

Российская Академия Наук
Институт философии

Е.А. Фролова

**ИСТОРИЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Средние века и современность

Учебное пособие

Москва
2006

УДК 141
ББК 87.3
Ф 91

В авторской редакции:

Рецензенты:

доктор филос. наук *Т.К. Ибрагим*
доктор филос. наук *К.М. Сатыбалдина*

Ф 91 **Фролова Е.А.** История арабо-мусульманской философии. Средние в.а и современность: Учебное пособие. — М., 2006. — 199 с.

Философия арабо-исламского Востока поражает своим богатством и разнообразием. Наряду с религиозной мыслью существовала философия, обращенная к земной, «светской» стороне обширной империи. В книге показаны зарождение, расцвет и упадок классической арабской философии, приходившейся на период средневековья и представленной такими направлениями как калам (рационалистическая философия), философия исмаилизма, исламская мистика (суфизм), ишракизм, а также социально-политическим учением Ибн Халдуна — провозвестника социальной науки Нового времени. Философская мысль прошлого находит продолжение в движении «возрождения» в XIX в. и в новых учениях XX в., обращенных к вопросам современности: научно-техническому развитию, поискам путей преодоления отставания, реформированию ислама в виде возврата к его истокам или модернизации, принятию западной модели развития или отказу от нее и сохранению «самобытности».

ISBN 5-9540-0057-3

© Фролова Е.А., 2006
© ИФ РАН, 2006

Содержание

Предисловие	5
-------------------	---

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава 1. Истоки арабо-мусульманской философии	7
Ислам (Коран) как новая рациональность	7
Античная мысль	20
Глава 2. Религиозная философия	30
Калам – рационалистическая теология	30
Философские учения в исмаилизме	42
Философия мистицизма (суфизм)	57
«Философия озарения» (ишракизм)	76
Глава 3. «Фальсафа» – «восточный перипатетизм»	78
Учение о бытии	84
Концепция знания	100
Связь «фальсафы» с наукой и практической деятельностью.	
Опыт как элемент знания	112
Проблема «я», нетелесности разумной души и ее бессмертия	122
Глава 4. Дальнейшие судьбы классической исламской философии	129
Развитие философии суфизма	129
Философия истории. Ибн Халдун	135
Трансцендентальная философия Муллы Садры	139

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. НОВАЯ И СОВРЕМЕННАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава 1. «Возрождение» («нахда»). Становление новой философии	143
Глава 2. Арабо-мусульманская философия второй половины XX в.	157
Философия науки. Неопозитивизм	158
Философия человека	161
Философия «джуванийи»	172
Философия марксизма	178
Философия и религия. Религия и наука	184
Вместо заключения: Будущее арабской философии	198
Примечания	200

О люди! Мы создали вас от мужского и женского начал и сделали вас народами и племенами, чтобы вы познавали друг друга.

(Коран 49:13)

Предисловие

Что такое арабо-мусульманская философия? Чем она отличается от китайской, индийской, европейской? Мудрость — она для всех одна или у каждого народа, каждой цивилизации своя, особенная? И почему философская мысль, о которой пойдет речь в этой книге, названа «арабо-мусульманской»?

Нередко ее просто называют «арабской». Но это, пожалуй, самое неточное, хотя и лаконичное ее обозначение. Отчасти оно оправданно, т.к. возникла эта мысль в эпоху господства на огромной территории Ближнего и Среднего Востока, северной Африки, вплоть до Испании Арабского халифата*. Арабский язык, язык Корана, стал «государственным», общекультурным языком многочисленных народов, объединенных в Халифате. И хотя арабы составляли только часть их и не столь значительно были представлены в философии, в сознании современников-европейцев, восхищавшихся новой, блестящей культурой, за ней было закреплено название «арабской». Правильнее же было бы говорить о ней как «арабоязычной». Но и такое обозначение не вполне точно. Одним из народов, покоренных арабами, были персы, имевшие развитую многовековую культуру. Трансформировавшись в новых условиях, приняв ислам, иранцы не отказались полностью от собственной культуры, противостояли арабизации, продолжая использовать персидский язык как язык своей культуры, в том числе и в философии. Не только персидская поэзия, вобравшая в себя многие философские идеи суфизма, но и немало чисто философских трудов и трудов ученых написана на фарси-дари. Поэтому некоторые исследователи предпочитают говорить в данном случае об «арабо-персоязычной» философии. Мы же сочли возможным использовать более широкий и более употребительный сейчас термин «ара-

* Халифат — институт власти, характеризующийся соединением светского и духовного управления в мусульманской общине (умме) в руках халифа, преемника, заместителя Пророка. Возникший после мусульманских завоеваний в VII в. Арабский халифат просуществовал, постепенно распадаясь на самостоятельные государства-халифаты до XIII в., до монгольских завоеваний империи.

бо-мусульманская философия». Во-первых, он сохраняет некоторую историческую преемственность и признание за арабским языком историко-культурного приоритета. Во-вторых, данный термин обозначает ареал распространения философии – это мусульманские страны вообще, а не только арабские. И, в-третьих, такое название отражает факт глубокой связи этой философии с религией ислама, хотя испокон в.ов и сейчас в странах ислама существует философия, имеющая иные религиозные и даже нерелигиозные основания. Поэтому стоит все время помнить о том, что реальность, которая стоит за выбранным нами названием, значительно объемнее, и что название имеет условный, но никак не принципиальный характер.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава 1.

Истоки арабо-мусульманской философии

Ислам (Коран) как новая рациональность

Возникшая в IX в. арабо-мусульманская философия представляла собой особый феномен: в течение двух столетий она смогла впитать в себя достижения античности и других культур и, переосмыслив их, включить в общую систему монотеизма, характеризующего средневековое сознание, обособить себя от античной мысли и даже прозреть некоторые черты Нового времени.

Как это произошло? Что способствовало ее успешному становлению и развитию?

Начинать объяснение надо прежде всего с фундаментального фактора, истока новой цивилизации – с религии ислама, преобразовавшей жизнь огромного региона. Он был духовным ядром, вокруг которого и с помощью которого складывалась новая социальная общность. Но в качестве такового ислам ставил перед обращенными в эту веру народами, людьми новые для них вопросы, предлагал новые основания для осмысления мира и жизни.

Ислам возник как надродовое, надэтническое мировоззрение. Язычество разделяло людей по племенам, родам, происхождение которых выводилось от собственного божества – тотема, отличного от тотемов других племен. Сколько тотемов, столько и прародителей, изначально разделивших людей. В противовес этому ислам утверждал принцип происхождения всех людей из единого корня. Люди различаются не по происхождению, а по возникшему позже вероисповеданию. Вера может быть примитивной, как у язычников-политеистов, а может быть и развитой, каковой является монотеизм. Ислам признает все виды монотеизма, представленные авраамической, пророческой традицией. Это значит, что при всем критицизме в отношении иудаизма и христианства, обособлении от них ислам не может не признавать их исторической значимости, их близости с ними, поло-

жения в ряду с ними. Не признавая христианской идеи троичности Бога, божественности Христа, непорочного зачатия, первородного греха, ислам уважительно относится к христианскому учению в целом, а в Коране содержится много ссылок на Библию.

С юношеских лет испытывая неприятие языческих верований бедуинов, Мухаммад (570–632 гг.) с интересом относился к рассказам христианских монахов об их вере, которые он нередко слышал на привалах во время длительных переходов торговых караванов, которые он сопровождал. Поскольку Ближний и Средний Восток стал местом пристанища христианских изгоев, еретиков, которые, как, например, савелиане, отвергали идею троичности Бога, или, как монофизиты и евиониты, настаивали на земной, небожественной сущности Иисуса, не принимали догмат о непорочном зачатии и т.д., то христианское учение вошло в сознание основателя ислама в далеком от ортодоксальности виде. Более того, христианские ереси дали Мухаммаду аргументы против многих христианских основоположений. И все же близость этих религий несомненна, и данный факт положительно сказался на их сосуществовании на единой территории Халифата на протяжении многих в.ов.

