама, Ибн Кутайба говорил, порицая, следующее: «Глава этих схоластов Сумама увидел как-то в пятницу людей, бегущих наперегонки в мечеть, чтобы не опоздать на молитву. "Смотрите, - вскричал он, - вот скоты, вот ослы!" И, обратившись к одному из своих друзей, произнес: "Вот что сделал этот араб (имеется в виду Мухаммад) из людей!"<sup>11</sup>. Кадиритский "символ веры" требовал беспрекословного принятия тезиса о том, что Аллах "сам сотворил и годы и время, и день и ночь, и свет и тьму, и небо и землю... Он единственный в своем роде и нет при нем ничего, он существует вне пространства, он создал все посредством своей силы"<sup>12</sup>.

Конечно, это никак не могло мириться с учением мутазилитов об извечности мира и их стремлением объяснить все проблемы, затронутые в Коране, с точки зрения разума. В новых идеологических условиях калам должен был искать более прекрвенные или более умеренные формы своего рационализма и антиконсерватизма. Такой формой калама, утвердившей себя в качестве признанной доктрины на многие века вплоть до современности, стало учение аль-Ашари (ум. в 935 г.).

Свою деятельность в качестве теолога Абу-ль-Хасан аль-Ашари начинал как мутазилит, но потом отошел от мутазилитов, заняв более компромиссную в отношении традиционалистов позицию, отражавшую стремление легализовать калам. Аль-Ашари выступал против крайнего рационализма мутазилитов, порицал их связь с возникшей в арабском мире к этому времени философией. Его компромисс выражался в том, что, признавая значение разума в вопросах веры, он считал важным для верующего следование авторитетам. Возражая против буквального, дословного принятия текста Корана, он все же отвергал концепцию его аллегоричности в ее крайнем выражении. В отличие от мутазилитов, аль-Ашари придерживался учения о существовании у Бога реальных и вечных атрибутов, несотворенности Корана как вечного слова божьего, но

вечность эту он относил к смыслу Писания, а на буквы и чернила, которыми написан Коран, смотрел как на человеческое творение. Аль-Ашари не принимал фаталистического учения джабаритов (вспомните спор джабаритов и кадаритов - предшественников мутазилитов), но не соглашался и с мутазилитской концепцией свободы воли.

Последователями учения аль-Ашари были такие крупные мутакаллимы, как аль-Бакиллани (ум. в 1013 г.), Абу Исхак аль-Исфараини (ум. в 1027 г.), аль-Джувайни (ум. в 1085 г.), аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.), Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. в 1209 г.). До нашего времени дошло немного трудов ашаритов, но те, которые сохранились, свидетельствуют, что они продолжали рационалистическую традицию мутазилитов, за что назывались "последышами мутазилитов".

Ашариты, наследуя мутазилитам, утверждали по преимуществу главенство разума над верой; в вопросе об отношении Бога и мира они нередко склонялись в пользу тезиса об имманентности Бога миру: "Бог находится рядом с каждой вещью и в каждой вещи, то есть связан с ней своим бытием"<sup>13</sup>. Решая проблему закономерных связей в мире, ашариты в основном не принимали учения о естественном причинно-следственном их характере. Их детерминированность они объясняли введенным Богом обычаем, порядком, предопределенным божественным знанием.

Известны также имена и труды представителей позднего калама: ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) и аль-Джурджани (ум. в 1413 г.). Оба они были видными преподавателями калама, составителями обширных комментариев и компендиумов по каламу.

Конфронтация различных направлений внутри ислама, наиболее прогрессивное из которых составляли мутазилиты, закончилась видимым их поражением. Но тем не менее они подорвали позиции традиционалистов, догматически приверженных букве Корана и хадисов. Их идеи, видоизменяясь, принаравливаясь к условиям социальной и идейной жизни, существовали на протяжении многих столетий. Огромный интерес имеют они и сейчас в странах арабского мира, где издаются труды этих представителей калама и обсуждаются их идеи.

### **Словарь терминов**

Ашариты - одна из основных школ калама, названная так по имени аль-Ашари, учение которого положило начало этой школе.

Калам - теоретическая теология, обсуждавшая догматы ислама на основании доводов разума, а не путем следования религиозным авторитетам.

Мутазилиты - ("обособившиеся", "отделившиеся") - представители первого крупного направления в каламе. Названы так в связи с отходом первых мутазилитов Василя ибн Аты (ум. в 748 г.) и Амра ибн Убайды (ум. в 762 г.) от кружка их учителя Хасана аль-Басри.

Мутакаллимы - представители калама, исповедующие это учение.

Сунна ("образец", "путь") - жизнь Мухаммада как образец для каждого мусульманина. Один из источников правил общественной жизни и толкования религиозных вопросов.

Таухид - единобожие, монотеизм; догмат о единстве и единственности Аллаха, который выражен в формуле "Нет божества, кроме Аллаха".

Фихх - теория мусульманского права, разрабатывающая принципы использования Корана и сунны и их интерпретации для практической разработки норм жизни мусульманского общества.

Шариат ("правильный путь к цели") - комплекс юридических норм поведения мусульманина, обеспечивающий ему праведную жизнь на земле и рай в загробной жизни; религиозное право.

### **Персоналии**

Аль-Ашари (873-935) - теолог-мутакаллим, основатель умеренного, компромиссного течения в каламе - ашаризма, которое в последующие столетия стало одним из наиболее распространенных.

Рекомендуемая литература

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. Статьи: "калам", "мутазилиты", "аш'арийа".

Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 200-239.

Фролова Е.А. Проблемы веры и знания в арабской философии. М., 1983.

Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1988. С. 54-93.

1 Авеста. С. 46 (Гимн Ардвиг-Суре. XXX, 126-127).

2 Один из крупных мутазилитов, аль-Кааби (ум. ок. 929 г.), передал утверждение мутазилитов Джаафара б. Мубашшира и Джаафара б. Харба: "Аллаха всевышний сотворил Коран на хранимой скрижали, и он не может быть перенесен, так как одна вещь не может быть перенесена, так как одна вещь не может находиться в двух местах в одном состоянии. А то, что мы читаем (как Коран), есть повествование о первоначально написанном на хранимой скрижали. Это сделали и создали мы" (аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1984. С. 73). Излагая доктрину мутазилитов, аш-Шахрастани писал, что они сходились на том, что его (Аллаха) слово создано (во времени), сотворено в (некоем) субстрате, это - буквы и



звуки, подобия его записаны в Писаниях как рассказы с его слов, а то, что существовало в субстрате, есть преходящее свойство, которое тотчас исчезло" (Там же. С. 55).

3 См.: Сагадеев А.В. Калам (Обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988.

4 Роузентал Ф. Указ. соч. С. 71.

5 Роузентал Ф. Указ. соч. С. 296.

6 Там же. 295.

7 Газали. Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н.. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С. 213-217.

8 Флоренский П.А. Столп и утверждение истины (I). М., 1990. Т. I. С. 23.

9 Заметьте, что факихи шафиитского толка, к которому принадлежал Абд аль-Джаббар, провозглашали "иджму" (согласное мнение) дополнением к Корану и сунне.

10 Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973. С. 176.

11 Мец А. Мусульманский ренессанс. С. 174, 60.

12 Там же. С. 176.

13 Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 32.

## 4. Религиозная философия: философское учение в исмаилизме

Связь основных философских концепций исмаилизма с его религиозными постулатами. Рационализм философской доктрины исмаилизма - онтологический и гносеологический его планы. Место Бога в картине мироздания.

Исмаилизм - одно из основных течений шиитского ислама. Кто же такие шииты?

Отличие шиитов от суннитов (приверженцев сунны) состоит в концепции имамата, управления мусульманской общиной через имама, которого шииты рассматривают как верховного носителя духовной и светской власти. При первых халифах сунниты считали имамом - предстоятелем на молитве, духовным руководителем - халифа. Позже институт имамата отделился от института халифата, и имам, согласно суннитам, избирался общиной. Согласно же шиитам власть имама предопределена Богом, и поэтому он не может выбираться, власть его является наследственной, притом наследуется она потомками четвертого "праведного" халифа Али - именно ему и только ему Пророк открыл сокровенное религиозное знание. Он и правитель мусульманской общины, и толкователь религиозных знаний, и высший духовный авторитет, помогающий людям понять скрытый смысл вещей. От шиита требовалось добровольное беспрекословное подчинение власти непогрешимого имама, единственного представителя Аллаха на земле. Через имама, носителя "божественной субстанции", верующий может приблизиться к Богу.

Известный исследователь религиозных школ и сект в исламе аш-Шахрастани упрекал шиитов за тенденцию к обожевлению имама. "Это, - писал он, - те, которые проявляли чрезмерность в отношении своих имамов настолько, что выводили их за пределы естественности и судили о них по понятиям божественности. То они сравнивали какого-нибудь из имамов с Богом, то сравнивали Бога с людьми, впадая в две крайности - преувеличение (человека) и умаление (Бога)"<sup>1</sup>.

Однако и среди шиитов довольно скоро, по мере того как род алидов (потомков Али) становился все более многочисленным, возникли разногласия по поводу того, кто является преемником имамата. Одним из значительных течений внутри шиизма стал исмаилизм.

После смерти шестого имама Джафара ас-Садика (ум. в 765 г.) большинство шиитов признало наследником, седьмым имамом, его сына Мусу аль-Казима. Часть же шиитов выступила сторонниками другого, старшего сына Джафара ас-Садика - Исмаила. И хотя Исмаил умер еще при жизни отца (в 762 г.), распространилась легенда о том, что он жив, но скрывается. Возможно, что это явилось основанием для концепции "скрытого" имама, т.е. имама, не являющегося людям. О нем знают только эмиссары, которые открывают людям его учение.

Концепция "скрытого" имама способствовала превращению исмаилизма в эзотерическое учение, а исмаилитской общины - в общину закрытую и построенную по иерархическому принципу наподобие масонской, где одна ступень отделена от другой наличием иерархии "тайн", где восхождение на более высокую ступень доступно лишь посвящаемому в "тайну". Каждый раз, на каждой ступени прозелиту открывается лишь часть заповедного знания; для того, чтобы обрести следующий уровень знания, надо приложить все усилия, требуемые для этого верой. Эта сторона исмаилитского учения имела, несомненно, большое мировоззренческое значение - она требовала от верующего не просто следовать предписаниям религии, но и быть устремленным на служение Богу, на его постижение. Таким образом складывалось сознание, формировалась структура верующего как активного субъекта веры.

Существует такая аллегория, выражающая характер знания имама, его постижения. Имам сравнивается с морем, в пучине которого скрыты жемчужины - знание имама, переданное его помощникам. Искатели жемчужин должны преодолеть большие трудности, должны приложить колоссальные усилия, чтобы добыть эти жемчужины. Таким образом, идеологией исмаилизма, в отличие от суннизма, утверждается идея необходимости напряжения в обретении знания, и это весьма значимый компонент концепции знания.

С концепцией "скрытого" имама связано пользование такими понятиями как эзотерия и экзотерия, т.е. знание скрытое, доступное только посвященным, и знание открытое, доступное многим, явное. Потом это деление войдет и в философию в виде концепции деления общества на элиту (хасса) и массу простых людей (амма). В связи с этим исмаилитов нередко называли "батинитами" (батинийя - скрытая сущность, внутреннее содержание) - сторонниками скрытого знания. Вообще, исмаилиты в начальный период их существования были довольно конспиративной организацией внутри ислама<sup>2</sup> - ведь исмаилизм нередко преследовался Аббасидами (династия халифов, 749-1258), особенно в связи с возникновением религиозно-

политического движения карматов, выступавших за установление социальной справедливости и равенства. Вместе с тем многие религиозные и философские идеи исмаилитов находили поклонников среди ученых и философов. Немало мутазилитов по своим религиозным убеждениям принадлежало к исмаилитам. В свою очередь учение мутакаллимов и философов оказало влияние на разработку философских концепций исмаилитов, многие историки ислама видят в философско-религиозной доктрине карматов влияние философского кружка "Чистых братьев" (Ихван ас-сафа) - средневековых энциклопедистов, и наоборот, в трактатах последних - влияние исмаилизма. Аш-Шахрастани писал: "Среди шиитов утвердился (также) мутазилизм, когда они увидели, что последний ближе к разумному и дальше от антропоморфизма и воплощения"<sup>3</sup>.

Так же, как мутазилиты, исмаилиты огромное значение придавали разуму и рациональному познанию и так же, как те, были сторонниками "отрицательной" теологии, противниками антропоморфизма в описании Бога. Один из разделов трактата "Успокоение разума", принадлежащего крупнейшему исмаилитскому философу аль-Кармани (ум. в 1021 г.), называется "О том, что наиправдивейшее выражение единобожия, восхваления, прославления и утверждения состоит в отрицании находящихся в сущем атрибутов и неприписывании их Всевышнему". В отличие от мутазилитов, правда, исмаилиты отказывали Богу даже в таком атрибуте, как бытие, полагая, что о Боге вообще ничего нельзя сказать - он лишь некая исходная точка, начало. Тот же аш-Шахрастани говорил об исмаилитах: "О Создателе всевышнем они говорили, что он ни существующий, ни несуществующий, ни знающий, ни незнающий, ни всемогущий, ни бессильный. Так же (обстоит дело) со всеми божественными атрибутами"<sup>4</sup>.

Несомненно, что доктрина единобожия, "таухида", провозглашенная исмаилитами, противоречила учению о таухиде в Коране, где Бог не лишен антропоморфических качеств. В Коране о нем говорится: "Ведь Аллах над всякой вещью мощен" (2:27-29); "Поистине, Аллах великий, мудрый" (2:228; 3:16); "Он ведь - слышащий, знающий" (2:131,191,224) и т.д. С точки же зрения исмаилитов, все эти характеристики: великий, мудрый, слышащий, знающий, могущественный, милосердный и т.д. - суть качества, присущие человеку, но не Творцу.

Уже мутазилиты настаивали на том, что приписывание Богу качеств, причем качеств изначальных, лишает его абсолютного единства. Ссылаясь на Коран, который завещал "не придавать Аллаху

сотоварищей", мутазилиды и божественные атрибуты рассматривали как приданных Богу "сотоварищей". Один из "философов" Абу Якуб ас-Сиджистани (ум. в 888 г.) писал: "Если считать атрибуты чем-то извечным или изначальным с Творцом, то необходимо допустить, что все, что из рода этих атрибутов, является извечным и не имеет творца. Поскольку же атрибуты Бога являются извечными, постольку признание (его) двойственности и отрицание единства неизбежны. Если же считать атрибуты Бога творимыми, то Творец и творение отождествляются. Следовательно, в обоих случаях или единство Бога является ложным, или необходимо удалить от него атрибуты. Таким образом, удаление атрибутов является необходимым, чтобы абстрактное единство (Бога) осталось"<sup>5</sup>. К Творцу неприменимо поэтому и такое понятие, как бытие.

Аль-Кирмани писал о том, что небытие Бога невозможно: "Если бы Он был ничем, то все сущее было бы ничем, а поскольку сущее есть, то и Его ничтожность невозможна"<sup>6</sup>. Но Бог не может и быть чем-то, "чтойностью". "Ведь нечто - размышляет аль-Кирмани, - потому и есть нечто, что ему предшествует то, что и сделало его этим нечто"<sup>7</sup>. Но Бог не нуждается в чем-либо ином и "чтойность" его также невозможна. Рассуждая далее таким образом, аль-Кирмани приходит к выводу, что Бог не может быть субстанцией, поскольку тогда в нем были бы неизбежны "разделенности", множественность, неотъемлемые от субстанции. Но Бог не может быть и акциденцией, так как акциденция должна опираться на субстанцию, а это в отношении Бога невероятно, что опять-таки доказывает, что Бог не является "нечто", "чтойностью". Точно так же Бог не может быть ни формой, ни материей. И все-таки это лишнее всех атрибутов существо в исмаилитской метафизике называют Творцом. Но это Творец весьма своеобразный: о нем никто не знает и ничего не может сказать, непонятно даже, существует он или не существует. Он - исходная точка, начало всего, но и творческим началом он не является, хотя называется Творцом, поскольку истинно творческим началом согласно учению исмаилитов являются Мировой разум и Мировая душа. Их взаимодействие дает начало всему мирозданию. Бог рождает Мировой разум, обладающий всеми атрибутами божества; тот, в свою очередь, рождает Мировую душу, и в дальнейшем уже они определяют все сущее. От Мировой души происходит семь сфер; из их преобразования возникает четыре простых элемента, или природы: влага, сухость, тепло, холод - которые порождают четыре стихии: воду, землю, огонь и эфир, или воздух. А уж потом от них происходит весь земной мир: минералы, растения,

животные и человек. Такова космогоническая теория одного из первых философов-исмаилитов ан-Насафи (повешен в 942 г.)<sup>8</sup>.

Эта схема строения бытия, напоминая неоплатоническую, характерна в общих чертах для исмаилитской космогонии в целом, хотя у разных теоретиков и философов имелись свои вариации ее. Так иногда вслед за Мировым разумом и Мировой душой следовала в качестве ступени эманации первоматерия. Это пассивная субстанция, но отражая в себе свет Мирового разума, она создает планеты, землю, жизнь.

Здесь хотелось бы сразу обратить внимание на одну свойственную исмаилитской метафизике черту - придание большого магического, мистического значения числам. Существует семь эманационных ступеней: Бог, Мировой разум, Мировая душа, первичная материя, пространство, время и Совершенный человек. Этим ступеням эманации соответствуют семь пророческих циклов. "Великий цикл"<sup>9</sup> состоит из семи "малых циклов", пророческих. Каждый пророческий цикл определяется семью имамами. Седьмой имам в каждом цикле становится пророком следующего (вспомним, что исмаилиты ведут начало, по их подсчетам, от седьмого имама). У аль-Кирмани мы находим, правда, рассуждение о десяти Разумах.

Если дать самую общую характеристику философии исмаилизма, то она, мне кажется, будет состоять в соединении в этом учении решительного рационализма и мистики. Мистика обнаруживается уже в исходном учении - учении о Боге и творении им Мирового разума. Что такое Бог согласно исмаилитам? Этого нельзя сказать, потому что о нем вообще ничего нельзя сказать.

Останавливаясь на этом тезисе исмаилитов, аль-Кирмани писал: "Мы скажем: Всевышний величайшей славностью своей скрыт, как покрывалом... Он вознесен над ними (вещами) подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда"<sup>10</sup>. Подобное же высказывал в одном из своих суфийских трактатов "Хай, сын Якзана" Ибн Сина: "Красота его затмевает проявления всякой другой красоты... Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, увиденный, можно сказать, назад прежде, чем достиг его. Красота его как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя - как бы скрывается. Так и с солнцем: задернется дымкой - видно отчетливо, а засияет - недоступно для взора. Ибо свет его - завеса света его"<sup>11</sup>. Но здесь скорее образное сходство. У суфиев Бог хотя и не постижим до конца, но человек, однако, может к нему приблизиться - об этом Боге трудно, но тем не менее можно что-то

сказать и можно его почувствовать сердцем. У суфиев Бог воплощается в мире, в вещах, он имманентен миру, и через этот мир, через вещи человек постигает величие и красоту Бога, хотя в то же время эти вещи затмевают истинный образ, истинную сущность Бога, он прячется за множественностью своих творений. В исмаилизме же Бог не доходит до мира, до его творений, он ни в чем не воплощен и вообще незрим, непознаваем и незнаем. "Разуму и чувству, - писал аль-Кирмани, - не охватить Его... Он, поскольку Он есть Он, накладывает печать молчания на уста, сковывает язык... Не описать Его ничем"<sup>12</sup>. Его нельзя понять ни умом, ни чувствами - Он "в принципе непостижим".

Каким образом и почему Он рождает Мировой разум, почему у него появляется "предвечное повеление", "волеизъявление"? На этот вопрос исмаилиты также не дают ответа - все это остается тайной, "скрытым" смыслом бытия. Рассуждения и объяснения начинаются с Мирового разума - он является тем первым реальным началом творения, относительно которого возможно теоретизирование, философствование, вообще разумное, рациональное осознание.

Может быть, эта мистика, связанная с пониманием Бога, является весьма прагматичным рационализмом, восходящим к идее "скрытого" имама. Так же, как "скрытый" имам, которого никто не знает, никогда не видел, но который тем не менее существует как символ веры, которым религия оперирует как мобилизующим и объединяющим лозунгом, так и Бог превращается в некую идеальную силу, которую используют опять же как символ, к которой прибегают в случае идеологической нужды, но которую выводят за скобки при решении теоретических и житейских вопросов, когда требуется действительное их решение.

Насир Хосров (ум. после 1072 г.), поэт, философ и религиозный деятель, в трактате "Лик веры" скептически высказывался относительно Бога, каким он представлен многими богословами, и даже мутазилистами. Он писал: "Тогда я скажу ему: ты в мусульманстве чему поклоняешься? - чтобы он сказал: "Поклоняюсь Богу". Тогда я скажу ему: ты видел этого Бога, которому поклоняешься? - чтобы он сказал: "Бог невидим, и у него нет границ и качеств". Затем я скажу ему: существо, которое ты не видел и у которого нет границ и качеств, как же ты познал, чтобы поклоняться ему? - чтобы он сказал: "Со слов посланника... он познал, а он был посланцем божьим". Я скажу ему: ты видел того посланца, который пришел? - поневоле он скажет: "Не видел". Тогда я скажу ему: как же ты без посланника познал Бога, чтобы поклоняться ему? - чтобы он

сказал: "Ко мне пришло известие со слов ученых людей, передававших друг другу высказывания посланника, мир ему!" Тогда я скажу: эти ученые люди, которые передали известие о Боге и посланнике... согласны между собой в религии или спорят? Он не сможет сказать, что все люди согласны между собой, ведь между людьми существует столько разногласий! Тогда мы скажем: как могут быть истинными слова группы людей, которые не согласны друг с другом?"<sup>13</sup>.

Данное рассуждение философа-исмаилита является очень емким, насыщенным - из него напрашивается не один вывод.

Прежде всего это высказывание подтверждает предшествующее ему рассуждение о том, что философская доктрина исмаилитов выводила Бога из области знания, предоставляя ему статус необъяснимого и необъясняемого исходного начала. И хотя постулат исмаилитов выражает мистическую сторону их учения, тем не менее он достаточно продуктивен и как нравственный принцип, и как эвристический. Бог не мешает рационалистическому объяснению и решению вопросов, связанных с жизнеустройством человека, в то же время он сохраняется как некая идея, которая активизирует человека на служение ей и устремленность к ней. Бог - тайна, которую человек не знает и, может быть, никогда не узнает, но он всегда должен, обязан к ней тянуться, постигая ее ступень за ступенью через выполнение нравственных, религиозных норм и познание вещей, в которых отражен божественный свет.

Второй вывод, который следует из приведенной цитаты, позволяет утверждать, что исмаилиты были более последовательны, чем мутазилиты, в проведении идеи отрицательной теологии, лишаящей Бога каких-либо атрибутов.

Аль-Кирмани так характеризует свою позицию, сравнивая ее с позицией мутазилитов: "В особенности это относится к мутазилитам, которые, украшая сочинения свои, в начале их приводили фразу из числа основ их учения о том, что Всевышний не описываем атрибутами тварного. Эта фраза подобна нашей, когда мы говорим, что Всевышний не описываем атрибутами... Это их высказывание есть основа нашего учения... Однако мутазилиты утверждали единобожие на словах... ибо первоначальное их утверждение о том, что Бог не описываем атрибутами тварного, оказалось опрокинутым, когда они Всевышнему приписали атрибуты, причитающиеся тому, что не есть Бог, ибо говорили, что Он есть Живой, знающий, Могуущественный". Мы же, пишет он далее, "шли совершенным ясным путем единобожия, на котором нет ни единого пятнышка"<sup>14</sup>.



Если мутазилиты, основываясь на данной концепции, превращали Бога в абстрактное изначальное, символ единства мира, его закономерности, то исмаилиты практически устранили Бога совсем, полагая, что о нем совершенно бессмысленно говорить - он лишь предмет религиозной веры, но никак не знания, философии. "Если мы говорим о бытии Всевышнего Бога, - пишет аль-Кирмани, - то лишь в качестве вынужденной формы выражения"<sup>15</sup>.

Третий, попутный, вывод состоит в указании на то, что исмаилитская теория познания отказывала "иснаду" в праве быть достоверным источником знания. Иснад - это принцип передачи знания лично от учителя к ученику на протяжении веков. В сфере религии он означает цепочку авторитетов, передающих знания, восходящих в конечном счете к пророку Мухаммаду или другому почитаемому лицу. Насир Хосров старается показать, что никакого надежного иснада нет и быть не может, поскольку все эти передаваемые знания дополняются нюансами толкований, субъективных восприятий, пристрастий и перестают быть непререкаемыми. Более того, они, как он замечает, рождают разногласия, которые могут быть устранены только с помощью разума.

Итак, мы снова подошли к проблеме разума, рационализма у исмаилитов. Представляется, что в проведении принципа рациональности они также были более основательны и решительны, чем мутазилиты, во многом их единомышленники. Эта последовательность заключалась в том, что разум - в виде Мирового разума - рассматривался ими не только как основное средство познания, но и как фундаментальная субстанция бытия, творческое, творящее его начало - т.е. их рационализм был и онтологическим. Мировой разум, взаимодействуя с Мировой душой, является причиной множественности, благодаря им возникает надлунный и подлунный миры.

Правда, здесь явно просматривается и мистичность исмаилитской теории творения, поскольку остается необъяснимой причина творения Богом Мирового разума, а также механизм творения. В качестве причины принимается божественное воление, хотя и непонятно, почему оно вдруг возникло (если только не относить все на счет божественного каприза, произвола - а это уже уподобление Бога человеку, против чего исмаилиты так категорично выступали). Механизм же творения Первого разума весьма таинственен.

И мутазилиты, и исмаилиты, и арабские философы-перипатетики исходили из того, что единое может породить лишь единое. Но если это реальный акт порождения, то что собой будет представлять

порожденное единое? Будет ли оно точной копией Первоединого? Если так, то тогда Бог породит второго Бога-двойника, а скорее всего ничего не породит, поскольку порождающее и порожденное совпадут и снова останется только Первое единое. Если же порожденная Богом сущность будет отлична от Бога, то непонятно, каким образом это отличие возникло, значит в Боге уже изначально было нечто, от него отличное. Но на этом трудности объяснения не кончаются, поскольку надо еще объяснить, как из порожденного единого - Мирового разума - в свою очередь эманурует Мировая душа. Т.е. проблема единого и множественности таким простым утверждением процесса последовательных эманаций не решается. Приходится лишь принять исходный исмаилитский постулат в качестве начала их философии и размышлять уже в соответствии с ним.

Итак, реальным началом мироздания, притом началом творческим, является Мировой разум - это положение определяет суть, весь характер философии исмаилизма, всю ее направленность. Мировой разум, так же, как и имам, наделяется божественной силой, делающей их равновеликими Богу, божественными, замещающими Бога. Первоматерия как основа множественности вещей творится в результате взаимодействия Мирового разума с Мировой душой, хотя концепция аль-Кирмани несколько иная - вместо дуэта Разум-Душа у него выступает десять Разумов, причем в разных ипостасях. Но так или иначе акт сотворения первоматерии так же, как и Разума или Разумов, лишь постулируется, а не раскрывается в более или менее последовательной форме. Первые ступени творения выглядят у исмаилитов довольно таинственно - здесь доминирует очевидный иррационализм.

С сотворением подлунного мира мы вступаем в область действия естественных, природных законов и рациональности, расстаемся с рационалистической мистикой, или мистическим, иррациональным, рационализмом.

Говоря о роли Мировой души и творении мира, Насир Хосров подчеркивал ее близость этому миру. Философы, писал он, называют ее "натурой". Каждая вещь имеет свою природу. "Она не тело, но свойства в теле возникают благодаря ей". Природа делает вещи независимыми от божественной воли. Растение, например, растет не благодаря непрерывному вмешательству Бога, о чем учили некоторые теологи, а в силу вложенной в природу растения способности питания и роста, т.е. благодаря растительной душе.

Душа специфична для каждого из трех царств природы и человека: минералов, имеющих "минеральную" душу, растений с их

вегетативной душой, животных, обладающих чувственной душой, и человека, носителя души разумной. Натура, или душа, сообщает каждой вещи ее определенные свойства, вещь не может выходить за эти пределы.

Всеобщая душа, или Мировая душа, воздействуя на первома-терию, придает ей форму, образует четыре элемента. Взаимодействие этих четырех элементов является естественной причиной вещей и явлений телесного мира. Тот же Насир Хосров писал: "Невежественные люди считают, что действия этих элементов исходят от всевышнего Бога благодаря его единству. Они это представляют таким образом, что Всевышний Бог увлажняет землю водой и согревает ее огнем, а семенами пшеницы превращает воду и землю в пшеницу, и держит в земле деревья, и от самих этих вещей не исходит никакого действия. Мы говорим, что это порочная вера, ибо если бы это было так и в самих вещах не было бы действия, то можно было бы железо смягчать водой, но это невозможно. Если бы это было так, то тот, кто огнем спалил чужой дом, не может нести за это ответственность, ибо дом тот как бы сжег сам Бог"<sup>16</sup>.

Бог выше Мирового разума, но выше его настолько, что о нем даже нельзя говорить, что он создал минералы, растения и животных. "Всякий, кто так говорит, - считал Насир Хосров, - хуже христианина и иудея, он гебр", т.е. отступник, еретик, а не мусульманин.

Правда, в отношении вещей существует телеология, иерархия целей. Все включает в себе божественную идею добра и справедливости, и все вещи предназначены для удовлетворения потребностей вышестоящей ступени, т.е. минералы существуют для растений, растения - для животных, животные и растения - для человека, т.е. существует целесообразное устройство жизни. Но надо иметь в виду, что в одних течениях какие-то характерные для исмаилизма концепции могут быть усилены, в других, наоборот, сглажены или могут отсутствовать - я даю некоторый общий, суммарный набор концепций, которые варьируют у разных мыслителей.

Развитие доктрины творения, ее коррелят - концепция извечности мира. Учение, согласно которому первома-терия является порождением Мирового разума и Мировой души, является не очень понятным, оно и вообще не очень характерно для арабской философии. Типичное для нее учение - это учение о совечности Бога и мира, извечности мира. Иногда эта извечность может пониматься как потенциальная. Но опять же, что такое потенция? Она предполагает субстрат, в котором потенция содержится. Во всяком случае, эта

проблема извечности мира настолько характерна для арабской средневековой мысли, что в X в. обсуждалась даже в придворных кругах.

Если мы обратимся к Корану, то найдем в нем указание на то, что мир был сотворен из ничего, но это "ничто" не есть абсолютное ничто; оно есть "не что-то", "не вещь".

