



# УНИВЕРСАЛИИ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт философии







# ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

---

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии  
проф. М.Т.Степаняни

---

# Универсалии восточных культур

---

Москва  
Издательская фирма «Восточная литература» РАН  
2001



УДК 1/14  
ББК 87.3(0)  
У59

*Работа выполнена в рамках исследовательского проекта  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
№ 96-03-04100*

Ответственный редактор  
*М.С.Степаняну*

Редакторы издательства  
*Т.А.Дубянская, З.М.Евсенина*

*На первой странице переплета  
работа российского скульптора Лазаря Гадаева «Фортуна»*

**Универсалии** восточных культур. — М.: Издательская фирма У59 ма «Восточная литература» РАН, 2001. — 431 с. (История восточной философии).  
ISBN 5-02-018233-8

Коллективная монография посвящена исследованию культурных оснований, обеспечивающих специфику индийской, арабо-мусульманской и китайской цивилизаций. «Восточные» категории и понятия рассматриваются не замкнуто в контексте той или иной культуры, а в сопоставлении с соответствующими категориями западной философии. Труд отличается полемическим характером. Впервые читателям предлагается Словарь основных категорий и понятий трех восточных цивилизаций.

**ББК 87.3(0)**

ISBN 5-02-018233-8

© Институт философии РАН, 2001  
© Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН, 2001

---

## СОДЕРЖАНИЕ

От редактора .....	5
<i>В.С.Степин</i> . Мироззренческие универсалии как основание культуры .....	14
<i>М.Т.Степанянец</i> . Проблема универсалий в дискурсе философов Востока XX века .....	42
<i>В.К.Шохин</i> . Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи .....	58
<i>В.Г.Лысенко</i> . Концепция универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии .....	77
<i>О.В.Мезенцева</i> . Концепция Бога в индийской философии нового и нового времени .....	122
<i>Е.А.Фролова</i> . Концепции греха в исламской теологии и философской мысли .....	141
<i>Н.В.Ефремова</i> . Проблема бессмертия в философии классического ислама .....	180
<i>А.И.Кобзев</i> . Категория «философия» и генезис философии в Китае .....	200
<i>А.И.Кобзев</i> . Категории и основные понятия китайской философии и культуры .....	220
<i>А.В.Никитин</i> . Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли .....	244

### Альтернатива «универсализму»

<i>А.В.Смирнов</i> . Номинальность и содержательность: почему не критическое исследование «универсалий культуры» грозит заблуждением .....	290
Словарь категорий и понятий .....	318
Индийская традиция ( <i>Н.В.Исаева, В.Г.Лысенко, О.В.Мезенцева,     В.К.Шохин</i> ) .....	318
Арабская традиция ( <i>А.В.Смирнов</i> ) .....	346
Китайская традиция ( <i>А.И.Кобзев</i> ) .....	383
Summary .....	429
Contents .....	430



Арабская традиция

Представленные здесь категории не являются тем, что принято называть «универсалиями культуры» в том смысле, в каком этот термин употребляется в ряде статей этого сборника. Они скорее представляют собой понятия, сквозь которые наиболее явственно просвечивает способ формирования смысла, который был господствующим в классической арабской культуре. Иначе говоря, они не просто сообщают читателю некое позитивное знание о малоизвестной ему культуре, но и стремятся показать, как в этой культуре формировалось всякое знание, каким процедурам следовало рассуждение, если его автор хотел достичь соответствия критериям «разумности» и «здравомыслия». В этом плане данные процедуры универсальны — поскольку они проявляются в формировании *любого* содержания. Данные материалы иллюстрируют основную мысль, выраженную в моей статье: для понимания инокультурного мышления важно не обладать фиксированной суммой позитивного знания, а понимать, как это *инологичное* мышление выстраивает свое рассуждение и как оно приходит к своим результатам.

Категории, наиболее удачно, с моей точки зрения, описывающие процедуры смыслоформирования, характерные для классической арабской культуры, расположены не в алфавитном, но и не в случайном порядке. Первыми описаны две пары категорий: «явное–скрытое» и «основа–ветвь», — имеющие метатеоретический статус и организующие процедуры мышления в различных науках. Такая важная для арабского теоретического мышления категория, как «смысл», может быть правильно постигнута только благодаря пониманию процедуры соотнесения явного и скрытого. Учет этой же процедуры принципиален для понимания характера познания и достигаемого благодаря ему истинного знания. Пара «основа–ветвь» скорее проявляется в понимании противоположности и в том, как выстраивается доказательство, хотя пара «явное–скрытое» не теряет своего значения и в данных случаях. Обе эти пары определяют смысловое наполнение и «поведение» такой категории, как причинность. Процедурными факторами обусловлено отнесение категорий «необходимость» и «возможность» к важ-

нейшим онтологическим, равно как введение в этот ряд непривычной для европейского восприятия категории «утвержденность» в ее соотношении с «существованием» и «несуществованием». Этот список замыкает «действие», для понимания которого учет процедурных факторов столь же существенен. Таким образом, категории обсуждаются в следующем порядке: *явное, 'асл, смысл, истина, знание, противоположность, доказательство, причина, необходимость, возможность, утвержденность, существование, сущее, действие.*

**ЯВНОЕ** (*zāhir*) — фундаментальное понятие арабского теоретического мышления, употребляется в паре с понятием «скрытое» (*bāṭin*). Модель «явное–скрытое» служит общетеоретической парадигмой. Явное и скрытое могут быть различаемы в области и вербального, и реального. Для слова явным служит его звуковая или графическая оболочка, скрытым — смысл; для вещей явное представлено воспринимаемыми качествами или событиями, скрытое — обосновывающими их «смыслами», сенсильными или интеллигибельными, существующими в вещах (см. *Смысл*). Кроме того, в качестве явного и скрытого могут рассматриваться и два смысла, например явный и скрытый смыслы текста. Для определения соотношения явного и скрытого принципиальную роль играет представление о том, что они составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга, причем ни одно, ни другое не обладает исключительным статусом истинности. «Истиной» (*ḥaqīqa*) именуется такое соотношение явного и скрытого, когда одно правильно представляет другое. Поэтому ни явное, ни скрытое не должны пониматься как подлинность вещи одно в отрыве от другого, с чем связано отрицательное отношение в арабской мысли как к захиритам, отдававшим предпочтение явному и не допускавшим равноправности перехода к скрытому в толкованиях авторитетных текстов, так и к батынитам, считавшим, что скрытая сторона вербального или реального может рассматриваться как более ценная в сравнении с явным.

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

В теории познания явленность связывается с очевидностью: явное не нуждается в определениях, схватывается непосредственно и служит основой разъяснения прочего. Процесс познания понимается как



«выявление» (*изхār*) тех смыслов, которые стоят за явным вещи (чувственное или интуитивное познание) либо содержатся в качестве неявного смысла в уже эксплицированном знании (рациональное познание, силлогистика). Явленность поэтому связывается с «выясненностью» (*байān*) как самоочевидностью либо дискурсивной доказательностью.

Диалектика явного–и–скрытого как отношения Первоначала к мирозданию развита в «Книге гемм» (*Kitāb al-fuṣūṣ*), автором которой считается ал-Фārābī: явленность понимается как эксплицированность всех следствий Первоначала (т.е. градаций бытия), без чего Первоначало не может быть самим собой, тогда как скрытость его состоит в неявленности его как такового, так что явленность и скрытость невозможны одно без другого и ведут одно к другому. Выявление скрытого поэтому понимается не только в эпистемологическом, но и в онтологическом плане как «осуществление» (*тахаққуқ*) функции Первоначала. В дальнейшем, в суфизме, «выявление» (*зухūr, изхār*) начинают отличать от «проявления» (*таджаллин*).

В исмаилизме хотя и признается, что в любой вещи выделяются ее явное и скрытое, особое значение имеет рассмотрение явного и скрытого поклонений (поклонения знанием и действием), обуславливающих друг друга. Выявление скрытых структур мироздания по явным считается составляющим особенность исмаилитской методологии познания (см. *Знание*).

У Ибн 'Арабī форма как явное вещи устойчиво противопоставляется ее смыслу как скрытому. Вместе с тем квалификация той или иной стороны вещи и миропорядка в целом в качестве явной, а другой как скрытой у Ибн 'Арабī не фиксирована. Если рассматривать отношение между вечностной и временной сторонами миропорядка по модели «основа–ветвь» (см. *'Асл*), то любая из них может быть принята в качестве «основы», в зависимости от того, с какой начинается круг рассуждения, а значит, и в качестве явного, ведущего к своему скрытому. Соответственно в любой вещи и явным и скрытым могут равно выступать и «Истина» и «Творение».

'АсЛ (основа, корень) — термин, употребляемый в фикхе, классической арабской филологии и философии. Наряду с конкретными значениями в каждой из этих наук понятие *'асл* приобретает метатеоретический статус, когда служит для упорядочения терминологии и обобщенного описания рациональных процедур получения знания. *'Асл*, как правило, соотносится с *фар'* (ветвь), хотя может функционировать и без последнего. Наиболее общими значениями термина *'асл* являются безусловная несомненность, предшествование своей «ветви» (временное или логическое) и приоритет перед ней. *'Асл* не обязатель-

но служит генетической основой для «ветви», а отношение «основа-ветвь» не обязательно совпадает с отношением «общее-частное» (*'āmm-ḫāṣṣ*) или «общее-единичное» (*куллийй-джуз'ийй*). Соотношение *'aṣl-far'* является одним из основополагающих для классического арабского мышления. Оно близко к отношениям *zāḫir-bāṭin* и *lafz-ma'nān* (см. *Явное, Смысл*), хотя и не совпадает с ними.

В фикхе выделяется несколько значений понятия *'aṣl*. «Основами фикха» (*'uṣūl al-fiqh*) называется наука, устанавливающая классификацию источников права и исследующая процедуры доказательства. В плане характеристики источников права «основами фикха» именуются Коран и сунна, содержащие «незыблемые нормы» (*naṣṣ*, букв. «текст»), которые не должны подвергаться сомнению или перетолковываться с потерей их смысла. На основе таких норм могут выводиться новые нормы, касающиеся случаев, не зафиксированных в Коране и сунне. Для этого служит *қийās* (соизмерение), в котором стремятся установить отношение исследуемого казуса к зафиксированному в источниках-'aṣl как отношение «ветви» к «основе» (см. *Доказательство*). Третье значение термина «основа фикха» — общее правило (*'aṣl куллийй, қā'ida куллиййа*) в отношении выводимых из него норм. Такой вывод называется «ветвление» (*тафрӯ'*) или «вывод ветвей из основ» (*тахридж ал-фуру'* *'alā al-'uṣūl*). Установление его правил составляет специальную дисциплину, развитую в позднем средневековье (Джалāl ад-Дйн ал-'Иснавӣ, ум. 1370/71, и др.). «Основы фикха» как общие правила были сформулированы достаточно поздно благодаря обобщению конкретных постановлений факихов. Поэтому «основы фикха» как общие правила не являются абсолютными принципами права, допуская многочисленные исключения; кроме того, отдельные правила не связаны между собой какими-либо обобщающими принципами. Формулировка «основ фикха» не привела к кодификации мусульманского права, хотя в качестве попытки в этом направлении можно рассматривать «Свод юридических норм» (*Маджаллат ал-аḫкām ал-'адлиййа*), опубликованный в конце XIX в. в Стамбуле и включивший 99 «общих правил».