На смену языческой установке на четкое разграничение племен и родов на «свои» и «чужие», при котором охраняющие род нравственные обычаи, запреты относились только к «своим», а «чужой» воспринимался как враг, с исламом **приходит установка оценивать принадлежащих к единому человеческому роду людей по отношению их к той или иной вере**. Наиболее далеки друг от друга люди писания, с одной стороны, и язычники — с другой. Мусульмане и христиане ближе друг к другу, чем арабы-мусульмане и арабы-язычники. Самые жесткие слова направляет Мухаммад **против язычников**. Преследуемый сородичами за распространение нового вероучения Мухаммад вынужден был в 622 г. (год хиджры, «исхода») покинуть родную Мекку. Именно к этим сородичам адресует он такие слова: «А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то — удар мечом по шее; а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы» (47:4). Христиане и иудеи — люди пророческих религий (6:157). Муса и Иса (Моисей и Иисус) — пророки, идущие вслед за Авраамом. Но они были раньше Мухаммада, и их учения не такие совершенные, как ислам, который завершает цепь пророчеств. Теперь понятия «свой» и «чужой» работают в этой плоскости. «Свой» — это член «уммы», мусульманской общины, единоверец.

В политической практике такой взгляд выражается в объявлении войны язычникам, если они упорствуют в неверии. И здесь в бытующее понимание концепции **«войны за веру» («джихад»)** нужно внести

коррективы. Ислам часто ложно представляют как агрессивную в отношении иноверцев религию. Это далеко не так. Более того, ислам как доктрина весьма миролюбив и терпим к инакомыслию. **Первый, основной смысл джихада — «война» с собственным неверием** или недостаточной верой. Нужно победить «**неверного» внутри себя**. Да и концепция «внешнего» джихада включает много оговорок, в силу которых война за веру рассматривается как крайнее средство, используемое тогда, когда неэффективны другие, «мирные» средства. **Исходный принцип Корана при обращении «чужих» в ислам — принцип убеждения**, проповедь. «А если кто-нибудь из многобожников просил у тебя убежища, то приюти его, пока он не услышит слова Аллаха. Потом доставь в безопасное для него место. Это — потому, что они — люди, которые не знают» (9:6). «Если они обратились и выполнили молитву и давали очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах прощающий, милосердный!» (9:5).

Еще более терпеливыми должны быть мусульмане в отношении людей Писания. Основной политической установкой являлось не обращение в веру, а подчинение власти «уммы». Здесь сомкнулись религиозная идея и политико-экономические интересы. Дело в том, что взимание налогов с иноверцев и пополнение за счет них государственной казны было предпочтительнее превращению их в иноверцев. Размеры откупа устанавливались договором; женщины и дети, а также старики, с которыми нельзя сражаться, освобождались от уплаты; рабы и бедные монахи — тоже.

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

В Коране, правда, содержится немало воинственных проповедей, направленных не только против язычников, но и против христиан и иудеев. Но они опять же объясняются не «агрессивным» характером исламской доктрины, а сугубо ситуационными политическими задачами. Дело не только в том, что христиане — непоследовательные, с точки зрения ислама, единобожники, поскольку провозглашают триединство Бога. Помимо этого были и практические соображения — политические ситуации требовали тактики то союза с христианами против иудеев, то наоборот, а то и конфронтации с теми и другими одновременно. Изгнанный сородичами из Мекки Мухаммад обосновался в Медине; образовав здесь мусульманскую общину, он вступил

в союз с богатыми иудеями, чтобы совместно обратиться против Мекки. Но вскоре между иудеями и мусульманской общиной начались трения, закончившиеся разрывом. «Ты, конечно, найдешь, что более всех людей сильны ненавистью к уверовавшим иудеи и многобожники, и ты, конечно, найдешь, что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: «Мы – христиане» (5:85).

Такой же политический смысл имеют и наставления Мухаммада, подобные следующим: «...если же (подчеркнуто нами) они отвернутся, то схватывайте их и убивайте, где бы ни нашли их» (4:91). «И если они не отойдут от вас и **не предложат вам мира**, то берите их и избивайте...» (4:93). Но как видно даже из этих призывов, в них присутствуют оговорки, свидетельствующие о том, что «джихад» – **мера вынужденная** и применяемая там и тогда, где и когда конфликт нельзя решить мирно, да и относится она лишь к взрослому мужскому населению. «Когда отправляетесь по пути Аллаха, то различайте и не говорите тому, кто предложит вам мир: «Ты не верующий...»» (4:96).

Таковы основные черты отношения учения Мухаммада к иноверцам, к путям обращения их в истинную веру, ислам, и в этой доктрине есть своя логика, цельность. Но такая цельность не безусловна. В зависимости от задач в ней ставились разные акценты

В силу того, что ислам представляет собой не только религиозное, но и политическое учение, Коран зафиксировал его принципиальную прагматическую подвижность, что выразилось в соответствующей формуле: «Всякий раз как Мы отменяем стих или заставляем его забыть, Мы приводим лучший, чем он, или похожий на него» (2:100). Этим объясняется известная противоречивость Корана, наличие в нем противоположных изречений, и это объясняет появление современных идеологических и политических концепций, проповедующих религиозную нетерпимость от имени ислама, Корана.

Ислам вносит в языческую культуру арабов еще одно важное измерение – **индивидуализацию человека**. В чем это выразилось в поведеньях Мухаммада?

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

Языческое сознание бедуинов воспринимало смерть как печальный конец юдоли, а также и как таинственное продолжение жизни со всеми ее физическими атрибутами (о чем свидетельствует обряд захоронения) в мире ином. Однако это иное существование никак не связывалось с личными заслугами, поведением человека. Стимулировало человека только отношение родовой общины, но никак не мысли о посмертном воздаянии. За границей жизни и смерти – мрак.

Правда, в исконной культуре других народов, принявших ислам, идея посмертного вознаграждения или наказания уже была. Например, в зороастризме доброе деяние поощрялось уже в земной жизни:

Ты жен пригожих, Митра,
И добрые повозки,
Постели и подушки
Даешь домам высоким,
Где праведный с молитвой,
Твое зовущий имя,
Свершая возлияния,
К тебе зывает, Митра.

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

Именно это измерение вносит ислам в сознание аравийца (и других народов), делая воздаяние, в отличие от приверженцев религии Заратустры, полностью прерогативой Бога, предъявляющего счет умершему и назначающего ему райские блаженства или адские мучения. Таким образом всеведущий, справедливый Аллах в идеале освобождает человека из-под власти мирской общины, от людского суда — ведь люди могут ошибиться в своих оценках, — и человек ставится перед лицом всевышнего судьи, отвечая за свое поведение перед ним. «Раб божий» — слуга Аллаха, но не мирского владыки, он выполняет повеления Господа, но свободен перед остальными. Образ даруемой Богом вечности — гораздо более значителен для верующего человека, чем образ краткой земной жизни. Если же кто-то пренебрегает заветами Аллаха, то он сам выбирает свое будущее, сам обрекает себя на божественную кару.

Так понятие загробного воздаяния создает в арабской культуре основу для становления идеи индивидуализации, индивидуального сознания, личности. Конечно, здесь идет речь о внутренней свободе, но именно обладание ею является основанием, на котором развивается самосознание и конструируется личность.

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

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

Судьба решает, и все подвластно ее рукам
(Лабик)

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

Следы такого сознания, и следы весьма значительные, содержатся и в Коране: «Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях. И если постигнет их хорошее, они говорят: «Это — от Аллаха», а когда постигнет их дурное, они говорят: «Это — от тебя. Скажи: «Все — от Аллаха» (4:80); «Аллах над всякой вещью мощен!» (4:87).