Есть такое понятие "маадум" - первоматерия, праматерия. Закария ар-Рази (ум. в 925 г.), крупный философ, склонявшийся к исмаилизму, писал: "Поскольку сотворение невозможно, постольку необходимо, чтобы материя была изначальной. Материя же не существует без пространства и поэтому пространство так же изначальное, как и материя"<sup>17</sup>. Известный еретик мусульманского средневековья Ибн ар-Раванди писал: "Следствие не указывает на действующего, и действие - на производителя. Мир с этим солнцем, луной, звездами без всяких сотворителей и управителей является изначальным, и те, кто признавали у этого мира изначального сотворителя, рассуждали противоречиво и неубедительно"<sup>18</sup>. А Насир Хосров передает слова учителя Закария ар-Рази - Ираншахри, который сказал, что "Всевышний Аллах всегда был творцом сущего, и не было времени, когда бы он не творил или из состояния нетворения переходил в состояние творения. Творец изначален и то, что он сотворил, будучи его проявлением, по необходимости становится изначальным. Творение Творца проявляется в материи. Стало быть, материя так же изначальна, как и ее Творец"<sup>19</sup>. Здесь мы видим, что концепция извечности мира одна и та же.

Французский исследователь ислама Анри Корбэн писал: "Исмаилиты не верили ни в то, что мир возник из чего-то другого, ни в его творение из ничего". Один из исмаилитских авторов писал относительно аята Корана о сотворении мира в шесть дней: "Это абсурдно, это приводит к противоречиям и бесконечным утверждениям. Мир всегда существовал и будет существовать, ибо если скажем, что было время, когда не было творения, то необходимо признать, что не было творца, но это нелепо. Следовательно, - считает он, - этот акт имеет другой смысл: в эпоху Адама был создан мир шариата, который продлится шесть тысяч лет"<sup>20</sup>. Вот такое толкование дается стиху Корана.

В анонимном исмаилитском трактате "Сахифа" говорится: "Бытие мира следует представлять себе таким образом, что было время, когда не было мира такого, каков он есть сейчас, и в нем не было ни небес, ни четырех элементов, ни естеств, ни человека"<sup>21</sup>. Насир Хосров писал: "Поскольку известно, что причиной возникновения мира

является щедрость божества, которое вечно было щедрым, постольку необходимо, чтобы мир, являющийся следствием его щедрости, также существовал вечно"<sup>22</sup>.

Здесь будет уместно напомнить одно из высказываний Плотина: "Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все - его, ибо все как бы возвращается к нему, вернее, как бы еще не есть, но будет. Как же оно возникает из простого единого, если в тождественном нет какого-либо разнообразия, какой-либо двойственности? Именно потому, что в нем ничего не было, все - из него... Само единое есть не сущее, а родитель его... ибо будучи совершенным... оно как бы перелилось через край и наполненное самим собою создало другое"<sup>23</sup>. Хотя и у Плотина теория эманации не менее непонятна, чем у исмаилитов, она все же заставила последующих философов серьезно размышлять о сути бытия, структуре мироздания, его начале.

Аристотель выносит причину движения вовне; тем самым возникает дуальность, наличие двух начал: материи и формы, - которые предполагают все-таки и их единство. Ни одно из этих начал не существует отдельно, только в связи друг с другом, в единстве. И тогда получается, что единое - это единое, в котором есть различия и движение, и только благодаря этому возможно уже возникновение множества. Первоначало - это тот активный элемент, который существует в единстве. Ас-Сиджистани, философ, писал, что форма предшествует материи только в ремеслах, деятельности человека, в природе же нет деятельности, аналогичной человеческой, и поэтому в ней форма не предшествует субстрату, а существует вместе с ним.

Насир Хосров полагал, что если бы каждый элемент мира с его разнообразными свойствами имел свою индивидуальную причину, отличную от причин других элементов, то в таком случае нельзя было бы говорить о единстве Творца.

Единство сущего, проникающее из единого начала мироздания, каковым является Мировой разум, лежит в фундаменте всей природы, образует систему общности макро- и микрокосма, воспроизведения в малом, в мельчайшей частице божественной сущности Разума. Этот постулат позволяет преодолеть трудность, заложенную в метафизике исмаилизма, - непознаваемость божественного начала. Бога как такового человек не познает, не может познать, но он может приблизиться к познанию первого божественного творения - Разума, который, творя в свою очередь мир, пронизал его собой, сотворил по своему подобию разумным. Все вещи в своей сущности являются отражением, воспроизведением породившей их причины, т.е. созданы

как бы по единому разумному плану, в соответствии с положением в иерархии творения, воспроизводя, повторяя основные структуры, черты этого плана. Мир - это божественная книга или, как писал Насир Хосров, "вечная божественная запись". Человек должен прочитать эту книгу, чтобы познать мудрость творения и научиться пользоваться дарами природы. Человек является микрокосмом, в котором отражена сущность природы. Как жизнь микрокосма определяет взаимодействие Мирового разума и Мировой души, так и человек существует благодаря соединению в нем Разума и Души. Он является формой, которую приняла Мировая душа и в которой осуществляет, актуализирует себя Разум. Через человека Разум и Душа воздействуют на природу, на ее жизнь, сохранность среды его обитания, ибо только он способен "орошать земли, ухаживать за животными и растениями, поддержать жизнь природы"<sup>24</sup>.

В свете такой концепции природы можно сказать, что она наполнена разумным смыслом, упорядочивающим все тварное, подчиняющим одно другому и, благодаря единству, позволяющим через одно познать другое; всякая вещь превращается в некий воплощенный в ней символ божественного Разума. Аш-Шахрагани, повествуя об исмаилитах, описывает эту сторону их учения: "Соединения букв и слов соответствуют соединениям образов и тел. Отдельные буквы относятся к соединениям из слов, как простые элементы к соединениям из тел. Каждая буква имеет соответствие в мире, природное свойство, которым она наделена, и влиянием на души в силу той особенности"<sup>25</sup>. Это понимание символизма сущего переносится исмаилитами и на божественное Слово, на Коран, который рассматривается ими в качестве переведенных в язык, в буквы божественных знаков, которые человек должен истолковать. Поэтому аяты, стихи Корана, аллегоричны, только так они и могут пониматься, и недопустимо никакое буквальное их принятие - надо раскрыть их внутренний (батин), скрытый смысл. Для нахождения его существует "наука толкований" (тавил) и обучение ей в соответствии со строгой системой, воспроизводящей иерархическую структуру сообщества верующих.

Пророки - люди, которые помогают остальным прочитать "божественную книгу", понять тайну мироздания. Но каждый пророк читает эту книгу по-своему, т.е. переданное через него писание является результатом его восприятия истины творения. Плодом подобного прочтения "божественной книги" является и данный Мухаммадом мусульманам Коран. Насир Хосров видел в Мухаммаде

великого человека, который "познал то, что не могли познать другие, увидел то, что не могли видеть другие"<sup>26</sup>.

Концепция разума, разработанная исмаилитами, имела еще один важный для понимания сущности человека аспект - учение о бессмертии человеческой души, человеческого разума как порождения Мировой души и Мирового разума. Это учение не имело ничего общего с учением кораническим, ибо согласно Корану человеку предуготовлено воскресение во плоти, кара и вознаграждение, пребывание в аду или раю. Исмаилиты настаивали на посмертном возвращении души к своему источнику - Мировой душе. Такой же точки зрения придерживались исламские мистики - суфии и некоторые философы-перипатетики, например, Ибн Сина. Исмаилиты утверждали, что душа нетелесна и ее пребывание в теле временно. После же смерти тела, сливаясь с исходной мировой субстанцией, она продолжала, таким образом, существовать уже не как индивидуальная. Правда, такого мнения придерживались не все исмаилиты; к приверженцам его можно отнести Насира Хосрова и Сиджистани; исповедовавшие же во многом доктрину исмаилизма "Чистые братья" не разделяли его, полагая, что душа человека, движущаяся к небесам, к богу, сохраняет индивидуальность человека.

Здесь возникает еще один интересный аспект учения о душе и теле. Что определяет индивидуальность души? Если она происходит от единого источника - от Мировой души, то, казалось бы, все души должны быть совершенно одинаковыми, никакой индивидуальности не может быть. Как же она возникает?

Основой формирования души является знание и познание. Но дело в том, что познание происходит через органы чувств, т.е. через тело. Да и существовать душа может только в теле, без него ее нет в человеке. И вот это-то тело и начинает воздействовать на душу. Насир Хосров писал: "Скажем, что разум делает необходимым соединение души с телом для того, чтобы душа стала лучше, чем она была до соединения ее с телом. И ее совершенствование не может происходить иначе, как через соединение ее с телом. Свидетельством этого является совершенствование тела путем соединения его с душой: оно приобретает жизнь, воление, хотя прежде оно было мертвым... Совершенствование души есть не что иное, как приобретение знания и мудрости... Но знание и мудрость приходят к душе только через чувства, а последние возникают у души только в теле... Следовательно, соединение души и тела - это необходимость, которую нельзя игнорировать"<sup>27</sup>. Именно тело как орудие, благодаря которому душа человека существует и совершенствуется, формирует ее

индивидуальность, накладывает на нее неповторимый отпечаток. Конечно, все эти рассуждения имеют отношение только к тем концепциям, которые провозглашают нетленность индивидуальной души, ее сохранность в качестве таковой. Там же, где речь идет о воссоединении ее с универсальной душой, она, очевидно, теряет свою индивидуальность, оставляя ее в теле. Первая концепция, вероятно, заимствованная у Ибн Сины, рассматривает душу не только как некую всеобщую субстанцию, вечную и неизменную, но и как вечно совершенствующуюся, что напоминает также современную теорию Тейяра де Шардена.

Даже это весьма неполное изложение философской доктрины исмаилизма показывает очевидную ее неортодоксальность, несовместимость ее с исламской догматикой. Неслучайно аль-Газали отказывал исмаилитам в принадлежности к одной с ним вере. "Они могут сказать: "Наш учитель дал наставления..." Тогда мы ответим: "И наш учитель дал наставления... И он сделал свое учение совершенным... А раз учение доведено до совершенства, ни смерть учителя, ни его отсутствие не могут причинить никакого вреда"<sup>28</sup>. Предполагается, что учителем аль-Газали является пророк Мухаммад, создавший совершенное учение, а учитель исмаилитов в таком случае - кто-то явно другой. И такого мнения об этой секте и ее философии был не только аль-Газали.

Философия исмаилитов была во многом близка мутазилизму, так же как и "восточному перипатетизму", но исмаилизм был более радикален в проведении идеи "таухида", единобожия, и более последователен в утверждении рационализма, проводя его не только в качестве гносеологического, но и онтологического принципа, делая Разум исходным творческим началом, первопричиной всего сущего.

### **Словарь терминов**

Имам (от араб. "амама" - стоять впереди) - человек, руководящий молитвой в мечети. Имамом называется также глава всей мусульманской общины. Понимание того, каким должен быть институт верховного руководства мусульманской общиной - имамат - стало предметом расхождения между суннитами и шиитами. Согласно учению суннитов имамом всех мусульман является халиф, который следит за "охраной религии" и "управлением мирскими делами". Имам избирается общиной или ее представителями. Шииты же считали, что имамат является божественным установлением и не зависит от воли людей, т.е. имам не выбирается - его власть переходит по наследству, причем сохраняется она в роду потомков халифа Али, двоюродного брата и зятя Мухаммада, самого близкого к нему по родству. Согласно



учению шиитов имам обладает сокровенным знанием, является исполнителем божественных предписаний и верховным авторитетом в толковании религиозных вопросов.

Карматы - представители одного из двух основных направлений в исмаилизме. Явились идейными вдохновителями широкого религиозно-политического движения конца IX - начала X вв., потрясшего Аббасидский халифат. Его зачинателем был исмаилитский проповедник Кармат. Его проповеди о необходимости установления общества социальной справедливости и всеобщего благосостояния находили отклик в среде бедняков - к нему потянулись и ремесленники, и сельские жители. Началась вооруженная борьба за создание такого общества. В 899 г. была основана независимая карматская община - государство в Бахрейне, которая вела земледельческое и ремесленное хозяйство с использованием общинных рабов. Однако начавшиеся внутренние распри и нараставшая из-за фанатизма и жестокости карматов изоляция их от населения привели к ослаблению общины и падению в конце XI в. карматского государства в Бахрейне.

Карматы развили эзотерическую доктрину исмаилитов, ввели строгую систему обучения прозелитов, предусматривавшую серьезные испытания для посвящаемых. Их философско-религиозное учение находилось под значительным влиянием кружка "Чистых братьев".

Сунниты - "люди сунны", следующие пути жизни Мухаммада как образцу для члена мусульманской общины. Суннитская система догматов считается наиболее характерной для ислама и воплощает представление о правоте. Догматика суннизма опирается на свод хадисов, являющихся основой (наряду с Кораном) для решения всех вопросов жизни "уммы". В догматике суннизма подчеркивается особая роль общины в решении ее проблем - именно согласное мнение общины, представленное ее авторитетными учеными-богословами, обеспечивает исполнение заветов Пророка. Халиф избирается общиной из числа людей, наиболее подходящих для исполнения функций руководителя, обладающих соответствующими личными качествами и знаниями.

"Чистые братья" (Ихван ас-сафа) - название тайного кружка ученых-философов, возникшего в X в. и близкого к исмаилизму. Членами этого кружка был подготовлен состоящий из 51 трактата труд по основным вопросам знания и представляющий своеобразную энциклопедию знания эпохи. Как полагают, он предназначался для подготовки человека к постижению высшего эзотерического знания,

превосходящего учения всех богооткровенных религий и ориентированного на создание сообщества добра, которое должно сменить "государство зла", воплощенного в халифате Аббасидов (подробнее о "Чистых братьях" см.: Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М., 1989, с. 101-127).

Шииты - приверженцы доктрины о том, что только праведный халиф Али и его потомки являются единственными законными духовными и политическими наследниками пророка Мухаммада. Верховная власть в Халифате, считали они, должна сохраниться в семье Пророка. Борьба шиитов за власть привела к разделению мусульманской общины на две главные секты: суннитов и шиитов (см. "сунниты" и "имам"). С течением времени шиизм, в свою очередь, распался на многочисленные общины. В настоящее время шиитами является большая часть населения Ирана, Ирака, значительная часть населения Ливана, Йемена, Иордании и Бахрейна.

### **Персоналии**

Али ибн Аби Талиб (ум. в 661 г.) - четвертый "праведный" халиф, двоюродный брат и зять пророка Мухаммада, муж его дочери Фатимы. С именем Али связано возникновение движения шиитов. Недовольные правлением халифа Османа мусульмане обратили свои взоры к набожному и честному Али, храброму воину, сражавшемуся за ислам. В 656 г. вооруженные ополченцы убили Османа и провозгласили халифом Али. Но противники Али подняли мятеж; борьба, теперь уже против Али, продолжалась несколько лет. Медлительность и нерешительность Али в борьбе с противниками вызвала недовольство в его лагере. В 661 г. он был смертельно ранен одним из бывших своих сторонников. В историю ислама Али вошел как трагическая фигура, погибшая за веру. Превознесение его достоинств, почитание его непогрешимым авторитетом в делах веры, образцом набожности, носителем "божьей благодати" привело к оттеснению образа Мухаммада и поклонению и даже обожествлению Али.

Аль-Кирмани (ум. в 1021 г.) - "шейх исмаилитских философов", высокий авторитет в вопросах исмаилитской доктрины. Учение аль-Кирмани было принято исмаилитами в Йемене.

Насир Хосров (ум. прил. в 1072 г.) - персидский поэт, философ и религиозный деятель, крупнейший идеолог исмаилизма, последователь философии "восточного перипатетизма". Как религиозный философ развивал концепцию необходимости для истинной веры знания. Отстаивал взгляд на Коран, отличный от традиционалистов-суннитов: "божественное писание" - это реальный

мир, мир знаков божественной мудрости, читая это писание, человек приближается к постижению божественной мудрости, и Пророк был первым из арабов, кому Бог дал прочитать Книгу. Ислам - лишь внешнее выражение истины, внутренний смысл которой скрыт и доступен немногим.

#### **Рекомендуемая литература**

- Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959
- Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987.
- Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. Статья "Исмаилия".
- Смирнов А.А. Категория божественной сущности в философии исмаилитов // Историко-философский ежегодник. М., 1991. С. 153-158.
- Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума. Пер. с араб. // Там же. С. 158-172.
- Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Пер. с араб. М., 1984. Гл. 6.
- 1 Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. С. 153.
- 2 В Египте при Фатимидах (X-XII вв.) исмаилизм стал официальной религией. Это объяснялось тем, что Фатимиды, согласно многим источникам, являлись наследниками дочери Мухаммада Фатимы и Исмаила ибн Джафара.
- 3 Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. С. 153.
- 4 Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. С. 168.
- 5 Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987. С. 58.
- 6 Аль-Кирмани. Успокоение разума // Историко-философский ежегодник. М., 1991. С. 159.
- 7 Там же. С. 160.
- 8 См. Ислам. Энцикл. словарь. С. 113.
- 9 От Адама до аль-Каима - "скрытого" имама из рода Али, который должен появиться в конце цикла в качестве толкователя сокровенного смысла Корана, в качестве "полюса бытия", "кутб аль-вуджуд".
- 10 Аль-Кирмани. Успокоение разума. С. 162.
- 11 Ибн Сина. Хай, сын Якзана // Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980. С. 230.
- 12 Аль-Кирмани. Успокоение разума. С. 162.
- 13 Морочник С.Б., Розенфельд Б.А. Омар Хайям. Поэт, мыслитель, ученый. Сталинабад, 1957. С. 31.
- 14 Аль-Кирмани. Успокоение разума. С. 168, 170.

- 15 Аль-Кирмани. Успокоение разума. С. 172.
- 16 Додихудоев Х. Указ. соч. С. 64.
- 17 Ашууров Г. Философские взгляды Насира Хосрова. Душанбе, 1965. С. 101.
- 18 Сидоржев Ф. Проблема извечности мира в философии Ибн Сино // Ибн Сино и средневековая философия. Душанбе, 1981. С. 104-105.
- 19 Ашууров Г. Указ. соч. С. 104.
- 20 Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. С. 156.
- 21 Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. С. 157.
- 22 Ашууров Г. Указ соч. С. 46.
- 23 Антология мировой философии. Т. 1, кн. 2. М., 1969. С. 549.
- 24 Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. С. 171.
- 25 Аш-Шахрастани. Указ. соч. С. 170.
- 26 Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. С. 113.
- 27 Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. С. 206.
- 28 Там же. С. 91.

## 5. Религиозная философия: философия мистицизма (суфизм)

Возникновение суфизма - мистико-аскетического направления в исламе, его социальная база. Представители философского суфизма, его историческая роль. Мистическая философия как реакция на засилье софистики и псевдорационалистической демагогии богословия, на безграничную веру в разум философов-перипатетиков. Ориентация на личностную структуру человека. Онтология суфизма, учение о макро- и микрокосмосе. Гносеология суфизма: значимость житейского опыта, обостренное эстетическое восприятие предметов, учение о "перевоплощении" в постигаемую вещь, представление о природе как системе символов. Мистическое интуитивное видение как специфическая для суфизма форма проникновения в суть бытия, Бога. Значение суфизма для складывания и уточнения понятия веры.

Начало суфизму (тасаввуф) как влиятельному направлению внутри ислама положили одиночки из верующих, основным кредо веры которых была идея аскетического служения Богу.

Дело в том, что уже начальный период распространения ислама, существования мусульманской общины был ознаменован ожесточенной борьбой за власть, покорением и ограблением народов, обогащением верхушки мусульманской общины. Не прошло и сорока лет со времени образования мусульманской общины в Медине (622 г.), а единоверцы Мухаммада сумели не только утвердить новую религию в Аравии, завоевать соседние страны (Сирия, Ирак, Иран), но и распространить границы Халифата до окраин Китая и Индии на востоке, проникнуть в Северную Африку, а в начале следующего столетия - в Испанию. Для того, чтобы объединить все завоеванные земли в государственную структуру, нужны были наместники, которые назначались часто из родственников халифов. Особенно отличалось этим правление Османа, третьего "праведного халифа" (644-656). Его племянник Мерван, пользуясь слабованием уже старого халифа, захватил правление в Медине и потворствовал хищениям алчных родственников. Назначенные на посты наместников и военачальников, они захватывали себе земли, которые считались собственностью мусульманской общины. Да и сам халиф подавал

дурной пример, растрачивая государственную казну в интересах своей семьи, присваивая награбленное золото<sup>1</sup>.

Все это вызывало недовольство мусульман, дискредитировало ислам в их глазах. Одной из идейно-нравственных форм протеста против использования веры в целях обогащения стала пропаганда аскетизма, совпадавшая к тому же с аскетическими настроениями борovéhoшего за власть и восстановление чистоты ислама и ставшего четвертым "праведным халифом" Али.

На начальном этапе суфийского движения превалировали именно настроения аскетизма; разработка учения об особом пути к Богу и философское обоснование его появились позже. Критика стяжательства сопровождалась проповедью отказа от всех мирских удовольствий, ухода от мирских дел, погружением в религиозное служение, религиозное рвение. Суфийский поэт Джами (ум. в 1492 г.), выражая присущие суфизму идеи аскетизма, писал: "Суфий тот, кто избавился от собственного Я. Связанный с бытием, чист от бытия, рожденный миром, свободен от мира", "отражен в нем блеск Единственного сущего". Основная установка суфия - "оторвать (от жизни) и привязать (к Богу)". Религиозное рвение выражалось в посвящении себя Богу, в любви к Богу, которая потом переросла в стремление слиться с этим Богом в экстатическом состоянии, раствориться в Боге. Для обоснования акта мистического постижения божественной сущности возникла потребность в философской теории.

Социальной базой суфизма были горожане: мелкие торговцы, ремесленники, некоторые "улема" (ученые-богословы). Тем не менее лишь немногие были способны на отказ от всего мирского и на ревностное служение Богу. Но, пожалуй, именно в таком элитарном суфизме наиболее полно отобразалась его сущность. В последующем, в XI-XII вв. суфизм превратился в довольно массовую религию, появилось много суфийских братств, он проник и в деревню. Но это практический суфизм, ориентированный на сознание рядовых верующих: он культивировал экстатически-экзальтированное отношение к вере, включение в нее человеческих чувств; в его ритуалах нередко присутствовали приемы магии, не чурался он и веры в чудеса, святых и т.п. В таком суфизме, конечно, происходила примитивизация его идей и некоторая формализация, т.е. утрата исходного содержания. Предметом нашего рассмотрения будет суфизм "элитарный" как связанный с развитой метафизикой.

В первый период своего существования суфии были изгоями. Они не признавались не только ортодоксальным исламом, правоведами-факихами, но и каламом, богословами-рационалистами. Между

суфиями и мутазилистами была вражда, неприятие позиций друг друга. Но в последующем суфизм становится признанной частью исламской религии, одним из путей богослужения. Происходит это в большой степени благодаря известнейшему богослову-сунниту аль-Газали, понявшему значимость мистики как неперемennого, важнейшего элемента веры, основанной во многом на иррациональном состоянии сознания.

В исходном, элитарном суфизме как движении одиночек на первом плане была идея личности, личного общения с Богом. Исламская догматика, шариат признавались им лишь в качестве предварительной, подготовительной ступени прохождения "пути", тариката (тарика - букв. путь). Высшие же ступени "тариката" предполагают активизацию, включение в веру личностного начала прозелита. В суфизме как массовом явлении на подготовительных ступенях тариката существует институт наставничества, который помогает в выработке техники движения по "тарикату", прохождения его ступеней, или "стоянок" (макам - стоянка, место): техники экзегезы, техники погружения себя в состояние близости к Богу, экстатического состояния. Конечно, создание "суфийской науки" (илм ат-гасавуф) смещает ориентацию с личностного плана в сторону некоторой универсальности, общинного видения Бога, внушенного культурой. Но, с другой стороны, без такой культуры "тарикат" и особенно погружение верующего в состояние "фана" (небытие, отсутствие - экстатическое состояние слияния с божественной сущностью) невозможны, слишком опасны для человека.

Всем, вероятно, известны работы западных исследователей, обсуждавшиеся и в нашей литературе, посвященные проблеме жизни после жизни, жизни после смерти. В описываемых состояниях клинической смерти присутствуют указания как на физиологические компоненты, такие как образ тоннеля, света и т.п., так и образы, характерные для той или иной культуры, в которой жил или которую знал умирающий человек, например, соответствующий образ Бога и всей символики, связанной с представлением о смерти. Совместная практика погружения в мистический экстаз, культивируемая некоторыми братствами суфиев, и передаваемое через нее описание божественной сущности, связано с тем, что внушено культурой, религией, наставником. В то же время, безусловно, сами культурные символы и образы коренятся в характерных для данного состояния переживаниях! Неслучайно в мистике различных религий они во многом сходны.

Теперь несколько слов я хотела бы сказать об основных представлениях суфизма как философской доктрины. Первыми идеологами суфизма, провозгласившими пантеистическую его трактовку, были Абу Язид аль-Бистами (ум, в 875 г.) и аль-Халладж (казнен в 922 г.).

Аль-Бистами сформулировал некоторые центральные для суфизма тезисы и выработал отдельные понятия этой доктрины, такие как "фана", "мирадж" ("вознесение" - вознесение человеческого духа к Богу через медитации). Аль-Бистами описал также состояние погружения посредством медитаций в божественную сущность, ощущение полного слияния с ней, исчезновение личности, "я", и обретение через все это божественных атрибутов, когда божество становится личностью, а личность - божеством: "Ты есть я, я есть Ты"<sup>2</sup>.

Аль-Халладж был одним из наиболее откровенных и фанатичных суфиев, что в годы гонений на суфизм было весьма опасно. Поэтому неслучайно его проповеди, обращенные не к избранным, а к простому народу - ремесленникам, торговцам, городской бедноте - порицались даже его, казалось бы, единомышленниками, которые боялись преследования со стороны факихов. Неприятие вызывало то, что аль-Халладж через свои проповеди представал как "мессия", святой, а его провозглашение веры как мистической любви к Богу во имя слияния с ним напоминало манихейство - одного из главных врагов ислама, противника монотеизма. Аль-Халладжа обвиняли в том, что он претендует на обожествление своей личности, провозгласив: "Я есмь Истина", т.е. Бог. И хотя эту фразу вряд ли стоит понимать буквально, поскольку ее смысл состоит скорее в утверждении необходимости слиться с Богом, чтобы познать его сущность, отождествить себя с ним и таким образом через себя постичь его<sup>3</sup>, тем не менее эта фраза воспринималась как богохульство. Она довольно определенно напоминала слова Христа: "Я есмь путь и истина и жизнь" (Иоанн. 14,6). И даже если это чисто внешнее совпадение, то все же нельзя забывать, что суфизм испытал влияние гностицизма и что первые суфии были христианами.

Кроме того, и в ней, и в других проповедях аль-Халладжа выражалась идея, известная тогда как идея "воплощения" (хулул). Она заключалась в том, что любовь соединяет человека и Бога: божественный дух входит в душу человека и тем самым обожествляет все действия этой души. Одновременно Бог может в сердце мистика, "арифа", созерцать самого себя. "Мы два духа, воплотившиеся в одном теле", - говорил аль-Халладж<sup>4</sup>. Но это учение о воплощении ислам



отвергал, усматривая в нем влияние христианства, и в конце концов аль-Халладж за свои убеждения был казнен, что было достаточно редким явлением в истории ислама. Надо принять во внимание еще и то, что аль-Халладж в своем устремлении к Богу, к единению с ним, готов был на мученическую смерть за веру, и даже не просто готов, а изъявлял желание погибнуть и всей своей жизнью как бы провоцировал это (ср. опять же, с распятием Христа). Истинная любовь, полагал он, требует жертвы своим "я".

Шихаб-ад-Дина ас-Сухраварди (ум. в 1191 г.) трудно назвать чистым суфием. Его учение не вписывается в суфизм, как и ни в какое упоминавшееся направление. И все же он был ярким представителем философской мистики, совпадавшей отчасти с суфийской.

В его учении явно прослеживается влияние зороастризма, древней персидской религии. Высшая световая эманация, аналогично Мировому и Первому разуму исмаилитов и Первосущему, Первому принципу перипатетиков, называется у Сухраварди именем зороастрийского архангела Бахмана. Следующая за ней эманация носит имя ангела огня Ордибехешта; затем идет эманация, связанная с названием ангела Солнца и металлов Шахривара и т.д. Сухраварди считал себя наследником "хранителей божественного логоса", к которым причислял прежде всего "прародителя мудрецов" Гермеса<sup>5</sup> (отсюда пошло название одного из иррационалистических учений - герметизма). Гермес первоначально олицетворял могучие силы природы, позднее стал покровителем пастухов, скотоводов, торговцев. Одновременно он являлся символом мужского начала. Он научил древних греков возжигать огонь на алтаре (опять возникает тема огня), и в этом он близок к Прометею. В эллинистическую эпоху он сопоставляется уже с древнеегипетским богом Тотом, богом мудрости, который считался покровителем магии. Сухраварди относил себя, таким образом, к наследникам Гермеса и соответственно к герметистам, к которым он причислял и Заратустру, а из античных мудрецов - Асклепия, Эмпедокла, Пифагора, Платона. Сухраварди разработал теорию, которая вошла в историю философии под названием "ишракийя", т.е. философия "озарения" (от араб. "шарк" - восток, место, где встает солнце, символ света).

Наиболее крупным философом-мистиком в исламе был Ибн Араби (ум. в 1240 г.), который разработал концепцию "единства бытия", "вахдат аль-вуджуд". Она состоит в том, что Бог абсолютно совершенен и поэтому един, ибо любая из множественных вещей обязательно ущербна. Но в силу этого Бог и единственен. Понятие совершенства Ибн Араби связывает не с наличием или отсутствием

божественных атрибутов, а с исходной интуитивной очевидностью. Но как и в других философских учениях мусульманского средневековья перед Ибн Араби стоял вопрос об отношении единого и единственного Бога к множественному тварному миру. Единое не может породить многое. "Единое во всех отношениях порождает лишь единое... Ни у кого из них (ашаритов и, вероятно, "фаласифа", философов. - Прим. автора) не получается единства во всех отношениях", - так писал Ибн Араби в одном из своих основных трудов "Мекканские откровения"<sup>6</sup>. Поэтому Бог выступает в этих рассуждениях как сущность, трансцендентная миру. Но тем не менее мир существует, и если он не порожден Единым, значит, он существует сам по себе. Однако это противоречит идее единства и единственности, что приводит к выводу о невозможности решить проблему логическим путем, путем рациональных рассуждений. Она разрешается согласно Ибн Араби через иррациональное, интуитивное видение этого единства мира и Бога, имманентности мира Богу, их внутренней, сущностной связи.

Говоря о философском суфизме, нельзя не сказать о поэтах-суфиях: Джалалидине Руми, Джами, Саади, Хафизе, Низами и др. Связь поэзии и суфизма неслучайна, поскольку поэтическое, художественное и чувственно-мистическое восприятие мира очень близки. В стихах этих поэтов присутствует вся символика суфизма, образы земных вещей и переживаний являются одновременно и символами мистических видений и переживаний. Возлюбленная (=Бог), страстное влечение к ней - основной предмет, который живописует поэт-суфий.

Прекрасный облик, что тебя сразил,  
Весь этот мир от глаз твоих закрыл...

Весь мир готов ты для любви забыть, -  
Одну ее ничем не заменить.

Любовь твоя всегда перед тобою,  
Она владеет всей твоей душою.

Она в такой красе, в таком сияньи,  
Что глупо говорить о воздержаньи.  
(Саади)<sup>7</sup>

Тоска по любимой, забвение, утрата себя в ней - это чувства сходные, независимо от предмета страсти: земная любовь помогает постичь и описать любовь к божеству.