В качестве специального термина в собственно фикхе *'aṣl* может означать: состояние, предшествующее рассматриваемому моменту (например, состояние ритуальной чистоты — *тахāра*) и считающееся сохранившимся несмотря на сомнение в этом согласно принципу «сомнение не уничтожает уверенность»; родителей или предков человека; наследников, полностью получающих обязательную долю наследства, в отличие от второстепенных, чья доля может варьироваться; оригинал вещи в отношении к ее эквиваленту (*бадал*); автора хадиса в отношении его передатчика; основные фонды (дома, деревья), в отношении к получаемому с них доходу; человека, взявшего в долг, в отношении к гаранту его долгового обязательства. Кроме того,



ханафиты под «основой вещи» понимают характеристики, существенные для установления ее существования или несуществования. В таком случае «основа» соотносится не с «ветвью», а с «атрибутами» (*ваṣṣ*). Различение «основы» и «атрибутов» вещи дает основание для различения понятий «недействительное» (*bāṭil*) и «испорченное» (*fāṣid*): первое характеризует вещь как «несостоявшуюся» (*ḡayr mun'aqid*), а второе — как состоявшуюся, но имеющую изъян (*ḫalāl*).

В филологии 'аṣл имеет несколько значений. Под 'аṣл понимается корень слова, т.е., как правило, три *ḫarfa* (согласных с сопровождающими их гласными или без них), которые при присоединении к ним морфем образуют слово. 'Аṣл в морфологическом или синтаксическом анализе означает логически исходную, полную форму слова или фразы, за счет трансформации которой получается реально функционирующая в языке, называемая «ветвью». Такая трансформация подчинена строгим правилам, что позволяет описать морфологию и синтаксис, практически не прибегая к понятию «исключение». Классическая арабская филология предпочитает упорядочивать лексический и синтаксический материал с помощью отношения «основа–ветвь». Восстановление формы-'аṣл по реально действующей в языке форме-«ветви» называется *taḳdīr*, а сама такая форма-'аṣл — *muḳaddar* («восстанавливаемая»). Восстановление (*taḳdīr*) логически противоположно ветвлению (*taḫrī'*). В дальнейшем термин 'аṣл начал употребляться в филологии аналогично своему значению в фикхе — «общий принцип», «общее правило». В этом направлении разрабатывались 'уṣūl an-naḫḫ (основы грамматики).

В философии 'аṣл употребляется в соответствии с общим значением предшествования и приоритета, а также для обозначения общего правила или принципа. Первопричина может именоваться *ṣabab 'aṣl* (изначальная причина). «Основами» являются четыре первоэлемента в противопоставлении к их смешению (*mizādj*). Душа является основой-'аṣл в отношении ветвей–телесных сил, «страсть» (*shaḫwa*) составляет основу для своей ветви — гнева (*ḡaḍab*). Универсалия (например, человечность) может именоваться «первоосновой природой» (*ṭabī'a 'aṣliyya*) и противопоставляться «особи» (*shaḫṣ*). Тезисы философского учения могут также именоваться 'аṣл в отношении к разворачивающим их «ветвям» (Ибн Сйна). Наряду с этим 'аṣл продолжает пониматься как негенетическая основа: пророк является основой-'аṣл для своих последователей, изначально данный людям Закон представляет собой основу-'аṣл в отношении сменявших его (ал-Кирманī). Ас-Сухравардī наряду с термином 'аṣл использует синонимичный ему *sinḫ* (корень). Ибн 'Арабī называет «основой» существования мира его движение из небытия в бытие. В соответствии с концепцией неразделимой двойственности Бога-Истины и Творения, предполагающей возможность их взаимного перехода, в качестве 'аṣл

может пониматься как Бог, так и Творение в зависимости от того, с какой стороны бытия, вечностной или временной, начинается рассмотрение их взаимоотношения.

**СМЫСЛ.** Понятие «смысл» (*ма'нан*) является одним из фундаментальных для классической арабской философской и в целом теоретической мысли. Понимание отношения смысла к вещи, соотношение понятия «смысл» с понятиями «означаемое» (*мадлу́л*) и «знак» (*'алам*) существенно отличаются от выработанного в западной традиции. В качестве фундаментального понятия смысл практически не получает определения у арабских мыслителей, однако его содержание вытекает из универсально признаваемой теории указания на смысл, согласно которой на смысл указывают (*далāла*): «выговоренность» (*лафз*), «письмо» (*хатт*), «жест» (*шийра*, в том числе мимика), «положение пальцев» (*'ақд*, развитое среди дописьменных арабов сложное искусство счета на пальцах) и «положение вещей» (*насба*). Поскольку все отношения указания центрированы на смысл, он сам ни на что не указывает, но, напротив, служит последним основанием всякого разъяснения. «Слово» (*калма*) понимается как единая структура, в которой «выговоренность» связана со смыслом отношением указания. Эта связь понимается не как случайная, но как «истинная» (*хақйқа*), и этим «выговоренность» отличается, с одной стороны, от «бессмысленного звука» (*савт*), который не передает смысл, а с другой — от «знака» (*'алам*), который может быть произвольно установлен для указания на какие-то вещи, как имя собственное указывает на человека произвольно, не передавая никаких его существенных признаков. С пониманием связи между выговоренностью и смыслом как неслучайной и передающей существенные признаки связаны и характерные черты трактовки истины, особенно в ранней арабской философии (см. *Истина*).

Как в философии, так и в филологии смысл понимается как номинально отличный от выговоренности, благодаря чему дает приращение знания в сравнении с выговоренностью. Переход от выговоренности к смыслу называется «пониманием» (*фахм*), в связи с чем термин «понимаемое» (*мафхұм*) употребляется как синонимичный «смыслу». Понимание наступает автоматически у всех носителей языка и дает им «истину» (*хақйқа*), т.е. смысл сказанного. Такому истинному пониманию смысла противопоставляется «иносказание» (*маджаз*), когда выговоренность намеренно ставится в соответствие не своему, а другому смыслу. Типология иносказания, разрабатывавшаяся в арабской поэтике и риторике, отличалась от аристотелевской. Пара «выговоренность—смысл» описывается с помощью другой фундаментальной пары терминов — «явное—скрытое» (*зāхир—бāтин*, см. *Явное*), поэтому

«понимание» оказывается «выявлением» (*иххār*), т.е. превращением скрытого смысла в явленное. Трактовка процедур получения знания в философии в значительной мере зависит от этого представления о выявлении смысла.

Разные варианты сочетания смысла с выговоренностью, в зависимости от объема и содержания смысла, дают основание для определения понятий «словарный состав» (*калим*), «речь» (*калām*), «речение» (*кавл*), «суждение» (*қадиййа*) и т.п., которые как понятия отличаются от *нутқ* — «способности к речи», служащей признаком разумности. Как правило, считается, что смысл каждого уровня языковой общности (слова, словосочетания, фразы) един, причем смысл более высокого уровня не сводится к сочетанию смыслов низшего уровня, поскольку несколько осмысленных слов, даже если они составляют грамматически правильную фразу, останутся для воспринимающего «бессмысленным звуком» (*савт*), не передающим смысла, если не выполняется ряд условий понимания, главным из которых является известность субъекта высказывания, составляющая «опору» (*санад*) целостного смысла. Вместе с тем номинально смысл, как правило, множествен, поэтому можно говорить о «части смысла» (*джуз' ал-ма'нā*) даже на уровне слова. Теория, как правило, утверждает взаимно-однозначное соответствие выговоренности и смысла, без чего было бы невозможно «истинное» указание на смысл. Вместе с тем в лексикографии и риторике признается возможность наличия разных смыслов у одной и той же выговоренности и возможность указания на один и тот же смысл с помощью разных выговоренностей, хотя понятие «одинаковости» смысла в таком случае полагается интуитивно ясным и не определяется.

Расширение роли понятия «смысл» в философии связано с пониманием его отношения к вещи, которое схоже с соотношением смысла и выговоренности. С этой точки зрения смысл понимается как стоящий за вещью как явленностью и составляющий ее скрытое, причем отношение между явным и скрытым понимается как истинное (явленное точно соответствует скрытому, и наоборот). В связи с этим используется сочетание «принимаемое вещи» (*мафхūм аш-шай'*), обозначающее ее смысл. Так понятый смысл выступает как фундаментальное основание вещи и происходящих с ней изменений, которое может служить разъяснению других понятий, но само не разъясняется через них. К понятию смысла вещи могут сводиться ее акциденции и атрибуты (калам, исмаилизм, суфизм) или универсалии, получающие воплощение в вещи (арабоязычный перипатетизм, суфизм). Отношение указания вещи на свой смысл является замкнутым бинарным отношением, параллельным указанию выговоренности на смысл, причем смысл в двух случаях может оказываться номинально идентичным. Редким примером исключения из этого общего для философии

понимания отношения вещи, слова и смысла является позиция Нафйр ад-Дйна ат-Тусй, который в духе аристотелизма считает смысл наличествующим в уме и прямо связанным с вещью «естественным» образом, тогда как звук или письменный знак произвольно связывается с этим смыслом.

ИСТИНА в арабской мысли понимается в наиболее общем плане во-первых, как правильность соотношения между «явным» (*zāhir*) и «скрытым» (*bātin*; см. *Явное*), когда эти две стороны соответствуют друг другу, а во-вторых, как связанная с этим «утвержденность» (*ṣabāt*) и «необходимость» (*vudjūb*) вещи. Так понятая истина обозначается терминами *ḥaqīqa* или *ḥaqq*, противоположностью служит *butlān* (недействительность). В качестве «скрытого» рассматриваются, как правило, «смысль», и соотношение «явное–скрытое» в силу особенностей понимания категории «смысл» (см. *Смысл*) выступает в двух аспектах — как отношения «выговоренность–смысл» и «вещь–смысл». Поэтому истина-*ḥaqīqa* выражает онтологический аспект не более, чем эпистемологический, что проявляется во многих производных этого понятия. Например, *ḥaqqaqa* означает «обеспечить истину», т.е. либо осуществить нечто в бытии, либо постичь истину вещи: в том и другом случае речь идет о становлении «смыслов» как действительных, будь то вовне или в уме человека. Обладание истиной оказывается поэтому первым условием действительности вещи, и на этой основе различаются противоположное истине понятие «недействительность» (*butlān*), когда вещь или высказывание вовсе не может состояться, и «испорченность» (*fasād*), когда вещь или высказывание состоялись, но имеют какой-то изъян (см. *'Aql*). Принципиальной особенностью такого понимания истины оказывается также невозможность рассматривать истину вещи отдельно от самой вещи или до вещи, поскольку она заключается в действительной осуществленности вещи. С этим связано и понимание термина *ḥaqīqa* (истинность), входящего в семейство понятий, группирующихся вокруг идеи сущности: он выражает реальную осуществленность тех смыслов, которые фиксируются в «чтойности» (*māḥiyīya*) вещи.

Все философские направления и школы считали истину (*ḥaqq*) важнейшей характеристикой Первоначала (в исмаилизме — Первого Разума), хотя наиболее плодотворная разработка этого понятия осуществлена в арабоязычном перипатетизме и суфизме. Ибн Сйнā рассматривает истину как фундаментальное свойство Начала, установление которого не зависит ни от чего другого, но логически вытекает из самого этого понятия. Выражающий понятие истины термин *ḥaqq* является масдаром (отглагольным существительным) и употребляется Авиценной в значении действительного причастия (что допускается

арабской грамматикой), так что Первоначало понимается как «обеспечивающее истину», прежде всего — самого себя, но также и всех прочих вещей, т.е. поддерживающее их существование, с чем связано понимание Первого как Первопричины. Поскольку понятие истины прямо связано с необходимостью (см. *Необходимость*), Первое понимается и как «обеспечивающее необходимость» (*вāджиб*), т.е. утверждающее существование, прежде всего собственное, а затем — и прочих вещей. Эти два аспекта, начало причинности и начало бытийной необходимости, весьма близки и логически производны от понятия истины. Начало отличается тем, что оно «истинно в своей самости» (*хаққ фй зати-хи*), тогда как прочие вещи истинны благодаря чему-то другому. В «Книге гемм» (*Китāб ал-фусўс*), автором которой считается ал-Фārāбӣ, изложена утонченная диалектика «явленности» и «скрытости» истины-Первоначала, весьма напоминающая суфийскую разработку этого понятия, где истина (*ал-хаққ*) понимается не как начало, принципиально отличное от производных от него вещей и в принципе не нуждающееся в остальном мироздании, но как способное быть началом другого только благодаря непосредственной связанности с этим другим, которое в силу этого составляет условие истинности самого начала и оказывается в существенном смысле не менее истинным, чем само оно.