Нередко могущество Аллаха выглядит как произвол: «Он прощает, кому пожелает, и наказывает, кого пожелает» (5:21). Предопределены не только общие, основные зависимости, но и мельчайшие события, изменения: «Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6:59).

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

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

Из данной идеи Мухаммада следует **утверждение роли разума и знания, важной для веры, а значит, и для всей жизни. Ответственность связывается с разумением, со знанием закона.** Только разумный, знающий Закон ответственен (4:2; 4:33). Прегрешение, рожденное незнанием, совершенное по неведению, прощительно: «Ведь у Аллаха обращение к тем, которые совершают зло по неведению» (4:21). Но от нормального, зрелого человека Бог вправе ожидать разумного отношения к религиозному учению и ответственности за действия.

Итак, знание провозглашается одним из центральных понятий религии.

Возникновение ислама, создание религии уже само по себе было введением нового типа знания, новой рациональности, которая противостояла прежнему типу знания, в большой мере включенному в систему магических языческих верований. Ислам возникает как противоядие тирании язычества, языческих жрецов, хранящих древние культы и жестокий обычай, как противостояние произволу многочисленных идов, вершивших судьбу араба, власти предсказателей и гадалок.

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

О том, какое значение придавал знанию пророк Мухаммад, свидетельствует уже словарь Корана. Подсчитано, что корень «алама» (знать) во всех производных от него словах, в том числе и «илм» (знание, наука), встречается около 750 раз, т.е. необычайно часто, составляя около 1% словаря. Чаше этого корня встречаются в Коране только корень «кауна» (быть) — около 1300 раз, «кала» (сказать) — около 1700 раз, Аллах — около 2800 раз, «рабб» (Господь) — около 950 раз. Несколько чаще, чем «алама», встречается также глагол «амина» (верить). Глагол «акала» (рассуждать, понимать) встречается в Коране около 50 раз и 13 раз рефрен: «Неужели вы не образумитесь?»

«Разве сравниются те, которые знают, и те, которые не знают?» (39:12); «Возвышает Аллах тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание, на разные степени» (58:12), и делается это в пользу людей знающих. Цель Пророка — внушить слушателям излагаемые им истины. Поэтому эти истины варьируются, повторяются. Использование одного и того же слова, корня было надежным способом прочно запечатлеть услышанное в памяти.

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

Отметим два основных аспекта, которые выражают отношение к знанию в Коране. Первый состоит в **различении знания Аллаха и знания человека**. Знание Аллаха — это всезнание, всеведение: «Аллаху принадлежит то, что в небесах, и то, что на земле; и Аллах всякую вещь объемлет» (4:125); «Чтобы вы ни сделали хорошего, — ведь Аллах знает об этом» (4:126); «Поистине, Аллах всякую вещь подсчитывает!» (4:88). Фактически, божественное знание представляет мир во всей его полноте — в целом и в мельчайших подробностях, в его прошлом и его будущем.

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

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

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

Известнейший исламский богослов аль-Газали определял «знание», утверждаемое Кораном, как «знание обязательных действий». Он приводит хадис, передающий слова Пророка: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступил в покорности Ему». Мыслящий человек, достигший зрелого возраста, учил в связи с этим аль-Газали, должен «понять смысл речения «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха». Он не обязан открыть это для себя с помощью рассмотрения, изучения и приведения доказательств. Достаточно, чтобы он поверил в него, убедился в нем решительно... «что может произойти лишь с помощью подражания и слушания». Верующий должен «понять», т.е. поверить в то, о чем говорит Пророк и знающие, ученые люди, довериться им. Помимо этого он должен знать обрядовую сторону веры и выполнять ее, знать некоторые предписания шариата, такие, как очищение, молитва и пост в рамадан и другие установления. К тому же он должен знать, что ему вменено в «обязанность», а что он будет и может делать сверх требований.

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

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

И хотя есть аяты и хадисы, выводящие человека из узких рамок формального богоугодного поведения, хотя в послании Аллаха, переданном Мухаммадом через речь, именно в силу многоплановости и символичности языка, позволяющего усложнять первоначальное содержание мысли, наполнять ее новым смыслом, заложена возможность интерпретаций — не это, особенно на первых порах существования ислама, определяло его характер, и только позже стало использоваться и выдвигаться рационалистически настроенными теологами и отчасти философами на первый план. В первоначальном виде «знание», утверждаемое Пророком, — это знание «вероятельное», оно неотделимо в самом простом смысле от веры, оно — придаток веры, ее инструмент.

И даже приводимые в Коране «рациональные» доказательства всемогущества Аллаха (чудеса творения, представленные движением небесных тел, светил, атмосферными явлениями, разнообразием животных и растений, приспособленных к нуждам людей) — все эти «знамения» (аяты) ориентированы на ум, достаточно примитивный, доверчивый, увлекаемый с помощью этих «доказательств» в самую неразвитую форму веры — послушание. В IX в. один из крупнейших исламских теологов аль-Ашари ввел в употребление знаменитый тезис — «била кайфа» («не спрашивать, как»). Мусульманин должен верить, что Бог, например, имеет руки, лицо, восседает на небесном престоле и т.д., но не спрашивать, как, почему: вера должна обходиться без разума. Имам Малик говорил о восседании Бога на престоле: «Как это происходит, нельзя понять разумом, восседание несомненно, вера в это обязательна, спрашивать об этом — ересь»¹.

О том, что знание и вера в первые в.а существования ислама представляли не теоретическую проблему, а только практическую, свидетельствует и характер ранней хадисоведческой религиозной ли-

тературы. В качестве теоретической эта проблема встает несколько позже, уже в каламе (спекулятивной, рационалистической теологии) и фикхе.

Итак, ислам выдвинул знание на почетное место, открыв тем самым возможности создания разработанной его концепции, притом не только религиозной, но и — что произойдет несколько позже — философской и научной. Кораническое учение означало радикальный сдвиг в мировосприятии и мирообъяснении по сравнению с язычеством, хотя и оставляло это сознание в пределах, продиктованных задачами религии, с самого начала вводя принципиальные ограничения в объяснении волнующих человека проблем. Создаваясь на протяжении многих лет и отражая разные ситуации, Коран не избегал разноречивых формулировок. И когда он был канонизирован в качестве священной книги, утверждавшей новое вероучение, встала проблема разъяснения его содержания, толкования и согласования разноречий, дополнения его установлений новыми, рождаемыми жизнью. Рядом с Кораном и хадисами складывалось мусульманское богословие.

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

Многие проблемы, с которыми столкнулось богословие и которые в свою очередь способствовали его развитию, были связаны с языком Корана, т.е. с арабским языком, и об этом нужно сказать более подробно.

Великий мыслитель эпохи расцвета арабо-мусульманской культуры аль-Бируни (973—1048), знакомый с греческим языком, с персидским и с санскритом, так оценивал арабский язык своего времени: «На язык арабов переложены науки из всех стран мира, они украсились и стали приятны сердцам, а красоты языка от них распространились по артериям и венам, хотя каждый народ считает красивым свой язык».

Но прежде чем арабский язык стал языком блестящей культуры, подобно латыни, языку европейской учености, он прошел путь превращения его в язык письменный. А это был непростой процесс. Арамейские диалекты, арамейский алфавит, которым пользовались арабы Набатеи и Пальмиры в III—VI вв. дали начало арабскому языку. От первых сирийских надписей VI в. родился письменный арабский язык.