И если с устами любимой уста я, как флейта, солью,  
Я вылью в бесчисленных песнях всю жизнь и всю душу свою.  
Я живописец. Образ твой творю я каждый миг!  
Мне кажется, что я в него до глубины проник.  
(Дж. Руми)<sup>8</sup>

Страсть к возлюбленной символизирует страсть к Возлюбленной, которая предстает и как Истина.

Ты, чтоб в любви достигнуть совершенства,  
Учись в мученьях обретать блаженство.<sup>9</sup>

Служение истине - это отказ от себя как привычного, мирского существа, полная отдача себя ей.

Тогда лишь сможешь истины добиться,  
Коль от себя сумеешь отрешиться.

И знай - ты истины не обретешь,  
Пока в самозабвенье не впадешь...  
(Саади)<sup>10</sup>

Выражение мук страсти облекается в образы розы с ее шипами, которые раздирают кожу до крови; мотылька, который летит на огонь свечи и сгорает в нем.

Едва лишь розы расцветут, ищу тебя в саду густом,  
Но там вонзаются в меня шипы, растущие кругом.  
(Джами)<sup>11</sup>

О суфий, розу ты сорви, дай в рубище шипам вонзиться!  
(Хафиз)<sup>12</sup>

Они как мотыльки сжигают крылья...  
И мотылек ответил: "О глупец,  
Пусть я сгорю, не страшен мне конец.

Влюблен я, сердце у меня пылает,  
Свеча меня, как роза, привлекает,

Огонь свечи в душе моей живет...  
От смерти кто тебя убережет?  
Пусть жар возлюбленной меня сожжет!

И если смерть для нас неотвратима,  
Не лучше ли сгореть в огне с любимой...  
... мотылек свече шептал:  
"Пусть я сгорю! Ведь я люблю... Ты знаешь..."  
(Саади)<sup>13</sup>

Одним из символов мистического постижения Бога является зеркало - зеркало души, в которой отражается красота, сущность Бога (хотя "зеркало" присутствует в описании сути познания и в других, немистических концепциях философии).

Если вы хотите бога увидеть глаза в глаза -  
С зеркала души смахните муть смиренья, пыль молвы.  
И тогда Руми подобно, истиною озарясь,  
В зеркале себя узрите, ведь всевышний - это вы.  
(Дж. Руми)<sup>14</sup>

И естественно, что образом мистического чувства является сердце - вместилище любви и любовного постижения Бога.

Обитель сердца - вот где цель, вот истины дворец,  
Хвала вошедшему туда, где бог запечатлен.  
(Дж. Руми)<sup>15</sup>

Иногда техника погружения в экстатическое состояние была связана не только с медитацией, но и с использованием вспомогательных средств, таких, как музыка, пение, танец, вино. Поэтому и в суфийской поэзии присутствует тема виночерпия, виноградной лозы, лютни и т.п. Здесь также перекликаются житейско-бытовые сюжеты, воспевание общения с друзьями, собирающимися вокруг чаши с вином, с мотивами суфийскими.

Говоря о суфийской поэзии, я отчасти затронула проблематику, вокруг которой строились философские концепции исламского мистицизма. Но прежде чем перейти к непосредственному их изложению, остановимся вкратце еще на одном предваряющем его вопросе - на исторической роли суфизма.

На протяжении всей истории своего существования суфизм оценивался далеко не однозначно - от исповедования его постулатов и признания до полного его отторжения. Суфизм порицался и порицается за отказ от активной жизненной позиции (имеется в виду жизнь социальная, связанная с устройством этого мира), за устремленность к потустороннему, к решению проблем перехода в инобытие. Признавая обоснованность такой оценки, не стоит все же забывать, что существуют разные формы протеста против социальной несправедливости. Возможна борьба с нею путем бунтов, восстаний, возможна - путем реформирования, преобразования условий жизни. Но наряду с этим довольно часто встречается и тихое, скрытое сопротивление неприемлемой действительности, противостояние ей через неприятие ее норм. Именно такой формой протеста в определенных условиях, когда было затруднено открытое массовое действие, стал суфизм. Однако в других условиях суфизм действительно превращается в движение реакционное, мешающее преобразованию жизни и общества. Подобным образом обстоит дело и с философской концепцией суфизма. Во-первых, нужно помнить, что суфизм представлял собой достаточно широкое течение, его идеи проникали и в другие доктрины, и поэтому, естественно, он не был концептуально целостным, в нем, как и в других философских школах, присутствовали разные направления, разные тенденции. Во-вторых, на разных этапах, в разных идейных условиях его роль менялась. В период становления философии, формирования ее рационалистического потенциала мистика, отождествляющаяся с противной разуму слепой верой, выступала в качестве его врага - неудивительно, что в это время суфизм, радевший за уход из мира, за аскетизм, порицался каламом, особенно мутазилитами. Но разрабатывая свою версию познавательного процесса, свою онтологию монизма, суфизм вносил свой вклад в познание, дополнял и даже корректировал рационализм, акцентируя внимание на личностном начале в человеке, вырабатывая представление о личности. Безусловно, эта его положительная роль не должна забываться при его оценке.

Философский суфизм является в значительной мере реакцией на засилие софистики и псевдорационалистической демагогии

богословия. Суннитское богословие - это по преимуществу богословие внешней покорности, а не веры внутренней ("ислам", а не "иман"). Милость Бога заслуживается формальным выполнением религиозных требований. В суфизме основа веры иная, она определяется не кем-то извне, а внутренним переживанием каждого отдельного человека. Это вера внутренняя, индивидуальная, основывающаяся на достоверности личного опыта и открывшихся в нем очевидностях. Бог в принципе непознаваем. Поэтому каждый человек видит его по-своему, у каждого имеется свой опыт общения с Богом. (Но при этом, конечно, нужно помнить, что по мере выработки культуры религиозной практики и некоторой догматики вырабатываются и некоторые общие контуры Бога, некоторый общий его образ, приметы, по которым можно судить об общении именно с ним, постижении именно его.).

Новый тип веры и знания подрывал установленное традицией отношение к Богу. Верующий не просто вручал себя бездумно и доверчиво Аллаху. Вера суфия - вера искушенная, обретенная в результате трудных испытаний, сомнений, отчаяния, изнурения. Она предполагала совершенно иную личностную структуру - человека, сознательно выбирающего трудный путь обретения особого рода чувственного, интеллектуального наслаждения (вспомните как пел Саади: "Учись в мучениях обретать блаженство"). Такой человек должен быть не пассивным объектом веры, а активным ее инициатором.

Бог в этой структуре становится символом чистого единства человека с Вселенной, символом страстно желаемой вечности и сокровенной тайны мира, к постижению которой устремлены все поиски человека, но которая так и остается тайной.

Для того, чтобы пояснить особенности философского учения суфизма, необходимо постоянно возвращаться к описанию его практики, к анализу его религиозного содержания, поскольку философия суфизма выражала прежде всего это содержание, т.е. изложение философских доктрин будет все время чередоваться с рассказом о суфизме как религии.

Основной исходный онтологический постулат суфизма - пантеизм: все есть Бог, и Бог есть все. Бог присутствует в каждой из всех множественных вещей, составляет ее суть; он множествен в вещах, но все вещи в то же время едины в Боге и благодаря ему.

Так не стремись определить, замкнуть  
Всецелость в клетку, в проявленье - суть.

В бесчетных формах мира разлита  
Единая живая красота, -  
То в том, то в этом, но всегда одна, -  
Сто тысяч лиц, но все они - она.  
(Ибн аль-Фарид)<sup>16</sup>

Сходное пишет Ибн Араби: "Ты не есть Он, и все же ты есть Он; ты узришь Его в сущности вещей"<sup>17</sup>.

Как мы видим, в суфизме опять-таки встает основной вопрос средневековой арабо-мусульманской философии - вопрос о единстве, монизме бытия (связанный с религиозным учением монотеизма) и связанный с этим вопрос о множественности тварных вещей, т.е. о возникновении многого из единого. Из рассуждений Ибн Араби необходимым образом напрашивается вывод: разрешить проблему сосуществования единого и единственного творца и множественного мира рационально, логическим путем невозможно, помочь здесь может только интуитивное чувство достоверности этого единства. И первым проявлением единства является само бытие, которое есть наиболее самоочевидная реальность. Как учил последователь Ибн Араби аль-Кунави (ум. в 1274 г.), бытие не является мысленной конструкцией - оно есть реальность, воплощенная во всех существующих вещах, оно относится ко всем вещам и уже поэтому едино для всех них. Но в то же время, полагал он, бытие - нечто наиболее таинственное и непонятое, неопределенное, поскольку представляет собой конечный момент, предел нашего представления о мире, мироустроении. Эту реальность мы воспринимаем даже не столько разумом, сколько интуицией. Можно сказать, что в суфизме здесь чувствуется тот предел, где человек перестает быть разумным существом, выделенным из природы, отделенным от нее, сопоставленным с ней, и возвращается в ее лоно, обнаруживая онтологическую общность, единство с ней. Сознание человека, его интеллект находятся как бы вне, наблюдая и оценивая человека на границе его сознательного и бессознательного бытия.

Но суфии-философы тем не менее пытались рационально обосновать своеобразие своего видения мира и его единства, а также дать - насколько это позволяет разум - рациональную картину этого единства. И эти рациональные рассуждения приводили к достаточно радикальным выводам. Если Ибн Араби, говоря об отождествлении божественного мира "неподвижных сущностей" (ноуменов) и феноменального мира конкретных вещей, выделяет все же "сущность"

Бога из "сущности" вещей, то его ученик аль-Кунави, различая абсолютное бытие и бытие конкретное, утверждает, что "абсолютное" может существовать только в "конкретном". Другой философ-суфий ат-Тильмисани (ум. в 1291 г.), продолжая логические построения Ибн Араби и аль-Кунави, приходит к заключению о невозможности существования "иного", поскольку есть только абсолютное единство, и все конкретные вещи суть части Бога. Это дало основание оппоненту суфийского пантеизма мутакаллиму Ибн Таймийе так охарактеризовать позицию сторонников "единства бытия" (вахдат аль-вуджуд): бытие единственно, поэтому нет разницы между необходимым бытием Творца и возможным бытием творения, бытие творения тождественно бытию Творца.

Суфизм разрабатывал также версию "интимного" характера творения. Трудно говорить о существовании Бога, замкнутого в самом себе. Вспомните, как говорили философы-исмаилиты о Боге: он ни существующий, ни несуществующий. В своем абсолютном трансцендентальном единстве он даже о себе ничего не знает. Должен появиться "другой", который увидит Бога и в котором Бог увидит себя. С этой целью Творец и создает мир, проявляет себя в мире, а создав человека, подобного себе, т.е. обладающего частью божественной сущности, душой и духом, с его помощью, через него узнает о себе. Суфии в обосновании этой концепции ссылаются на хадис, повествующий о том, что пророк Давид как-то спросил Бога, почему тот создал мир, и Бог ответил: "Я был скрытым сокровищем, и я захотел стать явным".

Его никто не смог бы прочесть,  
Когда б любовь не сорвала печать...  
От века сущий, он творит, любя,  
Глаза и уши, чтоб познать себя.  
(Ибн аль-Фарид)<sup>18</sup>

Эти отношения Бога с человеком и человека с Богом суфизм рисует как отношения любви. Человек постигает единство, сущность Бога не разумом, не рациональным путем, а чувством, сердцем. В преданной, страстной любви к Богу он находит и свою сущность. И Бог платит человеку любовью за его стремление к нему.

Мой бог - любовь. Любовь к тебе - мой путь.  
(Ибн аль-Фарид)<sup>19</sup>



Любовь эта - чувство, пожирающее, поглощающее человека, он сгорает в нем. Путь к Богу - путь сомнений, искусов, страданий. Но тем слаще обретенная близость.

О нет, любовь - не сладкое волненье,  
А горечь мук и искусов для людей!...  
Она сегодня сердце опалила,  
А завтра жизнь мою сожжет дотла...

Что мне покой? Не любя и не веря,  
Жить? - Свой покой я бросаю в пожар...  
Радость горенья, богатство потери!  
Зарево в сердце - бесценнейший дар!  
(Ибн аль-Фарид)<sup>20</sup>

Путь суфия к Богу - путь страданий - может быть разным: у одного это испепеляющее чувство, у другого - духовные, интеллектуальные искания, состояние непрерывных усилий ума разрешать все новые и новые вопросы бытия, преодоление одних сомнений и впадение в другие, постоянная интеллектуальная неудовлетворенность. И опять напрашивается сопоставление с философскими поисками истины в наше время. Очень похожие переживания своего пути к истине описывает П.А.Флоренский. Человек верующий и очень искренний, он ярко рисует тернистость этого пути, на котором любое кажущееся достоверным решение проблемы тотчас рождает сомнения и новые вопросы. "Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня. Я не имею данных утверждать, что вообще есть Истина и что я получу ее... Но тем не менее, идея об Истине живет во мне, как "огнь поядай", и тайное чаяние встретиться с нею лицом к лицу прилепляет язык мой к гортани моей; это оно именно огненным потоком кипит и клоочет в моих жилах. Не будь надежды кончилась бы и попытка... Впрочем, недостоверно и то, что я чаю Истины. Может быть, и это - только кажется"...<sup>21</sup> И так продолжается до тех пор, пока, наконец, измаявшийся ум не сделает попытку выйти из сферы понятий в сферу живого опыта и не обретет некоторого успокоения в отдаче себя непосредственно любви к Богу, когда все проблемы отступают от человека как несущественные, меркнут перед лицом благого чувства, чувства единого бытия. Восточно-христианское учение о Софии, как мне кажется, содержит сходные черты с учением суфиев.

В разделе о философии калама говорилось о взгляде мутакаллимов на критерий истинности знания и обращалось внимание на концепцию "покоя ума", напоминающую учение стоиков об атараксии. Сейчас я хотела бы обратить внимание на специфику концепции суфиев, которая, в противоположность прославленному стоиками состоянию безмятежности души, акцентирует ее постоянное горение.

Иногда отношение Бога и человека рисуется суфиям как отношения Господина и раба, в котором нуждается Господин. Но поскольку человек отвечает на призыв Бога, он, раб, становится свободным, приобщается к божеству и становится личностью.

Переживание общения с Богом, любовь к Богу всегда интимны, индивидуальны. Они неповторимы, они не могут превратиться в научный факт, факт верифицируемый, повторяемый и проверяемый; это каждый раз новое и не передаваемое до конца переживание. Но в нем рождается ощущение самости - личности. И это проявляется в осознании своей свободы от мирских, социальных зависимостей: человек служит только Богу, только ему, добровольно и любовно, и только Бог, но не люди, может судить о смысле его служения.

Отняв весь мир, себя мне даришь ты,  
И я не знаю большей доброты...

Пускай меня порочит клеветник,  
Пускай хула отточит свой язык...

И даже если вся моя родня  
Начнет позорить и бранить меня,  
Что мне с того?...  
Святой закон перед лицом твоим  
Да буду я вовек непогрешим.

И пусть меня отторгнет целый свет! -  
Его сужденье суета сует.

Тебе открыт, тебя лишь слышу я,  
И только ты - строжайший мой судья.  
(Ибн аль-Фарид)<sup>22</sup>

Вышедший из утробы земли человек воспаряется ввысь, в сферы мироздания. Однако, учили суфии, прильнуть к божественному

источнику дано далеко не всем. Чтобы приблизиться к нему, надо проделать колоссальную работу духовного совершенствования, познания величия мира как божественного творения, проникновения в глубины собственной психики и обретения истинной веры.

Благодаря богатейшему опыту общения с людьми, наложенному на напряженные внутренние телесно-чувственные переживания и размышления, а также особого рода чувственному постижению окружающего мира - вчувствованию в него - суфии достигли высокой степени умения читать человеческую душу, ее движения, предвидеть поступки. Проходя ступени тариката, суфий воспроизводит в себе жизнь, судьбу людей, всего человечества, со всеми его страстями, радостями и страданиями. Притом он переживает это сто-, тысячекратно и потому осознает и продумывает все переживания до мельчайших нюансов.

Живший в XIII в. Джалалиддин Руми, почтенный человек, сын "Султана улема", т.е. главы ученых-богословов, сам проповедник и признанный алим (ученый-богослов), становится обычным послушником, муридом, вручившим себя воле наставника и безропотно исполняющим все его повеления. В течение многих месяцев изо дня в день он чистит отхожие места. Его постоянно мучит голод. Потом, так же в течение многих месяцев, он бродит по городу, собирая для себя и своих братьев подавание. Изо дня в день он сталкивается со многими людьми разных сословий, которые не стесняются его, униженного человека, и открываются ему самыми неприглядными сторонами или, наоборот, сочувствуют ему. Обостренное восприятие не только позволяет увидеть и понять людей, их горести и радости, но и заставляет глубоко пережить, прочувствовать увиденное, понять не только других людей, но через них и свою душу, себя. "Ты видел мятущихся в постели, покрытых язвами больных? - вопрошал древний индийский мудрец. - Ты видел немощных, обезображенных старостью? Ты видел, наконец, мертвцов? Неужто ничего не сказали они тебе о тебе самом?" Вобрав в себя и раскрыв в себе все тайные и явные движения своей души, человек становится микрокосмом людского макрокосма, воплощением последнего и воспроизведением его. Внутренний мир одного человека раздвигается до пределов всечеловеческого мира. Он становится зеркалом большого мира. То, что он видит в этом зеркале, позволяет ему понять происходящее в большом мире человеческих чувств, мыслей, поступков.

В мире нет ничего, что было бы вне.

Все, чего ты взыскуешь, найдешь ты в себе<sup>23</sup>.

Здесь можно вспомнить аналогичные учения в христианстве. В коптской рукописи, найденной в Наг-Хаммади, есть такие слова: "Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите, царствие в небе! - тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас". И далее: "Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы - дети Отца Живого"<sup>24</sup>.

Как о чуде рассказывают о спасении Джалалидином Руми его города Коньи от уничтожения монголами. А чудом была накопленная годами мудрость - умение сопоставлять и если не проанализировать, то прочувствовать происходящее (включая исторические, экономические и политические события), соединив отдельные ощущения и мысли в единую идею, в убеждение, что Конью минует участь других городов. "Перевоплотившись" в монгольского предводителя, Руми проник в наиболее вероятные настроения и думы и, опираясь на свою мудрость, смог увидеть в себе, как в зеркале, будущее своих сограждан - снятие осады Коньи и уход монголов.

Конечно, ничего мистического в этом срезе сознания и знания суфизма не было. Он только более рельефно высвечивал некоторые характеристики, общие для знания той эпохи. Прежде всего это значимость повседневного житейского опыта, насыщенного массой тончайших наблюдений. Наблюдательность, этот важный компонент средневекового знания и непрременную черту средневекового ученого, суфии обостряли до предела.

Второй, столь же свойственный времени, но более интенсивно и выпукло выраженный, принцип знания состоял в умении реконструировать целое по части, по признаку. Возможно, здесь сказалось пантеистическое видение суфизма, означавшее, что все есть Бог и Бог есть все.

Знай, что мир есть с начала и до конца зеркало,  
В каждом атоме - сотни сияющих солнц.  
Если ты рассечешь сердце одной капли воды,  
Из него появится сотня чистых океанов.  
Если ты взглядишься внимательно в каждую песчинку,  
То сможешь увидеть в ней тысячу Адамов.  
Своей сущностью комар подобен слону,  
По своему строению капля дождя подобна Нилу.  
Ядро зерна равно сотне урожаяв,

Мир содержится в просянном семени.  
В крыле комара - океан жизни.  
В зрачке глаза - небеса.  
Как бы ни было мало сердце,  
Оно является местонахождением  
Господина обоих миров.  
(Шабистари. "Цветник Тайн")<sup>25</sup>

В учении суннитов тоже есть сходные идеи: Бог непостижим, но его можно отчасти познать через его творения, которые суть знаки его мудрости. Однако эта идея в каламе представлена довольно вяло, поскольку мир не есть Бог - Бог находится по ту сторону внешнего мира, трансцендентен ему, он внешний творец этого мира. Наиболее ярко связь Бога с миром выражена в каламе у аль-Газали, который пытался соединить идеи калама и суфизма. Стремясь представить глазам мусульман величие Аллаха и тем самым упрочить их веру в него, он объясняет его мудрость каждым его творением, предназначенностью одного другому, пригнанностью всякой вещи к другой. Но искусно выстраивая цепь причин, возводящую к Богу как Первой причине, т.е. пытаюсь рационально доказать величие Бога, он одновременно столь живо рисует божественность всего живого, существующего для того, чтобы демонстрировать могущество Аллаха, что божественная всепроникновенность монотеизма сливается с пантеизмом. "Ведь для одушевленных и разумных Аллах одарил способностью каждую частичку небес и земли силой своего могущества, о котором говорят все они, так чтобы люди могли слышать, как они освещают и восхваляют Всевышнего". И далее: "...каждая частичка небес и земли общается с одушевленными и разумными в сокровенной тайной беседе. Ей нет пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна"<sup>26</sup>.

В итоге интеллектуальный союз человека с Богом можно охарактеризовать так: 1) знание Бога реализуется только через познание человеком самого себя, 2) оно возможно для человека, поскольку он подобие Бога, 3) через знание, благодаря разуму, человек становится универсумом - центром божественного присутствия.

Эта гуманистическая идея была крупной заслугой суфизма, место человека в картине мира она определяла иначе, чем Коран.

Природа у суфиев представала как ткань из символов, которые должны быть прочитаны в соответствии с их значением. Такими же

знаками являются стихи Корана. Особое место занимает математика как система символов Вселенной.

Само слово "знак" может иметь несколько гносеологических смыслов. Первый, имеющий отношение к суфизму, смысл: знак как примета, веха чего-то реального - реального события, реальной вещи. Знак может быть и знаком чего-то скрывающегося за реальной вещью, знаком трансцендентного, знаком действия сферы, силы, находящейся за знакомым, привычным физическим миром, знаком наличия и действия потустороннего ему начала (Бога, Духа, Дьявола). Наконец, знак может быть и знаком состояния субъекта, изменения этого состояния. В данном случае речь идет о другого рода отношениях между субъектом и объектом. Внешний для субъекта объект здесь как бы не присутствует - не он интересует субъект. И знак здесь - не знак внешнего, вещи, а знак внутреннего состояния субъекта, знак происходящего в нем. Неважно, что вызвало изменение (т.е. что произошло в окружающем вещном мире), - важно, что изменилось что-то во мне.

То есть центр внимания - субъект, личность, индивид.

Но здесь тоже выделяется сфера "объективно данного", когда сознание, психическое состояние становится объектом, когда оно наблюдается, анализируется, описывается в общепринятых понятиях, передается и тем самым обобщается - становится предметом если не науки, то ведения, общего знания. И конечно, как тщательно и постоянно наблюдаемая, умозрительно исследуемая сфера, она (сознание, психика) описывается очень тонко и во многом очень точно.

И наконец, третье важное измерение гносеологии суфизма - обостренное эстетическое восприятие предметов. Для того, чтобы узреть Бога, нельзя останавливаться на внешнем взгляде на вещь. Надо уметь проникнуть внутрь ее. Но это не обнаружение причинного плана вещи, не помещение ее в ряд с другими, причинно связанными с ней вещами, не анализ и разложение ее на составные части. Не ставя перед собой никакой такого рода задачи, суфий пытался перевоплотиться в эту вещь "вчувствоваться" и уже изнутри себя обрисовать ее.

Это развитие, приложение одного из центральных принципов гносеологии суфизма - идеи корреляции микро- и макрокосмоса. Все элементы космоса, каждый на своем уровне, отражают божественный интеллект. Гностик, активно устремленный на постижение этого интеллекта человек, един с природой и потому способен понимать ее

изнутри. Для такого постижения у человека имеется "внутреннее око", "сердце", способность "вкушения" (заук).

Однако суфизм оригинален не описанной формой проникновения в действительность, а опытом мистического интуитивного видения, предложением еще одного рода достоверностей знания.

Вряд ли можно оспаривать саму правомерность и наличность мистического опыта. Он неоднократно и убедительно изложен и интерпретирован не только адептами суфизма, но и людьми сторонними, в силу любознательности вкисившими тарикат.

В соответствии со ступенями совершенствования существует, согласно учению суфиев, три ступени познания. Первую составляет "уверенное знание" - знание, основанное на доказательстве ("Я знаю твердо, что яд отравляет, хотя и не испытал этого"). Вторую ступень образует "полная уверенность", основанная на наблюдении ("Я сам видел, что яд отравляет"). Наконец, третья ступень - "истинная уверенность", характеризуемая собственным опытом ("Я сам, приняв яд, испытал на себе его действие"). Это высшая ступень знания, находящегося на высшей ступени достоверности, т.е. предельного, подлинного знания, охватывающего в предельной целостности, в неразложности суть бытия. Обретается оно в экстатическом состоянии - "фана".

Очевидно, характер знания во многом определяется здесь способом его достижения, ориентированным на чувственно-эстетическое переживание и на интеллектуальный экстаз. Ибн Сина, например, описал в трактате "Указания и наставления" опыт второго рода. Пропагандистом его был и аль-Газали.

Целью "фана" является знание Бога. Бог составляет содержание достоверности, достигнутой в результате "внутреннего путешествия". Что это за достоверность?

"Блеск Его лика ослепил их и скрыл Его могущество и величие... им не оставалось ничего иного, как внимать самим себе, чтобы погибнуть в самих себе" (аль-Газали).

Сходные мысли и чувства описывает и Ибн аль-Фарид:

Любовь моя, я лишь тобою пьян,  
Весь мир расплылся, спрятался в туман,

Я сам исчез, и только ты одна  
Моим глазам, глядящим внутрь, видна.

Так полный солнцем кубок пригубя,

Себя забыв, я нахожу тебя.

Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты  
Земного мира, - исчезаешь ты<sup>27</sup>.

Гностик прикасается к Реальному Единому, но это только прикосновение, ибо те, которым дано иметь внутренний опыт этого психологического состояния, могут лишь сказать: "Было, что было; а что было не помню"<sup>28</sup>.

Данное суфиями описание "фана" очень сходно с описанием состояния умирания, составленного современными медиками и психологами по свидетельствам лиц, перенесших клиническую смерть. И тут и там, агонизируя, человек или постигает последнюю истину, сливаясь с объектом, отождествляясь с ним - но тогда он умирает, сгорает в огне, как мотылек, не возвращается в этот мир, унося постигнутую истину с собой; или остается в этом мире, сохраняет свое Я, но тогда он мало что может сказать об Истине, поскольку все его знания есть лишь частичное знание о ней ("маарифа"), но не знание ее ("илм").

"Мудрость находится по ту сторону актуальной данности... по ту сторону намерения интеллекта, по ту сторону сознания, по ту сторону полученных традиций и по ту сторону восприятия", - проповедовал аль Халладж<sup>29</sup>. Абу Хамид аль-Газали выражал эту мысль так: гностик, прошедший все предварительные состояния и стоянки и "погруженный в море созерцания", самоисчезает; для него исчезает все, кроме одного созерцаемого, исчезает и само созерцание, ибо если бы он заметил, что созерцает, то отвлекся бы от Созерцаемого<sup>30</sup>. Абу Язид Бистами (IX в.), один из столпов суфизма, обнаружил, что углубление в размышления о единстве божества может вызвать чувство полного уничтожения собственной личности, подобно растворению Я влюбленного в Я возлюбленной. Он говорил: "Я сбросил самого себя, как змея сбрасывает свою кожу. Я заглянул в свою суть и... о, я стал Им"<sup>31</sup>.

Гностический опыт, таким образом, дает ощущение достоверности, однако это достоверность индивидуальная, личная, но никак не научная. И более точно - гностический опыт, будучи личным, персонально переживаемым, предполагает наличие культуры мистицизма, пусть ограниченного элитой, но все же культурно-общественного опыта мистической экстазии. Вне такой культуры он из гносиса превращается в болезненное состояние психики, или в самый обычный вульгарный "балдеж", который уже не требует



никаких интеллектуальных усилий и легко достигается с помощью ЛСД.

Это достоверность, конечно, совершенно иного рода, нежели та, которую человек приобретает через интеллектуальную интуицию, через "понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не составляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция"<sup>32</sup>. И хотя метод поиска аксиоматически ясных очевидных данностей всегда сопряжен с элементами веры, этот тип веры включен в акт познания постороннего мира. Стремление же к обретению достоверного знания в суфизме ориентировано на постижение мира потустороннего.

Завершая оценку концепции знания, предложенной мистической философией суфизма, в плане ее влияния на развитие знания, надо иметь в виду и следующий аспект. Суфизм помог оформлению понятия веры, ее отделению от знания в строгом смысле. Кроме того, суфизм в лице его теоретиков разработал убедительные аргументы для понимания проблемы познаваемости Бога. Он показал, что рационального знания конечных вещей нет и быть не может. В отношении них возможна только вера, а если и возможно "знание", то иррациональное и сугубо личное, а не научное, доказательное. В четком виде решение этого вопроса много позже даст Кант. Суфизм же в свое время стимулировал эти интеллектуальные поиски.

### **Словарь терминов**

Алим (от "а-л-м" - знать) - ученый богослов. Множ. - "улема", или, как часто встречается в нашей литературе. "улемы" от чего неправильно производят единственное число - "улем".

Мурид - послушник, ученик суфийского шейха.

Шейх - в суфизме - глава суфийского братства.

### **Рекомендуемая литература**

Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991. Статьи: "ат-тасаввуф", "ал-Халладж", "ас-Сухраварди", "ат-тарика".

Кныш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма. - Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 87-95.

Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 169-192, 193-205.

Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993.

Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.

Тримингэй Дж. С. Суфийские ордена в исламе. М., 1989. С. 114-138.

Фиш Р. Джалалиддин Руми. М., 1987.  
Фролова Е.А. Проблемы веры и знания в арабской философии. М., 1983. С. 72-94.

1 Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965. С. 156-157.

2 Ислам. Энцикл. словарь. С. 42.

3 Утверждая идею устремленности человека к Богу с целью "слияния" с ним, аль-Халладж ссылаясь на кораническое предание о "вознесении" Мухаммада к Аллаху ("мирадж"), в котором, как считают суфии, воплотилась суть отношений Бога и человека. Мирадж рисуется Мухаммадом как "ночное путешествие", которое Бог помог совершить ему, перенеся его на Бураке, животном, напоминающем крылатого коня, из Мекки в Иерусалим и вознеся его затем к "божественному престолу": "Хвала тому, кто перенес ночью Своего раба из мечети отдаленнейшую (мечеть аль-Акса в Иерусалиме. - Прим. автора) в мечеть отдаленнейшую (мечеть аль-Каабы в Иерусалиме. - Прим. автора), вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из наших знамений" (17:1).

4 Ислам. Энцикл. словарь. С. 270.

5 Там же. С. 215.

6 Смирнов А.В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 212.

7 Саади. Избранное. Ташкент, 1978. С. 63.

8 Звезды поэзии. Душанбе, 1988. С. 244, 279.

9 Саади. Избранное. С. 72.

10 Саади. Избранное. С. 67-68.

11 Джамии. Лирика. М., 1971. С. 29.

12 Хафиз. Газели. Душанбе, 1978. С. 3.

13 Саади. Избранное. С. 63, 70-71.

14 Звезды поэзии. С. 281.