Из понимания истины следует, что истина-*хаққ* как характеристика слова или высказывания отражает их внутреннее свойство и может не указывать на внешнее отношение к вещам, поскольку выражает соответствие «выговоренность—смысл», целиком заключенное в сфере вербального. Поэтому для характеристики соответствия вербального и реального используется другой ряд терминов, имеющих корень *с-д-к*, например *сидк* (правдивость), *сāдик* (правдивый), *тасдӣк* (установление правдивости). «Правдивость» является отношением между двумя структурами, вербальной и реальной, каждая из которых представляет собой соотношение «явное—скрытое», т.е. соответственно «выговоренность—смысл» и «вещь—смысл»: если смыслы двух структур совпадают, высказывание считается правдивым, в противном случае — ложным (*кāзиб*). Из этого следует, что значение правдивость/ложность может быть приписано только тем высказываниям, истина которых может быть сличена с истиной вещей. На этой основе уже мутазилитами были установлены модальности высказываний, которым не может быть приписан статус правды или лжи: «вопрос», «приказание и запрет», «сожаление», «надежда» и «просьба», в отличие от «утверждения или отрицания», «похвалы или осуждения», а также «удивления». Хотя в принципе правдивость и ложность признавались дихотомическими характеристиками высказывания, некоторые мутазилиты считали, что они могут быть установлены только в том случае, если говорящий знал истину вещи (т.е. тот смысл,

на который указывает вещь), иначе высказывание является просто «случайным» (*'āṣir*). В арабоязычном перипатетизме в качестве инструментария «установления правдивости» (*taṣdīq*) выступает силлогистика, которой необходимо предшествует «запечатление» (*taṣawwur*), т.е. выявление смыслов слов, используемых в силлогизмах.

**ЗНАНИЕ.** Благодаря слитости процессуального и субстанциального аспектов в категории масдара (отглагольного существительного) арабское языковое мышление имеет тенденцию рассматривать процесс и результат как нечто единое (см. *Действие*), поэтому категория «знание» зачастую исследуется неотрывно от категории «познание». Другая особенность понимания знания и познания состоит в тесной связи с теорией указания на смысл: знание рассматривается как «знание смыслов», выявляемых в вещах в качестве их «скрытого». Так открывается «истина» (*ḥaqīqa*) вещи, состоящая в ее связанности со своим смыслом, которая понимается аналогично «истинному» указанию выговоренности на смысл в пределах слова (см. *Смысл*). Так понимаемая истина вещи отличается от истины как «правдивости» (*ṣidq*) высказывания о вещи, которая устанавливается как совпадение смысла высказывания и смысла вещи (см. *Истина*). Это понимание знания и познания было выдвинуто уже ранними арабскими мыслителями — рафидитами и мутазилитами — и в целом сохранилось в дальнейшем. Логика такого понимания категории «истина» предполагает, что смыслы вещи, с которыми сличаются смыслы высказывания, уже известны. Однако выявление этих смыслов безусловно должно предшествовать дискурсивному когнитивному акту и, далее, быть независимым от него. Подобное выявление смыслов, т.е. познание, может быть только непосредственным, или интуитивным. В этом следует полагать основание устойчивого разделения путей получения знания на дискурсивные и недискурсивные (и в частности, такого же деления способов доказательства, см. *Доказательство*) и столь же устойчивого предпочтения вторых первым при безусловном признании важности и истинности первых, что характерно фактически для всех направлений, за исключением калама, не уделявшего существенного внимания разработке путей получения знания.

Двумя наиболее общими терминами для выражения знания и познания служат *'ilm* и *ma'rifa*. Процессуальная сторона познания подчеркнута термином *taḥaqquq*, который означает «достижение истины» вещи как ее смысла. Термином *idrāk* (букв. «настижение») обычно обозначают сенсительное и дискурсивное интеллигибельное познание, термином *iḥāṭa* (букв. «объятие») — достижение интеллигибельного, преимущественно метафизического знания. В персидской традиции, сложившейся под влиянием ишракизма и суфизма, *'irfān*



обозначает мистическое познание и мистицизм, тогда как более общим термином для познания выступает *шу'ур* (восприятие, осознание). Помимо этого большинство философских направлений использовало особые термины для обозначения выработанных в них путей получения знания.

В философии и теоретических науках в целом признавалась трехуровневая градация достоверности знания. Высшую ступень в ней занимает «уверенность» (*йақин*), определяемая как знание, которое исключает вероятность противоположного себе; в силу этого «уверенность» устойчиво (за исключением суфизма) связывается с «успокоенностью» (*итми'нан, рāха*). Вторая принадлежит «мнению» (*занн*) — знанию, которое допускает свою противоположность как равновероятную. Низшая отдана «сомнению» (*шаққ*) — знанию, предполагающему противоположное себе как более вероятное. Эта линейная иерархия знания переосмысливается в суфизме в связи с характерным для этого течения пониманием истины и путей ее достижения. «Уверенность» понимается в философии как достигаемая либо интуитивно, и тогда она абсолютна, либо в результате дискурсивного доказательства (*қийās* — силлогизм), и тогда она зависит от правильности исходных посылок и построения силлогизмов. В религиозно-правовой мысли (*фиқх*) в качестве «уверенного» рассматривается только знание, основанное на положениях Корана и сунны (*насс*, см. 'Асл), тогда как дискурсивное «соизмерение» (*қийās*) имеет степень «мнения» ввиду принципиальной невозможности проникнуть в намерения Законодателя при определении «обоснования» в «норме основы».

Общими и устойчивыми типами классификации знания служило его деление в зависимости от источника получения, содержания и отношения к истине. По своему источнику знание делилось на «врожденное» (*фитрийй*) и «обретаемое» (*мустақсал, муктасаб, мустафād*). К врожденному относится «неизбежное знание» (*'илм идтирāр*), которое человек не волен не иметь. Оно включает знание, которым обладают низшие ступени души (растительная и животная), а также «начала разума» (*'авā'ил ал-'ақл*), «изначальное знание» (*'аввал 'илм*) — аксиомы, признаваемые всеми людьми в здравом уме и служащие началом получения прочего дискурсивного знания. Некоторые мутакаллимы включали в состав изначального знание о Творце, поскольку «Творец» — это тот смысл, на который очевидным образом указывает мир в целом. К получаемому относится все прочее знание. Оно, в свою очередь, делится на чувственно постигаемое (*хиссий, махсус*), умопостигаемое (*'ақлий, ма'қул*) и интуитивное; последнее обозначается разными терминами в разных школах. Чувственное и умопостигаемое знание является знанием смыслов, соответственно сенсибельных и интеллигибельных. Характерно представление о том, что эти два вида знания истинны и не противоречат друг другу. С точки зрения содер-

жания знание делилось на «целокупное» (*куллийй*) и «единичное» (*джуз'ийй*): первое представляет собой смыслы, приложимые ко многим вещам, второе — только к отдельной вещи. Целокупное знание именовалось также «универсалией» (*'амр куллийй*). В арабоязычном перипатетизме, где признаком единичного считалось время, место и т.п., Первоначало и метафизические Разумы наделялись только целокупным, но не единичным знанием; это представление было поддержано в ишракизме. В исмаилизме под *куллийй* (целокупным) понимается полное, а под *джуз'ийй* — неполное, «частное» метафизическое знание. Первое достижимо только благодаря «поддержке» (*та'ийд*) свыше и представляет собой благодать, даруемую избранным единицам, но может быть «передано» (*ифāда*) другим людям, которые самостоятельно способны выработать только частичное знание. С точки зрения отношения к истине знание в самом общем смысле может быть названо «истинным» (*хаққ*) или, напротив, «неправильным» (*бāтил*): в первом случае знание «правильно» устроено, неважно, является ли правильность следствием непогрешимости внутреннего устройства самого знания или достигается его связью с истиной вещи, во втором такая правильность отсутствует. Близкими, хотя и более узкими, терминами являются «верное» (*сахїх*) и «неверное» (*фāсид*). Знание, сообщающее истину о вещи, называется «правдивым» (*сāдиқ*), в отличие от «ложного» (*кāзиб*) знания, передающего вещь не в соответствии с ее истиной. «Невозможное» (*мухāl*) связывается с внутренним противоречием знания, в отличие от «допустимого» (*джā'из*), т.е. логически возможного, но не проверенного или принципиально не проверяемого знания.

Наилучшим знанием является «полное» (*тāмм*), или «совершенное» (*кāмил*). Кроме некоторых рафидитов, считавших, что человек обладает своими знаниями «вынужденно» (*идтирāр*) как сотворенными Богом, а сам не может приобретать знание, и части мутазилитов, отрицавших, что познание является действием самого человека, все признавали возможность познания и, за исключением калама, уделяли особое внимание разработке методов получения совершенного знания. В арабоязычном перипатетизме таковыми считались «запечатление» (*тасававур*) вещей и «установление правдивости» (*тасдїк*) высказываний, т.е. получение родо-видовых определений и силлогистика. В исмаилизме методом получения знания считается «установление равновесия» (*мувāзана*) между двумя или более изоморфными структурами мироздания, в ходе которого элементы неизвестной структуры узнаются по элементам известной. Ибн Сїна в качестве способа непосредственного постижения рассматривает «интуицию» (*хадс*, реже *фитна* или *бағйра*), объектом которой является прежде всего «я» (*'анā*) человека, открытое всем людям, но также и полное знание, заключенное в Действенном Разуме, что доступно немногим обладателям «утонченной» души. В ишракизме логический (дискурсивный)

и интуитивный (непосредственный) способы получения знания именуется соответственно «исследование» (*бахс*) и «погруженность в божественное» (*та'аллух*), а познание, преимущественно на его высших ступенях, понимается как «озарение» (*ишрāк*) души вышестоящим, метафизическим светом. Суфизм признает логику (*мантиқ*) как способ получения дискурсивного знания и интуицию (*бақйра*, *мушāхада*) как возможность непосредственного видения истины вещей, однако полнота знания и соответствующая ему «уверенность» полагаются, в отличие от прочих направлений философской мысли, не в каком-то имеющем фиксированное содержание утверждении или их наборе, а в способности увидеть нефиксированность любого тезиса и его переход в свою противоположность, причем тезис и антитезис во взаимном полагании (не дающем противоречия и потому не требующем никакого синтеза) составляют возможность друг друга и одновременно истинность знания. Такой способ познания именуется «растерянность» (*хайра*). Предметом «растерянного» (*хā'ир*) познания служат метафизические основания мироздания в целом и отдельных вещей и событий. В отличие от античной апории, смущающей растерянности, выявляющей несостоятельность оснований рассуждения, такая растерянность составляет желанное состояние, единственно способное дать полное знание.