Но сам Коран, хотя и провозглашен как весть, сообщенная Аллахом на арабском языке, требовал от первых его слушателей немалого напряжения: они должны были осваивать и новые формы языка, которые создавались в ходе проповедей, и вникать в новые смыслы привычных слов, запоминать услышанное. Письменный язык был знаком лишь немногим из тех, кто хотел постичь смысл новой религии. Грамотностью выделялся только Зейд ибн Сабит, который старался записать слова Мухаммада. Пророк оставил после себя огромный свод притчей, наставлений, поучений, составивших Священную книгу. Встала задача приведения их в хронологическую и смысловую систему. Список Корана, сделанный при халифе Абу Бакре по собранным записям, не удовлетворял ближайших сподвижников Мухаммада — в нем было много противоречий и неясностей. Работа над текстом Корана была продолжена при халифе Омаре. Новый свод был более цельным — его канонизировали, а остальные списки были уничтожены. Этот свод положил начало традиции.

Что это означало?

Священная книга на арабском языке санкционировала превращение арабского языка в язык религии народов, объединенных исламом, и как следствие — язык их культуры вообще, общей культуры, язык общения культурных людей.

Но история записи, канонизации Корана не могла скрыть небезупречность текста, составленного отчасти по памяти слушателей проповедей, а отчасти по записям не вполне грамотных людей, а это означало возможность присутствия в нем фонетических и прочих погрешностей. К этому добавлялась присущая всякому языку неоднозначность смысла слов. Результатом всего этого стали появившиеся уже вскоре после канонизации Корана попытки переосмыс-

ления его содержания, придания нового смысла словам и образам Книги. Возникла культура и литература комментирования, интерпретации, а следовательно, и относительно свободного обращения с текстом, вносящего заметный элемент субъективного его понимания.

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

Литература

- Еремеев Д.Е.* Ислам. Образ жизни и стиль мышления. М., 1982. С. 75–215.
Ибрагим Т., Ефремова Н. Мусульманская священная история. М., 1966.
Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991.
Коран /Пер. И.Ю.Крачковского. М., 1963.
Массэ А. Ислам. Изд. 3. М., 1981.
Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973.
Очерки арабо-мусульманской культуры V–XV вв. М., 1982. С. 75–215.
Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Жизнь Мухаммада. М., 1990.
Роузентал Ф. Торжество знания. Пер. с англ. М., 1978. С. 3–56.
Фролова Е.А. Проблемы веры и знания в арабской философии. М., 1983. С. 11–29.

Контрольные вопросы

Мировоззренческие проблемы в Коране:

1. Учение о происхождении человека и практические выводы из него – признание равенства людей перед Богом; различие людей по вероисповеданию; отношение ислама к христианству и иудаизму; концепция «джихада».
2. Значение учения о загробной жизни для формирования представления о человеческой личности, об ответственном поведении человека.
3. Концепция предопределения и свободы выбора, нравственное ее значение.
4. Концепция знания в Коране

Античная мысль

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

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

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

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

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

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

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

В империи Сасанидов философия неоплатоников получила широкое распространение. Хосров I Ануширован, будучи горячим поклонником греческой философии, охотно принял у себя последнего схолаха закрытой Юстинианом Афинской Академии, ее главу Дамаския, который развивал учение о «сверхбытийном первоедином», т.е. невыразимой и непознаваемой, первооснове, скрытой за видимым миром и за которой следуют «сверхбытийное единое-многое» и «сверхбытийное многое-единое». Эта тема «единого-многого» будет потом постоянно обсуждаться в исламской философии.

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

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

С утверждением Халифата началась бурная деятельность по переводу и комментированию трудов греческих мыслителей, причем переводу уже на арабский язык. Этому способствовало то, что запись Корана, превращение его в письменное Слово, утверждала важность письменного арабского языка для культуры всего Халифата.

Огромная переводческая работа была выполнена в Багдаде по инициативе и при покровительстве халифов Харуана ар-Рашида и аль-Мамуна. В VIII в. был основан знаменитый «Дом мудрости» с обширной библиотекой по всем отраслям знания. Его деятельность связана с именами Хунайна ибн Исхака, Косты ибн Луки, Сабита ибн Курры,

Матты ибн Юнуса, Яхьи ибн Ади и др. Именно они способствовали введению в научный оборот в достаточно полном объеме значительного естественнонаучного и философского материала античности.

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

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

Все или почти все имена, прославившие греков, на арабском Востоке были известны. Был знаком и часто цитировался Гомер, известны были также Еврипид, Эсхил, Аристофан и другие трагики и комедиографы, были известны входящие в учение поэтики понятия «трагедия» и «комедия». И все же никогда целиком никто из этих великих греков не переводился на арабский язык. Были знакомы и переведены сочинения Гомера, предполагалось даже, что частично была переведена «Илиада». Но как показали исследования, арабам был известен Гомер «ямбический», т.е. не Гомер «Илиады» и «Одиссеи», а автор утраченной комедии «Маргит», которая представляла собой собрание притч, поговорок, шуток, т.е. жанр, близкий бытовому, развлекательному и в то же время нравоучительному стилю сочинений арабов. Ничего относящегося к греческой мифологии исламская культура в себя не впускала. Сознание мусульманина не могло принять описания жизни олимпийцев, не могло допустить, чтобы божественное небо было заполнено интригующими друг против друга богами, к тому же вступающими в любовные отношения друг с другом и с людьми. Кстати, интересно, как определяет трагедию и комедию в комментарии к «Поэтике» Аристотеля аль-Фараби. Если у Аристотеля описание трагедии занимает десятки страниц, где выявляется содержание, смысл события, характеры участвующих лиц, психология, интриги и т.п. «страшное» и «жалостливое», то у аль-Фараби эти определения занимают несколько строк, и в них говорится, что это «поэтические жанры со специальным размером... В трагедии упоминаются хорошие действия и похвальные дела... восхваляются правители городов. Музыканты обычно поют трагедию перед монархами...»². А комедия определяется у аль-Фараби как «общеизвестные изречения как о хороших, так и о плохих делах».

На такое отличное от античного понимание данных терминов обратил внимание в очерке «Поиски Аверроэса» и Хорхе Луис Борхес. К теме трагедии как идущей от античности отличительной черте

европейского сознания обращается также видный современный религиозный философ из Малайзии Сейид Мухаммад аль-Атмас. Но он рассматривает трагедию уже не как эстетическую категорию, а как нравственно-мировоззренческую, выражающую глубинное содержание философской, религиозной и светской традиции западного общества, как наследованное проклятие за первородный грех.

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

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

Пожалуй, наиболее конформистским было учение первого арабского философа, «Философа арабов», аль-Кинди (III в. хиджры, по христианскому календарю IX в.). Он был первым, кто взял на себя смелость, опираясь при этом на учение Аристотеля, создать в исламском мире философию, выходящую за рамки религиозной проблематики. Он определял философию как «искусство» познания истинной природы вещей в меру человеческой способности³.

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

что весьма внушительное по своему объему». «В течение жизни одного человека, как бы она ни была продолжительна и как бы ни были упорны его поиски, как бы ни была пронизательна его мысль и каких бы усилий он ни прилагал, невозможно собрать воедино те упорные поиски, ту пронизательность мысли и те усилия, которые имели место в течение времени, намного превышающего продолжительность жизни одного человека».

Так аль-Кинди утверждал право на обращение к античной мысли. При этом он полагал дополнить то, «что древние мыслители не выразили достаточно полно, в соответствии с правилами нашего языка, обычаями нашего в.а и нашими силами». И далее он оговаривает, что воздерживается от пространных рассуждений, т.к. остерегается «ложного истолкования со стороны многих, которые... возложили на себя незаслуженно венцы истины... Мы остерегаемся их, наконец, потому, что они притязают на главенство и торгуют верой, будучи сами врагами веры... и воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей... Ибо в знании об истинной природе вещей заключается знание о божественности...»⁴.