15 Там же. С. 280.

16 Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 536.

17 Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 18.

18 Арабская поэзия средних веков. С. 522, 531.

19 Там же. С. 525.

20 Арабская поэзия средних веков. С. 513, 518.

21 Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. I. С. 38.

- 22 Арабская поэзия средних веков. С. 524, 526. Ср. заповедь Христа: "...всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную" (Еванг. от Матф., 19,29)
- 23 Фиш Р. Джалалиддин Руми. М., 1972. С. 157.
- 24 Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 160.
- 25 Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. С. 18. В Иране, как замечает автор книги, эта поэма служила учебником по суфизму.
- 26 Аль-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 209-210.
- 27 Арабская поэзия средних веков. С. 520-521.
- 28 Газали. Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С. 247.
- 29 Степанянц М.Т. Исторические судьбы суфизма // Вопр. философии. 1980. N 6. С. 106.
- 30 Газали. Избавляющий от заблуждения. С. 103.
- 31 Фиш Р. Джалалиддин Руми. М., 1972. С. 188.
- 32 Декарт Р. Метафизические размышления // Избр. произведения. М., 1950. С. 86

## 6. "Фалсафа" - "восточный перипатетизм"

"Фалсафа" - светский вариант арабо-исламской философии. "Фалсафа" и религия. Разработка проблемы единства бытия как философской проблемы. Концепция творения мира вещей: необходимосущее и возможносущее бытие. Картина строения бытия, эволюции сущего.

Само слово "фалсафа" говорит о том, что это направление в арабо-мусульманской культуре возникло под влиянием античной философии. Вначале же "фалсафа" была просто воспроизведением древнегреческой мысли, переводом ее на сирийский, а потом на арабский языки, способом знакомства с соседней мудростью. Но поскольку знакомство с ней носило не столько умозрительный характер, сколько практический, преследуя цель идейно-теоретического обоснования монотеизма, а следовательно, и разработки рационалистического знания, необходимого для такого обоснования, то "фалсафа" очень скоро приобрела свои черты и специфику своего содержания. При последующем изложении учения "фалсафы" я отмечу эти ее особенности, ее отличие от античной философии.

Как видно из предыдущих разделов, в арабо-мусульманской культуре существовало несколько форм ответа на монотеизм, философского осмысления единобожия, осмысления, которое было реакцией на традиционалистское богословие. "Фалсафа" была одной из таких форм, но в отличие от религиозно-философских направлений, она представляла собой светское учение, ориентированное на духовные потребности светских институтов государства, на социальную жизнь, связанную с делами управления, строительством, торговлей, географией, геодезией, математикой, астрономией, физикой, музыкой, литературой и т.п.

Философы (араб. - множ. "фаласифа", ед. ч. "файласуф". В дальнейшем, говоря о "фаласифа", я буду употреблять это арабское слово или брать слово философ в кавычки), как правило, были придворными учеными, занимая посты советников, медиков и пр. при султанах, эмирах, визирах. Нередко они были, как, например, Ибн Рушд, судьями, "кади", т.е. вовлечены в государственную жизнь - это было средством пропитания, а параллельно с такой деятельностью они писали многочисленные труды и учили слушателей наукам, в том числе философии. Довольно обычным явлением было и то, что свои сочинения они писали по заказам того или иного правителя или даже богатого горожанина.

Для того, чтобы более или менее наглядно представить духовную жизнь общества этого времени, я обращусь к некоторым эпизодам жизни Ибн Сины.

Бухара, недалеко от которой в 980 г. он родился, была крупным городом, культурным центром Саманидов. Отец Ибн Сины, состоятельный человек, пригласил для него учителей Корана и словесности, и к десяти годам Абу Али великолепно освоил и то и другое. Отец, исмаилит по религиозным убеждениям, воспринял учение секты о душе и разуме и беседовал на соответствующие темы со старшим сыном, братом Абу Али. Ибн Сина слушал беседы, в которых упоминалась философия, геометрия, напоминающий алгебру индийский счет (его он изучал у торговца овощами Массоха)<sup>1</sup>. Позже Абу Али учился у претендовавшего на знание философии ан-Натили, которого отец Абу Али поселил для этого в своем доме. С его помощью будущий великий ученый и философ изучал "Исагогу" Порфирия. Несколько ранее он учился фикху (мусульманскому праву), усвоив метод полемики. Затем самостоятельно изучал "Начала" Евклида и "Алмагест" Птолемея, где излагалась геоцентрическая система, а также медицину. Очень живо описывает Ибн Сина свои мучения с изучением "Метафизики" Аристотеля. Он выучил ее наизусть, но тем не менее никак не мог понять ее премудрости. Будучи в отчаянии, он пришел на базар в лавку переплетчика книг. Торговец книг за 3 дирхема уговорил его купить сочинение аль-Фараби "О целях книги Метафизики", и когда Ибн Сина прочитал ее, ему открылась суть учения Аристотеля<sup>2</sup>.

Лучше понять роль философии, интерес к ней можно, представив среду, в которой она жила, а именно - средневековый город Халифата, хотя бы Исфахан, в котором Ибн Сина провел свои последние годы. Это был цветущий город, насчитывавший около 100 тысяч жителей<sup>3</sup>, в нем было много базаров, больница. Богатая интеллектуальная жизнь объединяла литераторов, поэтов, факихов, философов, врачей. По пятницам вечером в эмирском дворце Ала-ад-Даулы собирались ученые, велись беседы, диспуты. Эта беглая зарисовка, может быть, поможет лучше понять атмосферу, в которой зародилась и развивалась философия.

Определяемая особым положением "философов" в обществе направленность их учения сразу выделила их в отдельную категорию мыслителей, стоящих вне религии. И этим арабская "фалсафа" отличается от средневековой европейской философии, которая существовала в лоне религии. Арабо-мусульманской культуре в этом смысле повезло - в ней помимо религиозной философской мысли

было весьма представительное течение светской философии.

В силу особой ориентации этой философии ее интерес к античной мысли также был особым - ее внимание привлекали те учения греческих мудрецов, которые были нацелены на естественнонаучное знание и развитие логики как средства рационалистического познания и объяснения мира и проблем мироустройства. Центральной фигурой такой философии был Аристотель, поэтому "фалсафа" как восприемница по преимуществу его учения нередко называется "восточным перипатетизмом".

Конечно, и "фалсафа" как дитя своего общества и времени при рассмотрении общих мировоззренческих вопросов так или иначе касалась вопросов религии, в частности вопросов единобожия, монотеизма, а также пророчества и некоторых других. И в этой области она должна была вести себя достаточно сдержанно, избегать неоправданных конфликтов. Вместе с тем надо иметь в виду и эволюцию самой "философии". Первый ее представитель аль-Кинди, которого называли "философом арабов", был еще в значительной степени религиозным мыслителем, хотя и его выделяла обращенность прежде всего к нерелигиозным проблемам. Он как будто не чурался религиозного языка, говорил нередко на нем, но содержание и направленность его мысли были явно нерелигиозными.

Очень точно можно понять отношение "фалсафы" и религии, обратившись к трудам аль-Фараби; его весьма красноречиво описал более поздний представитель этой школы Ибн Туфейль (ум. в 1185 г.): "Что же касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то большая часть их по логике, а сочинения, касающиеся философии, изобилуют сомнительными местами. Так в сочинении "Совершенная община" он утверждает, что души злых будут вечно пребывать после смерти в нескончаемых муках; потом он ясно показал в "Политике", что они освобождаются и переходят в небытие и вечны души только добрые, совершенные. Затем в "Комментарии к Этике" он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот оказывается - оно только в этой жизни и в этой обители; далее вслед за этим он прибавляет еще несколько слов, смысл которых таков: "а все другое, что говорят об этом, - рассказы и бредни старух"<sup>4</sup>. В трактате, посвященном анализу учения Галена, аль-Фараби откровенно писал, что "не доверяет высказываниям Пророка, так как не может постичь их своим умом, а потому не верит в акт творения. То, что утверждает пророк, разум не приемлет"<sup>5</sup>.

При определении отношения "философов к исламской вере нужно, безусловно, помнить и о том, что культура, в которой они жили и творили, была культурой религиозной, она была преднайденной парадигмой, в которой жила вся мысль и которая формировала сознание мыслителя.

И тем не менее "философы" противостояли называвшемуся исламом образу мысли, развивая философское знание не внутри нее, а вне ее. Для того чтобы понять всю сложность их отношений с официальным учением, стоит немного познакомиться со статусом "философа" в средневековом исламском обществе.

Одним из моментов, определявших самостоятельный статус философии, было установившееся довольно скоро после создания Халифата фактическое отделение административной, светской власти от власти халифа. Наместники, управлявшие многочисленными областями Халифата, высвобождались из-под надзора халифа и обретали фактическую независимость. Стремясь сохранить и укрепить ее, они старались отстранить местных богословов от прямого вмешательства в дела управления. Насколько это им удавалось, какие формы принимали взаимоотношения религии и государственной власти, зависело от конкретных ситуаций, но единой светско-религиозной власти первых халифов уже не существовало. Наместник позволял себе роскошь привлечь ко двору ученых, поэтов, философов. Они конкурировали во влиянии на него с богословами. Связанный с усилением светской власти и способствовавший ему подъем городской жизни, подъем ремесленного сословия, составлявшего социальную базу оппозиционных настроений и движений и требовавшего развития прикладных знаний и их теоретического осмысления, также был стимулом и опорой философии. Начиная с халифа Мамуна, государственные чиновники в достаточной степени понимали и широко ценили платоновский идеал царя-философа или философа-царя, который вовсе не мог нравиться традиционалистам.

Еще во времена первых мутазилитов, при халифах аль-Мамуне и аль-Васике, сложилась традиция почитания философии, превозносящей разум. Абу Сулейман ас-Сиджистани передает рассказ о сне, привидевшемся однажды аль-Мамуну. Ему приснилась встреча с почтенным Аристотелем, которому он задал знаменитый вопрос мутазилитов: "Что такое добро?" Определяя природу добра и зла, древний мудрец отдал предпочтение разуму. На второе место он ставил мнение шариата, а на третье - мнение общины. Это событие сновидение отнесло ко времени беседы халифа с приближенными и как бы символизировало желание халифа, открытого разуму, дать его

в руки своих сподвижников-мутазилитов в их борьбе с традиционалистами. Аристотель предстал в качестве апостола мутазилизма, а его труды - утверждением дела мутазилитов. Кстати, аль-Мамун привлек к своему двору не только их, но и светски настроенных философов. Здесь начинается своя философская деятельность аль-Кинди.

О почитании правителями мудрости повествует случай, имевший место с известным переводчиком Сабитом ибн Курра (ум. в 904 г.). Прогуливаясь однажды с ним по саду и держа его за руку, халиф аль-Мутаид внезапно отнял руку и стал извиняться перед мудрецом за свою невнимательность - он положил руку поверх руки того, хотя уважение ученых требовало обратного. Можно этот жест считать лицемерным, но он свидетельствует о распространенном и традиционном отношении к учителю. Философ аль-Фараби (ум. в 950 г.) был приближен ко двору Сайф-ад-Даулы в Алеппо. Возможно, что в его лице этот сирийский правитель искал политического мыслителя, способного указать наиболее эффективные способы и формы управления подчиненными. Абу Бакр ар-Рази, врач, по его собственному признанию, сопровождал своего владыку не только как медик, но и как советник. Известно, что в качестве визира и советника Шамс-ад-Даулы и Ала-ад-Даулы, хотя и не вполне успешно, пробовал свои силы Авиценна (980-1037). Аль-Бируни (973-1048), живя в Хорезме, был советником местного принца. Ибн Бадджа был визиром принца Абу Бакра ибн Ибрахима аль-Масуфи, на смерть которого сочинил погребальную поэму. Ибн Туфейль (1110-1184) выполнял функции секретаря при наместнике Гренады, а позже, в Марокко, стал приближенным альмохадского суверена Абу Якуба Юсуфа. Что касается Ибн Рушда (1126-1198 гг.), то он принадлежал к фамилии, занимавшейся политикой и юриспруденцией, унаследовал дела отца и был Кадием Севильи, а потом Кордовы.

Заангажированному таким образом мыслителю трудно было выступать против социальных, моральных и религиозных норм, составлявших часть системы, которую представлял тот или иной халиф или суверен. Даже если кто-то из них и был достаточно просвещен и стремился к прогрессивным преобразованиям, он не мог быть полностью свободен от законов этой системы, постоянно чувствовал давление традиций и духовенства. Поэтому философ должен был смягчать свои позиции, воздерживаться от резких высказываний в адрес принятых установлений, а нередко и выполнять социальный заказ или демонстрировать лояльность - выступать по вопросам теологии.



Необходимость такой позиции объяснялась и более суровым обстоятельством. Обласканный при дворе в одно время, философ мог в зависимости от конъюнктуры стать объектом притеснения и гонений в другое время. Так, аль-Мутаид, который проявил столько почтения к Сабиту ибн Курра, жестоко обошелся со своим учителем и советником Ахмадом ибн ат-Тайибом, который стал трагической жертвой интриги. Ибн Сина вынужден был значительную часть жизни скрываться от преследований Махмуда Газневида, переезжая из города в город. Визир и лекарь эмира в Хамадане Шамс-ад-Даулы Авиценна скрывался от гнева его военачальников, требующих казни философа. При сыне Шамс-ад-Даулы великий ученый и философ четыре месяца провел в заточении в крепости. В Фесе Ибн Баджа был брошен в тюрьму и, возможно, отравлен. В Маракеше Ибн Рушд был арестован альмохадским принцем, ненавидевшим философию, а в конце жизни, в Кордове, был проклят как порождение демона, его труды были сожжены, а сам он сослан. Нередко враждебное отношение к "философам", постоянный надзор со стороны духовенства объясняют их большую осторожность в высказывании своих взглядов, афиширование лояльности к господствующей идеологии. Это давало возможность философии и философам выжить.

Одним из успешно использовавшихся ими приемов ограждения себя от натиска духовенства было комментирование трудов древних. Обращение к ним было не только формой учебы, знакомства с мыслью античности, но и способом самозащиты. Однако даже комментаторские свои труды философы должны были сопровождать оговорками, поклонами в сторону официальной идеологии, уверениями о совместимости нового знания со старой верой.

Когда аль-Кинди обратился к наследию древних, он предупредил читателя, что не будет входить в анализ двусмысленных проблем из опасения быть неправильно истолкованным теми, кто претендует на хранение знания и защиту религии, а на деле чужд этому знанию и далек от религии, которую использует лишь в корыстных целях<sup>6</sup>. Для него именно эти люди далеки от истинной веры. Что же касается последней, то она не только не чужда познанию реальных вещей, но предполагает его, ибо такое познание ведет к сознанию единства, т.е. Бога, и посему является добродетельным. Философия и теология, развивает мысль аль-Кинди, преследуют одну и ту же цель. Отсюда - необходимость реального знания для того, чтобы предоставить надежные и реальные доказательства, касающиеся понимания Бога. Для этого же необходимо рациональное истолкование Корана и пророческой традиции<sup>7</sup>.

Образ мысли аль-Кинди, его отношение к философии существенно отличаются от взглядов его предшественников. Созвучные настроениям мутазилитов, его устремления лежат уже в иной сфере. Мутазилиты и аль-Кинди идут параллельно, но первые остаются в пределах преобразенного ими ислама, а аль-Кинди прокладывает путь в новом направлении, рядом с исламом и по возможности независимо от него. Позиция, которую принял аль-Кинди, позволяла ему без особой враждебности со стороны улемов-суннитов и уммы при симпатии мутазилитов вводить в культуру новые философские понятия, представления, концепции, идущие от Аристотеля, Платона, стоиков.

Как правило, все "философы" в той или иной мере были комментаторами древних, и все они в большей или меньшей степени афишировали свою лояльность в отношении закона, старались не вмешиваться в дела религии; но если этого требовала самозащита, они использовали и аргументацию религиозного порядка, чтобы представить свои взгляды совместимыми с верой. Полный конфликт с "базовой" культурой означал бы подполье, в котором находились, например, создатели средневекового энциклопедического труда "Чистые братья".

Существовал еще один способ, который помогал арабо-мусульманским философам в сокрытии их знания, ограждении его от посягательств религии. Он состоял в концепции разделения общества на два духовных "класса" и в соответствии с этим - разделение на подлинное, но доступное не всем знание, и знание, выраженное упрощенно, доступное широким слоям. Класс элиты (хасса) исповедует знание эзотерическое, истинное, но сокрытое от всех. Масса же (амма, или джумхур) получает знание экзотерическое, приспособленное для ее разумения. Даже не всякую религиозную информацию нужно сообщать всем - она может быть неправильно понята и нанесет тем самым вред. Али учил: "Говори людям лишь то, что им понятно, так чтобы они не приписывали ложного Богу и его Пророку". А один из хадисов гласит: "Тот, кто предлагает знание неподготовленному, подобен тому, кто возлагает ожерелье из драгоценных камней и жемчужин на свинью".

На этот принцип ислама опираются и "философы". Так, аль-Фараби одни античные концепции (перипатетизм) использует при изложении своих истинных убеждений, другие (идеи неоплатонизма) - при выражении этих убеждений в языке, доходчивом для обычного, неподготовленного читателя. Для совсем же утилитарных целей можно пользоваться языком богословов и говорить, что "Творец (да

возвысится Его слава!) управляет миром. От Него не ускользает ни одна частица, вплоть до горчичного зерна, и Его забота не минует ни одну из частей мира"<sup>8</sup>.

Собственные философские взгляды аль-Фараби перелагает, когда этого требуют обстоятельства, на язык символики, например, на язык неоплатонической теории эманации, а эту последнюю можно истолковать и в образах религии.

Таким образом, согласно аль-Фараби вероучение есть подражание философии. И религия и философия "охватывают одни и те же предметы и... выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей... Если философия дает все это в виде умопостигаемых сущностей или понятий, то "вероучение" дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а "вероучение" убеждает в этом"<sup>9</sup>.

Ибн Сина также разделял "амма" и "хасса". Обычный читатель, считал он, должен ограничиться общими, касающимися Аллаха, знаниями, представленными в символах и аллегориях, - в противном случае он вступит в конфликт с благом общины. Истинная же мудрость - это свойство элиты, которая по своей натуре предрасположена к такого рода знанию, не подлежащему разглашению<sup>10</sup>.

В "Опровержении опровержения" и в ряде других работ Ибн Рушд, так же как и его предшественники, различает три социально-культурные категории: "джумхур" (масса), "ахль аль-джадаль" (диалектики) и "хукама" (мудрецы). Последние занимаются интерпретацией религиозного закона, но разглашать массам эти интерпретации они не должны. В противном случае неподготовленный читатель или слушатель, не могущий разобраться в тонкостях аргументации и контраргументации, впадает в растерянность.

Размежевание области личного и публичного - общая черта всех арабо-мусульманских "философов". Ни один честно мыслящий, но zaangażированный философ не мог быть честным до конца. Он вынужден был лавировать и менять выражение своих взглядов в зависимости от конъюнктуры или избегать их высказывать.

Итог оценке позиции "философов" в отношении ислама можно, мне кажется, сформулировать таким образом.

Хотя философия возникла на идейной базе теологических и юридических проблем и по многим указанным причинам касалась их и впоследствии, однако она формировалась как светский вариант решения общемировоззренческих проблем, соответствуя научным устремлениям разрабатывавших ее мыслителей. В центре их внимания

были прежде всего вопросы научного метода исследования, достоверного знания. Наука, которой занимались они, была совершенно иного содержания, ориентировалась на другие объекты, нежели богословие. Занятие "земными" вещами порождало новый образ мысли, новое отношение к жизни, новое мироощущение. Известная индифферентность к религиозным проблемам позволяла более точно определить место и роль религиозных ценностей в жизни человека. Исповедуемая и создаваемая арабо-мусульманскими мыслителями философия совпадала с их жизненно-практическими, научными интересами. Не случайно поэтому наибольшее их внимание привлекала также научно ориентированная философская система античности - перипатетизм. По всем тенденциям такого рода философия была достаточно далека от религии, во многом противоположна и чужда ей, насколько возможна такая чуждость внутри религиозной культуры.

Но был еще один аспект отношения философии с религией, касающийся ее содержательной структуры.

Пожалуй, и в античности, и в средние века основной проблемой, которая интересовала философов, была проблема единства бытия, только рассматривалась она в древности и в средневековье с разных сторон. Греческих любомудров, ошеломленных богатством мира конкретных вещей, волновал вопрос их единения, и, естественно, возникла проблема - что собой представляет это единство: бытие, первоначало, первопричина, перводвижитель, Бог и пр. Для средневековых мыслителей, имеющих в качестве мировоззренческой системы монотеизм, вопрос о единстве, монизме мира стоял иначе - единство заранее предполагалось и возвещалось. Проблема же была в определении сущности, природы единства и в объяснении происхождения из этого единства (если оно вне мира) множества вещей.

Как мы видели, в арабо-мусульманской культуре идея монизма (монотеизма) обсуждалась в религиозной философии; занимала она важное место и в "фалсафе", которая не могла выйти за пределы парадигмы, обусловленной доминированием монотеистической религии. Но если в религиозной философии единое олицетворял Бог, то в "фалсафе" эта проблема рассматривалась иначе. Место Бога в ней заняла философская категория Первого, Первопричины, "необходимосущего", к которому, как последней причине всего, восходит все существующее, причине, которая не нуждается ни в какой иной субстанции, кроме себя, имеет основание бытия в самой себе и не может не существовать. Она представляет собой и единство

бытия, цельность всего сущего, и единое начало бытия. "Всякая цепь, состоящая из причин и следствий... нуждается в причине вне ее самой, поскольку она состоит из одних следствий... Очевидно, что если в этой цепи имеется нечто такое, что не есть следствие, то это и есть тот самый конец, которым заканчивается цепь. Отсюда следует, что каждая цепь заканчивается необходимосущим", и это "необходимосущее по своей сущности едино"<sup>11</sup>.

Разница между религиозной философией и "фалсафой" во взгляде на единство бытия состояла и в другом. "Философы" не испытывали потребности биться над доказательством единства: во-первых, потому что это делали мутакаллимы и суфии, и, во-вторых, потому что их не волновали непосредственно вопросы теологии, в частности вопросы божественных атрибутов. Участие в подобных диспутах было или некоторой данью времени, обстоятельствам, или своеобразным хобби, способом испытать свои интеллектуальные силы<sup>12</sup>. В центре внимания "философов" было бытие, его структура, существование множества в единстве, возможность бытия и действительное бытие, причинная связь между вещами и разными "уровнями" бытия. То есть бытие представляло интерес для них как ученых-исследователей, занимающихся метафизикой с иной, чем богословы, целью, ориентированных даже в занятиях теоретическими науками на устройство земной жизни.

Иногда они касались и теологических тем. "Познание создателя всех вещей, его единства... - писал, например, Ибн Сина, - также входит в эту (теоретическую - Прим. автора) науку, и та же часть этой науки, которая специально рассматривает это единство, называется теологией, или божественной наукой. Принципы всех наук основываются на этой науке, и хотя ее изучают в конце, в действительности она является первой"<sup>13</sup>. Ибн Сина признал приоритет науки богословов (вспомним, что "Даниш-намэ", откуда я привела выдержку, была написана для эмира Ала-ад-Даулы), но вслед за этим начинает описание предмета теоретической науки с объяснения состояния бытия, с определения субстанции и акциденции, формы и материи, тела и других отнюдь не теологических вопросов и приводя в подтверждение своего понимания аргументацию из области математики, физики. И уже довольно скоро появляются утверждения о том, что "материя тел не отделена от формы, а действительна благодаря ей"<sup>14</sup>, т.е. к проблеме единства бытия "философ" подходит совершенно иначе, рассматривает ее как проблему структуры мироздания, связывающую все его части и соподчиняющую их, но не в плане ценности, а через

выявление причинно-следственных отношений, через восхождение или нисхождение к онтологическому и логическому завершению, концу этой цепочки.

Далее следует тоже весьма примечательное рассуждение. Единое бывает двух видов: 1) когда оно содержит множество и является единым либо в возможности, либо в действительности, образуясь из многих вещей; 2) когда в его сущности нет множества; таковы, по Ибн Сине, например, точка, всемогущий Бог<sup>15</sup>. Последнее разъяснение очень важно - Бог, так же как и точка, один из примеров такого вида единства.

Перейдя далее к объяснению понятий предшествующего и последующего (которые различаются по степени, природе, достоинству, времени, сущности, причинности), причины и следствия и "конечности непосредственных причин", а затем - к объяснению силы (потенции) и действия, Ибн Сина подходит к рассмотрению проблемы: что есть возможное и необходимое существования, т.е. к кардинальному вопросу своей метафизики. "Не подобает, чтобы необходимосущее само по себе имело связь с какой-либо причиной, ибо если существование необходимо само по себе безо всякой причины, то существование его происходит не от причины"<sup>16</sup>. "Необходимосущее не имеет ни частиц, ни долей", оно "не является множеством"<sup>17</sup>, и оно не может породить множество, т.к. в противном случае в самой его сущности, природе была бы двойственность, необходимая для порождения отличающихся и от творца и друг от друга вещей<sup>18</sup>.

Далее Ибн Сина доказывает, что необходимосущее не есть ни субстанция, ни акциденция. Но вот возникает интересный (если бы сравните с каламом или исмаилизмом) поворот мысли: "необходимосущее должно иметь множество качеств без того, чтобы в его сущности образовалось множество"<sup>19</sup>. Разъясняет он это таким образом: "У необходимосущего не может быть атрибутов субстанциальных или акцидентальных" (ведь оно не есть ни субстанция, ни акциденция. - Прим. автора). Но необходимосущее "не может обойтись без множества атрибутов связи... поскольку оно связано со многими вещами, и все эти вещи существуют благодаря ему. Это относительные атрибуты, кроме того, оно имеет множество других атрибутов, как, например, когда говорят: единый, что означает на самом деле отсутствие помощника или отсутствие частей... Эти два вида атрибутов являются такими, которые не порождают множества в сущности и они не являются чем-то в сущности, но являются либо связью, то есть идеей в разуме, а не вещью в сущности, либо

отрицанием..."<sup>20</sup>. Таким образом, обнаруживается, что необходимосущее как единое в себе не единственно, не изолированно, оно существует в связи с вещами, им же, благодаря ему, но не из него порожденными - значит был, есть какой-то субстрат вне необходимосущего, который еще не является сущими вещами, но который под воздействием необходимосущего становится таковыми, превращая возможное в действительное. Здесь вероятен и такой смысл: "связь" есть "идея в разуме". Это значит, что существует нерасчлененное единое, пока нет субъекта, "разума", который его расчленяет, усматривает множество, устанавливает, выявляет связи внутри него, т.е. сущность единого есть единое, а множественность, "связи" есть продукт "разума", превращающего возможное "множество-в-себе" в действительное "множество-для-другого". "Материя сама по себе не является действительной. Такова же и форма... Возможносущее существует по причине и его существование происходит не из самой вещи, а из другой вещи. Это и есть созданное"<sup>21</sup>.

И вот итог рассуждения: "Итак, выяснено, что мир имеет первое начало, которое не похоже на мир и из которого происходит бытие мира; существование его необходимо, и оно... является абсолютным бытием и абсолютным существованием, и все вещи происходят от него"<sup>22</sup>. Вслед за этим идут объяснения "характера воли необходимосущего", его могущества, мудрости, милосердия, т.е. переложение коранических идей на философский язык, но, во-первых, оно занимает всего несколько страниц, и во-вторых, как говорит Ибн Сина, "слова "если не желает" и "не хочет" мы здесь употребляем аллегорически"<sup>23</sup>. А в целом, даже с "теологическими" отступлениями, определение бытия напоминает аристотелевское.

То же самое, правда с несколько иными терминами, мы находим и у аль-Фараби. В знаменитом "Трактате о взглядах жителей добродетельного города" аль-Фараби пишет: "Первый Сущий"<sup>24</sup> есть первопричина существования всех существ в целом... нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему... Он вечен и вечно Его существование... Его бытие свободно от какой-либо материи и какой бы то ни было субъектности"<sup>25</sup>.

О единстве же Первосущего аль-Фараби пишет следующее: "А так как Первопричина является совершенной сущностью, то ее существование не может принадлежать никакой другой вещи, кроме себя самой. Следовательно, она едина в своем существовании"<sup>26</sup>. Учитывая, что писал этот труд аль-Фараби, адресуясь к правителям, мы можем признать, что богословская терминология (Первый Сущий,

Всевышний, Истина, Жизнь и пр.) выглядит в нем уместной. Но здесь важно отметить, что Он (или "оно") лишен "субъективности", т.е. о нем нельзя сказать что-либо определенное, как о конкретной вещи. Далее, развивая тему, аль-Фараби пишет: "Поскольку Он не является материей и не обладает материей какого-либо рода, Он по своей сущности является актуальным интеллектом... Таково существование Первого Сущего. Следовательно, оно есть актуальный интеллект... Он в себе самом умопостигает свою сущность... мыслит своей сущностью"<sup>27</sup>.

Последнее рассуждение относительно сущности Первосущего раскрывает уже другой аспект проблемы, которого мы коснемся несколько позже. Следующим шагом у аль-Фараби и Ибн Сины становится объяснение "появления множества"<sup>28</sup>, каким образом происходят вещи из "необходимосущего"<sup>29</sup>.

Аль-Фараби в этой связи говорит, что "Первый Сущий это то, из чего возникает бытие... Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей"<sup>30</sup>. Но тут же утверждается, что другие бытия существуют в Нем, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию<sup>31</sup>. Получается, что Первосущее разливается, переливается в себе самом. Но в таком случае нельзя говорить о том, что из него порождается нечто другое, находящееся вовне; все, что им порождено, содержится в нем же - многое в едином и единое во многом. Это дает основание считать онтологическую систему аль-Фараби пантеистической, а некоторые исследователи, опирающиеся на отождествление им Первосущего с Деятельным разумом и видящие в его учении признание "умопостигаемого", интеллигибельного характера реальности, рассматривают его как превосхищение панлогизма Гегеля<sup>32</sup>.

Эти рассуждения мне представляются более адекватными концепции аль-Фараби, нежели те, в которых "Второй учитель" (так арабы называли аль-Фараби, считая "Первым" Аристотеля) изображается исповедующим теологическую доктрину. Вероятно, правильно говорить, что он обожествляет обезличенный, абсолютизированный разум, который он называет также еще и Первым разумом, Разумом в действительности, - это разум, занявший место Бога, но все же не Бог.

Взятое в целом учение аль-Фараби позволяет сделать вывод о том, что существует единое бытие, активной сущностью, энтелехией которого является Первый разум, Деятельный разум - разные названия одного и того же.



Концепция "первосущего" и "творения" из него вечно существующего мира, которая содержится в трудах Ибн Сины, так же, как и у аль-Фараби, восходит к Аристотелю. Но поскольку естественнонаучные интересы Ибн Сины в большей степени, чем у "Второго учителя" определяли направленность его философского учения, оно раскрыло другие грани перипатетизма.