Различным способам познания соответствуют особые органы. Разум (*'ақл*) служит инструментом дискурсивного познания в его разных формах. Самость (*зāt*) человека составляет инструмент и одновременно предмет интуиции. Такая разновидность интуиции, как *бақйра* (внутреннее зрение), связывается с метафорическим «внутренним оком», которое Ибн 'Арабī трактует как «воплощенность» человека, т.е. его непосредственную физическую данность. Органом «растерянного» познания признается сердце (*қалб*), которое иногда отождествляют с «сокровенным» (*сирр*) человека. В связи с особой трактовкой души последняя также признается в суфизме и предметом, и инструментом получения полного знания.

Можно выделить две противоположные линии построения дискурсивного знания: восходящую и нисходящую. В первом случае познание Первоначала венчает знание, которое строится начиная с низшего сущего и наращивается благодаря выяснению его метафизических оснований (ал-Кирмāнī). В другом познание нижестоящего считается возможным только после познания вышестоящих причин, а потому построение знания начинается с Первопричины (Ибн Сйнā). Некоторые признают возможными оба пути познания. Интуиция имеет своим предметом «я» человека и Бога (Ибн Сйнā, ишракизм) или вещи мира, за которыми видится их универсальное основание — божественная самость (суфизм). В «растерянном» познании построение знания может начаться с любой вещи или события и, описав круг, в котором

непрерывно выясняются их метафизические основания и дается их исчерпывающее описание, возвращается к ним же.

**ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ.** Классическая арабская мысль различает два типа противоположности — *нақй̣д* и *дидд*. Первая — противоположность между вещью и ее отсутствием, т.е. абсолютным отрицанием типа «не-А», неважно, понимается ли вещь в субстанциальном ключе или как действие (см. *Действие*). Такое отрицание выражается частицами *'адам* (для отглагольных существительных — масдаров) и *лā-* (для имен и, реже, для масдаров). Вторая — противоположность между двумя существующими вещами, выраженными каждая самостоятельным термином, которые не являются вербальным отрицанием друг друга и имеют разные корни. Таким образом, вещь «А» имеет две противоположности — «не-А» и «Б», причем «Б» и «не-А» не включают друг друга, хотя «Б» предполагает «не-А». Это выражается в терминах указания на смысл как «сопутствие» (*илтизām*) или «влечение» (*истилзām*) смысла «не-А» смыслом «Б», но не «включение» (*тадаммун*) второго в первое. Такое понимание противоположности имеет прямое отношение к особенностям трактовки закона исключенного третьего в арабской мысли. Устойчивым мотивом философии и теоретической мысли в целом в классический период было образование пар понятий по типу «А» и «Б», а не «А» и «не-А», или троек «А», «Б» и «не-А», причем в последнем случае оговаривалась смысловая разница между двумя противоположностями — «Б» и «не-А».

Пара противоположностей, как *нақй̣д*, так и *дидд*, характеризуется взаимным отрицанием (*танāфин*). Характер этого отрицания служил предметом дискуссии: одни считали, что для первых это отрицание «самостное», а для вторых — «по сопутствию», т.е. благодаря тому, что противоположность-*дидд* влечет противоположность-*нақй̣д*, тогда как сами противоположности-*дидд* не отрицают друг друга; другие утверждали, что и противоположности-*дидд* отрицают друг друга самостно. В любом случае признавалось, что противоположности не могут «собраться» (*иджтима'*) вместе, поскольку уничтожают друг друга. Если этого не происходит, например в смешении первоэлементов, значит, наличествует что-то третье, что охраняет одну противоположность от действия другой.

В наиболее общем виде отношение между противоположностями именуется «противолежанием» (*тақабул*). Различают несколько видов противолежания противоположностей: «истинное» (*хақй̣қийй*, например, вечность и возникновение) и «применительное» (*и'тибāрийй*, например, жизнь и смерть, противоположные применительно к одному субъекту в одно и то же время, но не иначе); «свойства и лишенности» (например, зрячесть и слепота); «сопряженного» (например,

отцовство и сыновство) и др. Если противолежат противоположности-*дидд*, такое противолежание именуется также *тад'адд*, а если противоположности-*нақид* — *тан'ақуд*. Противолежать могут не только противоположности, но и изоморфные структуры, в таком случае противолежание является также «уравновешенностью» (*тав'азун*). В поэтике противолежание противоположностей в одном бейте (стихе) именуется также «совпадением» (*мут'абак*, *тиб'ак*).

**ДОКАЗАТЕЛЬСТВО** в арабской философии, а также в религиозно-правовой мысли (*фиqh*) понимается на основе соотнесения получаемого или оцениваемого знания с троичной градацией степеней его достоверности: «уверенность» (*йақин*), «мнение» (*зани*), «сомнение» (*шаки*; см. *Знание*). В качестве доказательства в философии рассматриваются способы получения «уверенного» знания, в фикхе — то, что дает «уверенное» знание и «мнение». Несмотря на общность терминологии, сами «уверенность» и «мнение» понимаются по-разному в философии и фикхе: «мнение» во втором случае ближе к тому, что философия называет «уверенностью», нежели «мнением». Доказательность знания, будь то наличного или получаемого, связывается в самом широком плане с его ясностью. Среди терминов, которыми в философии, фикхе и филологии обозначается доказательство в общем смысле, многие происходят от корня *б-й-н*, передающего эту идею (*байан*, *табийн*, *баййна*). Ясность достигается разными путями, в соответствии с чем можно в целом разделить способы доказательства на недискурсивные и дискурсивные. Первые не предполагают процедур перехода от наличного знания к искомому и, соответственно, необходимости орудий такого перехода, вторые в них нуждаются. С этим связана в целом устойчиво признаваемая и в философии, и в фикхе предпочтительность недискурсивных способов доказательства в сравнении с дискурсивными. Не нуждающимися в доказательстве признавались ясные для ума априорные истины (*'ав'ил ал-'ақл*) типа «целое больше части», а также «врожденное знание» (*фитрийй'ат*), которым любая душа обладает независимо от своего желания. Ближким к последнему можно считать понятие «неизбежное знание» (*'илм ид'тир'ар*, *'илм дарурийй*), к которому некоторые мутакаллимы относили, в частности, знание о наличии Творца.

Помимо отмеченных наиболее общими терминами для доказательства служат *дал'ала* (указание), однокоренное *истидл'ал* (руководство указанием), а также *худджа* (аргумент). Термином *бурхан* обозначается аподейктическое доказательство в логике. Хотя были найдены стоические аналоги для понимания *дал'ала* (указание) (например, дым является «признаком» — *'ам'ара* — огня, доказывающим его наличие), этот термин в арабской мысли значительно шире своего возможного

прототипа. Понимание *далāла* тесно связано и с классической теорией указания на смысл, в которой связь между «выговоренностью» (*лафз*) и «смыслом» (*ма'нан*), а также между «состоянием вещей» (*насба*) и смыслом считается, во-первых, сущностной, а не случайной (а потому разводится с указанием «знака» — *'алам* на «означаемое» — *мадлүл*, которое случайно и может быть установлено произвольным образом), и, во-вторых, улавливаемой ясно и безошибочно и, по сути дела, непосредственно (см. *Смысл*).

В фикхе в качестве источников «уверенного» знания рассматриваются Коран и сунна, точнее, только те их положения, которые в результате длительной работы по различению «отменяющих» (*нāсих*) и «отмененных» (*мансүх*), «ясных» (*мухкамāt*) и «неясных» (*муташāбихāt*) аятов Корана и их взаимного отношения, классификации хадисов по степеням достоверности и установления их отношения к кораническим аятам были признаны в качестве незыблемых норм (*наср*, букв. «текст»). Соответственно «доказательство от текста» (*далāлат ан-наср*) считается прямым свидетельством истины, перевешивающим все прочие. Хотя вычленение незыблемых норм-*наср* из текста Корана и сунны включает дискурсивные элементы, сами по себе такие нормы являются недискурсивным доказательством. Разновидностью недискурсивного доказательства в фикхе можно считать «единогласие» (*иджмā'*), хотя этот метод оценивается ниже *далāлат ан-наср* и даже дискурсивного *кййās* (соизмерение), в основном в связи с сомнением в возможности его безошибочного установления.

В философии также исследуются пути недискурсивного достижения абсолютной несомненности. Она связывается с возможностью «соединения» (*иттицāl*) субъекта и объекта познания в силу их тождественности. Ибн Сйнā разрабатывает в этом направлении понятие *хадс* (интуиция), вслед за ним ас-Сухравардī говорит о непосредственной и полной «явленности» (*зухүр*) «яйности» (*'анā'иййа*) человека самой себе. Ближким можно считать понятие *завқ* (вкусение) в суфизме, хотя в него, в отличие от авиценновского и ишракистского понимания «явленности», может включаться и постижение сенсительного. Хотя такая явленность не есть доказательство в привычном смысле слова, она прямо связывается с очевидностью и ясностью как обладающими высшей доказательной силой. Кроме того, недискурсивность гарантирует от ошибок, связанных с неправильным применением дискурсивных методов доказательства или ошибочностью их исходных посылок. В исмаилизме недискурсивность доказательства связывается скорее с его авторитетным характером, нежели с ясностью: «целокупное» (*куллийй*) метафизическое знание, полученное избранными единицами благодаря горней «поддержке» (*та'ийд*), само не нуждается в доказательстве и служит основой всякого доказательства, которое сводится к детализации и конкретизации этого знания.



Основной тип дискурсивного доказательства связан в классической арабской мысли с понятием «соизмерение» (*қийās*). Из трех главных теоретических областей знания — философии, фикха и филологии — *қийās* теоретически менее всего разработан в последней. Сам этот термин на первых стадиях развития и в фикхе сохраняет черты общности с однокоренным *миқйās* (образец для соизмерения, гномон), но в филологии употребляется фактически как его синоним в рассмотрении вопросов морфологии, а также синтаксиса, где структура слова или фразы объясняется как выстроенная «по соизмерению» с другой, хотя и в философии *қийās* может употребляться в схожем смысле, как синоним «соотнесения» (*нисба*) или «сопряжения» (*идāфа*). Начало разработки теории *қийās* в фикхе обычно связывают с *ар-Рисāла* («Трактат») аш-Шāфи‘ий, но зрелое ее изложение содержат сочинения по *‘уsul ал-фикх* (основам фикха). *Қийās* в фикхе предполагает решение вопроса о том, применима ли к произвольному случаю, не входящему в число *насс*, некая норма (*хукм*), установленная для случая *насс*. Последний считается основой (*‘асл*), рассматриваемый — ветвью (*фар*), в «основе» выделяется обоснование (*‘илла*) для нормы основы (*хукм ал-‘асл*), устанавливается его наличие в ветви, которая таким образом получает норму ветви (*хукм ал-фар*), перенесенную на нее с основы. *Қийās*у как рациональному доказательству противопоставляется в фикхе «предпочтение» (*истиҳсāн*), когда та или иная норма объявляется действительной вопреки *қийās*у на основании иных соображений, прежде всего исходя из попечения о «подходящем» (*маслаха*) для общины.