От имени защитника веры аль-Кинди вводит в оборот идеи, которые отступали от традиционной веры и способствовали становлению и развитию мысли нерелигиозной, имеющей свой собственный предмет исследования и его объяснения. Он еще достаточно конформен, но уже отклоняется от духовных стандартов, установленных традиций, представляет собой «вариант внутри конформности», «варьирует внутри законности» — он прежде всего философ, а не просто верующий, и философ достаточно решительный.

Последующие философы — Закария ар-Рази, аль-Фараби, Ибн Сина, ас-Сиджистани аль-Мантыки (Логик) и др. были еще более решительны в своем отступлении от конформизма. И в этом им помогло еще одно заимствование у древних — идейное обособление себя от «массы», обоснование особенности своих взглядов и своего образа жизни. Обращаясь к жизни Сократа, философов Портики, киников, аль-Фараби провозглашал право философов на мысль, недоступную невежественным, некомпетентным людям, право на эзотерическое письмо. Он обосновал отличие философов от «джумхур», публики, масс. Только философы обладают знанием, опирающимся на достоверные, аподиктические послышки, которые необязательно являются общепринятыми. В то же время «законодатели» (правители) имеют дело с «массами» и поэтому должны пользоваться способами аргументации, доступными массам, т.е. говорить с ними на понятном им языке, сообразно их интеллектуальным способностям и воображе-

нию. «Массы» обладают «страдательным разумом» — материей, на которую воздействует более высокий разум — разум «приобретенный, достигший полноты понятий, совершенства, доступного человеку, и не нуждающегося ни в каком управлении; на него или в нем действует уже «деятельный разум», исходящий от Аллаха. Свое знание человек, обладающий таким разумом, «образно» передает остальным людям, направляя их к счастью⁵.

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

Если аль-Фараби избрал, наследуя идеал античности, позицию аскетической жизни (хотя и участвовал все же в делах правителей), то Ибн Сина всю свою жизнь провел при дворах правителей в качестве врача, советника. Постоянно испытывая на себе последствия придворных интриг, ненависти, зависти, он должен был быть очень осторожным в высказывании своих убеждений и ограждаться от «мнения толпы». Поэтому он также воспринял античную традицию защиты философского знания от посягательства на нее. Так он заявлял, что одни свои книги, вроде «Даниш-намэ», «аш-Шифа», написал, адресуясь к обычному читателю, а другие, например «Восточную философию», — адресуясь к своим сомышленникам. «Амма», считал он, должна ограничиваться общим знанием, касающимся Бога, творения, представлениями о земной и потусторонней жизни. И эти знания должны даваться в виде символов, аллегорий. Божественная же мудрость является качеством элиты, но это знание не должно разглашаться всем. «Слишком велика всевышняя истина, чтобы путь к ней был доступен всякому, вступающему на него», надо оберегать знание истины «от людей невежественных и пошлых и тех, кто не наделен пламенным разумом, не обладает опытом и навыком в философии, тех, кто склонен к шумливости или юродствующим лжефилософов и остального сброда»⁶.

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

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

Пытаясь перенести античную мудрость на почву исламской культуры и отстоять свою независимость, право на «особое мнение», на особое понимание вещей и событий, арабские философы ссылались на аргументы от религии, например, на то, что «праведный халиф» Али учил: «Говори людям лишь то, что им понятно, так чтобы они не

приписывали ложного Богу и его Пророку», или на хадис: «Тот, кто предлагает знание неподготовленным, подобен тому, кто возлагает ожерелье из драгоценных камней и жемчужин на свинью».

И религия, и философия, как учил аль-Фараби, «охватывают одни и те же предметы и... выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей... Если философия дает все это в виде умопостигаемых [сущностей] или понятий, то «вероучение» дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а «вероучение» убеждает в этом»⁷.

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

Наиболее почитаемым арабами античным философом был Аристотель, но значительное место занимал и Платон. Были известны почти все его сочинения. Если до IX в. Платон предстал в основном как великий моралист, то позже положение резко меняется, и Платон входит в культуру арабов в более цельном виде. Что касается философов более ранних, то они, их идеи были известны (пифагорейство, атомизм и пр.), но не принимались в качестве теоретического фундамента для решения собственных проблем. Сократ, например, упоминается исключительно в качестве учителя Платона и в качестве примера подражания в жизни. Он предстает как этический образец мыслителя, аскет, равнодушный к удовольствиям, одевшийся в лохмотья и живший в бочке, т.е. на него накладываются и черты образа жизни Диогена.

Интересно, что идущие вслед за Платоном и Аристотелем философы древних мало интересовали арабов. Платон и Аристотель — вершина. Все, что было до них, — подступы к вершине, она вобрала в себя все лучшее, что было раньше. Что касается того, что шло за Платоном и Аристотелем, то это уже ухудшенное повторение достигнутого ими; последующие философы — философы упадка (сказывается непрогрессивная концепция ислама). Поэтому главными фигурами в арабо-исламской философии оставались Платон и Аристотель. «Философия..., — пишет аль-Фараби, — пришла к нам от греков: от Платона и Аристотеля. Каждый из них дал нам не только философию, но и путь к ней, и путь к ее созданию при ее упадке и исчезновении»⁸.

Помимо того, что Платон был известен как моралист, он был известен и как «родоначальник идеализма», но его учение об идеях скорее было у «фаласифа» предметом критики, а не подражания. Аль-Фараби же дает такую интерпретацию этому учению, что она позволяет сблизить его с учением Аристотеля («Об общности взглядов двух

философов — Божественного Платона и Аристотеля»). Аль-Фараби объясняет их различие методами, которые ими используются. Платон идет в своих рассуждениях и доказательствах от общего — от «универсалий субстанции» к «индивидам», а Аристотель — наоборот. Платон акцентирует внимание на роли воспоминаний в действии разумной души, а Аристотель — на значении чувственных восприятий. «Их (Платона и Аристотеля — *примеч. автора*) цель в том, что они нам дали, едина. Оба они пытались изложить одну и ту же философию...»⁹.

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

Аль-Фараби изучает и анализирует сочинения Платона с точки зрения возможности достижения человеком истинного знания и совершенной жизни. Но если Платон исходил из тезиса о разрыве между индивидуальной добродетелью и социальной справедливостью, пытаясь в своей утопии их каким-то образом согласовать, то аль-Фараби, несмотря на исповедуемый им аскетизм, так или иначе принимал участие в политической жизни, — сирийский правитель Сайф ад-Даула, пригласив к себе аль-Фараби, возможно, искал в нем мыслителя, способного просветить его и указать наилучшие способы действия для государственного руководителя. Платон, как полагал аль-Фараби, пришел к выводу о необходимости государственного устройства, где глава государства должен руководствоваться философией, а главными гражданами должны быть философы. Именно эту мысль делает центральной в своем «Трактате о взглядах...» аль-Фараби. И трактат его, хотя и является утопией, все же имеет и просветительские цели.

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

Важным моментом в принятии античности арабо-мусульманскими философами было то, что главной фигурой для них, как отмечалось выше, был все же Аристотель. Это объясняется тем, что, во-первых, Аристотель уже дистанцировался от политеизма своих предшественников, он уже монист, а у Платона влияние языческой религии

сохранилось (и, кстати, все эти сюжеты при переводах и комментариях опускались как второстепенные). Во-вторых, Аристотелем была разработана система логики, что еще слабо представлено у Платона — он развил главным образом метод диалектики, который не очень почитался восточными философами, считался не дающим истины, а только подводящим к ней. В силу такого влияния аристотелизма на арабо-мусульманских «фаласифа» позже их стали называть «восточными перипатетиками».