Философские труды Ибн Сины показывают, что основным понятием его метафизики является понятие бытия, с него начинается осмысление остального - за абсолютным бытием следует бытие вещей, бытие конкретного. Но в таком понимании нет ничего, что выводило бы "абсолютное бытие" реально, фактически за пределы бытия вещей, делало его особой трансцендентной сущностью. Два вида бытия могут быть представлены как две ипостаси бытия, т.е. как две логические конструкции. Ведь когда Ибн Сина говорит о "первом начале мира", он разделяет "мир" именно в плане различия бытия как такового и бытия вещей (мира вещей).

Для того, чтобы найти решение труднейшей философской проблемы возникновения множественного мира вещей из Единого, Ибн Сина обращается к рассмотрению, если можно так сказать, внутренней структуры "необходимосущего".

"Необходимосущее должно иметь множество качеств без того, чтобы в его сущности образовалось множество"<sup>33</sup>. Такими атрибутами являются атрибуты связи, относительные атрибуты, но эти атрибуты, как замечает Ибн Сина, лишь характеризуют "необходимосущее", но не являются основанием порождения множества. Появление его он пытается объяснить иначе. "В первичном не может быть двух сторон: необходимости и возможности, первичного и вторичного, потому что оно является абсолютно единым. Стало быть, из него непосредственно не вытекает множество"<sup>34</sup>. Вовсе не обязательно, считает Ибн Сина, наличие множества, даже в виде возможностей, для появления бытия вещей. "Напротив, существо, происходящее из первопричины, сначала бывает единым существом, и в этом первоначально едином по отношению к первичному существу появляется множество". Ранее он отмечал: "Поскольку возможносущее возникает из необходимосущего, оно является единым, как вытекающее из необходимосущего. Но само по себе оно имеет другой характер"<sup>35</sup>, и оно уже не является единым, в нем уже есть двойственность.

В другом своем сочинении - "Указания и наставления" - Ибн Сина развивает эту мысль: "Единство Первого не обладает двояким положением. Отсюда следует, как ты знаешь, что оно может служить источником лишь одного простого существа, разве только

опосредованно. Всякое тело, как ты знаешь, состоит из материи и формы. Стало быть, тебе станет ясно, что ближайшим источником бытия тела являются эти два фактора или источник, содержащий две основы, дабы стало правомерным появление из него одновременно двух вещей"<sup>36</sup>. Но ни материя, ни форма, не могут сами по себе быть причиной одна другой и не могут непосредственно возникнуть из единого, неделимого первоначала. Для этого нужен посредник. Таким посредником, отличным от необходимосущего и в то же время сходным с ним по единству и неделимости является бестелесный разум. "Стало быть, из необходимосущего должно сперва произойти разумное существо... а из этого разума, с одной стороны, возникает другой разум, а с другой стороны - тела, одно из первичных тел... и так далее до последней степени этих первичных тел"<sup>37</sup>.

Ход мысли Ибн Сины, приводимые им аргументы и основные понятия концепции напоминают соответствующее учение Аристотеля, только вместо иерархии "причин" предлагается иерархия "разумов", подобно тому, как это сделал аль-Фараби. Но все же, если многие утверждения и выводы аль-Фараби склоняют к тому, чтобы рассматривать его учение как пантеизм или как имеющее сильную пантеистическую окраску, то концепция Ибн Сины таких оснований не дает - она скорее сближается с деизмом Аристотеля. Однако некоторые выводы, приводимые восточным философом, вносят в это определение серьезные коррективы.

Да, действительно Ибн Сина говорит даже о Первом двигателе - совсем как Аристотель. Но это пока что рассуждения, относящиеся к сфере метафизики, и нередко здесь целостность системы бывает чисто словесной, как, например, с проблемой возникновения многого из единого, которая должна рассматриваться или как сугубо логическая (соотношение общего и частного, рода и вида), или признаваться неразрешимой. Кстати, "князь философов" (как величали Ибн Сину) признавал: "Первое не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видового отличия, ни границы. Нельзя указать на него, кроме как при помощи чисто рациональной мистики"<sup>38</sup>. Когда же Ибн Сина переходит к объяснению вопросов, близких к физике, связывающих высшие сферы с миром тел, его аргументы представляются достоверными и глубокими. Попробуем проследить хотя бы обобщенно ход его мысли.

Двигателем является бестелесная разумная сущность, "бесконечная сила, т.е. сила, соответствующая бесконечному действию... Эта сила не может быть в теле и не присуща телу"<sup>39</sup>. А в другом сочинении сказано, что "источником изначальной всеобщей

абсолютной воли должна быть нетелесная разумная сущность"<sup>40</sup>. Что это за воля? "Воля присуща двигателю тела. Все, что движется, должно иметь что-то отличное от того, что в нем вызывает движение. Стало быть, двигатель этого первого тела не может быть ни разумным, ни естественным, а душевным. Подобные вещи мы называем душой"<sup>41</sup>, а иногда Ибн Сина говорит, как и Аристотель и аль-Фараби, об энтелехии. Приведенные объяснения Ибн Сины позволяют, мне думается, перекинуть мостик от рассуждений о первоначале к пониманию механизма творения вещей, не просто перечислять ступени бытия, количество разумов, причин и т.п., но вникнуть, что все это означает, хотя бы немного представить и суть бытия, и суть творения.

В "Книге знания" Ибн Сина говорит: "Первичный двигатель - это то, ради чего происходит движение"<sup>42</sup>. Здесь выявляется важный для понимания Первоначала аспект. Первоначало оказывается замыкающим причинный ряд, выстраивающийся не по движению назад, как, например, живущий сейчас человек ведет свою родословную от отца к деду и через них к далекому предку. Наоборот, причина движения выносится вперед, в качестве цели. Как это понять?

Учение теологии о божественном знании можно рассматривать как полное знание Бога о мире, которое означает и знание будущего, т.е. того, что последует за наличным сейчас, в данный момент. Но это значит, что данное наличное бытие уже связано с будущим, оно уже заложено в его сущности - иначе данное бытие не будет самим собой. Следовательно, оно зависит от будущего, а не только наоборот, будущее от настоящего. (Ср. суфийскую концепцию зависимости Бога от человека). Аль-Фараби так излагал концепцию "божественного знания": "Возьмем для примера время Гермеса или Александра. О чем-то, что Она (Первопричина - Прим. автора) знала во время Александра, как о существующем в настоящем времени, близком тогда к "теперь", Она знала уже за много веков до этого, что оно будет существовать, а позже, в другое время, Она знает, что оно уже было"<sup>43</sup>.

Такое рассуждение мы можем перенести и на всю структуру бытия, но уже вне зависимости от "божественного знания". В "настоящем" заложена суть "будущего", но это значит, что вне "будущего" нет и "настоящего". "Настоящее" возможно только потому, что оно находится в постоянном движении, притом не только в движении, замкнутом внутри "настоящего", но и выводящем его вовне, в связь с другими сущими и в будущее.

Принимая такое понимание Первопричины, мы сможем понять и идею "философов" о действительном, актуальном характере необходимосущего, в котором в то же время в возможности заключены все вещи, т.е. все будущее.

У Ибн Сины раскрывается еще один пласт видения бытия - его субстанциальность и структурированность: телесность, телесный субстрат, материя вещей (вещество) и первичная материя, первоматерия, праматерия, из которой возникает материя, вещество, образующее тела; форма вещей в ее отношении к материи и т.п. "Весь мир, - пишет Ибн Сина, - является единым телом"<sup>44</sup>.

Вкратце рассуждения на эти темы можно сформулировать так.

Первоматерия (хаюла) является самостоятельной независимой от конкретных вещей субстанцией, способной в то же время принять их формы, она - потенциальный носитель этих форм. Как учил аль-Фараби, "предрасположенность есть сама первая материя"<sup>45</sup>. В другом трактате он отмечает другую сторону материи, раскрывающуюся в ее отношении к форме вещей. Материя, пишет он, существует для формы, она субстрат бытия вещей. Но если форма превосходит материю как целевая причина, то "материя... превосходит форму в том отношении, что для своего бытия она не нуждается... в каком-либо субстрате, между тем как форма нуждается в этом"<sup>46</sup>. В теле материя всегда соединена с формой - их единство и образует тело. "Тело, предшествующее всем телам, по своей субстанции может быть только действительным; это относится и к другим состояниям"<sup>47</sup>. Есть тела, подверженные разрушению, - в них происходит отделение формы от материи, и материя приобретает другую форму, возникает другое тело. Но есть тела, неподверженные разрушению, - это тела, обладающие особым видом движения - не прямолинейным, а круговым, вращательным, т.е. как бы заключенным внутри тела. Размышление Ибн Сины о том, что такое круговращательное движение, напоминает наше представление о движении как свойстве материи. Если же учесть еще и применяемое Ибн Синой понятие души, или энтелехии, или же воли, то это представление будет более полным.

Напрашивается вывод, который рисует бытие как нечто абсолютное, единое и единственное, представляющее собой движущуюся первоматерию, благодаря этому движению, структурирующуюся, принимающую формы вещей. Но при этом надо помнить, что Первый двигатель является тем принципом, который определяет существование мира, он вносит некоторое изменение в характер движения, делая его не только замкнутым, круговращательным,

внутренним, т.е. движением как способностью, но и движением "прямолинейным", порождающим через цепь причин одну вещь за другой, т.е. многообразием вещей.

В религии ислама, по крайней мере в Коране, при изображении картины творения происходит ее мифологизация. То, что уже промыслила античная философия и выразила в понятиях "единого", "бытия", "мысли", "идеи" и т.п., в религии отбрасывается, снова совершается примитивная персонализация акта творения. В какой-то момент всемогущий Бог изъявил волю и сотворил мир из ничего. Это утверждение постулируется, но не разъясняется - оно должно приниматься на веру в таком виде. "Массы, - пишет аль-Фараби, - ... не способны уразуметь, как это нечто возникает из ничего и как нечто обращается в ничто. Поэтому к ним следует обращаться только с тем, что они могут себе представить, постичь и понять"<sup>48</sup>.

Арабо-мусульманские философы принимают основной итог античной мысли, сформулированный Парменидом и дополненный Платоном, Демокритом, Аристотелем: "Бытие есть, небытия же нет" или, как излагается эта мысль Парменида Симпликием: "... есть - бытие, а ничто - не есть"<sup>49</sup>.

Подход "восточных философов" к сущности бытия свидетельствует об их интересе к миру вещей, их общности, связям, постоянным и неизменным - данное качество они переносят из мира чистого бытия в мир реальный. Употребляемое ими слово "маадум" (небытие) не означает абсолютного небытия, скорее это обозначение праматерии, единого нерасчлененного субстрата, в котором, как отмечалось, в возможности находится все сущее. Но каким образом оно реализуется?

Философы понимали, что абсолютное единство не может само по себе перестать в какой-то момент быть единством и породить множество - для этого нужны или внешний толчок (что означает признание другого начала, отсутствие единственности), или существование по крайней мере двух начал внутри единого. Понимание внутренней структурной сложности первоначала образно представлено в трактате Ибн Сины "Хай, сын Якзана", где мир описывается как единство трех рубежей: Запада, Востока и того, что между ними. То, что между ними, нам известно - это наш земной мир. Запад же и Восток нам неведомы. Но о Западе известно, что там есть большое "гинистое море", "гинистый источник", а Восток - это солнце, Свет, где властвует Верховный царь, дарующий жизнь<sup>50</sup>. Таким образом, "единое", "первое" выступает как предельная абстракция всего сущего.

"Философы", которые, как правило, были и крупными учеными, подводя разум человека к этому доступному ему пределу, затем снова возвращали его в мир реалий. Их больше интересовали реальные механизмы взаимосвязи вещей, характер и разнообразные причинные зависимости. Ибн Сина так описывал сущность возникновения в мире вещей: "Итак, данная связь зависит от движения и движущегося, т.е. изменения и изменяющегося, особенно от того, что существует постоянно и не прерывается. Это есть состояние круговращения. Эта непрерывность обладает количеством... определяющим изменение. А это и есть время, которое является количеством движения"<sup>51</sup>.

Когда "фаласифа" (философы) рассуждают таким образом о первоначале, они говорят не о том, кто сотворил мир, а об организации, структуре самого мира, о том, что лежит в его основе, что образует его сущность. Первоначало - это не столько "временной" (хотя и временной тоже) принцип, сколько структурообразующий, главный элемент логического описания.

Излагаемая философами метафизика образовывала фундаментальную методологию, которая выводила ученых-мыслителей в сферу их научных занятий - физику, астрономию, медицину, математику, политику и т.д. Именно здесь они и конкретизировали принятые и выработанные ими философские принципы. Здесь понятие единого получало смысл праматерии, аморфного, нерасчлененного субстрата, который благодаря единству с активным творческим началом приобретает структуру.

В процессе взаимодействия первоэлементов материи возникает сначала неживая природа, минералы. Дальнейшее усложнение форм вещей, их связи приводит к рождению сначала растений, а затем животных. Эта эволюция завершается появлением человека, наделенного разумной душой. Таким образом, в реальном мире иерархия сущностей как бы переворачивается по сравнению с изображением ее на картине метафизики. Но по сути они совпадают, только каждая из "ценностей" на этих картинах выражена в двух разных языках: в одном случае применяется язык логики, фиксирующий движение мысли от общего к частному, а в другом - язык реальной эволюции.

### **Персоналии**

Ибн Баджжа (Авемпас, ум. в 1139 г.) - арабский философ-аристотелик. Жил в Испании и Марокко. Был визиром при альмохадских правителях, обвинялся в ереси и был гоним. Ибн Туфейль считал, что в то время не было "никого с более пронизательным умом, более здравым взглядом и более верной точкой зрения". Но его

считали и "бельмом на глазу религии", "несчастьем верующих, презирующих слово Божье". Развивая идеи "фалсафы", Ибн Бадджа заявил о себе и как об оригинальном, самобытном мыслителе. Разработал концепцию человека, решая проблему "предопределенности" и "полной свободы" его действий. Построил учение о разуме, получающем знания из внешнего источника - из "готовых" универсалий. Прославился своей утопией о Совершенном Граде. В трактате "Устроение жизни уединившегося" Ибн Бадджа повествует о "добродетельных одиночках", с мнением которых "не согласны ни какой-либо народ, ни какой-либо город". В трактате предлагается путь к достижению этими людьми счастья - слияния с Деятельным разумом. Результатом такого соединения станет создание Совершенного Града, в котором люди обретут счастье.

Аль-Кинди (ум. между 860 и 879 г.) - арабский философ, первый представитель перипатетизма в арабо-мусульманской философии. Им написано более двухсот работ, по большей части несохранившихся. Был переводчиком, комментатором трудов античных философов. Первым разработал концепцию четырех разумов: актуального, потенциального, приобретенного и проявляющегося. Переводы некоторых его работ см. в кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. - М., 1966.

Ибн Рушд (Аверроэс, 1126-1198 гг.) - арабский философ-перипатетик. Жил на западе арабского мира - в Андалусии и Марокко. Был судьей и придворным врачом, подвергался гонениям. За многочисленные комментарии к трудам Аристотеля получил прозвище Комментатор. Развивал концепцию совечности мира и Бога, отстаивал права разума в познании. Предложенное им разграничение знания для образованных людей, с одной стороны, и для "широкой публики" - с другой, явилось одним из источников теории "двойственной истины". Благодаря Ибн Рушду европейские мыслители смогли критически взглянуть на "христианизированного" Аристотеля и познакомиться с Аристотелем подлинным.

Ибн Сина (Авиценна, 980-1037 гг.) - ученый, философ, врач; представитель "восточного перипатетизма". Родился близ Бухары. Был врачом и визиром при дворах различных правителей. Написал более 400 трудов по разным областям знания, проводил собственные наблюдения и опыты. Главные его труды - "Книга исцеления", посвященная проблемам логики, физики, математических наук и метафизики, "Книга знания" (Даниш-намэ) и "Указания и наставления", где излагаются его философские идеи. Трактаты Ибн Сины пользовались большой популярностью в Халифате и Европе.

Ибн Туфейль (Абубацер, ум. пригл. в 1185 г.) - арабский философ, ученый, был врачом и секретарем правителей Испании и Марокко. Известен как автор философской повести "Хай, сын Якзана". Обращаясь к сюжету трактата Ибн Сины, критически оценивает представителей "восточной ветви" арабских философов. В повести-робинзонаде излагаются идеи мистицизма.

Аль-Фараби, Абу Наср (870-950 гг.) - крупнейший представитель "восточного перипатетизма", "Второй учитель" - прозвище, которое он получил за комментирование трудов Аристотеля. Последовательный аристотелик, он разрабатывал концепцию бытия, творения мира и разума. В социально-этическом трактате "О взглядах жителей добродетельного города" рисует идеал такого города, где правит философ, и этот город противопоставляется "невежественным городам", где господствуют другие, более низкие формы знания и отрицательные нравственные качества.

#### **Рекомендуемая литература**

Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 57-106.

Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Там же. С. 399-554.

Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 60-228.

Книга о душе // Там же.

Жизнеописание // Там же.

Ибн Халдун. Введение // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 559-628.

Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 193-378.

1 Здесь важно подчеркнуть не то, что торговец овощами знал математику и обучал ей, а то, что математик торговал овощами - именно такая ситуация была весьма характерной для средневекового исламского общества. Многие ученые одновременно занимались хозяйственной деятельностью, торговлей, держали лавки на базарах, вели какое-нибудь ремесленное дело. Даже халифы и вазирь не гнушались такого рода занятиями (см.: Большаков О.Г. Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры V-XV вв. М., 1982. С. 172-192).

2 Ибн Сина. Жизнеописание // Избранные философские произведения. С. 46-49.

3 В средние века многие города Халифата были крупными поселениями: несколько сот тысяч насчитывал Багдад, несколько



меньше - Фустат (Каир). Многотысячными городами были Дамаск, Александрия.

4 Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 334.

5 Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. С. 71.

6 Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 59-60.

7 Там же. С. 60.

8 Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов - Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 88. В дальнейшем: Аль-Фараби. Об общности взглядов.

9 Аль-Фараби. О достижении счастья // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 337-339.

10 Ибн Сина. Указания и наставления. С. 331-332, 364, 367-368, 372.

11 Ибн Сина. Указания и наставления. С. 328.

12 Интересно в этом плане трактует данную проблему у Платона и Аристотеля аль-Фараби. - См.: Аль-Фараби. Об общности взглядов. С. 85-86.

13 Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. С. 106.

14 Там же. С. 113.

15 Там же. С. 124.

16 Ибн Сина. Книга знания. С. 135.

17 Там же. С. 136, 138.

18 Там же. С. 139.

19 Там же. С. 142.

20 Там же. С. 142-143.

21 Ибн Сина. Книга знания. С. 144.

22 Там же.

23 Там же. С. 152.

24 Переводчики и комментаторы издания этого труда на русском языке полагают, что под Первым Сущим аль-Фараби имел в виду Аллаха, Первопричину и Первый Двигатель (см.: Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 419). Но, во-первых, здесь сразу же отождествляются перипатетические понятия с Аллахом, хотя для такого отождествления убедительных оснований нет, кроме того, что у Аристотеля они являются эквивалентами Бога. Однако такое заключение применительно к аль-Фараби в какой-то степени субъективно. Дело в том, что в арабском языке, в арабской орфографии нет заглавных букв и нет среднего рода, через который в философии

обычно образуют категории, например: сущее, необходимое, вечное и пр. Когда переводчик совершенно определенно передает графику слова "аль-мауджуд аль-аууаль" как "Первый Сущий", то он сразу же вносит свое субъективное видение. С таким написанием можно было бы согласиться при условии, что вся система аль-Фараби зиждется на такой трактовке "Первосущего", однако оснований для этого недостаточно, они и не приводятся. На сходное обращение с текстами аль-Фараби указывает наш исследователь А.А. Игнатенко. Он замечает, что в начале "Трактата о добродетельной общине" аль-Фараби упрекает тех, кто Первосущее делает "божеством". Слово "илихан" употребляется в винительном падеже неопределенной формы; сходное же по написанию слово "Аллах" не может в принципе иметь такую форму - поэтому оснований для отождествления Первосущего с Аллахом нет или их немного.

25 Аль-Фараби. Тракtrat о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. С. 203-204.

26 Там же. С. 207.

27 Там же. С. 213-214.

28 Там же. С. 232.

29 Ибн Сина. Книга знания. С. 158.

30 Аль-Фараби. Тракtrat о взглядах... С. 255.

31 Аль-Фараби. Тракtrat о взглядах... С. 226.

32 Касымжанов А.Х. Проблема разума в мировоззрении аль-Фараби // Рационалистическая традиция и современность. М., 1990. С. 101.

33 Ибн Сина. Книга знания. С. 142.

34 Там же. С. 159.

35 Там же. С. 158.

36 Ибн Сина. Указания и наставления. С. 346.

37 Ибн Сина. Книга знания. С. 180.

38 Ибн Сина. Указания и наставления. С. 331.

39 Ибн Сина. Книга знания. С. 174.

40 Ибн Сина. Указания и наставления. С. 341.

41 Ибн Сина. Книга знания. С. 169.

42 Ибн Сина. Книга знания. С. 174.

43 Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 253.

44 Ибн Сина. Книга знания. С. 196.

45 Аль-Фараби. Афористические записи // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата, 1987. С. 284.

- 46 Аль-Фараби. Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 60.
- 47 Ибн Сина. Книга знания. С. 176.
- 48 Аль-Фараби. Об общности взглядов. С. 90.
- 49 Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 288.
- 50 Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн-Сина. М., 1980. С. 220-230.
- 51 Ибн Сина. Указания и наставления. С. 334.

## 7. Концепция знания в "фалсафе"

Радикальное отличие в определении знания в трудах богословов и философов. Разработка учения о душе, разуме, интеллекте, учение о деятельном разуме. Проблема смертности и бессмертия разумной души. Концепция Ибн Сины о "парящем человеке".

Анализ статуса знания в средневековой арабо-исламской культуре снова обращает нас к идейному базису этой культуры - к исламу.

Исламская религия возникла, о чем говорилось ранее, как в существенной степени социально-политическая доктрина. Поэтому, провозгласив теократию, она, по сути дела, создала основы также и светской государственности, а следовательно и светской культуры. Учение Мухаммада дало основные ориентиры устройства новой общности, и теология складывалась уже в структуре общества, которое было вовсе неадекватно доктрине, только еще утверждавшейся в обществе и не всесильной. Благодаря этому теоретическое знание обрело в исламской культуре высокий статус, а античная наука почти беспрепятственно вошла в плоть науки арабов. Это обстоятельство - не противостояние греческой мудрости, а ее усвоение - благоприятствовало развитию наук и даже стимулировало его.

Если обратиться к содержанию обучения, которое имело место в исламское средневековье, то представленное мечетями и медресе оно сводилось к преподаванию богословия, фикха. Но здесь же, в мечетях, шли жаркие споры вокруг богословских проблем, и они нередко выводили за пределы богословия. Вместе с тем существовало и домашнее образование. Большую роль в культуре играли "дома науки" с обширными библиотеками, включавшими книги по разным областям знания. Интерес к знанию можно было удовлетворить, купив почти любую книгу в лавке на базаре (на книжном базаре Бухары IX в. насчитывалось более 100 таких лавок). И наконец, имелось множество кружков, собиравшихся вокруг того или иного муаллима, передававшего свои знания ученикам. "Жизнеописание", составленное Ибн Синой, наглядно рисует характер образования, которое мог получить юноша.

Такое "сожительство" религиозного и светского начал зафиксировалось в классификации наук. Она отражает две существовавшие тогда тенденции - 1) утвердить в чистоте "свою", исламскую

традицию и 2) ввести в качестве законной "чужую", иноземную "науку древних", совместив ее по мере надобности с религиозным законом.

Первую тенденцию можно проиллюстрировать "Ключами наук" - своеобразным справочником для образованных людей, написанным Абу Абдаллахом ал-Хваризми. Ее же представляет и капитальный труд Ибн ан-Надима (ум. около 990 г.) "Фихрист", в котором систематизирован и описан большой объем книг. Труд делится на 10 частей, из которых 6 представляют "свое" знание (арабский язык, священные книги, Коран и коранические науки: грамматика, литература, поэзия, калам и фикх). Седьмая часть под общим понятием "философия" и "древние науки" содержит описание наук "чужих": физика, логика, геометрия, арифметика, астрология, механика, медицина. В девятой части дается описание религиозных верований индийцев, персов, китайцев. Восьмая и десятая части освещают "древние искусства", такие как магия, волшебство, алхимия, ремесла и т.п.

В трудах большинства "улема", ученых богословов, вообще отсутствует упоминание о греческой науке. Но наряду с этим, и даже во времени опережая подобные классификации, была предложена иная систематизация знания. Аль-Кинди в "Трактате о количестве книг Аристотеля", правда, лишь перелагает, с незначительными изменениями, Аристотеля. Но аль-Фараби в "Классификации наук" излагает единую систему знания, в которой фикх и калам как дисциплины мусульманской учености дополняют философское знание, имеющее приоритетное значение. К такому же совмещению религиозных и философских наук стремились и "Братья чистоты". Здесь и те и другие пока еще объединяются одним понятием науки, знания (илм), но и в таком объединении видно стремление дать всем им рациональные основания. "Слово "знание", - отмечает аль-Фараби, - является общим именем и для знатока физики и для священнослужителя", но "священнослужитель не обладает знанием природы возможного (т.е. единичных вещей - Прим. автора); этим знанием обладает только знаток физики", являющейся практической частью философии. "Поэтому знания того и другого являются противоположностями"<sup>1</sup>. Легализация светского знания, унаследованного в огромной мере от античности, явилась благоприятной базой для развития науки, не только для осмысления специфики отдельных наук, но и для разработки понятия науки в целом. При этом важным было следование античной идее деления знания на практическое и теоретическое. Первое относилось к деятельности человека, связывалось с ним, с достижением блага;

второе связывалось с постижением сущности вещей, в своем бытии независимых от человека, его деятельности, и целью его ставилась истина.

Интересно в этом отношении проследить изменение понятий "искусство" (синаа) и "наука" (илм), обратившись к текстам аль-Фараби. Хотя позиция аль-Фараби и не отражает в полном объеме реальную культурную ситуацию, тем не менее она фиксирует происходившие в общественном сознании сдвиги.

При беглом знакомстве с текстами может сложиться впечатление, что Второй учитель, как называли аль-Фараби, недостаточно различает эти понятия. Так в одном месте он говорит о "науке логики" ("О происхождении наук"), в другом же ("Вводный трактат в логику") - об "искусстве логики". В трактате "О происхождении наук" он также пишет о "музыкальной науке", "науке поэтики" и т.д. Однако более внимательное чтение позволяет увидеть, что аль-Фараби неслучайно производит замену понятий, что он не путает их, а описывает различие того и другого и возможное их перекрещивание.

Ведь если мы обозначим место и роль логики в различных течениях и школах, то увидим, что в одних случаях она используется как искусство (которое аль-Фараби во "Вводном трактате в логику" называет "силлогистическим искусством" в противоположность "несиллогистическим", таким, как медицина, земледелие, строительство и др.) т.е. как набор известных правил, которыми нужно овладеть для практических дел - судебных разбирательств, диспутов и т.п. В других же случаях логика рассматривается как свод законов мышления, хотя и имеющих практическое применение, но представляющих в то же время (и это главное) теоретическую самоценность.

Достаточно типичным отношением к знаниям как искусствам, или ремеслам, рисуется в поучающем произведении XI в. "Кабус-намэ". Автор его Кей-Кавус прямо говорит о том, что он смотрит на всякое знание как на ремесло: "Под ремеслами я разумею не только содержание лавки и мастерской, ибо всякое дело, которым человек занимается, - это ремесло. И нужно, чтобы дело это он знал хорошо, дабы смог извлечь из него выгоду". Люди без умения, наставляет он, остаются без выгоды. Наилучшее искусство - красноречие, оно необходимо в каждом деле. Надо знать и правила покупки рабов, земель, коня, как воспитать детей и т.д. Но лучшая из наук - наука духовная, богословие, ибо, овладев ею, человек может "получить и этот мир и мир будущий".

В трактате "О классификации наук" аль-Фараби рассуждает, в частности, о науке о языке, понимая под ней знание законов, управляющих словами. Тут же он поясняет: "Законы в каждом искусстве суть универсальные, то есть всеобъемлющие суждения". Пользование законами, владение ими - искусство, но сами законы в полном объеме составляют уже содержание науки о языке, которая выступает как объект изучения, как описание ее сущности.

Далее аль-Фараби выражает свою мысль еще определеннее, вводя понятие "науки об искусных приемах", которые "указывают способы познания мер и методов, чтобы с помощью искусства реализовать и актуализировать их в естественных и чувственно воспринимаемых телах". Сюда он относит приемы измерения площадей, создание астрономических приборов, музыкальных и других инструментов, изготовление зеркал и т.д. И, конечно, совсем другую задачу ставит Абу Наср, когда описывает Вселенную, небесные сферы, движение Земли, Луны, Солнца, принципы физики, органы тела человека и животного, их функции и потенции, суть музыкальной гармонии. Особое место в ряду наук занимает философия, которая в качестве "науки наук" выражает суть понимания науки как таковой в ее отличии от искусства.

Процесс различения предметов этих понятий выразился также в уточнении представлений о знании, дифференциации его и в разработке научного метода. Правда, о сознательно вычлененной области методологии применительно к средневековью вряд ли можно говорить, но фактически, в реальной деятельности философов и ученых выработка метода исследования, поиска истинного знания и критериев его достоверности уже шла.

В арабо-исламской культуре имеется два основных понятия, обозначающих знание: "илм" и "маарифа". Как показал в своей блестящей книге "Торжество знания" Франц Роузентал, "илм" исторически восходит к понятию "вехи", а обозначающие племя, "знаки, хранимые как его символ. То есть с самого начала знание - "илм" - есть нечто объективированное, внеположенное человеку. Таким оно остается и впоследствии. Наоборот, "маарифа" выражает знание, связанное со всем существом человека, оно не существует вне и без человека. Вероятно, поэтому оно становится обозначением познания, познавания и знания как личностного постижения и связывается прежде всего с концепцией знания в суфизме, в исламской мистике. И поэтому же именно "илм" становится обозначением знания как науки и знаний как наук, т.е.

того, что человек получает от кого-то извне, от кого-то другого, чему научается и что передает другим.

В предельном толковании "илм" в средние века означало знание божественное, оно было выражением божественной сущности, фактически ее тождеством, сущностным атрибутом Аллаха, определяющим его отношение с сотворенным миром. Из этого божественного источника человек черпает духовные силы, определяющие его жизнь. И конечно, "илм" в приложении к человеку есть в силу этого в первую очередь божественная наука, знание о Боге, а отдельные знания, отдельные науки суть его подразделения, приложение к разным сферам этого общего знания ("илм аль-калам"). Правда, юристы претендовали на предпочтительную принадлежность его к фикху. Однако довольно рано (IX в.) термин "илм", как я говорила выше, начинает применяться в области светского знания, хотя вначале имеет смысл не столько науки, сколько просто знания: например, знание логики, умение обращаться с ее законами, применять ее правила. И все же интеллектуальные споры вокруг богословских и юридических проблем вели к выработке общих теоретических представлений о знании. Тем самым происходила трансформация понятия "знание" в понятие "наука". Одновременно философские устремления, даже связанные с религиозными интересами, вели к различению знания и веры.