Мутазилиты расширяют сферу, доступную *қийās*у: они считают, что человеческий разум способен установить посредством *қийās*а независимо от авторитетных текстов ряд содержащихся в них истин. Однако существенное изменение понимания характера *қийās*а в сравнении с фикхом происходит в арабоязычном перипатетизме, где он понимается в соответствии с аристотелевским учением как силлогизм. В этом качестве *қийās* рассматривается в ряду других способов доказательства, таких, как индукция (*истиқрā’*) и аналогия (*тамсйл*), в сравнении с которыми он имеет безусловный приоритет, и дедукция (*истинбāt*). Правильный силлогизм является неопровержимым доказательством (*бурхāн*) и дает уверенное знание (*йақīн*). Изложение начал аристотелевской силлогистики было выполнено ал-Фāрāбий. Ибн Сйнā систематизировал и развил учение о силлогизме, исправив некоторые неточности, допущенные Аристотелем в рассмотрении ряда модусов. Ас-Сухравардий выдвинул в *Хикмат ал-ишрāқ* («Мудрость озарения») тезис о возможности сведения всех модусов силлогизмов к Barbara и необходимости упрощения логики таким образом. Ибн Рушд в *Талхīs китāб ал-джадал* («Средний комментарий на „Топику“ Аристотеля») рассматривает все силлогизмы, кроме риторического (в нем

нет одной посылки) и поэтического (он имеет неправильную форму), как одинаковые по форме и различающиеся только содержанием.

Арабоязычные перипатетики (ал-Фарāбӣ, Ибн Рушд) утверждали, что *қийās* в фикхе эквивалентен аналогии (*тамсӣл*) в логике и соответственно стоит как доказательство ниже логического *қийās*-силлогизма. Факихи, хорошо знавшие логику (ал-Ғазālӣ, Ибн Таймиййа) и соглашавшиеся с этим мнением, предлагали ввести логический *қийās* в фикх и заменить им фикховый *қийās*, показывая возможность этого на некоторых примерах. Другие, известные одновременно как представители и арабоязычного перипатетизма, и «основ фикха» (ал-'Амидӣ), продолжали независимую разработку фикхового *қийās*. Идея введения силлогизма в фикх не нашла поддержки и среди факихов, хотя в фикхе были усвоены многие другие элементы аристотелевской логики. Этот факт может быть связан с тем, что *қийās* в фикхе основан на иных, нежели родовое расширение понятия, способах нахождения общности, а потому не может быть полностью сведен к аналогии.

В связи с аристотелевской силлогистикой в арабоязычном перипатетизме обсуждались и софизмы (*қийās муғāлит*, *муғāлатāт*), хотя исследование софизмов не стало развитым самостоятельным направлением в логике. По-видимому, независимо от аристотелизма некоторые софизмы были исследованы в каламе (Абу Мансӯр ал-Бағдādӣ: 'Усӯл ад-дйн «Основы религии»).

Помимо указанных, в философии и фикхе активно использовались доказательства а fortiori, выражаемые с помощью конструкций типа *авлā* («тем более») или, реже, синонимичного *ахрā* («более достойно»). В современной логике обсуждается обоснованность подобных умозаключений; в классической арабской мысли шел спор о том, относятся ли они к *далāла* или *қийās*у, недискурсивным или дискурсивным доказательствам. Ал-Кирмāнӣ считал собственным достоянием исмаилитской школы особый метод доказательства, заключающийся в «установлении равновесия» (*мувāзана*) и «соответствия» (*мутāбақа*) между различными структурами мироздания (например, «миром Природы», «миром религии» и т.д.), хотя помимо доказательства истинности той или иной известной структуры этот метод служил и как способ нахождения знания о неизвестных структурах.

В суфизме, где снимается однозначная трехуровневая градация достоверности знания, соответственно перестраивается и понимание доказательства. Хотя силлогизм считается безусловно правильным доказательством, сфера его применения существенно ограничена. В суфийской «растерянности» (*хайра*) снимается как опосредованность получения знания, характерная для силлогистики и иных дискурсивных доказательств, так и ограниченность авиценновского и ишракистского понимания недискурсивной явленности истины, включавшей

человеческую «яйность», Первоначало и общие формы (Действенный Разум), но исключавшей единичное.

**ПРИЧИНА.** Это понятие выражается двумя близкими терминами, *'илла* и *сабаб*. Первый имеет более широкий смысл — «обоснование», употребляется также в фикхе в осуществлении *қиййаса* — соизмерения (см. *Доказательство*). Оба образуют абстрактные *'иллиййа* и *сабабиййа* — «причинность». Причина отличается от «условия» (*шарт*): согласно общепринятому определению, из существования или несуществования причины вытекает существование или несуществование следствия, тогда как отсутствие условия влечет отсутствие следствия, но наличие условия не влечет с необходимостью наличие следствия.

Понятие причины вырабатывается в связи с обсуждением условий действия. Рафидиты включают в их число «здоровье» действующего, наличие «принадлежностей» и «материала» в момент действия, «орудие» и «побуждающую причину», указывая тем самым фактически параллель для двух из четырех аристотелевских причин — материальной и целевой. Именно последнюю, под которой понимается воля действующего, они считают «причиной, влекущей необходимость» (*сабаб мүджиб*) вещи. Мутазилитской параллелью для этого понятия стала *ирāда мүджиба* (воля, влекущая необходимость), которая при наличии *иститā'a* (способность) обуславливает действие. Мутазилиты расширили контекст обсуждения причины, поставив вопрос о причине (*'илла*), по которой людям дан Закон, и о причине творения мира: таковыми в целом они считают благо людей. Причину, действующую независимо от воли людей (*'иллат идтирār* — «неизбежная причина»), они отличали от той, для которой воля человека определяет тот или иной вариант ее действия (*'иллат ихтийār* — «причина, [действующая по] выбору»): под второй понимался Закон, приносящий людям загробное воздаяние или наказание в зависимости от свободно избранной ими линии поведения, а в первую категорию попадали все прочие причины. Понятие причины было использовано мутазилитами для описания ситуаций, в которых невозможно указать истинного действующего (см. *Действие*): такой действующий порождает причину, которая переносит его действие на другую вещь. Кроме того, в каламе активно используется понятие *ма'нан* (см. *Смысл*) в качестве причинно-следственного объяснения, например для описания появления акциденций в теле. Одни мутазилиты считали, что причина непременно сопутствует следствию, находясь в том же атомарном моменте времени, другие утверждали, что причина может находиться только в предшествующем существованию следствия моменте времени. Было введено и понятие целевой причины (*зарад*), под которой понималось действие, служащее целью и совершаемое после того, как

следствие обретет свое существование, например «укрывание», возможное после того, как построен навес от солнца: такая причина существует после своего следствия.

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

Ибн Сйнā модифицирует аристотелевское понимание причинности, разделяя «причины, создающие чтойность» (*'илла муқаввима ли-мāхиййа*) и «причины, дающие существование» (*'илла мӯджида*): к первым относятся формальная и материальная, ко вторым, по сути, только действенная, поскольку целевая истолковывается как причина «действенности» (*фā'илиййа*) действенной причины. Такое разделение причин связано с рассмотрением вещи в ее самости как «возможной» либо «необходимой» и ориентирует на поиск причины как того, что обеспечивает «перевес» одной из двух сторон «возможности» (см. *Возможность*). Логика такого понимания предполагает, что причина должна постоянно поддерживать существование следствия, а не просто однажды наделить его им. На этой основе Ибн Сйнā опровергает по сути деистические воззрения, наделявшие Бога лишь функцией первосоздателя, исчезновение которого никак не влияет на созданное им следствие, как смерть строителя не может повредить постройке. Как это следует из определения причины, ее действие должно наступать незамедлительно. Однако это неверно для причин в физическом мире, действие которых зависит от условий, таких, как наличие необходимого орудия, инструмента, помощника, подходящего времени, стимула, а также отсутствия «препятствия», что вкупе определяет «состояние» (*хāl*) причины.

В исмаилизме и ишракизме сохраняется положение о строгой линейной причинности. Поскольку ас-Сухравардī считает «существование» чистым понятием, которому ничто не соответствует вовне, он не

признает авиценновской классификации причин. Он также критикует представление перипатетиков о том, что следствие может исчезнуть несмотря на пребывание своей причины, и считает, что в таком случае речь идет об исчезновении той части причины, которая влекла это следствие. В этой связи он утверждает, что множественная причина может влечь единое следствие, обладая в нем единым «отпечатком» (*'aṣar*). Действенность и, следовательно, причинность связываются в ишракизме исключительно со светом, тогда как «преграда» (*барзах*) света, т.е. материальная субстанция, действовать не может.

Линейное понимание причинности преодолевается в суфизме в силу переориентации в поиске обоснования сущего на модель «явное–скрытое» (*зāхир–бāтин*), которая в ограниченном масштабе была использована еще в каламе. Применительно к проблеме причинности эта модель опирается на понимание «смысла» (*ма'нан*) вещи как «согласованного» с ее внешней явленностью. По сравнению с предшествующими учениями суфизм вносит существенную новацию, которая заключается в том, что «смысл» каждой вещи полагается находящимся в вечностной стороне миропорядка, т.е. в божественной самости. Согласно развитой Ибн 'Араби концепции, вещи во временном существовании являются воплощением того смысла, который соответствует им в вечностном существовании. Последний может интерпретироваться в терминах учения об универсалиях и тогда называться «интелигибилией» (*ма'кўла*) или собственно «универсалией» (*'амр куллий*) либо в собственных терминах суфийской философии и тогда именоваться «утвержденной воплощенностью» (*'айн сāбита*) или «небытийной соотнесенностью» (*нисба 'адамиййа*). В любом случае «передача необходимости» (*иджāб*), превращающая «возможное» в «необходимое» (см. *Необходимость*), оказывается отношением не между двумя разными вещами, а между одной и той же вещью, взятой в ее вечностном и временном модусах существования. С этой точки зрения любая вещь является причиной самой себя и собственным следствием, что имеет принципиальное значение для понимания автономии человеческого действия. Далее, поскольку различности божественной самости, «воплощающиеся» вовне, в вечностном существовании «небытийны» (*ма'дўма*) и потому лишены действительных границ, смысл данной конкретной вещи оказывается также смыслом любой другой, получающей воплощение в мире. Интерпретация этого положения в традиционных понятиях причины и следствия означает, что следствие может рассматриваться как причина своей причины, в чем заключается один из аспектов той «растерянности» (*хайра*), которая составляет характеристику суфийского метода познания. Наконец, поскольку причинно-следственные отношения строятся между вечностной и временной сторонами миропорядка, а не между отдельными временными вещами, взятыми в последовательные моменты

времени, причинность не связывает никакие два последовательные мгновения, не говоря уже о более далеко отстоящих друг от друга.

**НЕОБХОДИМОСТЬ.** Различаются два понимания необходимости: как неизбежности (*дарура*, *идтирār*) и как обязательности (*вуджуб*). В первом смысле необходимость противопоставляется «выбору» (*ихтийār*): «неизбежными» могут быть знания, которыми человек не волен не обладать, в отличие от целенаправленно получаемых, или действие причины, влекущей следствие независимо от желания человека, в отличие от действующей в зависимости от его выбора (см. *Причина*). Так понятая необходимость обладает, вообще говоря, более низким ценностным статусом, нежели ее противоположность. Во втором смысле необходимость связывается с истинностью, а значит, имеет более высокий статус, нежели противоположное ей. Такая необходимость-*вуджуб* фигурирует в сфере этики, теории познания и учении о существовании. В этике «необходимые» (*вāджиб*) поступки противопоставляются «запрещенным» (*харām*) и составляют, таким образом, часть «добродетельных» (*хасан*). В теории познания «необходимыми» называются те суждения, которые Кант относил к априорным аналитическим, в отличие от «невозможных» (*мумтани*) и «возможных» (*мумкин*). В учении о существовании необходимость противопоставляется в одном смысле «невозможности» (*имтинā*), а в другом — «возможности» (*имкāн*). Наиболее подробно эта терминология разработана Ибн Сīной. В отличие от прочего сущего, которое благодаря своей самости является «возможным», а «необходимым» становится благодаря чему-то другому (см. *Возможность*), Первоначало обозначается как «имеющее необходимость существования благодаря своей самости» (*вāджиб ал-вуджуд би-зāти-хи*). Это его свойство обозначается также как *ал-хаққ* («делающее истинным»; см. *Истина*), поскольку Первоначало дает истинность само себе и составляет условие истинности всего ряда вещей, происходящих от него. «Имеющее необходимость существования благодаря другому» Ибн Сīна вынужден разделить на «имеющее необходимость существования благодаря другому постоянно» (*вāджиб ал-вуджуд би-зайри-хи дā'иман*), под чем подразумеваются метафизические Разумы и соответствующие небесные сферы, и «имеющее необходимость существования благодаря другому в какое-то время» (*вāджиб ал-вуджуд би-зайри-хи вақтан мā*), т.е. все прочее сущее, хотя это деление нарушает логику определения «возможного».