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

Литература

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

Контрольные вопросы

1. Проникновение античной мысли в ближневосточную культуру в доисламский период. Переводческая деятельность, расцвет ее в VIII—IX вв.
2. Особенности восприятия античности исламской культурой.
3. «Фальсафа» как восприемница античной мудрости — теоретического оружия против исламского конформизма.
4. Учение Аристотеля и Платона в трудах «восточных перипатетиков». Что такое «восточный перипатетизм»?

Глава 2. Религиозная философия

Калам – рационалистическая теология

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

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

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

Сложности, связанные с учением Мухаммада, возникли сразу же после его смерти в 632 г. В борьбе претендентов на власть использовалось то обстоятельство, что Коран передавался людям в виде устных проповедей, которые запоминались и записывались слушателями, и каждый из них мог внести естественные при этом искажения подлинных слов Пророка. Пользуясь данным обстоятельством, а также ссылаясь на свою близость к Мухаммаду и на имевшее якобы место то или иное его изречение, каждый из претендентов преследовал свою выгоду, провозглашал истинной именно свою версию Корана. И хотя текст Корана был унифицирован и узаконен при халифе Османе (убит в 656 г.), сразу же встала серьезная теоретико-мировоззренческая, теоретико-идеологическая проблема – вмешательство человека в текст Корана, в котором видится извечная книга, совершенное, законченное божественное знание. Как понимать божественную сущность Корана? Может ли человеческий разум постичь ее и разрешить спорные вопросы, относящиеся к пониманию Корана?

Так наряду с апелляцией к силе утверждается апелляция к разуму как основанию и средству решения трудностей, рожденных разночтениями Корана и множеством неясных, туманных мест.

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

В VIII в. возникло течение наследовавших кадаритам **мутазилитов**, отстаивавших рационалистический подход к решению спорных богословских вопросов. Они положили начало теоретической, спекулятивной теологии, **калама**, как самостоятельной области знания наряду с **фикхом** (юридической наукой) и способствовали становлению в арабо-мусульманской культуре философского знания.

Крупнейшими представителями были мутазилиты **аль-Аллаф, ан-Наззам, Абд аль-Джаббар**; ашарит (последователь учения **аль-Ашари**) **аль-Бакиллани**. Другие крупные теологи-философы, такие как **Абу Хамид аль-Газали, аш-Шахрастани** начинали как **мутакаллимы** (приверженцы калама), а позже их взгляды далеко отходили от сложившегося традицией представления о каламе. Свои подлинные взгляды аль-Газали вообще предпочитал не афишировать, и поэтому его сочинения весьма разноречивы: они содержат и идеи калама и «фальсафы» («восточного перипатетизма») и их критику. Важное место в его воззрении занимал суфизм (мистическое богословие), концепцию которого о невозможности рационального постижения божественного начала он включил в свое учение. Аш-Шахрастани в некоторых своих трактатах предстает как ашарит, и в то же время его обвиняли в симпатии к «фальсафе» и приверженности к исмаилизму, учению, далекому от калама.

Темы, которые обсуждались мутазилитами, были богословскими, но применяемый при этом способ аргументации, анализ основных религиозных понятий делал это теологическое направление философским.

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

Основной вопрос, который особенно остро стоял в первые в.а существования ислама, в период выработки его догматики, был вопрос о единобожии, **тавхиде**, как противоположении политеизму язычества. Идея монизма, единства бытия и единственности мирозда-

ния стала центральной темой теоретического богословия, калама, и первые развитые концепции единства бытия были предложены мутазилистами. Эту проблему они обсуждали, оперируя доводами разума, логики, философии, используя уже созданные античными философами логику и метафизику, учение о началах бытия. Рассуждая о единстве и единственности Бога, мутазилиды стремились к предельной чистоте этой идеи.

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

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

Единство Бога должно означать отсутствие в нем какой-либо множественности, следовательно, каких-либо качеств, атрибутов (отрицательная, **апофатическая** теология), существование помимо Бога сущностей, носителей качеств, которые приписываются Богу. Признание их означало бы отказ от центрального постулата ислама: «Нет божества, кроме Аллаха». Поэтому, считали мутазилиды, Бог может характеризоваться лишь через отрицание, через отказ ему в атрибутах. Но о таком Боге фактически ничего не скажешь – он превращается в предельную абстракцию и, конечно, перестает иметь что-либо общее с Богом, представленным в Коране. Для того, что-

бы он не превратился в пустое слово, в нечто лишённое смысла, мутазилиты оставили ему два качества — знание и волю, иногда добавляя третье — Сущий.

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

Некоторые мутазилиты утверждали: «То, что мы читаем (как Коран), есть повествование о первоначально написанном на хранимой скрижали»¹⁰. Такая заземленность Писания, соотнесенность его с человеком (сотворенность того и другого) влечет вывод о возможности относиться к его слову как допускающему вмешательство человека, позволяющему не останавливаться на его букве, а пытаться понять смысл, дух, рассматривать аяты как знаки божественной сущности, знамения, которые нужно растолковать, прокомментировать.

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

Бог, как воплощающий знание, подчиняется рациональному, логически разумному началу. Так если Аллах знает, что какой-то человек умрет в возрасте восьмидесяти лет, он не может умертвить его до этого или оставить живым хотя бы на миг после этого. Если Бог знает, что он создаст какую-либо вещь, он не в силах ее не создать. Оставив у него атрибут знания, тождественного его сущности, **мутазилиты превратили Бога в символ закономерности мира**. Человек же согласно учению мутазилитов настолько могуществен, что может не только сравниться с Аллахом, но и превосходить его — несвободному Богу противостоит свободный человек. Разум делает человека сопостави-

мым с Богом и даже в чем-то превосходящим его, поскольку человек, подчиняющийся закономерности, благодаря разуму может все же не только искать различные варианты своих действий внутри этой закономерности, но и отклониться от нее, так как он свободен в выборе действия и, по крайней мере, в мысли.

Мутазилиты превозносили разум, предпочитая его вере и чувству. **Разум — судья как в решении вопросов шариата, так и знания вообще.** «Клянусь жизнью, — писал знаменитый литератор аль-Джахиз (ум. в 868 г.), исповедовавший взгляды мутазилитов, — глаза ошибаются и органы чувств лгут; только разуму доступно достоверное познание...». Аль-Джахиз прославлял греческих мудрецов за то, что они считали более правильным наделять сыновей знаниями, а не деньгами. Он повторял за ними: «Питайте его (сына) сладостью знания и приучайте к почитанию мудрости, дабы стало стяжание знания преобладать в нем над стяжанием денег». Той же традиции следовал великий поэт Абу-ль-Аля аль-Маарри (ум. в 1058 г.), писавший: «Лгали люди, ибо кроме разума нет имама, который наставлял бы и на рассвете и вечером. О зеленый юнец! Если ты наделен разумом, то спрашивай его чаще и больше, ибо разум людей — их пророк».

Кади (судья) Абд аль-Джаббар, занимаясь юридическими вопросами, довольно детально разработал **концепцию разума именно в связи с проблемой вменяемости человеку вины.** Если по Корану служение Аллаху предписано каждому мусульманину, то с точки зрения мутазилитов эта обязанность встает только перед зрелым человеком, отчасти перед юношей. Несправедливо было бы, рассуждает Абд аль-Джаббар, вменять что-либо в обязанность безумному, раз он не может понять знаки, которые ниспослал ему Аллах. Абд аль-Джаббар ставит понятие разумности в зависимость от понятия зрелости человека, аффективного состояния души и т.д.

Подлинная же моральность, мораль «совершенного» человека, каковым является пророк, связывалась мутазилитами с необходимостью обладать подлинным знанием. Но как это знание может быть получено и как отличить подлинное знание от ложного?