Интересно также, что в определении понятия "знание" шел процесс связывания его с постижением реальных объектов. Так кади Абд аль-Джаббар в "Мугни" приводит список его определений. Он начинается с описания знания как того, "при помощи чего познают", но через ряд формулировок, различающих познаваемый объект в качестве некой вещи или же ничто, подводит к таким, которые неопределенный "объект знания" заменяют "вещью", причем вещью, реально существующей: (как у Ибн Сабина): "Знание есть восприятие реальной природы существующих вещей".

Разработка концепции знания, которая занимала в исламской мысли огромное место, вела к теоретическому осмыслению объектов и областей человеческой деятельности, к превращению их из сферы просто практических искусств в сферу систематизированных знаний, наук. Философия рассматривается как аподиктическое знание, символ истинной науки. Основной приметой науки становится доказательность ее положений, способность их выдержать испытание логикой. Этим истинная наука отличается от подобия науки, под которым имелись в виду диалектика, риторика, поэтика, охватывающие и знание религиозное. Происходит, таким образом, не



только различие искусства, ремесла и науки, но и внутри термина "наука" размежевываются разные ее понимания, определяющие разные ее содержания.

Новый взгляд на науку включал создание системы дополнительных параметров ее достоверности, поскольку система, внутри которой оперировала логика, предполагала наличие достоверных, "сущностно-необходимых" исходных оснований. Так в качестве важнейшего встал вопрос об основополагающих принципах науки, на которых строится с помощью логики все ее здание. К таким принципам относились прежде всего самоочевидные, непосредственно данные уму достоверности. "В конце концов, - писал аль-Фараби, - мы должны прийти к таким представлениям, кои не связаны с другими, предшествующими им, представлениями, и остановиться на них. Таковы, например, представления о необходимости, существовании, возможности... они суть ясные, правильные, утвердившиеся в уме понятия" ("Существо вопросов").

Но это унаследованное от Платона и Плотина учение касалось лишь части истинных оснований знания. Другая их часть рождалась в сфере опыта, переживаемого человеком, и в этой области арабомусульманская мысль смогла серьезно дополнить складывающееся новое представление о сущности науки.

Обращение к практике, к "вещам", казалось бы, воспроизводит - только в больших масштабах - идею ремесленного производства, идею знания как искусства оперирования вещами. Однако в той форме, в какой это обращение к вещам происходило в творчестве арабских ученых-философов, оно означало вторжение в иной пласт бытия вещей - в отношения, связи между ними. Ставшая в средние века определяющей благодаря учению монотеизма идея единства, монизма мира сменила античную парадигму его плюриальности. Предметом изучения становится уже не только вещь, ее сущность, но и ее взаимосвязь с другими вещами, через которую точнее постигается и описывается сама вещь. Но на анализе этой стороны учения философов мы остановимся позже.

Сопоставление определений "знания", которые дают философы, с определениями, даваемыми богословами, обнаруживает радикальное расхождение целей тех и других.

Как я отмечала ранее, уже представители калама (мутазилиты, ашариты) отличаются по теоретической подготовленности от первых богословов. В их трудах содержится достаточно обширно и глубоко разработанная эпистемология, базирующаяся на логике, на различении типов знания по достоверности, по источникам. Теория

знания стабильно присутствует в сочинениях богословов в качестве предваряющей обсуждения теологических проблем. И впоследствии многие религиозные мыслители проповедовали идею обретения веры через знание, через эпистемологические предпосылки. Представитель позднего калама ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) писал: "Ученые (богословы - Прим. автора) обычно сначала обращаются к вопросам логики, а затем уже к вопросам, связанным с умозрительным богословием, потому что первое - это средство овладения вторым". В трудах ашарита ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.) можно встретить такое определение знания: "Знание есть познание объекта знания таким, каков он есть" и "познаваемым может быть некая вещь, им может быть также и ничто". Мы видим, что здесь содержится уже более тонкое различие объектов знания.

Важный элемент процесса отделения знания от веры составляла объективизация знания. Но в средние века даже у философов часто встречается смешение знания, если не с верой, то с нравственностью. Мутазилит Абд аль-Джаббар разумным считал того, кто различает полезное и вредное и выбирает первое, остерегаясь второго. То есть разум является не нейтральным, объективным орудием познания, а прагматически настроенной способностью человека.

Понимание знания философами-перипатетиками было существенно иным. В отличие от божественных наук, которые суть "метафизические науки о душе, разуме, верховной причине и ее свойстве", "философское знание, - как формулирует его великий средневековый химик и философ Джабир ибн Хайан (ум. в 804 г.), оставивший свод определений знания приверженцами разных доктрин, - есть знание реальной природы существующих вещей, имеющих причину" (курсив автора). И еще: "Философия есть знание природных состояний и их причин, ближайших, имеющих верховную природу, и ближайших отдаленных, имеющих низкую природу"<sup>2</sup>.

Здесь обозначены все основные компоненты научно-философского понимания знания: 1) его обращенность к сущему, в котором значительное место занимает вещный мир; 2) выявление и фиксация реальной природы сущего, отбрасывание химерических и фантастических представлений; 3) познание сущего в системе взаимосвязи, причинной зависимости вещей.

Следуя традиции аристотелизма, философы разрабатывают детальнейшим образом концепцию знания, независимого от религиозной веры: "Определение философии и сущность ее в том, что она есть наука о сущем как таковом"<sup>3</sup>. Объекты разных наук, по аль-Фараби, могут быть "метафизическими, физическими, логическими,

математическими или политическими, а философия делает выводы из них всех и подводит итог так, что в мире не остается ничего сущего, к чему она не имела бы касательства. Из определения философии вытекает и ее цель - познание в меру человеческих способностей"<sup>4</sup>. Приведенная характеристика философии созвучна тому, что писал о ней несколько ранее "философ арабов" аль-Кинди: "...искусство философии, каковое определяется как познание истинной природы вещей в силу человеческой способности"<sup>5</sup>.

Прежде всего определяется основной источник знания: "Знания получают в душе только путем чувственного восприятия. А поскольку знания реализуются в душе непреднамеренно, то человек не помнит этого... Поэтому большинство людей иногда воображают, что знания постоянно были в душе и что они познаются путем нечувственного восприятия... Интеллект не обладает, помимо восприятия, никаким особо присущим ему действием, кроме способности постигать совокупность вещей в их противоположностях..."<sup>6</sup>. И: "Интеллект - это не что иное, как опыт, и чем больше будет опыта, тем более совершенным интеллектом будет обладать душа"<sup>7</sup>. О связи интеллектуального познания с чувственным восприятием вещей аль-Фараби говорит также следующее: "... дабы быть умопостигаемыми (т.е. продуктами ума - Прим. автора), индивиды субстанции нуждаются в универсалиях субстанции, а универсалии субстанции, дабы существовать, нуждаются в индивидах субстанции". При этом именно "индивиды субстанции" являются "первыми", а "универсалии субстанции" - "вторыми", поскольку "индивиды субстанции - в большей степени субстанции, потому что они более совершенны по бытию, ... более самодовлеющи и более независимы от чего-либо другого в своем бытии"<sup>8</sup>, т.е. опять проводится идея, что познание идет от видов к универсалиям.

На основе античного наследия арабо-исламские философы создали всесторонне разработанное учение о душе, разуме, знании.

Проблема разума рассматривалась ими в нескольких плоскостях.

Первая плоскость - разум как понятие юридическое, связанное с вопросом ответственности человека за поступки. В человеке, учит аль-Фараби, образуется желание, исходящее от мыслительной способности. "Это последнее называется свободным выбором, оно присуще только человеку... И благодаря ему человек может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие поступки и получать за это воздаяние и наказание"<sup>9</sup>. Шариат (мусульманский закон) выводил из-под юридической ответственности детей и умалишенных. У них нет разума, т.е. знания закона, и поэтому от них нельзя требовать

благочестия. Праведное поведение - обязанность зрелого человека, обладающего разумом и знаниями, знанием религиозного закона. Таким образом, понятие разумности есть и понятие религиозное, поскольку предполагает знание установлений религии, ее обрядов. Следовательно, разумность выражает обязанность человека перед самим собой и перед обществом, является условием праведной жизни в обществе и спасения. Соединяя в себе верознание и жизненный прагматизм, разумность, таким образом, выступает как разумность практическая.

Будучи не только философами, но и выдающимися учеными, арабо-исламские мыслители разрабатывали и физическое учение о разуме. И в этой сфере разум представлялся связанным с высокой организацией "материи", со строением человеческого мозга: разные психические процессы, "силы души" соответствуют работе разных отделов мозга. "Хранилище общего чувства (средоточие всех ощущений - Прим. автора) есть сила представления, и она расположена в передней части мозга. Вот почему, когда эта часть повреждена, сфера представления нарушается... Хранилищем того, что воспринимает идею, является сила, называемая памятью, и она расположена в задней части мозга... Средняя часть мозга создана в качестве места силы воображения..."<sup>10</sup>. И далее Ибн Сина пишет: "Итак, установлено: души возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа" и "... когда душа возникает вместе с возникновением некоей смеси, то возникает некоторое состояние, способствующее разумным действиям и разумным претерпеваниям действий"<sup>11</sup>. Рассуждая о степенях разума, Ибн Сина вводит еще одно определение души, сравнивает ее с зеркалом, в котором отражаются формы вещей<sup>12</sup>. И хотя этот образ был довольно распространенным в философских сочинениях того времени, у Ибн Сины он приобретает иной характер, наполняется реальным смыслом. Особым образом организованная телесная материя (мозг), как зеркало, запечатлевает в себе какой-то целостный кусок мира - не только внешний его облик, но и внутренние связи. Сознание в таком случае можно представить результатом соприкосновения двух материальных рядов, но по своему содержанию, как и отражение в зеркале, оно уже не материально.

Ибн Сина был великим врачом, и в своих медицинских трудах, а также в сочинениях о душе оставил описание и анализ важнейших функций человеческой психики (ощущения, воображение, память и т.д.) и ее состояний (сон, сновидения), способности внушения, предсказания, пророчества. Размышляя о таинствах и чудесах, он

призывал "раскрыть причину всего этого, исходя из законов природы", поскольку "в законах природы этому имеются известные причины"<sup>13</sup>. То, что суфии называли "внутренним оком", Ибн Сина называл пронизательностью, более сильной у некоторых людей способностью проникновения в сущность предмета, и то, что мы назвали бы чувственной или интеллектуальной интуицией<sup>14</sup>.

Рассматривая разум в плоскости метафизики, которая тем не менее соприкасалась с областью физики, жизненных (религиозных) проблем, арабо-исламские перипатетики определяли разум как одну из субстанций бытия, связанную с материей, но в сущности своей независимую от нее, находящуюся в теле, но нематериальную. Здесь, во-первых, различаются разум божественный как одно из выражений всемогущества и всезнания Бога, аналогичный творческому, активному началу и законосообразности мира (мировой разум), и разум человеческий, подобный божественному, но только подобный, а значит, отчасти уже и несовершенный.

Во-вторых, сам человеческий разум может быть согласно "философам" потенциальным, т.е. существующим как способность, предрасположенность к мышлению (например, у ребенка), и актуальным, т.е. уже реализованным, действующим. В-третьих, разум рассматривается как приобретенный - сформированный через обучение, систему умозаключений, опыт и т.п., и неприобретенный, тождественный непосредственной интуиции. В-четвертых, разум выступает как пассивный, принимающий воздействия, и как активный, воздействующий на вещи, формирующий.

Одним из центральных стало учение о деятельном разуме, активном интеллекте. Через это представление "философы" пытались понять, что такое мышление, его суть, его особенность, идеальность.

Это весьма многозначное понятие. Иногда оно близко тому, что на современном языке мы называем "ноосферой" (Тейяр де Шардэн), которая концентрирует способность интеллектуальной деятельности, активизирует ее. Она находится как бы за пределами человеческого сознания, поднимается над ним, является самостоятельной силой, воздействующей на физический мир. Деятельный разум может обозначать и зафиксированную в культуре, в продуктах культуры особую способность человеческого рода, общеродовую человеческую мысль, вошедшую через эту культуру в плоть и кровь каждого человека, мысль, с которой соединяется индивидуальный разум и которая не всегда осознанно для человека воздействует на него, образует его ментальность, его духовный мир, совершенствуется через него общую способность. Иногда понятие деятельного разума

аналогично понятию активности сознания, его изготровки к восприятию, любознательности. Но это понятие может означать и признание философами божественной или околобожественной субстанции, или силы, которая превращает аморфную первоматерию в организованное мироздание, силу, благодаря которой бытие как таковое выступает в виде мира вещей, природы. Этот разум выступает как сила, находящаяся вне человека, как нечто божественное, к чему человек причастен, чем награжден и к чему прикасается, но не просто пассивно прикасается, а хочет или страстно желает прикоснуться. И именно это рождает жизнь, жизнь культуры, Духа. Это напряженное, пульсирующее и взаимно переливающее силы соприкосновение, которое даже перестает быть только соприкосновением, а становится "впиванием" человека (от слова "пиявка") в Разум (=духовная культура) и жадным выпиванием, алканием его. Но одновременно и вливанием в него себя, восполнением, дополнением его.

Невозможно, если говорить о жизни, бесстрастное, спокойное забирание из Разума. Наступит духовная смерть обоих. Разум живет, пока живет человек, или его частица, и поэтому он - сила, пока есть сила человека.

Проблема разума, разумной души связана с вопросом религиозно-мировоззренческим - ее смертности и бессмертия, и в таком виде приобретает дополнительную метафизическую характеристику - связи с телом и независимости от него. Мусульманская теология связывала воедино тело и душу, утверждала их общее бессмертие, воскрешение в загробном мире. Что касается религиозных философов, то здесь проблема решалась довольно определенно, по крайней мере в отношении души: душа бессмертна, после смерти она отделяется от тела и сливается с мировой душой. Так же и разум, разумная душа. Позиция "фаласифа" была несколько отличной, да и среди них существовали расхождения.

Не вполне однозначными представляются взгляды на разумную душу и ее связь с телом у аль-Фараби. Довольно часто он высказывается о бессмертии души, например: "субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела"<sup>15</sup>. Но тут же аль-Фараби отмечает связанность души с телом, зависимость от него: "Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее. Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция... Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно также она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники о переселении душ"<sup>16</sup>. Это значит, что каждая душа связана с данным

телом, и появляется она только с его появлением. В другом месте аль-Фараби пишет: "Каждый вид растений также имеет определенную душу, которая есть форма данного вида"<sup>17</sup>. Но если это форма вещи, то она существует только вместе с данной вещью, вне ее она имеет значение лишь как общее, что объединяет вещи данного вида или рода, их общую субстанцию, свойства. Но в таком случае бессмертие формы, или души, будет иметь уже другой смысл, совершенно отличный от религиозного. Тогда становится более понятным и утверждение аль-Фараби о том, что разумная душа бессмертна - после смерти она соединяется с деятельным разумом, т.е. бессмертной способностью человеческого рода. К подобному пониманию склоняет нас мысль философа о том, что бессмертны души добродетельных людей и людей, обладающих знанием; души же людей невежественных смертны.

Еще больше усилит этот аспект концепции души арабский философ, живший на западе Халифата, в Андалусии, Ибн Рушд (1126-1198): он отрицал бессмертие человеческой души. Разумная душа человека, деятельность которой связана с памятью, воображением, не может сохраниться после прекращения работы этих сил. "Материальный разум - это брэнное образование". Индивидуальная душа смертна, бессмертен лишь общечеловеческий, универсальный разум.

В отличие от этих двух философов Ибн Сина вполне определенно склоняется к признанию бессмертия индивидуальной разумной души. Он так же, как аль-Фараби и Ибн Рушд, исходит из представления об особенностях, нетелесности разумной души человека. "Когда умопостигаемая форма, - пишет он, - возникает в разуме, она не занимает какого-либо положения, на которое можно было бы указать, так что ее можно было бы делить, расчленять или подвергать еще какому-либо подобному действию. Поэтому она не может быть чем-то телесным"<sup>18</sup>. Умопостигаемое, или понятие, не только само нетелесно, но и процесс мышления, умопостижения так же нетелесен.

Ибн Сина в большей степени, чем другие "фаласифа", стремится понять идеальность мысли: ее связанность с веществом, мозгом, но и явную ее обособленность. Если другие психические состояния или функции: ощущение, воображение, сновидения и т.п. - обнаруживают зависимость от организма, его деятельности, то мысль кажется стоящей над этой зависимостью. Над ней не властны ни болезни, ни лишения - она как бы противостоит им<sup>19</sup>.

Для объяснения своего понимания разума как независимой от тела сущности человека Ибн Сина прибег к образу "парящего

человека". Читателю предлагается представить себя лишенным всех ощущений, всякой связи с внешним миром, как бы висящим в пустоте. "Может ли человек установить существование своей сущности, не сомневаясь в установлении того, что он существует именно в своей сущности?" Да. Но раз это возможно, то получается, что человек "есть в самом себе иной, нежели его тело и его органы"<sup>20</sup>. На основании того, что разумная душа, хотя и связана с телом, является тем не менее нетелесной, Ибн Сина делает вывод о ее освобождении из тела после смерти и соединении с Мировой душой, или, как он иногда пишет, со Светом. В этом утверждении видно соприкосновение его взглядов с концепцией исмаилитов о Мировой душе, о Мировом разуме и Свете, как образе последнего. Но больший акцент, чем у аль-Фараби, на идеальной природе разума был важен для развития учения о деятельной его роли.

Аль-Фараби, а вслед за ним и Ибн Сина, пытается выявить механизм образования знания, в какой-то мере объяснить суть материальной его природы. Концепцию аль-Фараби и отчасти Ибн Сины можно пояснить, исходя из их понимания интеллекта. "Что же касается человеческого интеллекта, то он, естественно, появляется у человека с начала его существования; он представляет собой некое расположение в материи, подготовленной к восприятию умопостигаемых форм..."<sup>21</sup>. Для того, чтобы более конкретно, детально и точно выразить эту идею, Фараби излагает учение о физиологической основе, материальной культуре психики, разъясняя, что формовоспринимающая сила и сила охраняющая локализируются в передней части головного мозга, силы же формообразующая и размышляющая - в средней (первая) и в задней (вторая) частях его. Известны глубокие наблюдения, подтверждающие и уточняющие исследования древних, проделанные Ибн Синой - врачом и психологом. Этой теме своего учения он посвятил обширные разделы трудов. Особенно ценным среди них является раздел "О душе" в "Книге исцеления" и главы из "Канона врачебной науки", где детальнейшим образом, со ссылками на собственные наблюдения и врачебный опыт, излагаются знания о структуре и психических функциях головного мозга. "Человеческая душа, - пишет Фараби, философски обобщая и развивая свою идею, - поднимается до такого совершенства бытия, что она больше не нуждается для своего существования в материи, поскольку она соединяется с совокупностью бытий, свободных от телесности, и субстанциями, отделенными от материи"<sup>22</sup>.



Учение философов о душе показывает, что концепция знания начинает развиваться на новой основе и в новом, по сравнению с вероучением, направлении. Обращенность философов к посягательству на мир иногда выражается в весьма откровенных противорелигиозных формулировках: жители Города, которые чрезмерно увлекаются мечтами о потусторонней жизни, являются "заблудшими"<sup>23</sup>.

Заботой об устройении земной жизни людей проникнут великий труд "Братьев чистоты". Они собрали воедино сведения, обобщающие накопленные человеком знания, притом знания в значительной части мирские, для того чтобы в доступной форме передать их согражданам. Это сведения (с попытками построения теории) о ремеслах, о трудовой деятельности и формах ее организации, о природе и психике. И как рефрен с началом каждого нового фрагмента повторяется настойчиво: "Знай..." Знай то, что нужно знать людям в их жизни, что им принесет пользу и даст наслаждение не только после смерти, но и здесь.

Для сопоставления, в качестве противоположной установки, предлагавшейся традиционно мыслящими теологами, приведем слова Ибн Аби Хатима ар-Рази, который, подразделяя знание на религиозное и мирское и рассматривая в качестве полезного мирского знания медицину, говорил: "Все остальное, как, например, поэзия и ей подобное, есть суэта и позор". Подобная идея содержится и в следующей сентенции Ибн Араби: "Когда сердце вплотную занято познанием причин материального мира и таким образом отвлекается от познания Бога, такое внимание к чему-либо помимо Господа и представляет собой ржавчину на поверхности сердца".

Философы вносят еще один существенный и отличный от теологии элемент в теорию знания - в понимание и определение критерия достоверности.

Божественное учение исламских теологов, за исключением мутазилитов, касаясь вопроса достоверности знания, апеллировало, как правило, к традиции, авторитету Писания. Мутазилиты первыми пробили брешь в этой позиции, провозгласив право разума на решение спорных вопросов и отдав ему предпочтение в определении истины в сфере творений человека. Признание за разумом функций установления истинности знания сохранилось (хотя и в усеченном виде) у ашаритов. Но подлинно колоссальную работу по возвеличиванию рационализма в форме учения логики и введения логических методов определения истинности знания проделали философы.

Воспринятый у греков логический метод рассуждения, доказательства, метод развитого рационализма, был направлен не только против примитивного религиозного верования, но и против теологических спекуляций, построенных на шатких основаниях авторитета сунны. Высказывания, проповеди Пророка, передавшего божественное слово, предания о поступках Мухаммада и его сподвижников, т.е. их мнения, представления, поведение и допустимое законом толкование таковых составляли тот практико-мыслительный материал, на котором воздвигалось здание богословия. Естественно, что этот материал был уникален и субъективен, поскольку состоял из описания индивидуального опыта, непроверяемого и невозпроизводимого. Он требовал от адептов для своего принятия не строгой проверки, а доверия. Философия ориентировалась на научную практику того времени, на знания, содержащие описание природных явлений, - на знания механики, геологии, астрономии, медицины и т.д. Эти знания добывались путем детальных и многократных наблюдений, их организации и расчета, применения экспериментальной практики. Таким образом, сама практическая база философии была иной - по критериям времени строгой и достоверной. Но в то же время и от спекулятивных построений требовалась столь же непреложная доказательность посредством использования логических приемов для выводов, подтверждения истинности тезисов или их опровержения. Светская наука должна была выработать внутренне согласованную систему достоверных концептов, которая могла бы противостоять притязаниям религиозной догматики. Эти устремления научного ума выдвигали на передний план учение логики. Логика и через нее разум выступали единственными и подлинными судьями истины. Вере, в обычном ее понимании, в этой системе знания места не отводилось.

Наука средневековья вообще была во многом наукой споров, словесной наукой. Вопросы, вокруг которых шла полемика, - это вопросы метафизические, не входившие, как правило, в область конкретных реальных исследований. Обоснование и анализ проблем требовали их строго логического формулирования и изложения. Важно было не запутаться в словах, не сделать логически-речевой ошибки, уметь обнаружить логический обман, подтасовку, "раскрыть запутанные умозаключения и привести их к ясности"<sup>24</sup>. Для этого необходимо было детально разработать логические правила построения рассуждения, умозаключения, классифицировать возможные ошибки и объяснить их природу.

Логика, логическая классификация степеней научной достоверности исходных посылок рассуждения, начал исследования помогали выкристаллизовать научно ценные, существенные знания, вокруг которых складывались остальные элементы науки.

Отстаивая важность логики, аль-Фараби выступал против мнения тех, кто "воображает, что логика - это ненужное излишество, поскольку в какое-то время будто бы существовал человек совершенного ума, который никогда не заблуждался в истине, абсолютно не ведая никаких законов логики"<sup>25</sup>. А Ибн Сина если и признавал за разумом способность пророчества, то отмечал вполне земную, человеческую, хотя и чрезвычайно редкую природу, позволяющую ее обладателю весь сложный путь перехода от восприятия к обобщению или от общей посылки к следующим от нее через обширную совокупность "средних терминов" (знаний) выводам сжать в единовременный акт постижения. Но это значит, что и мысль Пророка, в скрытом и сокращенном виде, проходит все "этапы работы обычного логически структурированного сознания"<sup>26</sup>.

Философия, в том числе и логика, показывала, что пророческая мысль аналогична обычной мысли. Человек, обладающий знаниями, совершенствующий свой ум, может, о чем свидетельствует жизнь, достичь тех же ступеней откровения, явление которого пророки приписывали себе в качестве божественного дара. Тем самым философия низводила пророческое знание и возвышала человеческое, по крайней мере приравнивая их, отмечая лишь некоторую специфику. Одновременно она подводила под суд логики всякого рода знание без исключения. "Всякое знание, - учил Абу Али Ибн Сина, - которое не взвешено на весах разума, не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием. Поэтому необходимо изучать логику"<sup>27</sup>. Логика должна помочь отсеять истинно достоверное от мнимо достоверного, истину от мнения, от "общепринятого".

Арабо-мусульманские философы, следуя традиции Аристотеля и сообразуя ее с развитием наук того времени, классифицировали все возможные посылки по степени их достоверности, а способы выведения из них утверждений - по степени надежности получения истины. В этой классификации самое высокое место занимала философия (как наиболее близкая к совершенной истине наука), поскольку она пользуется в качестве исходных самыми достоверными посылками, проверенными с помощью приемов аподейктики на согласование со всеми остальными аподиктически строгими и верными суждениями. Остального рода знания составляют согласно

философам область мнений - недостоверных суждений, используемых "диалектиками", "софистами" и "риторами". В этой области черпают свои аргументы и образы теология, религия, поэзия.

Допуская некоторую познавательную значимость "диалектических" суждений, философы отказывали им в подлинной научной ценности. Эти суждения, считали они, могут давать только вероятную истину, быть стимулом к исследованию, но никак не фундаментом науки, не ее багажом.

Основную структуру средневекового научного мышления образует логическая дедукция. Она подавляла все остальные способы получения знания и его проверки. Что здесь имеется в виду?

Наука о природе - естествознание - представляла тогда в значительной мере область обыденных наблюдений, обыденной практики. Все основное знание сосредоточивалось в сфере умозрительных рассуждений. К этому добавлялось еще и то, что соответствующая контрсистема - теология - не только вынуждала заниматься спекулятивными проблемами, но и выражала доминировавший стиль духовной деятельности, так или иначе воспроизводимый в других духовных сферах, в содержании творчества ученых-философов.

Как бы ни было чуждо арабо-мусульманскому философу религиозное мировоззрение, оно входило в его сознание с культурой, воспитанием, образованием, конституировало его духовный склад, формировало установки научного исследования. Нельзя писать тома просветительных "экзотерических" сочинений и оставаться целиком в стороне от написанного, быть полностью к нему индифферентным. Как бы ни играл философ в несвойственные его сознанию игры интеллектуального перевоплощения, это не проходило для него бесследно - он попадал под воздействие их правил и сам начинал думать в соответствии с ними.

Попытки найти главный, определяющий принцип организации мира, выражающийся в единстве (и созвучный принципу единобожия в исламе), вычленив это единое как исходную причину всего сущего, содержащую в потенции все многообразие мира, находили воплощение в логике в абсолютизации исходных посылок, из которых выводилось все знание. "Исходные принципы - это те послышки, которые являются основой науки"<sup>28</sup>.

Преувеличение значения общего приводило к тому, что даже в науке речь часто шла не столько о принципах как выражении общности предметов, сколько о выражении в предметах общих принципов. У Ибн Сины, например, постоянно обнаруживается

стремление подвести предмет под принцип, который становится, таким образом, центром анализа. "Их (вещей - Прим. автора) внешняя форма возникает из той формы, которая находится в нашем сознании"<sup>29</sup>. Предельную форму общего принципа представляет необходимо-сущее: "Его сущность, которая дает существование всем вещам, познана им самим. Таким образом, вещи познаются им благодаря его сущности, но не потому, что вещи являются причиной его познания, а наоборот, его познание является причиной всех существующих вещей"<sup>30</sup>. Иногда таким принципом становится "деятельный разум". "Ввиду того, что мыслимое находится потенциально в душе и переходит в действительность, должно быть что-то разумное, заставляющее мыслимое перейти из возможности в действительность. Нет сомнения, что это... разум, близкий нашему миру. Его называют деятельным разумом"<sup>31</sup>. Аналогичные взгляды высказаны Ибн Синой и в "Книге спасения", где он замечает, что "воспринимающее в некотором отношении воспринимает само себя, а не воспринимаемое тело, поскольку оно воспринимает форму благодаря той форме, которая как раз и является ближайшим воспринимаемым предметом... Таким образом, воспринимается сама форма, а не, например, снег или холод"<sup>32</sup>.

Если попробовать дать онтологически-гносеологическую интерпретацию дедуктивного выведения знания, как его понимал Ибн Сина, получится следующая картина. Имеется совершенное знание о понятиях, т.е. о классах вещей, с их самоочевидными признаками. К этому "божественному" знанию приобщен и человек. Но только человеческое сознание его бесконечно менее полно и ясно, чем знание Бога.

Особое место в данной концепции приобретает методологический поиск "среднего члена", который соединяет предмет с общей идеей, приобщает к имеющемуся знанию. Познавательные усилия человека направляются на то, чтобы подвести единичное под всегда уже создаваемое человеком общее. Умение владеть средним термином - отличительная черта человека. С помощью этой силы, посредством которой люди воспринимают общий абстрактный смысл, они, утверждает Ибн Сина, "находят неизвестное из известного"<sup>33</sup>. Это акт, который связан с проблемой истины и лжи. Перед исследователем встает вопрос: правильно ли этот данный предмет, это конкретное явление подводить под универсалию? Чем является эта конкретная данность с точки зрения уже зафиксированного в книгах знания об универсалиях, передаваемых мнениях или непосредственно

сознаваемых очевидностях? Именно сфера знаний, образующая "средние термины", подлежит проверке на истинность.

Средневековый ученый, как правило, не выходил из сферы умозрения, соединенного с обыденными представлениями, и задачу исследователя усматривал поэтому в организации знания, проверяемого с помощью опять же внутримысленных критериев. Сформулированные в виде общих принципов той или иной науки, рационально обоснованные и проверенные логикой выводы наблюдений составляли фонд непреложных знаний, не вызывающих сомнения. Конечно, в реальной деятельности ученых постоянно происходило открытие нового, приращение знания, совершались индуктивные выводы, корректировались прежние концепции. Но новые представления, полученные на этом пути, не имели статуса действительного знания, если они не выдерживали проверки логического их увязывания с уже утвердившимися и образовавшими внутренне согласованную схему знаниями. Научные концепции воспринимались пока еще как достаточно закрытая система, допускающая только увеличение, рост сведений и непринципиальные исправления.

**Персоналии и рекомендуемая литература** - см. в предыдущем разделе.

- 1 Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. Социально-этические трактаты. С. 266.
- 2 Jabir ibn Nauyan. Textes choisis. Ed. P. Kraus. V. 1. Paris, 1935. P. 104, 110 (на арабском языке).
- 3 Аль-Фараби. Об общности взглядов. С. 42.
- 4 Там же. С. 43.
- 5 Аль-Кинди. О первой философии. С. 57.
- 6 Аль-Фараби. Об общности взглядов. С. 78-81.
- 7 Там же. С. 79.
- 8 Аль-Фараби. Об общности взглядов. С. 159.
- 9 Аль-Фараби. Гражданская политика. С. 113.
- 10 Ибн Сина. Книга о душе // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 448.
- 11 Там же. С. 488-489.
- 12 Там же. С. 503.
- 13 Там же. С. 373.
- 14 Там же. С. 505-506.