Первоначало считается обладающим необходимостью существования благодаря своей самости в арабоязычном перипатетизме, ишракизме и суфизме, но не в исмаилизме, где Бог понимается как стоящий выше необходимости и существования. Необходимое может передать



необходимость другому. «Дающим необходимость» (*муджиб*) называется то, что превращает возможное в необходимое, будь то в сфере существования или мысли. Необходимость, вытекающая из самости, связывается с «отсутствием нужды» (*истиғна́', гинан*), чем Первоначало отличается от всего прочего сущего, возможного по самости и нуждающегося в «дающем необходимость». Отсутствие нужды отличается от «независимости» (*истиқлāl*), означающей существование в самости или воплощенности (см. *Существование*).

Представление о передаче необходимости обосновывает и понятие причинности. В арабоязычном перипатетизме, исмаилизме и ишракизме такая передача необходимости, влекущая существование, описывается как строго упорядоченная, где каждое сущее дает необходимость следующему, и только следующему в ряду. В суфизме Первоначало связано с каждым возможным напрямую, что вызвано отказом от концепции линейной причинности.

**ВОЗМОЖНОСТЬ** (*имкāн*) — одно из центральных понятий учения о наличии вещи и ее познании, развитого в средневековой арабской философии. Выступает в паре с понятиями «необходимость» (*вуджуб*) и «невозможность» (*имтинā'*). «Самость» (*зāt*), обладающая возможностью, называется «возможным» (*мумкин*) или «имеющим возможность существования» (*мумкин ал-вуджуд*). Пара актуальное–потенциальное не совпадает с триадой возможное–необходимое–невозможное.

Термин «возможность» появляется уже у мутазилитов, но его категориальная проработка осуществляется в арабоязычном перипатетизме, более всего у Ибн Сйны. Ал-Фāрāбī определяет возможность как равновероятность существования и несуществования. В силу этого возможность требует чего-то внешнего, что дало бы «перевес» (*тарджих*) одной из этих сторон над другой, благодаря чему «возможное» становится либо «необходимым» (*вāджиб*) и тогда обретает существование, либо «невозможным» (*мумтани'*) и тогда получает несуществование. Поскольку и то и другое происходит не от самого возможного, но от «обеспечивающего перевес» (*мурадджих*), возможное, обретшее необходимость, называется «необходимым благодаря другому» (*вāджиб би-ғайри-хи*) или, более полно, «имеющим необходимость существования благодаря другому» (*вāджиб ал-вуджуд би-ғайри-хи*); аналогично выстраиваются термины для «невозможности». Таким образом, хотя возможность как понятие неразрывно связана с существованием и несуществованием, она логически предшествует им и определяет содержание терминов «существующее» (*мавджуд*) и «несуществующее» (*ма'дум*): возможность является собственной характеристикой самости, тогда как необходимость или

невозможность, связанные соответственно с существованием и несуществованием, обязаны чему-то внешнему и обусловлены им. В этих аспектах возможность сближается с понятием «утвержденность» (*субūt*), отличаемым от «существования». У Ибн 'Араби́ возможное трактуется как «утвержденные воплощенности» (*а'йāн с̣āбита*), получающие существование, т.е. «воплощающиеся» (*та'аййун*) в ходе процесса «проявления» (*таджаллин*). Ибн Сīнā рассматривает возможность как самостоятельное и фундаментальное понятие, которое не может быть сведено к «могуществу» (*қудра*) действителя, наделяющего возможным существованием. Понятие «возможное» близко, но не тождественно понятию «возникшее» (*х̣ādис*): «возникшему» необходимо предшествует потенция существования и субстрат (*мавдӯ'*), «возможное» осмысливается как возможное благодаря собственной самости. Возможному предшествует «временное несуществование» (*'адам замāнийй*), хотя исключением являются метафизические Разумы: сами в себе возможные, они тем не менее существуют всегда. Понятие возможности логически предполагает понятие «нужды» (*х̣ādжа, фақр, ифтиқār*): возможное нуждается в «обеспечивающем перевес» существованию над несуществованием или наоборот, чтобы оказаться соответственно существующим или несуществующим благодаря своей «связанности» (*та'аллуқ*) с «иным».

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

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

**УТВЕРЖДЕННОСТЬ** (*субūt*, также *с̣абāt*) — в средневековой арабской философии фундаментальное понятие учения о вещи, модусах ее наличия и ее постижении. Понятие «утвержденность» выражает возможность говорить о вещи как таковой независимо от ее существования и несуществования, не мысля в ней, таким образом, никаких содержательных характеристик. «Утвержденность» тесно связана,

с одной стороны, с понятиями «истина» (*хаққ*) и «необходимость» (*вуджуб*), а с другой — с понятием «онось» (*хувийя*), которое дает возможность указать на вещь как таковую, не полагая в ней никаких содержательных признаков. Опущенная связка предикативных высказываний восстанавливается как утвержденность.

Вопрос об утвержденности, ее связи с категориями «вещь», «существование», «несуществование» поставили мутазилиты. В их дискуссиях сформировались те две позиции в трактовке соотношения утвержденности и существования, которым суждено было определить характер дискуссии, продолжавшейся на всем протяжении развития классической арабской философии. Одни считали утвержденность синонимом категории «вещь», сформулировав положение об утвержденности вещей как вещей до их существования. Об утвержденной таким образом вещи можно говорить, что она обладает «оносью», указывая на нее максимально абстрактным образом, хотя любая другая характеристика, в том числе существование или несуществование, уже привносит в вещь дополнительную, качественную определенность. Этим определяется тот факт, что существование и несуществование, но не утвержденность считались атрибутами вещи. С этой точки зрения, утвержденность логически предшествует как существованию, так и несуществованию вещи. При этом под утвержденной вещью понимается сама вещь как таковая, а не единый идеальный прообраз многообразия индивидуальных вещей, общий им всем, что связано с особенностями подхода к философскому осмыслению вещи. Развитием понятия утвержденности стало представление о ее независимости от смены состояний существования и несуществования вещи: благодаря утвержденности своей «оносью» в состоянии несуществования, наступившем после существования, вещь может вновь получить существование как «воспроизведенная» (*му'ад*), т.е. та же самая. Так понятая утвержденность трактуется как возможность указать во время несуществования данной вещи на ее предшествующее существование.

Противоположная позиция, также сформулированная еще мутазилитами, состояла в том, что различие между утвержденностью и существованием отсутствует. В этой связи термин «утвержденность» использовался как синоним для «существования», а «утвержденное» оказывалось синонимичным «сущему». Такое употребление характерно для ашаритов, последователей перипатетиков и ас-Сухравардī. Вместе с тем ни мутазилитам, выдвинувшим эту позицию, ни их последователям не удалось избежать противоречий и последовательно сформулировать концепцию тождества утвержденности и существования. Мутазилиты и ашариты говорили о «самой» (*нафс*) вещи или ее «самости» (*зāt*), благодаря которой до существования вещи (т.е. до того, как она наличествует каким бы то ни было образом) можно по-

знать некоторые ее характеристики, зависящие именно от «самой» вещи. В арабоязычном перипатетизме именно самость вещи тождественна ее возможности или (в случае Первоначала) необходимости, причем она не сводится к понятию «чтойность» и определяет, может ли вещь предсцироваться существование и несуществование или нет (см. *Возможность*). Наиболее фундаментальным делением вещей оказывается, таким образом, их деление на «обеспечивающие свою истинность» (*хаққ*; см. *Истина*) собственной самостью и не обеспечивающие ее, причем это деление предшествует понятиям существования и несуществования и определяет их, поэтому возможность и необходимость оказываются вкуче фактическим аналогом утвержденности, развивающим это понятие.

Линия терминологического разведения утвержденности и существования также получила развитие в постмутазилитский период. В исмаилизме утвержденность, приписываемая Богу, равнозначна его «оности» и принципиально отличается от каких бы то ни было содержательных характеристик, в том числе существования и несуществования, которые понимаются как предсцируемые субъекту и в силу этого создающие в нем по меньшей мере двойственность, будучи отличными от него самого. Развитие понятия утвержденности здесь связано с возможностью понимания ее как исключаящей существование и несуществование, во всяком случае, в отношении одного субъекта — Бога. Что касается прочих вещей, то они наряду с утвержденностью обладают и существованием. В суфизме наблюдается сближение понятия «утвержденность» с понятием «несуществование» (*'адам*) с соответствующим переосмыслением «несуществующего» (*ма'д'ум*; см. *Сущее*). Здесь несуществование, в отличие от предшествующей традиции, понимается не как несуществование данной вещи (см. *Существование*), а как отсутствие действительного отличия данной вещи от всех других вещей в том континууме смыслов (см. *Смысл*), который представляет собой вечностное существование. В то же время вещь и в состоянии своего вечностного существования остается данной вещью в силу того, что «воплощается» (*та'айюн*) во временном существовании как данное, определенное и отличное от других сущее. Если во временном существовании вещь называется поэтому «воплощенностью» (*'айн*), то в вечностном она же является «утвержденной воплощенностью» (*'айн с'абита*), т.е. не имеющей действительного существования и потому «несуществующей», но в то же время безусловно той же самой, что получает существование.

Логически предшествуя понятиям существования и несуществования, утвержденность стоит также в равном отношении к сферам бытия и познания. В этом качестве утвержденность выражает фундаментальную необходимость наличия вещи, будь то в знании или во внешнем существовании, т.е. ее истинность (*хақіқа*), противопоставляе-

мую ее невозможности или немыслимости (*бутлāн*). Так понимаемую истинность вещи во внешнем существовании или в знании, которая предшествует возможности установления «правдивости» (*сидқ*) высказываний о мире, устойчиво связывают именно с утвержденностью как сторонники различения утвержденности и существования, так и их оппоненты. В применении к собственно гносеологической области «утверждение» (*исбāt*) противопоставляется «отрицанию» (*нафй*), а высказывания, содержащие утверждение или отрицание, составляют предмет силлогистики.

Отдельные авторы, обсуждая утвержденность, употребляют наряду с терминами, имеющими корень *с-б-т*, и другие, например имеющие корень *қ-р-р* (*истиқрār*, *тақаррур*). Близкими к «утвержденности» можно считать термины *та'акқуд* «подтвержденность» (ас-Сухравардй) и *та'аққул* «закрепленность» (ал-Кирмāнй), употребляемые в качестве характеристики существования.