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

полагают знание того, в какой ситуации и кто (представитель какой позиции) дал его и на кого он рассчитывал, кому адресовал. Неслучайно в этой традиции большое значение придавалось *иснаду* — знанию цепочки, по которой знание передавалось от одного человека к другому, авторитетности источника знания. Содержание понятия «знание» вплетено в политический и идейный контекст и только в нем может быть понято и оценено. Простые же отсылки к «знанию» сами по себе ничего не говорят. Очевидно, эта проблема оказалась одним из импульсов обращения первых мусульманских теоретиков к уже разработанным в философии учениям: к концепциям Платона, Аристотеля, гностиков, которые содержали дефиниции, позволяющие более точно выразить специфику позиций, представить их в теоретически разработанном виде.

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

Путем достижения истины, согласно учению мутазилитов, является **логика**, следование ее законам. Практическое применение это находит в диспутах, диалектических спорах, в которых сталкиваются противоположные мнения и с помощью строгих умозаключений опровергается, отбрасывается ошибочное мнение и утверждается знание истинное. Взаимоопровержение исходных постулатов предполагает сознательное применение такой характеристики знания, как **сомнение**.

Возводя сомнение в ранг вещей непозволительных для верующего, греховных, Коран утверждает: «Истина — от твоего Господа, не будь же в числе сомневающихся» (2:142). Сомнение — оружие еретиков и неверующих, направленное на подрыв религиозных канонов, на разрушение привычной веры. Коран содержит на этот счет вполне недвусмысленные установления: «А если они с тобой препираются, то скажи: «Аллах лучше знает то, что вы делаете!» (22:67) или: «Те же, в сердцах которых уклонение, — они следуют за тем, что в нем сходно, домогаясь смятения и домогаясь толкования этого. Не знает его толкования никто, кроме Аллаха» (3:5–7). Негативное отношение Пророка к идейному спору следует из определения Писания как совершенного божественного источника, из «полноты» ислама, его догматики, шариата, которые окончательны и не нуждаются в пересмо-

тре. «Сегодня, — провозглашает Пророк от имени Аллаха, — я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией» (5:5).

И все же спор, сомнение нередко предполагались в качестве не только возможных, но и почти неизбежных компонентов становления веры. Конечно, замечал аль-Джахиз, «простые люди имеют сомнений меньше, чем избранные, поскольку они не испытывают колебаний по отношению к тому, что считают истинным». Иное положение у людей думающих. Тот же аль-Джахиз пересказывает беседу своего друга аль-Макки с Абу аль-Джахмом. Последний сказал: «У меня почти нет сомнений», на что аль-Макки ответил: «У меня почти нет уверенности». И тут же приводятся слова великого мутазилита ан-Наззема: «Никогда не было такой уверенности, чтобы ей не предшествовало сомнение».

В своем сочинении «Книга о животных» аль-Джахиз выражает ту же идею. «Первое условие всякого знания — сомнение», — говорит он. «Пятьдесят сомнений лучше одной уверенности». Мутазилит Абд аль-Джаббар также принимает сомнение, но только как посредника между знанием и незнанием, как стадию на пути к знанию. Если же сомнение выходит за эти пределы, становится фундаментальной позицией, оно превращается в разрушителя сознания, веры. Сомнение еще допустимо при рассмотрении деталей, но от него нужно оберегать основы веры. Можно дискутировать по поводу познаваемости или непознаваемости Аллаха, степеней этой познаваемости и ее путях, но нельзя ставить под вопрос само существование Аллаха; доведение принципа сомнения до конца может грозить кошмаром.

Учение скептиков всегда было опасным для здорового знания и в силу этого его распространение не поощрялось, а скорее пресекалось. Мусульманский мир, охваченный переводческой лихорадкой, обошел это направление. Поэтому не только теологи, но и арабо-мусульманские философы избегали крайностей скептицизма и пользовались традиционной для античной мудрости концепцией сомнения, не возводя ее в ранг фундаментального принципа.

Но так или иначе **вопрос об ограниченности человеческого знания** был поставлен не только через кораническое утверждение различия божественного и человеческого знания, но и через обнаружение изъянов интеллекта. Вооружившиеся способами логической аргументации теологи обращали их друг против друга, обнаружив тем самым идеологическую бесстрастность логики и формальную способность доказывать прямо противоположные тезисы. Возникло недоверие к

самой логике, к возможности рациональным путем доказать истину, гарантировать ее безусловность. Возникла **теоретическая проблема способов подтверждения истинности знания**.

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

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

Выдающийся теолог Абу Хамид аль-Газали (ум. в 1111 г.) в своем автобиографическом сочинении повествует о тернистом пути обретения им веры — пути сомнений в надежности чувственных данных, рассудка и приобретенных догм. Ничто из этого, считает он, не дает достоверного знания, «когда рассудок оказывается бессильным дать оценку его достоверности». Достоверное знание — «свет, который Аллах роняет на сердца» и который приносит «избавление от болезни и хвори», разьедающего душу сомнения¹¹.

Позже, когда мы будем знакомиться с учением восточных философов-перипатетиков, с их концепцией знания, мы снова затронем этот важный вопрос достоверности знания, критериев его истинности. Но, как мы видим, в каламе этот критерий является именно психологическим — это состояние полной удовлетворенности, эвристической успокоенности.

Один из крупнейших представителей калама аль-Матуриди (ум. в 944 г.), рассуждая об уме, писал: когда знанию неясному сообщается род знания истинного, к которому «стремился человек, тогда отдыхает сердце его и исчезает у него страх, который сковывал его». Понятие «покоя души» присутствует и у мутазилитов ан-Назама, аль-Аллафа, аль-Джахиза. Но они относились к этому способу определе-

ния достоверности знания достаточно критически, видя многие его изъяны. В частности, аль-Джахиз задавался вопросом о том, как отличить покой души умудренного знанием от безмятежности невежды?

Поскольку рационалистическое направление в теологии перенесло критерий истинности знания с Бога, с авторитета божественного писания на разум, именно в нем — в логике, в психологических его возможностях — должны были отыскиваться критериологические основания. Разум (*акль*) способен получить истины откровения посредством самого себя. Возникает разграничение рационального знания и мистического, объективного и субъективного. Устанавливается корреляция **рациональное усмотрение — знание — убеждение**. В сочинении Абд аль-Джаббара «Мугни» имеется глава, которая называется «О том, что *«назар»* (рациональное усмотрение) порождает *«илм»* (знание) и в которой обосновывается последовательная связь этих трех компонентов знания. И именно убеждение, характеризующее знание, а не просто предположение или слепое подражание сопровождается покоем души. Неслучайно и философ аль-Кинди добавляет, что достоверность определяется через покой ума «с твердостью убеждения через доказательство». И, может быть, ощущая непрочность критерия «покой души», Абд аль-Джаббар дополняет его критерием прагматическим — соответствием действия, произведенного разумом, требованиям окружения.

Разум является универсальным и единым. Он не принадлежит целиком кому-либо одному из нас, он принадлежит всем людям. В этом направлении и строит свое рассуждение Абд аль-Джаббар: «Так мы знаем, что каждый в отдельности может перепутать, четверг сегодня или пятница, а со всеми вместе этого не может произойти». Факихи шафиитского толка, к которому принадлежал Абд аль-Джаббар, провозглашали *«иджму»* (согласное мнение) дополнением к Корану и сунне (**преданию о высказываниях и поступках Мухаммада**), являющейся одним из основных источников правил общественной жизни и толкования Корана.

Таким образом, в качестве критерия подлинности знания выступает его **общепризнанность**, санкционированность общностью людей. Для того чтобы суждение стало универсальным и обязательным, нужно, полагает Абд аль-Джаббар, ввести его в пределы стандартов, утвержденных разумом, превращенным по сути дела в здравый смысл, в циркуляр, который распределяет отблески божественного знания.