- 15 Аль-Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 174.
- 16 Там же.
- 17 Там же. С. 173.
- 18 Ибн Сина. Книга о душе. С. 481.
- 19 Там же. С. 484-485.
- 20 Ибн Сина. Книга о душе. С. 393.
- 21 Аль-Фараби. Трактат о взглядах. С. 284.
- 22 Аль-Фараби. Существо вопроса. С. 288.
- 23 Там же. С. 325.
- 24 Ибн Сина. Книга знания. С. 101.
- 25 Аль-Фараби. О классификации наук // Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 125.
- 26 Ибн Сина. О душе (фрагмент из "Книги спасения") // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 230-231.
- 27 Ибн Сина. Книга знания. С. 62.
- 28 Ибн Сина. Книга знания. С. 95.
- 29 Там же. С. 145.
- 30 Там же.
- 31 Там же. С. 222.
- 32 Ибн Сина. О душе (фрагмент из "Книги спасения"). С. 269.
- 33 Ибн Сина. Книга знания. С. 217.

## 8. Рационализм арабо-исламской философии

Интерес к разуму в арабо-исламской философии, разработанность концепции рационального знания, учения логики как способа достижения истины, вера в безграничные способности разума. Онтологические основания рационализма в арабо-исламской философии. Рационализм арабо-исламской философии как один из типов рационализма (в сопоставлении с рационалистическими тенденциями в индийской и китайской культурах). Рационализм критический и догматический. Значение мистической философии в развитии рационализма.

Хотелось бы выделить эту тему особо, поскольку рационализм является одной из важнейших характеристик этой философии и в то же время проблема рационализма и как методологически-теоретическая и как историко-философская не вполне простая - при ее анализе возникает много вопросов, ответы на которые показывают, что разные исследователи понимают ее не одинаково. Именно открытость, проблемность концепции рационализма применительно к истории философии я и хотела бы подчеркнуть в этом разделе.

Первый вопрос - это вопрос о том, что такое рационализм как методологическое и историко-философское направление. Какие философские концепции мы можем обозначить этим понятием?

Все иррационалистические, мистические концепции базируются на рациональных способах обоснования истинности своего видения мира; все они - если речь идет о теории, а не просто о практике, например, мистической, - используют рациональную аргументацию. Но тогда уже одно наличие элементов философствования, понятийного аппарата и оперирование им должно означать рационализм учения, и под понятие рационализма, таким образом, попадают разные по своей направленности течения.

И, возможно, такой взгляд на историческое движение человеческой мысли будет правомерным, ибо она действительно в столкновении различных идейных течений формировала и оттачивала тот способ объяснения мира и человека, который сегодня считается научным. А поскольку основным орудием, с помощью которого человек создает и отстаивает научное видение, является разум, этот способ объяснения, методологию и теорию, опирающуюся на разум в



широком смысле слова, можно назвать рационалистическими. В таком случае мы вправе посмотреть на историю философии как на один из путей, на котором из разных элементов складывался современный научный рационализм.

Вместе с тем остается все же неудовлетворенность такого рода определением рационализма как историко-философского феномена - слишком уж широкий круг течений начинает охватываться этим понятием, слишком релятивным, относительным оно становится. Поэтому употребление его нуждается в разъяснении.

Рассмотрим с этой точки зрения арабо-мусульманскую философию.

Возникновение ислама, создание новой религии уже само по себе было введением нового типа знания, новой рациональности, которая противостояла прежнему, включенному в магию мистических верований, типу знания, апеллируя к рассудку людей, их разумению, хотя разумение это понималось достаточно утилитарно - как способное внушить и утвердить веру в ислам, в учение Пророка. Этот новый тип знания - знания политического, экономического, правового - был выражен на языке религии и сочетал установку на разумность, рациональность с авторитарным требованием слепого подчинения носителю более высокого знания, с верой в верховное провидение. Само возникновение философии как рационалистического направления мысли было связано с идейными движениями в богословии, в фикхе (с постановкой вопросов об ответственности человека за свои поступки, свободе его воли, предопределении и детерминированности происходящего, вопросов о вмешательстве Бога в дела мира и, как итог всего этого, о сотворенности, а потому и подсудности человеку Писания). В трудах мутазитов содержалось обширно и глубоко разработанная эпистемология, базирующаяся на логике.

И все же, хотя между каламом и "фалсафой" существовала определенная идейная связь и общность, "философия", как мы видели, формировалась как светский, антисхоластический вариант решения общемировоззренческих проблем, как способ объяснения мира, базирующийся на научных представлениях, унаследованных от перипатетизма и античного естествознания. "Фаласифа" дали разработанную теорию души, разума, интеллекта, знания, пытались объяснить идеальную суть мышления. Они проделали также колоссальную работу по возвеличиванию рационализма в форме учения логики и введения логических методов определения истинности знания. Логика и опирающийся на нее разум выступали

верховными судьями истины. И все-таки, можно ли говорить без оговорок о "восточном перипатетизме" как о чистом рационализме? Каково историко-философское содержание и значение этого рационализма?

Рационализм в античности развивался как подспорье разуму, увидевшему "обман чувств", невозможность через них получить достоверное знание (эта проблема была обозначена Демокритом и ярко представлена скептиками). Рационализм в арабо-исламской философии имел при возникновении иную направленность - он стал орудием против примитивной религиозной веры, опорой в решении всех спорных вопросов.

Такой подход к рациональности выражает гносеологический пласт проблемы.

При таком подходе концепция опоры на данные органов чувств как исходный материал, базу знания не противоречит оценке концепции как рационалистической - в ней нет противопоставления чувств и разума. Но, как мы опять-таки видели, данная концепция иначе оценивает роль чувственного познания, нежели сенсуализм или эмпиризм в философии Нового времени. Разум в ней рассматривается как более высокая ступень знания. Он упорядочивает, организует и проверяет данные чувств.

Другой пласт проблемы - характеристика рационализма арабо-исламской философии в плане онтологическом, взгляд на разум как не только орудие познания, но и как принцип, пронизывающий все мироздание, все бытие, означающий упорядоченность бытия, его законосообразность. С этой точки зрения ее трудно оценить однозначно.

Имеющиеся в литературе классификации восточно-перипатетической онтологии как дуализма, деизма, пантеизма, в которых материя и дух изначально извечны, сразу вносят известное ограничение в попытки толковать эту онтологию в качестве рационалистической. Только, пожалуй, у теоретиков исмаилизма разум откровенно делался основополагающим началом, близким и даже тождественным Богу. В других концепциях он занимал важное место, но о его верховенстве говорить приходится уже с оговорками.

Учение аль-Фараби дает основания для подобной оценки его онтологии, поскольку он базирует концепцию единого и целостного бытия на понимании первопричины как сверхчувственной сущности, как мышления о мышлении, устраняя дуализм формы и материи, Бога и мира на путях идеалистического монизма. Как полагает А.Х. Касымжанов, постижимость мира, сходство деятельности разума

с внутренней организацией постигаемого объекта ведет к признанию "разумности мира".

Трудно категорично возражать против такого утверждения. Но "разумность мира" у аль-Фараби - концептуальная нерасчлененность этих понятий (мира и разума), не выявление их особенного содержания, а изначальное их соединение.

Чтобы точнее понять характер, содержание этого рационализма, целесообразно сопоставить его с другими типами рациональности, возникавшими в других цивилизациях - в Индии, Китае.

Обратимся к одному из самых влиятельных течений индийской религиозно-философской мысли - к буддизму. Вряд ли можно применить к нему такой термин как рационализм. Центральная онтологическая концепция раннего буддизма состоит во взгляде на мир как мираж. Нагарджуна назовет это "пустой иллюзией"<sup>1</sup>. Мир предстает человеку в виде потока отдельных элементов<sup>2</sup>. Реальность, лежащая за ним, недоступна познанию. Между сознанием и объектом имеется особое отношение, которое может быть названо "координацией"<sup>3</sup>. Проиллюстрируем это диалогом из "Абхидхармакоши":

- Осознание воспринимает". Что понимается под сознанием?
- Абсолютно ничего...
- Что понимается под "координацией" (между сознанием и его объективным элементом)?
- Соответствие между ними... Сознание воспринимает подобно пути, которым движется свет.
- А как движется свет?
- Свет лампы - это образное выражение непрерывного образования вспышек огня...<sup>4</sup>.

Если нет реального мира, если мир - иллюзия или если мир и сознание - лишь параллельные процессы, между которыми имеется только соответствие, если, следовательно, нет реальных закономерностей или мы ничего о них не можем сказать, то не может быть и рационалистического метода познания. И к познанию такого абсолюта логика, по сути дела, не имела никакого отношения. Использование ее ограничивалось критическими функциями - обучить умению вести диспуты. Опровергая доводы оппонентов мадхьямик не предлагает собственной метафизической концепции. "Я не выдвигаю тезиса и именно поэтому не ошибаюсь", - говорил Нагарджуна<sup>5</sup>. Его цель - не доказывать что-то позитивное, а добиться осознания относительности любого тезиса, выдвигаемого противником, т.е. диалектически опровергнуть его.

Наиболее убедительно аргументируется существование рационализма в индийской философии пониманием самой философии как системы особых понятийных конструкций, требующих аналитической, рациональной деятельности. Но этот довод мне представляется недостаточным, ибо вся философская мысль предполагает разработанный понятийный аппарат, обслуживающий концепцию. Содержанием же этой концепции может быть не только доказательство, построение рационалистической методологии, но и убеждение в том, что единственно достоверным способом познания и истинным знанием является интуиция. Поэтому философскую мысль в древней и средневековой Индии точнее было бы определять не как рационализм, а как некоторого рода рациональность. Такое определение подразумевает наличие рационалистических структур, но не предполагает обязательного концептуального выдвигания их в качестве доминирующих, характеризующих суть, основную направленность доктрины.

Вряд ли оправдано рассматривать те логические системы, которые создавались в буддизме и брахманистских школах, как выражение их рационализма. "Большая часть сутр ньяя, - по утверждению Ф.И. Щербатского, - посвящена описанию различных методов ведения публичных диспутов... И только в реформированной брахманистской логике, в логике, которая возникла в борьбе с буддизмом... теория силлогизма начала играть главную роль"<sup>6</sup>. И хотя ньяя<sup>7</sup>, разрабатывая теорию вывода, дает детальную классификацию источников достоверного знания, а навья-ньяя, начиная с XIII в., разрабатывает абстрактную формальную логику, все же нельзя игнорировать тот факт, что умозаключение - один из четырех видов праман<sup>8</sup>. Таким образом, оно достигается через совершенствование "внутреннего знания", позволяющее прийти к полной "устраненности" и подвести индивида к спасению. В эпическом предании о Пачашикхе ("Мокшадхарма") говорится: "Он - лучший знаток дхармы и вед - считает, что достигший "устраненности" индивид недоступен страху смерти и "возлежит с шрути"<sup>9</sup>, авторитетами, преданием и благословениями"<sup>10</sup>.

В этом процессе созерцания, размышления, припоминания значительное место занимал "ментальный ритуал", выражаемый формулой "кто так знает" и выражающий "длящееся знание", знание как постоянное воспроизведение исходной ритуальной формулы. Представьте себе, что Вы в течение хотя бы одного дня воспроизводите в сознании формулу "я есть Брахман" и при этом постоянно помните, что такое Брахман и что "я есть" именно это.

"Длящееся" же знание есть растягивание такого процесса на всю жизнь<sup>11</sup>. Целью и идеалом такого знания является истина, понимаемая не как "что", но как "кто", как живое единство личности и знания. В результате достаточно долгого повторения текст отпечатывается в памяти человека и наконец наступает момент, когда ритуальный синтез действия - слова - образа произойдет сам собой.

Здесь подмечены важные моменты формирования исходных знаний, пути возникновения абстрактных представлений из ритуальной практики и слитность знания с индивидом, его личностью. Но приведенные выдержки из учения ньяиков и санкхьяиков<sup>12</sup> позволяют сделать заключение о том, что рационализм в них был не теоретическим, идейным, мировоззренческим, а практическим, житейским, прагматическим. Его можно описать как методичку, систему упражнений, наставлений, нужных для нахождения пути к "истинному знанию", на устраненность из реальных связей. То есть правильнее определить это не как рационализм, а как гносис.

Как видно важным аспектом концепции знания в индийской философии является связанность ее с субъектом, концентрированность ее на субъекте. "Для образованного человека современной европейской культуры знание всегда есть нечто внешнее по отношению к человеку, который знает, нечто искомое, достигаемое, обнаруживаемое, словом - любым образом получаемое извне"<sup>13</sup>. Для человека европейской культуры знание всегда объектно. Буддийская же мысль допускает объектность знания лишь в качестве особого технического приема.

Рационализм, вера в разум есть уверенность и возможность посредством интеллекта познать абсолют, который образует мир вещей, связанных воедино с некоторыми общими законами, аналогичными разумным. Если же суть мироздания - радикальная плюральность, то не может быть знания как чего-то устойчивого, и люди в своих действиях, как уже отмечалось выше, руководствуются практическими решениями. Индийские материалисты (чарваки) отрицали существование какой бы то ни было духовной субстанции; они не допускали никакого иного источника знания кроме чувственного восприятия. Так же они отрицали наличие порядка во Вселенной - жизнь представляет собой игру случая. Но такая практическая, позитивная рациональность не нуждается в вере в разум. Она строит систему рациональных (логических) отношений соответственно реальным отношениям отдельных фактов друг к другу в данный момент. Логика при этом выступает как логика операциональная, не как инструмент познания истины мира, а как

способ организации наличного знания, традиции, т.е. комментирования и дискуссии. Многие исследователи индийской философии, индийских логических учений отмечают их детальную разработанность и сходство в ряде параметров с современной логикой, в частности с логикой предикатов, где важное место занимает сложная сеть классификации высказываний, операций. Отмечается возможность параллелей между логикой индийских философов и концепцией логического атомизма, выдвинутой Расселом и Витгенштейном и представляющей мир как совокупность атомарных фактов, а процесс познания как бесконечное описание атомарных фактов. Но анализ индийской логики допускает и иное объяснение: сложность и детализированность ее есть не результат высокого развития методологии и отчетливого понимания несовершенства системы, ограничивающей себя общими законами, стремящейся свести их к некоторому минимуму, а наоборот, продукт недостаточной развитости, неизжитого эмпиризма знания. То есть детально разработанная логика индийцев представляется свидетельством неприятия общих законов и, в силу этого, логикой прецедентов, "на каждый случай", логикой "этого", фактического мира.

Другим культурным континентом является Китай, где издавна существовала философская мысль, независимая от религии, от буддизма, привнесенного извне и так и оставшегося отделенным от исконно китайской традиции. Чем же характерна эта исконная китайская философия? Первое, что ей свойственно, это прагматика, ценностно-нормативное содержание - связь с объяснением и обоснованием структуры китайского общества. Она представляла собой "моральную метафизику" с преобладанием моральной проблематики<sup>14</sup>.

Второй характерной особенностью древней китайской философии, по мнению одного из наиболее известных ее исследователей, А.И. Кобзева, является натурализм. Отсутствие понятия идеального, противопоставленного материальному, обусловило невыработанность идеалистических концепций и господство натурализма, типологически сходного с досократовской философией.

Третьей важной чертой китайской философии А.И. Кобзев считает отсутствие в ней развитой системы формальной логики, наличие, а позже и утрату протологической тенденции и оперирование системой "нумерологии". Что это такое?

Следствием устойчивой определенности, ограниченности проблем, составлявших предмет китайской философии, и соответственно категорий, была возможность вписать их в некоторые

системы связей. В одной системе, например, термин "ци" был связан с одними понятиями и обретал смысл "материи". В другой системе он был связан с другими понятиями и получал противоположный смысл и т.д. То есть в каждом данном случае функционировала определенная система, рождающая соответствующие ассоциативные связи. Процедура обобщения в такой системе была связана не с абстрагированием, получением отвлеченной идеи, а с выделением конкретного индивида, который становился представителем множества подобных.

Таким образом обрисованная картина древней китайской философии показывает, что в ней были элементы рационалистического осмысления мироустройства и построения миропорядка. Но это не было рационализмом, скорее это, так же как и в Индии, был некоторый тип рациональности, но в большей степени связанный с наукой, с ориентацией на реальный мир и жизнь в этом мире.

Сравнение развития рационалистической мысли в разных культурах и в разные эпохи показывает, что типы рациональности в них отличны друг от друга: отличается рациональность древних и даже средневековых Индии и Китая от философии средневекового мусульманского Востока, отличается рациональность языческой Аравии от рациональности Корана и отличается рационализм в теологии от рационализма "восточного перипатетизма". В целом об арабо-мусульманской философии можно с уверенностью сказать, что это была глубоко разработанная рационалистическая система мысли.

Эта мысль, как уже отмечалось, возникнув в связи с разработкой проблем религии, очень скоро стала развиваться вне теологии, ориентируясь на мирские интересы общества. И в этом развитии за несколько столетий она проделала огромный путь, оттачивая метод рационального постижения, выявляя его слабые и сильные стороны.

В развитии рационализма как способа объяснения мира внутри арабо-мусульманской культуры прослеживаются два значимых момента и в какой-то мере две ориентации, две тенденции. Первая касается утверждения принципа рационализма как такового, концепции разума как орудия постижения истины, рационалистического знания в противоположность чувственному, интуитивному или опирающемуся на традицию, на авторитет, т.е. знанию "веровательному". Разработка учения о разуме как высшей способности человека и мериле истины была огромным достижением арабо- и персоязычной философий.

Но вслед за этим возникает проблема характера, содержания рационального знания - в плане различения рационализма до-

гматического и критического. В предыдущих разделах показаны трудности, сопровождавшие развитие рационализма, опиравшегося только на свои внутренние возможности, или же тем более такого, который был направлен на поиски рациональных аргументов в поддержку веры; показана также некоторая ограниченность такого рационализма или же, в другом случае, вольная или невольная подмена веры подобием знания. Все эти трудности, слабости, ухищрения попадали в поле зрения и размышления философов. Так создавалась почва для критического взгляда на самодостаточность разума, характерную для средневекового рационализма, и тенденции выйти за пределы привычной рационалистической доктрины.

#### **Рекомендуемая литература**

Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.

Рационалистическая традиция и современность. Ближний Восток. М., 1990.

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

1 Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 164.

2 Там же. С. 56-60.

3 Там же. С. 155.

4 Там же. С. 157.

5 Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988. С. 50.

6 Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 80.

7 Ньяя - одна из шести (наряду с буддизмом, санкхьей, махаяной, вайшешикой, йогой) брахманистских, принимающих авторитет вед, систем индийской философии. Навья-ньяя - "новая ньяя" - школа, развивающая логическое учение ньяи.

8 Прама - достоверное познание; подразделяется на восприятие, вывод, сравнение и свидетельство.

9 Шрути - ведийское священное писание, которое рассматривается как безошибочное свидетельство бытия Бога.

10 Рационалистическая традиция и современность. Индия. С. 189.

11 Семенцов В.С. Бхагаватгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985. С. 61-66.

12 Ньяики - философы, исповедовавшие учение ньяи; санкхьяики - сторонники учения санкхьи, одной из основных философских школ древней Индии, исходящей из признания авторитета вед, но в то же



время, как и няня, опирающейся на независимый опыт и размышление.

13 Пятигорский А.Т. "Знание" как "знак личности" // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Труды по востоковедению. II, 1973. С. 217.

14 См.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

## 9. Связь "фалсафы" с наукой и практической деятельностью. Опыт как элемент знания

Основная характеристика средневекового знания - умозрительность. Логика как главный способ получения знания и его организации. Обнаружение недостаточности чисто логической аргументации истинности знания. Поиски достоверных оснований в исходных посылах. Обращение к опытно-практическому знанию как сфере получения исходных посылок. Основные параметры опытно-практического знания, новое понимание опыта по сравнению с античностью.

И религиозное и светское философское знания были направлены на поиски достоверной опоры. Но философско-научное знание устремлялось на постижение мира социального, мира природного, а религиозное обращало свой взор на мир запредельный, и познание дальнего мира играло в нем служебную роль подступа к миру иному. "В дорогу! В дорогу! - писал аль-Газали. - Жить осталось совсем мало, а перед тобой еще долгий путь. Наука и дела, в кои ты погружен, - лишь обман и иллюзия"<sup>1</sup>. В труде "Воскрешение наук о вере" он приводит слова суфия ас-Салаби:

От мира устранись, его не добивайся,  
Не добивайся гибельного плена.  
Добром его дурное не покроешь,  
И зло его, признайся, перевесит<sup>2</sup>.

Установки в концепции знания, развиваемой философами, были прямо противоположными. Конечно, они тоже нередко напоминали читателю, что он должен думать о будущей, посмертной судьбе. Но это было скорее оперирование привычными читателю образами и словами или же метафорическое выражение отнюдь не религиозных идей. Основное же содержание их учений было обращено к практическим делам и нуждам людей.

В арабской средневековой науке связь ее с практикой находилась в парадоксальном состоянии. С одной стороны, наука оформилась как теоретическая система, выделенная из непосредственной практики жизни и отделенная от последней, имеющая свое собственное содержание и свои собственные импульсы движения. С другой же стороны, она, сосредоточившись на самодвижении, на организации

знаний внутри своей конструкции и отвлекшись от практической основы, подверглась опасности полностью превратиться в сумму спекуляций. Таким образом, завоевание наукой самостоятельного места оборачивалось тем, что созданная ею система рациональностей могла утратить статус истинности. Требовался выход в практику, но уже не как неразвитую сферу примитивной жизнедеятельности, а как сознательно принятую наукой и обязательную для обеих арену взаимодействия.

Математик аль-Хорезми, живший в 780-830 гг., писал о цели своего алгебраического трактата "Книга об исчислении алгебры и аль-мукабалы": "Я составил краткую книгу об исчислении алгебры и аль-мукабалы, заключающую в себе простые и сложные вопросы арифметики, ибо это необходимо людям при делении наследства, составлении завещаний, разделе имущества и в судебных делах, в торговле и всевозможных сделках, а также при измерении земель, проведении каналов, в геометрии и прочих разновидностях подобных дел"<sup>3</sup>.

Мы останавливаемся на общественной функции научно-философского знания потому, что она расширяла опытную практику знания и открывала ему выход в новую область методологии, давала новую базу определения достоверности знания.

Об интересе к опытному знанию, об организации практики наблюдения на мусульманском Востоке свидетельствует история его науки. Хотя положение ученого здесь не было материально обеспечено, все же некоторые интересующие правителей исследования финансировались ими. Существовали даже центры, организованные наподобие исследовательских, имеющие сложное оборудование научные сообщества, такие как Мегарская обсерватория Насириддина Туси (XIII в.) или обсерватория Мухаммеда Улугбека близ Самарканда (XV в.). В X в. были созданы "дома науки". И хотя слово "наука" вовсе не имело того смысла, который мы придаем ему сейчас - оно, как правило, означало религиозные знания, а "ученым" назывался прошедший специальное обучение богослов, - тем не менее в "домах науки", имевших огромные библиотеки, можно было найти книги по любой отрасли знания и доступ к ней имел всякий, стремящийся к знанию.

Арабские ученые выдвинулись во многих областях науки: в математике, химии, медицине, астрономии, физике, оптике и т.д. Арабо-мусульманские ученые оставили свои имена даже в истории аэродинамики. Турецкий исследователь А. Терзиоглу изучил рукописи, отражающие историю техники и первые попытки полетов в

IX-XVII вв. в странах мусульманской культуры. В них встречается описание зависимости между поверхностью крыльев и весом птицы с целью установления физических основ полета. Попытку полета сделал в 1010 г. Джаухари из Фараба. В X в. в Андалусии Аббас ибн Фирнас совершил короткий полет с приземлением с помощью сконструированных им несущих поверхностей.

Джабир ибн Хайан высказал мысль о возможности создания живых существ искусственным путем. Соответствующую область знания он назвал "наукой об искусственном творении". "Эта наука, - писал он, - возможна, ибо живое существо есть следствие взаимодействия сил природы. Природа же, производя соответствующие вещи, подчиняется определенным законам, тайну которых может раскрыть наука весов", т.е. знание законов количественных отношений. Джабир ибн Хайан провозгласил опыт в качестве основы научного исследования: "Долг занимающегося физическими науками и химией - это труд и проведение опытов. Знание приобретает только посредством них".

Аль-Фараби, утверждая идеи Аристотеля на почве новой культуры, учил, что "интеллект - это не что иное, как опыт"<sup>4</sup>. Об опыте как одном из видов посылок, применяемых в силлогизмах, говорил и Ибн Сина<sup>5</sup>. Причем опыт включается им в число посылок высшего, доказательного силлогизма, ведущего к достоверному, истинному знанию.

Отмечая факт признания роли опыта, важно, однако, определить, что вкладывается этими мыслителями в понятие опыта и какое место отводят они ему в познании.

Суть античного отношения к чувственной практике во многом выражают слова Эмпедокла: "В присутствии предметов мудрость людей возрастает"<sup>6</sup>.

Понимание опыта арабо-мусульманскими воспреемниками греческой мудрости рассмотрим на примере Ибн Сины.

Опыт им описывается как посылка, которая познается посредством разума и ощущения: "... например, если чувство каждый раз воспринимает вещь в каком-то действии или в каком-то состоянии и каждый раз видит ее именно такой, то разум познает, что это происходит не благодаря случайности"<sup>7</sup>. Опыт появляется тогда, когда душа уверена в неслучайности явлений и с ним соотносятся другие состояния вещи"<sup>8</sup>. В "Книге спасения" понятие "опыт" Ибн Сина связывает с понятием одной из потенций разумной души - с наличием в умозрительной силе первых элементов разумного восприятия, которые принимаются "не путем приобретения извне"<sup>9</sup>, т.е. опыт

является скорее характеристикой внутреннего содержания разумной души. Если опыт и выходит за пределы индивидуального сознания, то только в плане контакта человека с совокупностью знаний, хранимых в книгах и преданиях, знаний, получаемых от учителей, наставников.

Однако такое определение опыта не вполне адекватно реальной практике ученого-естественника. Методологические установки ученого отражают довольно высокую развитость научного знания, позволяющего построить определенную картину природы и совершенствовать эту картину. В то же время данные установки воспроизводят слабость практической вооруженности.

Практические знания, в том смысле, как их определяет Новое время, становятся реальной опорой в рассуждениях Ибн Сины об образовании гор и минералов. В доказательство идеи отсутствия пустоты Авиценна приводит естественные, т.е. опытные, свидетельства, например, наблюдение, что кровососная банка стягивает вместе с воздухом кожу, или наблюдения, связанные с инженерными работами, с деятельностью насоса<sup>10</sup>. К такого же рода аргументации прибегает Ибн Сина, опровергая мнение, что теплота происходит от движения, обнаруживающего огонь, скрытый внутри тела. Этому мнению он противопоставляет наблюдение, что оловянный наконечник стрелы от движения не плавится<sup>11</sup>.

Опыт медика, наблюдения за явлениями, возникающими в результате загоразивания путей проникновения "двигательной, ощущающей и воображающей сил", подтверждали вывод Ибн Сины о том, что "первым носителем телесных сил души является тонкое, проникающее в поры, тело: тело это есть не что иное, как дух". О том, что орган рождения духа - сердце, свидетельствует, по мнению Авиценны, то, что было выявлено при искусных вскрытиях<sup>12</sup>. Прославленный медик дает достаточно детальное описание сердца (первое начало), печени (второе начало), мозга (так же второе начало). Особенно подробно в "Книге исцеления" он излагает свои представления о мозге.

До Авиценны многие ученые считали, что источник зрения - хрусталик. Он же доказал, что изображение предмета дает сетчатка. Все направления терапии обогащены Ибн Синой. Он установил различия между чумой и холерой, между плевритом и воспалением легких, дал описание проказы, диабета, язвы желудка.

Таково основное понимание роли опыта. О сдвигах, происходящих в этом понимании, я скажу позднее. Сейчас же важно выявить доминирующие характеристики представления об опыте.

Связанная с эмпирией сторона деятельности Ибн Сины, испытавшего значительное влияние учений Галена и Секста Эмпирика, дает основание выделить в его научном творчестве (как и в творчестве других передовых ученых его времени) новые, по сравнению с Аристотелем, тенденции. Это связано с тем, что Ибн Сина видел в творении вещного мира не только его "необходимость", но и его "возможность", альтернатив его развития. Эта определенная "случайность" требовала помимо оперирования непреложными знаниями, истинами обращения к практике жизни, придания ей большего, чем в античности, методологического значения.

В исследованиях Авиценны появляются элементы аргументации, которая в Новое время определяется как эксперимент. "Эксперименты - это посредники между природой и понятием, между природой и идеей. Рассеянный опыт слишком принижает нас и мешает достигнуть даже понятия. Каждый эксперимент уже теоретизирует..."<sup>13</sup>.

Нередко последователи арабо-мусульманской философии и науки называют ученых стран Ближнего и Среднего Востока экспериментаторами. Я хотела бы внести в это понимание ряд исторических и теоретических уточнений.

Не всякое испытание практикой является экспериментом. Иначе все необузданные манипуляции средневековых алхимиков и даже метод "проб и ошибок", характеризующий познавательную деятельность животных, мы должны были бы квалифицировать как экспериментирование. "Действие становится экспериментальным, т.е. теоретически нацеленным, когда в него включается противодействие, возвращающее наше внимание к исходному предмету"<sup>14</sup>. В это понятие я включаю целый комплекс компонентов: и мысленный эксперимент, экспериментальную практику, и категорию решающего эксперимента. Основными для этой совокупности характеристиками я считаю: 1) сознательную установку на предметно-практическую деятельность, 2) активное вторжение в процесс наблюдения, практику, 3) стремление выявить недоказательность, недостоверность полученного знания, опровергнуть его, подвергнуть "испытанию на прочность", 4) выдвижение на передний план методологического принципа "сомнения".

Новая наука не просто обращается к реальности, опыту, факту - она вводит новый факт, новый опыт в новую теоретическую, идейную систему. Экспериментализм - это новая рационализация, вернее, построение новой системы, включающей целенаправленную опору на факт.

Конечно, таких "дедуктивных" элементов методологии современной науки у Авиценны мы найти не можем, но тенденцию к этому у него уже можно заметить. Для этого обратимся к анализу его врачебной деятельности.

Естественно, что как медик и фармаколог Авиценна должен был помимо простых наблюдений пытаться апробировать выводы из наблюдений на практике, т.е. проводить опыты. Излагая учение о лекарствах, Авиценна писал: "Свойства лекарств познаются двумя путями: путем сравнения и путем испытанья... Испытание приводит к достоверному познанию свойства лекарства только после соблюдения (известных) условий"<sup>15</sup>. И далее следуют методологические указания по проведению опыта. Вот некоторые из них: требование свободы лекарства от дополнительных качеств; простота болезни, на которой опробуется лекарство (наличие осложнений болезни не позволяет определить причину того или иного действия лекарства): "...требуется, чтобы опыт проводился на теле человека"<sup>16</sup>.