**СУЩЕСТВОВАНИЕ.** Наиболее общим термином, выражающим понятие «существование», служит *вуджуд*, употреблявшийся уже мутакаллимами. Близкое, но менее частотное *кави* в каламе получает коннотацию «возникновение», что вместе с тем не отождествляет его с *худоус*, служившим собственным термином для обозначения понятия «возникновение». В этом смысле *кави* может употребляться во множественном числе (*аквāн* — существования-возникновения), что характерно именно для калама. Данная коннотация становится собственным значением *кави* в арабоязычном перипатетизме, где этот термин фигурирует, в частности, в формуле *'āлам ал-кави ва-л-фасād* (мир возникновения и гибели), т.е. мир вещей, существующих «во времени», в отличие от существования «со временем, но не во времени», характерного для космических Разумов, и вневременного существования Первоначала. Однако соответствующие глаголы соотносятся противоположным образом: *кāна* (быть, существовать) выражает более общий аспект существования, тогда как *вуджида*, *йуджад* (находиться) скорее означает «быть найденным». Термин *вуджуд*, употребляемый без уточнений, означает, как правило, действительное существование вещи вне ума. Вместе с тем характерным для арабоязычных перипатетиков было разделение существования на «существование в воплощенностях» (*а'йāн*), или «внешнее существование», с одной стороны, и «существование в уме» — с другой, чем исчерпывались для них возможные виды существования. Существование противопоставляется, с одной стороны, «несуществованию» (*'адам*), а с другой — «утвержденности» (*субūt*). Термин *'адам* является преобладающим в рассуждениях о соотношении существования и несуществования, в отличие от строго дихотомического *лā-вуджуд*

(не-существование), причем первый противопоставляется существованию («А») как «Б», а второй — как «не-А» (см. *Противоположность*). Существование, как правило, разводится с «сущим» (*мавджуд*), хотя некоторые авторы иногда употребляют первое в смысле второго.

Соотношение между существованием и несуществованием начинают обсуждать уже мутазилиты. В связи с вопросом о том, каким образом может быть осмыслено творение Богом вещей, было высказано два мнения относительно соотношения существования и несуществования вещи. Одни считали, что до того, как вещь хотя бы раз получила существование, о ней нельзя говорить как о несуществующей. Другие называли вещь и до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» (*худоу*) как «существование после несуществования». В том и другом случае «возникновение» противопоставляется «вечности» (*қидам*) и «непрестанности» (*давām*), которые не предполагают смену существования и несуществования, причем такое понимание «возникновения» сохранилось и в последующем развитии арабской философии. В каламе под «несуществованием» понимается несуществование данной вещи, а не несуществование вообще. Эти два возможных понимания существования, различающиеся своим отношением к существованию, терминологически оформляются в арабоязычном перипатетизме. Несуществование вещи, предшествующее ее существованию, называется «временным несуществованием», тогда как несуществование, которое не будет и не может быть сменено существованием, называется «абсолютным», или «чистым» несуществованием. Временное несуществование вещи, согласно этому взгляду, всегда предшествует ее существованию. Чистое несуществование является по сути иррациональным понятием, исключающим возможность какого бы то ни было осмысления. Паре терминов «чистое несуществование—временное несуществование» соответствует пара «чистое существование—временное существование». Под «чистым существованием» понимается существование Первоначала, называемое также «абсолютным», а под временным — существование «возникающих» вещей. Абсолютное существование никак не специфицируется и принадлежит Первоначалу в силу его самостной необходимости. Названные термины используются и в суфизме, хотя соотношение между абсолютным существованием Первоначала и временным существованием вещи здесь понимается не как опосредованное более или менее длинной цепочкой промежуточных причин, а как «воплощение» (*та'йин*; см. *Сущее*), т.е. мгновенная частная реализация абсолютного существования. Поэтому временное существование здесь называется также «связанным» (*мукайяд*), отличаясь от абсолютного не сущностно, а только модусом осуществления вещей мира, которые все обладают также и



вечностным, абсолютным существованием, но как «утвержденные воплощенности» (*a'īyān ṣābita*), или «небытийные» (*ma'dūma*).

Если признавать, как это делали некоторые мутазилиты, что несуществование вещи наступает только после ее первого существования, то необходимо определить возможность говорить о вещи до ее существования либо вовсе запретить это. Признававшие такую возможность ввели соответствующее понятие «утвержденность», которое логически предшествует равно существованию и несуществованию и выражает возможность указать на вещь, не указывая вместе с тем ни на какие содержательные признаки, в том числе и на существование или несуществование. Утвержденность поэтому понимается как более фундаментальная характеристика вещи, нежели ее существование, которое, наравне с несуществованием, универсально признается (за исключением ишракизма) в качестве атрибута вещи. Утвержденность составляет тот предельный фон, который дает возможность вести речь о вещи и отрицание которого устраняет такую возможность. Вопрос о соотношении утвержденности и существования был поставлен еще в каламе, и если мутазилиты в основном признавали утвержденность отличной от существования, то в ашаризме утвержденность была приравнена к существованию. Существование отличалось от утвержденности в мутазилизме, исмаилизме и суфизме, в раннем арабоязычном перипатетизме разрабатывалось во многом параллельное утвержденности понятие «возможность», в ишракизме же в силу номиналистической критики онтологических категорий этот вопрос, по существу, был снят.

Ал-Фārābī и Ибн Сīной было развито положение о различении самости (иногда употребляются также термины «чтойность» и «истинность») вещи, с одной стороны, и ее существования — с другой. Потребность в таком различении вытекает из того, что «чтойность» вещей (за исключением Первоначала) не предполагает с необходимостью ни внешнего существования, ни несуществования вещи. Поэтому вещь сама по себе является возможной (см. *Возможность*), тогда как существование оказывается самостоятельным «смыслом», присоединяемым к вещи. Возможность принадлежит самости вещи, причем вещь остается возможной и в состоянии существования, когда становится «необходимой благодаря другому», и в состоянии несуществования, когда становится «невозможной благодаря другому». Различение самости и существования влечет необходимость соответствующего различения причин, в силу чего «причина, дающая существование», выделяется как главная среди четырех аристотелевских причин и отождествляется с действенной причиной. Арабоязычными перипатетиками была создана сложная система терминологии, различающая варианты сочетания понятий самости и существования и таким образом определяющая основные онтологические категории через эти две.

Ал-Фарāбī различает *хуṣūl* (наличие) и *вуджūd* (существование), причем первое может предицироваться второму, благодаря чему «обретенное существование» (*вуджūd муḥаṣṣал*), под которым понимается существование вместе с формой, отличается от «необретенного существования», под которым понимается существование только с материей, способной принимать противоположные формы. «Особое существование» (*вуджūd хāṣṣ*) считается принадлежащим единому, поскольку строго единое к тому же единственно, обладая своим специфическим существованием, не разделяемым с другими.

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

Особым видом существования признается «пребывание» (*бақā'*), определявшееся еще в каламе как «существование без возникновения», т.е. характерное только для вечного. Противоположностью пребывания служит «гибель» (*фанā'*), постигающая любую возникающую вещь. В арабоязычном перипатетизме вместо *фанā'* используется термин *фасād* (порча), обозначающий прекращение существования вещи как особого «смешения» при сохранении самих первоэлементов или их превращении в другие. В суфизме «пребывание» и «гибель» перестают быть в строгом смысле противоположностями, поскольку прекращение временного существования означает не полное исчезновение данного сущего, но лишь его иную реализацию в другие моменты временного существования благодаря тому, что оно не имеет действительных отличий от другого сущего в вечностном существовании. Поэтому «гибель» означает на самом деле «пребывание», пусть в другой внешней форме или даже при ее отсутствии, на чем основывается и более конкретное понимание «гибели» адепта суфийской практики в Боге ради обретения «пребывания» в Нем.

СУЩЕЕ в арабской философии, как и понятие существования, выражалось двумя основными терминами. Более общим служил

*мавджуд* (букв. «находимое»), менее употребимым — *ка'ин* (букв. «бытийствующее»). Оба субстантивировались не сразу, и второй в субстантивированном виде скорее обозначал отдельное «существо», нежели сущее как абстрактное понятие; в этой роли выступал преимущественно первый термин. Основными проблемами, связанными с осмыслением сущего, были вопросы о соотношении понятий сущее, вещь, тело; сущее, несуществующее (*ма'дум*) и утвержденное (*сабит*; см. *Утвержденность*); классификация сущего на основании его самостоятельных характеристик и на основании его атрибутов, где сущее, относимое к каждому из этих классов, получало особое наименование.

Начало обсуждению соотношения понятий «сущее» и «вещь» положено каламом. Хотя некоторые мутазилиты отождествляли их, большинство считало «сущее» понятием более узким, нежели «вещь». С одной стороны, сущее противопоставлялось «несуществующему», причем под последним подразумевалась та же самая вещь, что является существующей, когда обладает атрибутом существования. С другой стороны, было высказано мнение, что прежде чем стать сущей или несуществующей, вещь является «утвержденной». С этой точки зрения понятие «сущее» оказывается противопоставленным «утвержденному». В целом их соотношение может быть выражено следующим образом: утвержденное может оказаться сущим, а может оказаться несуществующим, хотя не сводится ни к одному из этих состояний. Таким пониманием обусловлен тот факт, что понятие «сущее» не служило наиболее общим наименованием предметов, подлежащим философскому рассмотрению. В качестве такового выступала скорее «вещь», под которой могло пониматься и сущее, и несуществующее, и утвержденное. Существенным был вопрос о познаваемости «несуществующего» в сравнении с сущим. Те мутазилиты, которые отождествляли сущее и утвержденное, считали, что в несуществующем познаются характеристики, которыми вещь обязана самой себе, а не внешней причине, последние же познаваемы только в сущем. В строгом смысле «сущий» не является божественным атрибутом, в качестве такового выступает *ал-хаqq* (истинный, необходимый), поэтому «сущий» в отношении Бога перетолковывалось в каламе как «известный».

Развитое в арабоязычном перипатетизме (ал-Фарāби, Ибн Сīна) учение о разделении сущности и существования опиралось на рассмотрение сущего вне зависимости от его существования и несуществования, т.е. как «самости», которая либо вызывает необходимость собственного существования, либо не вызывает ни существования, ни несуществования, нуждаясь для того и другого во внешней причине. Поэтому в арабоязычном перипатетизме, наряду с термином «вещь», в качестве наиболее фундаментальной характеристики предмета выступает «самостная необходимость» (для Первоначала) или «самостная возможность» (для прочих вещей), делающая первое постоянным и не

зависимым ни от чего, а вторые — нуждающимися во внешней причине, чтобы стать сущими. В дальнейшем «возможное» могло употребляться как синоним «сущего», в том числе и теми, кто не признавал фундаментального деления на «необходимое благодаря самости» и «возможное благодаря самости» (исмаилизм). Вместе с тем «возможное» могло означать не только «сущее», но равно и «несуществующее» (суфизм), как это предполагается логикой изначального введения понятия. Поскольку для сущего, рассматриваемого как возможное, принципиальной характеристикой является нужда во внешней причине, делающей его сущим или несуществующим, понятие «нужда» (*хādжа, ихтийādж, фақр, ифтиқār*) составляет фундаментальную черту такого сущего, сохраняющуюся независимо от смены состояний существования и несуществования, в противоположность «отсутствию нужды» (*гинан, истиғнā’*), характеризующему Первоначало.