Надо сказать, что в то время в странах Ближнего и Среднего Востока появилась обширная база для организованной врачебной практики. Скуденность населения городов, довольно густая сеть торговых путей и постоянное наличие массы пришлого торгового люда, с одной стороны, и распространение эпидемий, необходимость изоляции и лечения больных - с другой, потребовали организации таких медицинских учреждений, как больницы. Как заметил во вступительной статье к русскому шеститомному изданию "Канона врачебной науки" Б.Д.Петров, в больницах врач имел дело уже не с единичными пациентами, а с десятками и сотнями больных, получая возможность обширной апробации своих знаний. В "Кабус-намэ", сочинении, написанном современником Ибн Сины Кей-Кавусом, говорилось: "Лечащий должен много экспериментировать... Пусть он работает в больницах, видит много больных и много лечит... дабы он видел собственными глазами то, о чем читал в книгах, и не оказывался беспомощным в лечении"<sup>17</sup>. Эта новая сфера практики сразу выдвинула медицину в разряд опытных наук.

В других областях науки и Авиценна и некоторые другие его современники также значительно расширили сферу опытного знания. Правда, чаще опыт был все еще тождествен наблюдению. Например, Бируни, описывая в "Минералогии" свойства янтаря, замечал: "Цвет его остается неизменным, но если его прокипятить в растворе шаб`а (квасцов - Прим. автора) в медном котле, то он краснеет, а если в горшке в растворе бакам`а (сандала - Прим. автора), то становится желтого цвета"<sup>18</sup>. Что касается наблюдательности, то эта сторона

сознания и деятельности средневекового ученого мусульманского Востока была в высшей степени развита - все замечалось и описывалось. Тщательно собирались различные сведения, сообщения очевидцев, легенды и т.п. Работы Бируни, например, свидетельствуют о тонкой его наблюдательности: он описывает рассвет и сумерки, прилив и отлив, дождь, молнии, цвет Луны во время затмения, драгоценные камни и их свойства, подмечает сходство действия янтаря и магнитного железа и т.п.

Работая над теорией образования камней, Авиценна пытался изучить состав встречающихся ему различных природных образований, испытывал их. "В Хорезме, - писал он, - я задался целью расплавить один такой наконечник", представляющий упавшее с неба во время грозы тело в форме наконечника стрелы<sup>19</sup>. Там же Авиценна говорит о необходимости знания различных признаков тех или иных субстанций как основы для "создания или устранения" вещи<sup>20</sup>. Практика понимается здесь не как пассивная деятельность, а как деятельность, нацеленная на создание нового или на разрушение, уничтожение субстанции, причем не механическое, а связанное с изменением сущности. Таким образом, устанавливается корреляция между знанием истины и умением воздействовать на природу вещи, и нужен только один шаг, чтобы перейти к экспериментальной практике как методу познания.

Представление об эксперименте не было чуждо античной и тем более средневековой науке. Мы имеем в виду представление о мысленном эксперименте, правда, не оформленное понятийно. Например, отвергая притяжение и доказывая перипатетический тезис о естественном движении тел (стремлении их к своему месту), Ибн Сина строит "мысленный эксперимент". Если бы, рассуждает он, тела притягивались - огонь небом, камень землей и т.д., - то тяжелые и большие тела было бы притянуть труднее, а маленькие и легкие - легче; но в действительности мы видим обратное. Значит, движение имеет природу<sup>21</sup>.

Элементом вызревавшего методологического принципа эксперимента, в частности мысленного эксперимента, было широкое использование доказательства "от противного", которое хотя уже имело место в античности, практически не выходило за пределы математики. У мыслителей средневекового Арабского Востока оно было введено как способ построения мысли в разные сферы науки. Иногда аргументом "от противного" становились реальные факты, отклонения и нарушения в реальных объектах исследования, например, описывая работу мозга, Авиценна замечает: "Хранилище



общего чувства есть сила представления, и она находится в передней части мозга. Вот почему, когда эта часть повреждена, действие представления нарушается... Хранилищем идеи является сила, называемая памятью, и она находится в задней части мозга. Вот почему, когда она повреждена, наступает нарушение в том, чему свойственно сохранять идею"<sup>22</sup>.

Очень важным моментом становления нового метода было развитие такой формы анализа, как логическая критика, состоящая в опровержении какого-либо положения путем доведения его до абсурда<sup>23</sup>. Подобную работу по выяснению достоверности сомнительной посылки проделал уже аль-Фараби: "Ясно, что тот, кто не хочет в своих убеждениях и мнениях ограничиваться презумпциями (а это такие убеждения, обладатель которых не уверен в себе), - тому необходимо перейти от них к противоположностям"<sup>24</sup>.

С целью критики недостоверного суждения Авиценна вводит в анализ "испытательный" и "противодействующий" силлогизмы, позволяющие выяснить действительный характер знания, истинность которого утверждает оппонент, дать отпор невежественному претенденту. Ученый с помощью логических приемов стремится "обнаружить недостоверность" (а не просто доказать достоверность), требует "опровергнуть все эти возможности, чтобы осталась одна"<sup>25</sup>. Это уже серьезная тенденция в развитии метода научного исследования - если и не сознательная ориентация на использование антитетики в качестве одного из центральных приемов анализа, то все же достаточно частое обращение к такому стилю мышления.

Обращение к антитетике как методологическому приему вызывалось опять-таки необходимостью определения достоверности знания, достоверности исходных посылок, на которых базировалось знание. Исходными посылками, принимаемыми без доказательства, признавались не только первичные принципы аксиоматического характера, но и ощущения, накопленные опытом впечатления, знания, приобретенные путем воспитания, общепринятые мнения и даже предположения, допущения и тому подобные тезисы. Естественно, что и аподиктические, а тем более диалектические и софистические конструкции требовали постоянной проверки, пристального надзора за правильным оперированием мысли. Необходимо было проделывать работу по выделению сферы достоверного знания, отделению его от сферы мнения. А это уже само по себе означало утверждение антитетики, противоположение истины лжи, достоверности недостоверности, "склонности души верить чему-то, но в то же время сознавать возможность противоположного"<sup>25</sup>. Что же касается области

мнения, к которой Аристотель и его средневековые восточные последователи относились как к основной, повседневной жизненной сфере формирования начального, условного знания, то это область меняющейся ситуации<sup>26</sup>.

Таким образом, "возможность", "вероятность", "противоречивость" вводятся в перипатетическую науку как фундаментальные характеристики исследования. Но тем самым предполагается признание "недостоверности" обширной зоны знания, его приблизительности, неабсолютности, относительности, а следовательно, и сомнения в нем. Однако сомнение это не становится у восточных перипатетиков методологическим принципом исследования, а только отвечает попытке выделить область истинных достоверностей, которые составляют достояние интуитивного опыта, непосредственной очевидности.

Так же в итоге обстоит дело и с отношением к опыту. Несмотря на достаточно широкое введение его в структуру научного исследования, научного знания, опыт и тем более эксперимент не стали еще главным компонентом деятельности ученого. Математические главы "Даниш-намэ" очень наглядно показывают, что во всех областях науки (в сельском хозяйстве, астрономии, медицине и пр.) господствующим остается такой способ познания как наблюдения. Не испытание, не эксперимент направляют работу ума, а, наоборот, ум ученого подлаживается под наблюдение. Мир может наблюдаться, но в происходящие в нем процессы нельзя вторгаться - это противобожественно. В общении человека с предметным миром преобладала установка на субъект - на его преобразование, совершенствование с тем, чтобы он мог лучше видеть, распознавать и объяснять наблюдаемый объект, в котором всегда уже наличествует истина.

Находясь в пределах античной средневековой конструкции науки, Авиценна часто смешивает тончайшие наблюдения душевных явлений с метафизическими концепциями, представлениями о душевных "силах".

Еще ярче и определеннее взгляд на научное знание выражен в отношении Ибн Рушда к алхимии: "Весьма сомнительно, существует ли алхимия (как действительная наука); если да, то ее искусственные произведения не могут быть тождественны с произведениями природы; в лучшем случае искусство может только подражать природе, но оно никогда не достигнет действительности самой природы"<sup>27</sup>. Здесь справедливый скепсис сочетается с пиетистским почтением к природе, с неприятием вторжения в нее человека. В свете

сегодняшних экологических проблем в этой позиции можно усмотреть позитивное начало, но понятно, что оно отнюдь не способствовало осознанию науки как теоретико-экспериментальной системы знания.

Само собой разумеется, что в эпоху арабо-мусульманского средневековья для эксперимента еще не было достаточной технической базы (инструментов, приборов). Не было и точности интуитивно схваченных концептов галилеевского времени, выражающих самые простые реальности, такие как "масса" и т.п. Близкие обыденному опыту понятия "простые вещества", "элементы", "силы", нерасчлененность обыденного опыта и научных представлений не позволяли расширить сферу антитетики, развить метод противопоставления, опровержения до принципа методологического сомнения, а повседневный опыт наблюдений превратить в опыт научный, предполагающий практику эксперимента. Роль последнего могла быть понята только в условиях выдвижения опыта на передний план, осознания его значимости.

Экскурс в средневековую науку арабо-мусульманского Востока показывает, что в научной мысли этой эпохи, несмотря на естественные для нее слабости, наметилась серьезная тенденция, выводящая эту мысль на новый путь. Опытнo-экспериментальная практика давала ищущему достоверные основы, сознанию - дополнительную опору к разуму. Помимо интеллектуально-интуитивных очевидностей сознание обрело еще методологическое оружие, усиливающее возможности разума. Опыт заострял деятельность таких средств познания, как наглядное восприятие и рациональное мышление, выявляя некоторые структуры вещей, которые без него были бы неясны. В эксперименте разум находил подспорье своей виртуозности в настойчивых поисках истины. И хотя прорыва разума из умозрительной системы науки во времена творчества великих арабо-мусульманских философов не произошло, идейная потребность в нем уже явно назрела.

#### **Рекомендуемая литература**

Бируни. Минералогия // Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т. 1.

Ибн Сина. Книга знания (Даниш-намэ) // Избранные философские произведения. М., 1980.

Ибн Сина. Канон врачебной науки. Ташкент, 1965. Т. 1.

Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983. С. 60-72, 94-109.

Фролова Е.А. Проблема метода в наследии Ибн Сины // Вопр. философии. 1980. N 9. С. 87-99.

Фролова Е.А. Отношение к науке и научному знанию в арабской философии в средние века и в наши дни // Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983. С. 72-96.

1 Газали. Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С. 243-244.

2 Аль-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. С. 102.

3 Аль-Хорезми, Мухаммад. Математические трактаты. Ташкент, 1964. С. 26.

4 Аль-Фараби. Об общности взглядов. С. 79.

5 Ибн Сина. Книга знания. С. 90.

6 Эмпедокл. О природе // Маковельский А. Досократики. Ч. 2. Казань, 1915. С. 216.

7 Ибн Сина. Книга знания. С. 91.

8 Там же. С. 269.

9 Ибн Сина. О душе (фрагмент из "Книги спасения"). С. 228.

10 Ибн Сина. Книга знания. С. 193.

11 Там же. С. 197.

12 Ибн Сина. Фрагменты из "Книги исцеления" // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 270.

13 Гете И.В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 147.

14 Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М., 1976. С. 13.

15 Ибн Сина. Канон врачебной науки. Ташкент, 1965. Т. 2. С. 13.

16 Там же. С. 14-15.

17 Кабус-намэ. М., 1953. С. 145.

18 Бируни. Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т. 1. С. 100.

19 Ибн Сина. Фрагменты из "Книги исцеления". С. 278.

20 Там же. С. 285.

21 Ибн Сина. Книга знания. С. 195.

22 Ибн Сина. Фрагменты из "Книги исцеления". С. 448.

23 Ибн Сина. Книга знания. С. 108-109.

24 Аль-Фараби. О классификации наук // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 124.

25 Ибн Сина. Книга знания. С. 88.

26 Ибн Сина. Избранные философские произведения.

27 Ибн Сина. Математические главы "Книги знания" (Донишнома). Душанбе, 1967. С. 63-68.

## 10. Человек - мир - Бог в средневековой исламской культуре

Недостаточная концептуальная расчлененность основных философских понятий, контрарностей (вера - знание, нравственность - наука, идеальное - материальное). Взгляд на природу как божественное творение; нравственно-практические установки, вытекающие из такого взгляда. Концепция целостности мира с точки зрения исторического прогресса и современного "экологического" мировоззрения.

В заключение, подводя итог рассказу об одной из ярких страниц в истории философской мысли, написанной арабскими, точнее арабо- и персоязычными философами, хочется остановиться на важной для ее понимания теме. Она, на мой взгляд, важна потому, что позволяет увидеть срез культуры, который, представляя какие-то основные мировоззренческие стереотипы, определял тенденции развития этой культуры и через нее - общества. Многие из этих элементов, структур сознания сохранились в культуре мусульманских стран до наших дней и в большей или меньшей степени воздействуют на их жизнь. Тема эта - место человека в системе мироздания, сотворенного, согласно исламу, Богом. Анализ этой темы позволит пролить определенный свет на понимание роли традиционных философий в сегодняшней духовной жизни, в решении волнующих всех глобальных проблем жизни планеты, в частности в формировании взгляда человека на природу, ее ценность и самоценность, на практическую и духовную деятельность человека, направленную на окружающий мир.

В отличие от китайской и индийской философий арабо-мусульманская философская мысль средневековья была не в такой степени оригинальной, она была чрезвычайно близка к философии античности (неслучайно ее называют "восточным перипатетизмом"), и потому в ней много общего с мыслью европейской, и все же их сопоставление обнаруживает своеобразие мысли на мусульманском Востоке.

Такое своеобразие определил и подход к проблеме единобожия и творения, а также взгляд на место человека в нем; это как раз те проблемы, которые весьма значимы для формирования ориентации человека в мире, для складывания тенденций общественного развития, определяющих облик современного мира с его глобальными экологическими трудностями и с тревогами за будущее человечества.

Со времени утверждения ислама на Ближнем и Среднем Востоке доминирующей мировоззренческой идеей стала идея единства-единобожия, единства бытия, единства правовых и нравственных предписаний, единства общества и т.д. Эта идея присутствовала и в античной мысли, позже она трансформировалась в христианскую идею триединства.

Хотя и отрещивавшееся от языческой античности, но все же и питавшееся ее теоретической мудростью, христианство развивало идею монизма в ином плане, нежели это будет наблюдаться в дальнейшем в исламе. Есть и особые оттенки в понимании творения. Представший в облике Христа Бог делал принцип творения человечески более понятным, и даже совершаемые Христом чудеса принимались как проявление сверхъестественной мощи. Близкий к земному, образ Иисуса снимал многие метафизические вопросы, переносил их из области непредставяемой абстракции в область представляемой жизни, с Бога-Духа на Бога-Сына. В исламе же абсолютно единый Бог, лишаемый поэтому всяких антропоморфных качеств, - Бог, которого мутакаллимы пытались утвердить в сознании верующих, - был невообразим для обычного сознания. Вообразимы были только его творения, воплощения: Вселенная, созданная и организованная согласно мудрому плану Аллаха и в качестве таковой, упорядоченной, существующая; человек как принявший от Бога свет разума и с его помощью постигающий божественное всемогущество. Поскольку Аллах не должен ассоциироваться с мастером, на самом акте творения сознание верующего не фиксировалось, а так как ислам явился скорее нравственной и политической, чем мировоззренческой доктриной, то космогонические идеи отошли в нем на задний план.

В разделах, посвященных религиозной философии, я упоминала доктрину "ничто" в каламе и отмечала, что и в самом Коране нет указаний на творение из "ничего". Те места, которые повествуют о творении, или неопределенны в своей полной конкретности: "И сотворили Мы небеса и землю, и то, что между ними, в шесть дней..." (50:37), или скорее должны трактоваться как признание некоей существующей извечно праматерии, из которой Бог творит видимый мир.

Свидетельства средневековых авторов говорят, что наиболее развитые теологические концепции, особенно онтология суфиев, являются концепциями философского пантеизма, где Бог тождествен гармонии мира, его законосообразности. И в этом мире нет места "чуду" в христианском смысле. Идея "чуда", столь характерная для христианской религии, достаточно категорически отвергается

Кораном. Один из ранних богословов-мутазилитов ан-Наззам (ум. в 836 г.) отрицал наличие у Создателя атрибута воли и полагал, что "Аллах всевышний не отличается властью над злодеяниями и грехами, они неподвластны Создателю всевышнему"<sup>1</sup>. Аллах подчиняется тому порядку, который он однажды создал, и поэтому не может творить "чудеса", ибо это будет нарушением установленного раз и навсегда порядка: Аллах не может уничтожить мир, оживить мертвого и т.п.

В христианстве, как мне видится, на смену аристотелевскому взгляду на природу как самоцельную и самозаконную приходит воззрение на нее как на созданную для человека. Она лишается самостоятельности, что открывает возможности для превращения ее в объект произвола. Человек не является органичной частью космоса, он как бы вырывается из природной жизни, становится вне ее и над ней: "Не много Ты умалил его перед ангелами; славою и честью увенчал его; поставил владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его..." (Псалтырь. Псалом 8). Возможно в силу такого отношения к природе в христианстве столь значительное место занимает идея чуда. В Евангелии от Иоанна рассказывается о многочисленных чудесах, совершенных Иисусом: об исцелении слепорожденного, об освобождении больного от многочисленных недугов, о сотворенном в Кане Галилейской чуде превращения воды в вино, о хождении Иисуса по морю и др. Провозглашенный венцом творения, человек получил право так же смотреть на природу свысока. А когда в эпоху Возрождения и в Новое время он начал ставить себя на место Бога, он и к природе стал относиться почти как к своему творению.

Только такое мировосприятие способно было породить фантастическую активность человека, его настойчивое стремление познать и переделать мир на свой лад, и не только ближайшее окружение, общественную среду, но весь мир в космических масштабах, поэтому, хотя отношения между наукой и религией христианства складывались как враждебные, обе эти формы сознания были продуктами одной культуры и, более того, христианство как основная форма идеологии, с его особенностями, определило во многом особый тип научной мысли.

В исламской культуре дело обстояло несколько иначе.

В учении Мухаммада те же исходные догматы сотворения мира Богом, что и в христианстве, тот же монотеизм, но только с меньшей развернутостью и четкостью онтологически-космической картины творения - пророка больше интересовали экономические, социальные и политические вопросы, чем объяснение картины мира. Поскольку же ислам как концепция, направленная против местного язычества, не

противостоял античности в такой степени, как христианство, постольку его возникновение не сопровождалось борьбой с предшествующей развитой философской мыслью, подобной мысли античной, и наоборот, он пользовался ее идеями при разработке своей догматики, в нем все больше проявлялся смысл, отличающий его креационистскую концепцию от христианской.

В Коране, как и в христианском учении, содержатся указания на сотворение Богом природы для человека. В нем довольно много аятов, говорящих об этом: " Мы утвердили вас на земле и устроили вам там средства к жизни" (7:9); "Аллах дал вам в ваших домах жилье и дал вам из кож скота дома, которые вы легко переносите в день вашего выступления и в день вашей остановки... И Аллах дал вам из того, что создал, тень, и дал вам в горах убежище, и дал вам одеяние..." (16:82,83); "Он, который сделал для вас землю равниной, и провел для вас в ней дороги, и низвел с неба воду, и вывели Мы благодаря ей пары разных растений" (20:55; см. также 23:18-22; 26:132-134 и др.). Все это Бог отдал человеку, подчинил ему. И тем не менее природа при этом довлеет себе, а вернее, Богу, она неподвластна человеку. "Аллах подчинил вам то, что на земле..." (22:64). Созданные Аллахом вещи подчиняются человеку, но он должен принимать их как дар божий, такими, как их сделал Бог, и изменить в них что-либо может только Бог: "Мы низвели с неба воду по мере и поместили ее в земле, и Мы в состоянии ее удалить" (23:18). Человек же должен принимать все то, что сотворено Богом, как знак его милости и могущества, и через это принятие уверовать в Бога, подчиниться ему, не пытаюсь противиться божественным установлениям - в противном случае его ждет кара: "И сколько селений Мы погубили, когда они были неправедны!" (22:44). Да и пользоваться божественными дарами должно умеренно: "Вкушайте плоды их... но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!" (6:142).

Человек - часть мира, но мир, как и Бог, непознаваем. Есть в мире нечто, скрытое Богом от людей и запретное: "И нашептал им сатана, чтобы открыть то, что было скрыто от них..." (7:19). С миром, созданным Богом для человека, человеку нельзя соперничать - он сам по себе, как сам по себе Бог, мир подчинен человеку, но и самостоятелен по отношению к нему. Это значит, что человек должен с пиететом относиться к природе и, пребывая в мире, понимать, что это пребывание временное, что вечность - это соитие с миром, с Богом. И как разумное существо он знает, что истина - это единство всего сущего, единство человека с миром, с Богом и вытекающая отсюда любовь человека к Богу и его творению: миру и другому



человеку. И главное в жизни - сохранить это соотношение богатого мира и достойного его человечества, не покушающегося на изменение установленных пропорций, а потому нравственного. Отсюда духовность, нравственность направлены не на экстенсивное развитие духа, не вовне - через природу к Богу, а внутрь человека, на раскрытие его связанности с миром, не на жизнь как безоглядное утверждение познавательных, природопознающих способностей, т.е. на чистую науку, а на жизнь, сознающую брэнность, ограничивающую человека чисто духовными потребностями, ибо все остальное - суета, гордыня, тлен.

Идеологическая ориентация сознания на богоугодное поведение, заключающееся в выполнении предписаний религии, обращенных в первую очередь к примитивному уму "массы", предполагала разработку концепций, объясняющих и теоретически узаконивающих "естественность" веропослушного поведения. Прежде всего утверждалось понимание знания как неотъемлемого от религии, от религиозной веры. С одной стороны, аргументировался тезис об ограниченности, ущербности человеческого разума, не способного постичь Бога и потому вынужденного уступить место вере. С другой стороны, постулировалось знание, узрение Аллаха Пророком, который, обладая особым даром, смог стать передатчиком божественного учения. Пророк не только доподлинно знает о существовании Бога, но и глубже, чем прочие, постиг его сущность и суть его воли в отношении людей. Лишенные этого знания верующие должны довериться Пророку и его заместителям, поверить в их знание и усвоить основные предписания ислама. Знание, как оно изложено в Коране, - это знание веровательное, оно неотделимо в самом простом смысле от веры, оно - придаток веры, ее инструмент. Да и вера понимается как самое примитивное подчинение: принятие человеком неведаящим мудрости людей знающих, давление на него их авторитета, к тому же подкрепленного угрозами, вызывающими страх перед последствиями неразумного поведения, неподчинения. Нерасчлененность веры и знания - не только как факт, но и как некоторая сознательная установка - является характерной чертой исламской средневековой мысли.

Безусловно, такое определение будет правомочным только в качестве подытоживающего и выявляющего общий смысл вероучения. Внутри него шла разработка понятийного аппарата и соответствующих концепций - фиксация и анализ разного типа знаний, сущности веры и ее соотношения со знанием, критериев истинного знания.

Внутри ислама существовали религиозные доктрины (такие как исмаилизм, суфизм), которые развивали концепцию Бог - человек - мир, представляя достаточно напряженный характер их отношений; воскрешая и утверждая на почве новой религии античную философскую идею совечности Бога и материи, эти доктрины требуют от верующего постоянной активной устремленности. Только если суфизм выносит ее в эмоциональный план, в мистический экстаз, то исмаилизм полагает ее в плане интеллектуальном - в процессе интеллектуального восхождения к Богу, тождественному Разуму. Верующий должен устремляться через иерархические ступени к таинству. А что такое тайна? Это постоянное напряжение ума, ожидающего открытия за каждой новой ступенью, которую он преодолевает на пути к Мировому разуму, и постоянное стремление предугадать эту тайну. Но все же, хотя в догматике исмаилизма большое место отводится разуму, она не позволяет низвести мир, природу, материю до положения, занимаемого ими в христианстве. Даже когда первоматерия описывается как нечто косное, аморфное, безжизненное, как "гинистый океан", как противоположность животворящему Богу, она вместе с ним образует два полюса единого мира.

Аналогичная, хотя и несравненно более разработанная, картина мира представлена философией. В "восточном перипатетизме", "фалсафе", необходимосущее как конечная причина определяет сущность бытия, характер мироустройства - строгую закономерность, исключаящую ее нарушение. Так называемые "чудеса" суть лишь непознанные, не объясненные пока еще естественные феномены. Наиболее развитый, т.е. философский ум постигает "мудрость" бытия, устанавливая гармонию человека с природой. Устремленность к природе - это устремленность к ее пониманию и в соответствии с ним частичное, умеренное пользование ею, а главное - прилаженность к ней.

Даже философы, воспринявшие от античности и разработавшие дальше логическую систему как единственно надежное средство получения аподиктического знания и искавшие в разуме и рациональном познании критерии его достоверности, были скованы некоторыми утвержденными в культуре канонами. Так при анализе сущности разума и его функции аль-Фараби придерживался определения, данного разуму Аристотелем в "Никомаховой этике", т.е. определения, придающего интеллекту качество нравственной категории. "Разумным, - пишет он, - называют они того, кто добродетелен и способен избрать добро и избежать зла"<sup>2</sup>.

Нерасчлененность или недостаточная расчлененность понятий фиксировала состояние сознания, не задавшегося целью обозначения и разведения полярностей. Оно не стимулировалось доминировавшим мировоззрением, направленным на утверждение и обоснование единства всего и вся. Нерасчлененность понятий объекта и субъекта, например, нашла отражение и в языке, который был и языком философии. Правда, надо заметить, что "фалсафа" вводила некоторые новые языковые образования, соответствовавшие новым понятиям. Так из греческой философии было заимствовано понятие "бытия" (каун), которое в арабском языке искусственно образовывалось из глагола "быть" (кана). Но в языке это слово не было употребительным. Арабский аналог его - понятие "существование" (вуджуд) - предполагало в своем содержании наличие субъекта, связанность с субъектом, созерцающим это существование, включенным в него; без субъекта нет и существования вещи. То же относится к четкому разграничению понятия материи и идеального.

Такое разграничение пытались делать "фаласифа", но не религиозная философия и тем более не обыденная мысль в целом, что подтверждает и распространенность пантеистических концепций. Вообще, я склонна считать, что в арабо-мусульманской философии не было развитого идеализма, и вопреки распространенному мнению о "духовном", "идеалистическом" Востоке, я полагаю, что арабо-мусульманский Восток страдал от недостатка, неразвитости идеализма, от примитивного натурализма. Даже наличие трактовок "фаласифы" как деистической, идеалистической доктрины вряд ли может свидетельствовать против такого тезиса, поскольку идеализм этот настолько неочевиден, настолько нуждается в прояснении, что теряет свою значимость, подтверждая свою неразвитость. Если доктрины "философов" не материалистичны, то и не идеалистичны тоже. А именно это я прежде всего и хочу заметить - ведь такое общее миропонимание определяло и отношение к природе как части божественного мира. Оно определило, на мой взгляд, и общую структуру, или схему, знания, изучения природы. В нем соединялись умозрение как основной способ объяснения сущего, в том числе и природных явлений, и опыта, практики, в котором преобладающим элементом было наблюдение, т.е. накопление сведений и сохранение их памятью. Опыт как способ организации исследования был обретением немногих ученых, а об эксперименте как особом роде опыта можно говорить применительно к мусульманскому средневековью только как о случайной для него форме работы ученого. Опыт, а тем более эксперимент не были осознаны в качестве такого элемента в

механизме исследования, который не просто существует, а равноценен логико-дедуктивному направлению его. Не было видения совокупной значимости опыта, значимости его как средоточия, где сходится весь предваряющий труд естествоиспытателя и начинается будущий, где подвергается испытанию прошлая работа мысли и рождается новое знание.

"Даниш-намэ" Ибн Сины наглядно показывает, что во всех областях науки господствующим остается такой способ познания, как наблюдение. Мир можно наблюдать, но в него нельзя вторгаться - это противобожественно и противоестественно<sup>3</sup>. В общении человека с предметным миром преобладала установка на субъект - на его преобразование, совершенствование, с тем, чтобы он мог лучше видеть, распознавать и объяснять наблюдаемый объект, в котором уже всегда наличествует истина. "Наука о природе, - считал Ибн Рушд, - есть умозрительная наука". И далее: "Искусство (т.е. деятельность человека - Прим. автора) может только подражать природе, но никогда не достигнет действительности самой природы"<sup>4</sup>. Здесь, как отмечалось выше, справедливый скепсис сочетается с почтением к неподвластной природе, с неприятием вмешательства в нее человека. В свете сегодняшних экологических проблем в этой позиции можно усмотреть позитивное начало, но понятно, что оно отнюдь не способствовало осознанию науки как теоретико-экспериментальной системы знания.

Сознание жителя средневекового мусульманского города ярко представлено в уже упоминавшемся труде "Кабус-намэ". Практицизм - вот основная нота всего произведения. "Всякое дело, которым занимается человек, - это ремесло. И нужно, чтобы дело это он знал хорошо, дабы мог извлечь из него выгоду"<sup>5</sup>. Понятие выгоды присутствует на заднем плане во всех рассуждениях автора книги; даже из занятий религиозных (и из молитвы просто, и из профессионального занятия богословием) нужно получать эту выгоду. Знание и исполнение молитвы нужны, считает он, хотя бы с точки зрения здравого смысла, "ибо молитва дает много выгод. Первое то, что всякий, кто выполняет пять обязательных молитв, у того всегда тело и платье будут чистые, а чистота во всяком случае лучше грязи"<sup>6</sup>. Интерес к теологии у Кей-Кавуса тоже утилитарный. "Ни из какой науки, - поучает он, - ты не извлечешь столько выгоды, как из духовной... Поэтому, о сын, если можешь, займись богословием, дабы получить и этот мир и мир будущий"<sup>7</sup>. Практицизм, граничащий с цинизмом, легко переходит в сознание обычных людей, настроение которых выражено в "Кабус-намэ", в суеверие, а признание

реальности всяких таинственных явлений, бесспорности спиритуальных вещей соединяется с убеждением в бесспорности материи<sup>8</sup>. Во взглядах Кей-Кавуса выделяется и еще одна характерная черта сознания его современников - приземленность, сдержанность устремлений. "Если ты не хочешь, чтобы тебя считали безумцем, не ищи того, что нельзя найти"<sup>9</sup>. На фоне приведенных сентенций, может быть, более выпукло проявятся особенности научно-философской мысли рассматриваемого времени.

#### **Рекомендуемая литература**

Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 380-517.

Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.

Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983. С. 94-109.

Фролова Е.А. Арабская мысль и ценности современного мира // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990. С. 244-259.

1 Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 501.

2 Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. С. 62.

3 Аль-Фараби. Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях (слова) интеллект // Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 18.

4 В раннем средневековье, когда в мусульманском мире становилась наука, было еще очень распространенным идейно-теоретически и морально объяснимое презрительное отношение ко многим "низким" ремеслам, которые могли способствовать наживе (золотых дел мастерство, мукомольное дело, профессия менялы и т.п.), которые косвенно были причастны к смерти (только не к смерти в бою за веру и общину!) и тем самым несли на себе ее клеймо (портные, шившие саваны, могильщики, мясники), или соприкасались с "грязной", мрачной стороной жизни (чистильщики, подметалы), вынужденно допускались к вторжению в естество (ветеринары, лекари-кровопускатели и даже медики-хирурги).

5 Ибн Рушд. Опровержение опровержения. С. 501.

6 Кабус-намэ. С. 126.

7 Там же. С. 17.

8 Там же. С. 127.

9 См.: Там же. С. 245.