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

С точки зрения атрибутов сущее классифицируется в зависимости от отношения к вечности и времени как «вечное» (*қадīm, ‘азалий, ‘абидий*) и «возникшее» (*хādис, муҳдас*). Универсально признаваемым было деление сущего на чувственно постигаемое и умопостигаемое. Параллельным и не совпадающим с этим следует признать деление на «связанное с телесным», или «сенсительным», и «свободное от связанности с сенсительным». Хотя под вторым могут пониматься

и Разумы, которые уопостигаемы для самих себя и человеческих разумов, освободившихся от связанности с телами (арабоязычный перипатетизм, исмаилизм), к числу «свободного от связанности с сенсительным» относится прежде всего самость человека и самость Первоначала. Они служат предметом непосредственного интуитивного схватывания (*хадс, та'аллух*), для которого характерна независимость и от данных чувственного восприятия, и от «первоначал разума», составляющих основу рационального познания, и от результатов самого рационального познания (арабоязычный перипатетизм, ишракизм). Полемика вокруг существования нетелесного сущего началась еще в каламе, где и была установлена нетелесность Бога. Специальное доказательство наличия нетелесного сущего приводит Ибн Сйнā, ссылаясь, в частности, на эмоции и аффекты (страх, любовь), которые не постигаемы ни чувственно, ни рационально. Близким к «свободному от связанности с сенсительным» можно считать понятие «отделенного от тела» (*муджаррад, муфāриқ*), хотя оно может включать и метафизическое интеллигибельное сущее. В соответствии с принятым в арабоязычном перипатетизме делением существования на существование вовне и в уме сущее делится на «внешнее сущее» (*мавджуд фй ал-хāридж*), или «воплощенно-сущее» (*мавджуд 'айнийй*), и «сущее в уме» (*мавджуд фй аз-зихн*); соответственно выстраивается терминология, использующая понятие «утвержденное» в смысле «сущее» в тех случаях, когда существование и утвержденность считаются тождественными. В ишракизме категория сущего теряет свое действительное содержание в силу того, что существование признается чистым понятием, не имеющим внешнего коррелята. В суфизме вместо понятия «сущее» часто используется «существование», хотя последнее следует считать более широким: «существование» включает в себя и вечностный, и временной аспекты, тогда как сущее в своем вечностном аспекте может именоваться и «несуществующим», и «утвержденным».

**ДЕЙСТВИЕ.** Это понятие выражается термином *фи'л* или, реже, синонимичным ему *'амал*. Если первое чаще обозначает действие вообще, то второе — скорее действие в контексте религиозного Закона, хотя это противопоставление не всегда выдерживается. Действие в арабском языке чаще всего выражается масдаром (отглагольным существительным), в котором в силу особенностей арабского языкового мышления присутствуют нераздельно сущностный и процессуальный аспекты. Благодаря этому действие и результат действия могут быть слиты в одном понятии, например, *'илм* обозначает и «знание», и «познание». Поэтому проблематика действия в арабской философии охватывает более широкий круг проблем, нежели в традициях, жестко разводящих процессуальность и результат. Понятие дей-



ствия обсуждается, как правило, в тесной связи с понятиями «действующее» (*фā'ил*) и «претерпевающее» (*маф'ул*). Противоположностью реально совершаемого действия является «оставление действия» (*тарк, тарк ал-фи'л*), которое понимается, как правило, не как небытие действия, а как имеющее определенное и позитивное содержание, чем отличается от «не-действия» (*'адам фи'л*) как чистого отсутствия действия (см. *Противоположность*).

В классическом исламском вероучении и религиозно-правовой мысли (*фиqh*) понятие действия разработано как непосредственно связанное с «намерением» (*ниййа*): любое действие оценивается в соответствии с намерением, отсутствие должного намерения обесмысливает действие, даже если оно формально совершено правильно; действие считается совершенным, даже если оно не состоялось, но имелось намерение его совершить, а объективные обстоятельства тому воспрепятствовали; намерение не является намерением, если не влечет прямо и непосредственно действие при отсутствии объективных препятствий.

Метафизика действия, развитая в каламе, включала вопрос об условиях действия, о соотношении между действием человека и действием Бога, различии между «непосредственным» и «порожденным» действием, подлинном и мнимом действователе и вопрос о «стяжании» (*касб*) действия.

В целом для мутакаллимов характерно представление о том, что действователем может быть только «живое» (*хайй*), т.е., вообще говоря, Бог и человек. Действитель необходимо наделен волей (*ирāда*), так что целеполагание (*касд, зарад*) включается, как правило, в число условий действия. Другим неперенным условием действия является «могущество» (*худра*) или «способность» (*иститā'а*) действователя: первый термин чаще употребляется в отношении Бога, второй — в отношении человека (наряду с близким ему *исти'дād* — подготовленность), хотя это противопоставление не абсолютно. Действитель должен являться «могущим» (*қāдир*), а производимые им вещи оказываются «подвластными» (*мақдūr*) ему. Одни мутазилиды считали, что способность к действию сопровождает его, возникая в действователе одновременно с действием, другие относили ее к моменту времени, непосредственно предшествующему действию, некоторые характеризовали ее как «часть» (*ба'д*) тела, т.е., по существу, как акциденцию наряду с запахом, вкусом и т.д. В мутазилизме было выдвинуто кардинальное положение о полном разграничении сфер божественного и человеческого «могущества», так что Бог считался некоторыми не способным произвести те действия, к которым способен человек. Это означало признание автономии человеческого действия и, как следствие, автономии сопровождающей его воли. Мутазилиды различали непосредственное действие (*фи'л мубāшир*), которое прямо совершается



действователем и, как правило, создает нечто в самом действователе (например, «толкание», возникающее в «толкающем»), и порожденное (*фи'л мутаваллид*) им действие, которое возникает в чем-то ином («качение», вызванное «толканием» и возникшее в камне). Порожденное действие осуществляется посредством произведенной действователем причины и может осуществляться после исчезновения деятеля. «Намеренность» (*и'тимād*) тела мутакаллимы относили к непосредственному действию, а возникающее благодаря ему движение — к порожденному действию. Непосредственное и порожденное действия противоположны, в свою очередь, «действиям по природе». Признание некоторыми мутакаллимами подобной категории выводило действие за пределы живого, при этом действие тела согласно его природе (например, окрашивание в такой-то цвет) некоторые считали автономным и пересиливающим даже волю Бога. Другой аспект проблемы состоял в различении собственного и несобственного действия человека. Собственное действие определялось некоторыми как то, которое человек может «оставить» по собственной воле. Несобственные действия, к числу которых относились с этой точки зрения и порожденные, оказывались тем самым сотворенными другим действователем, т.е. Богом, и присвоенными (*касб, иктисāб* — стяжание) человеком. Понятие «стяжание», введенное в мутазилизме, стало одним из центральных в ашаризме. С его помощью ал-Аш'арӣ, отказавшийся от утверждения об автономии человеческого действия, сделал противоречивую попытку сохранить положение о полной предопределенности человеческих поступков волей Бога наряду с тезисом об ответственности человека за собственные поступки: действия творятся Богом, но присваиваются человеком.

В арабоязычном перипатетизме понятия действователя и действия претерпевают трансформацию, вызванную влиянием аристотелизма, и прежде всего учением о причинности. Авиценновская концепция разделения чьей-то вещи и ее существования направлена прежде всего на то, чтобы свести четыре аристотелевские причины фактически к единственной — действователю. Действие понимается Ибн Сїной как придание вещи существования после ее несуществования. Поскольку «возникающее» (*хāдис*) понимается как «возможное (*мумкин*) в самом себе», понятие «возможность» (*имкāн*) вводится как самостоятельное и не сводимое к понятию «могущество» (*қудра*), т.е. способности действователя произвести вещь, что составляет контраст учению мутазилитов о действии. Действователь, согласно Ибн Сїне, не создает чьей-то вещи, но лишь придает ей существование, из возможной делая ее «необходимой» (*вāджиб*; см. *Существование*). С другой стороны, термин «действие» был использован для передачи понятия «актуальное» (*қā'им бї ал-фи'л*) в его противопоставлении «потенциальному» (*қā'им бї ал-қувва*). Пара «необходимое–возмож-

ное» составляет параллель паре «актуальное–потенциальное», отличаясь от нее в существенных моментах, хотя в позднейших эклектических учениях они нередко отождествлялись.

В арабоязычном перипатетизме и исмаилизме была принята троичная иерархия действий в зависимости от их отношения к вечности и времени. В арабоязычном перипатетизме действие приписывалось и неживым причинам, причем действие причин в мире возникновения и гибели считалось зависящим от ряда дополнительных в сравнении с самой причиной факторов (см. *Причина*). В ишракизме восстанавливается положение о том, что действователем может быть только живое: действие в истинном смысле приписывается лишь свету, тогда как «затемненное», т.е. неживое, не действует. Понятия действия, жизни и постижения (*идрāk*), или явленности самому себе (*зухūr ли-нафси-хи*), сближаются почти до отождествления. Дальнейшая эволюция понятия действия связана с тем, что единственным истинным действователем оказывается Свет Светов, действующий либо непосредственно, либо при посредстве других действователей, из которых именно он «извлекает» действие и которые оказываются, таким образом, мнимыми действующими. Согласно ас-Сухравардī, Первоначало является исключительно действующим, но не претерпевающим ни в каком смысле, тогда как в арабоязычном перипатетизме и исмаилизме сочетание действователя, действия и претерпевания собственного действия («разумения») в одном субъекте рассматриваются как признаки Первого Разума, а в каламе претерпевающее входит непременным элементом в рассмотрение действия Бога, хотя и внеположно ему и представлено вещами мира. Полемизируя с перипатетиками, ас-Сухравардī утверждает, что многочисленность действий не может служить показателем многочисленности производящих ее сил и что одна сила в разных «аспектах» (*хайсиййа*) может влечь разные действия. Садр ад-Дйн аш-Шйрāзй высказывает положение о том, что действие Первого ни в каком отношении не схоже с действиями всего прочего, хотя именуется тем же именем, что составляет явную параллель высказанному еще мутазилитами тезису о том, что Бог — вещь не как все вещи.

Основным вкладом суфизма в обсуждение проблематики действия является тезис о невозможности истинного разделения понятий действователя и претерпевающего, а также собственного и несобственного действия так, чтобы каждый из членов этих пар не переходил в свою противоположность и не обуславливал ее как необходимую наряду с собой. Для передачи понятия действия в суфизме, наряду с *фи'л* и *'амал*, активно используется *'асар* (букв. «отпечаток») и его производные. Хотя признается, что миропорядок делится на «воздействующее» (*му'ассир*) и «подверженное воздействию» (*мута'ассир*), причем первым является Бог, а вторым — мир (тезис, вероятно,

восходящий к стоикам), что всякое действие следует сопрягать с Богом, который и оказывается истинным деятелем, а не с совершающим его человеком, или что действия всегда производятся Богом, который желает их появления в бытии, и только метафорически сопрягаются с человеком, эти тезисы не являются абсолютными. Ибн ‘Арабӣ отождествляет «явное» (*zāhir*) с претерпевающим, а «скрытое» (*bātin*) — с действителем, но поскольку в паре «явное–скрытое» Бог и Творение могут занимать любое из мест, Бог также может рассматриваться как подверженный воздействию Творения и определяемый последним. К понятию «претерпевание» (*инфи‘āl*) приближается понятие *хуки* (букв. «постановление», «суждение»), через которое часто обсуждается проблематика взаимного обусловливания действующего и претерпевающего.



# УНИВЕРСАЛИИ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР

Строится ли культура вокруг  
определенного «каркаса», составными  
элементами которого являются  
мировоззренческие универсалии?  
Если таковые признаются, то что под  
ними следует подразумевать?

Допустимо ли расширительное,  
отличное от традиционного историко-  
философского толкования, понимание  
культурных универсалий?

Каковы средства описания последних?

Что такое «словарь» ключевых,  
знаковых понятий, которые наиболее  
ярко представляют универсальные  
особенности индийской, китайской  
и арабо-мусульманской культур?

Допустимо ли полагать, что не  
универсалии, а другие механизмы  
определяют характер культуры?

Ответы на поставленные в книге  
вопросы отражают возможность  
разнообразных подходов к проблеме  
универсалий восточных культур.