Мутазилиты, конечно, не смогли разрешить все проблемы, поставленные новой религией, не смогли разъяснить противоречия, имевшиеся в Коране. Но уже сама теоретическая их постановка про-

буждала мысль, рождала более эффективные и последовательные формы и способы их решения. Обсуждение мировоззренческих вопросов выходило за рамки теологии, способствуя становлению и развитию нерелигиозной философской мысли. Внутри теологии также складывались самостоятельные крупные направления, такие как исмаилизм, суфизм, философски обосновывающие обособленность внутри ислама разных трактовок его догматики.

Что касается калама, то он тоже претерпел значительную эволюцию.

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

Опасность калама как теологии, ориентирующейся на разум, еще задолго до этого увидел основатель одной из четырех признанных исламом религиозно-правовых школ, весьма умеренной по своим установкам, Мухаммад аш-Шафии (ум. в 820 г.). «Их надо бичевать, — направлял он свой гнев против мутакаллимов, — а затем водить по всем

племенам и родам, возглашая при этом: «Вот чего заслуживает тот, кто отступил от Корана и сунны, занимается каламом». Традиционалисты-догматики утверждали, что «кто ищет в каламе путь к вере, тот станет атеистом».

Особенно яростным нападкам подвергались мутазилиты, поскольку они, как писал аль-Джахиз, могли «предпочитать опыты над собаками и петухами молитве и чтению Корана». Противник аль-Джахиза Ибн Кутайба говорил о нем: аль-Джахиз «пишет книгу, в которой приводит доводы, выдвигаемые христианами против мусульман, а когда доходит до места, где должен был бы их опровергнуть, вдруг перестает приводить доказательства, так что создается впечатление, будто он хотел всего лишь натолкнуть мусульман на то, что они не знают, а слабых в вере — довести до сомнений... он издевается над хадисами». Кадиритский «символ веры» требовал беспрекословного принятия тезиса о том, что Аллах «сам сотворил и г.ы и время, и день и ночь, и свет и тьму, и небо и землю... Он единственный в своем роде и нет при нем ничего, он существует вне пространства, он создал все посредством своей силы».

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

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

тического учения джабаритов (вспомните спор джабаритов и кадаритов – предшественников мутазилитов), но не соглашался и с мутазилитской концепцией свободы воли.

До нашего времени дошло немного трудов ашаритов, но те, которые сохранились, свидетельствуют, что они продолжали рационалистическую традицию мутазилитов, за что назывались «последышами мутазилитов». Ашариты, наследуя мутазилитам, утверждали по преимуществу главенство разума над верой; в вопросе об отношении Бога и мира они нередко склонялись в пользу тезиса об имманентности Бога миру. Решая проблему закономерных связей в мире, ашариты в основном не принимали учения о естественном причинно-следственном их характере. Их детерминированность они объясняли введенным Богом обычаем, порядком, предопределенным божественным знанием.

Известны также имена и труды представителей позднего калама: ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) и аль-Джурджани (ум. в 1413 г.). Оба они были видными преподавателями калама, составителями обширных комментариев и компендиумов по каламу. Конфронтация различных направлений внутри ислама, наиболее прогрессивное из которых составляли мутазилиты, закончилось видимым их поражением. Но тем не менее они подорвали позиции традиционалистов, догматически приверженных букве Писания. Их идеи, видоизменяясь, приносиваясь к условиям социальной и идейной жизни, существовали на протяжении многих столетий.

Литература

- Ибрагим Т.* Калам // Новая философская энциклопедия. Т. 2. *Ислам.* Энцикл. словарь. М., 1991. Статьи: «калам», «мутазила», «ашарийа».
- Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 200–239.
- аш-Шахрастани.* Книга о религиях и сектах. М., 1984. С. 54–83.

Контрольные вопросы

1. Возникновение калама – рациональной (спекулятивной) теологии.
2. Учение мутазилитов о единобожии. Что такое апофатическая теология?
3. Мутазилитская концепция свободы воли. Как это понятие соотносится с концепцией божественного предопределения?
4. Рационализм мутазилитов.

Философские учения в исмаилизме

Исмаилизм — одно из основных течений шиитского ислама, и прежде всего нужно объяснить, что собой представляет **шиизм**, кто такие шииты.

Отличие шиитов от суннитов (приверженцев **сунны**) состоит в концепции имамата, управления мусульманской общиной через имама, которого шииты рассматривают как верховного носителя духовной и светской власти. При первых халифах сунниты считали имамом — предстоятелем на молитве, духовным руководителем — халифа. Позже институт имамата отделился от института халифата, и имам согласно суннитам избирался общиной. Согласно же шиитам власть имама предопределена Богом, и поэтому он не может выбираться, власть его является наследственной, притом наследуется она потомками четвертого «праведного» халифа Али — именно ему и только ему Пророк открыл сокровенное религиозное знание. Он является и правителем мусульманской общины, и толкователем религиозных знаний, и высшим духовным авторитетом, помогающим людям понять скрытый смысл вещей. От шиита требовалось добровольное беспрекословное подчинение власти непогрешимого имама, единственного представителя Аллаха на земле. Через имама, носителя «божественной субстанции», верующий может приблизиться к Богу. Вспомним, что Мухаммад порицал христианство за догмат божественности Христа, считая Иисуса, как и себя, смертным человеком, но обладающим даром пророчества.

Известный исследователь религиозных школ и сект в исламе аш-Шахрагани (1075–1153) упрекал шиитов за тенденцию к обожествлению имама. «Это, — писал он, — те, которые проявляли чрезмерность в отношении своих имамов настолько, что выводили их за пределы естественности и судили о них по понятиям божественности. То они сравнивали какого-нибудь из имамов с Богом, то сравнивали Бога с людьми, впадая в две крайности — преувеличение (человека) и умаление (Бога)»¹².

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

После смерти шестого имама Джафара ас-Садика (ум. в 765 г.) большинство шиитов признало наследником, седьмым имамом, его сына Мусу аль-Казима. Часть же шиитов выступила сторонниками другого, старшего сына Джафара ас-Садика — Исмаила. И хотя Ис-

маил умер еще при жизни отца, распространилась легенда о том, что он жив, но скрывается. Возможно, что это явилось основанием для концепции «скрытого» имама, т.е. имама, не являющегося людям. О нем знают только эмиссары, которые открывают людям его учение.

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

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

С концепцией «скрытого» имама связано пользование такими понятиями, как эзотерия и экзотерия, т.е. знание скрытое, доступное только посвященным, и знание открытое, доступное многим, явное. В связи с этим исмаилитов нередко называли «батинитами» (батиний — скрытая сущность, внутреннее содержание) — сторонниками скрытого знания. Вообще, исмаилиты в начальный период их существования были довольно конспиративной организацией внутри ислама — ведь исмаилизм нередко преследовался Аббасидами (династия халифов, 749—1258), особенно в связи с возникновением религиозно-политического движения карматов, выступавших за установление социальной справедливости и равенства. Созданная ими в 899 г. в Бахрейне независимая община-государство, которое просуществовало до конца XI в., потрясла Аббасидский халифат. Поэтому исмаилиты, эзотерическую доктрину которых развивали карматы, считались противниками власти халифа. Тем не менее многие религиозные и философские идеи исмаилитов находили поклонников среди ученых и философов. Немало мутазилитов по своим рели-

гиозным убеждениям принадлежало к исмаилитам. В свою очередь учение мутакаллимов и философов оказало влияние на разработку философских концепций исмаилитов, многие историки ислама видят в философско-религиозной доктрине карматов влияние идей философского кружка «**Братьев чистоты**» (*Ихван ас-сафа*) — средневековых энциклопедистов, а в трактатах последних — влияние исмаилизма. Свою энциклопедию «Братья чистоты» предназначали для подготовки человека к постижению высшего эзотерического знания, превосходящего учения всех богооткровенных религий и ориентированного на создание общества добра, которое должно сменить «государство зла», воплощенного в халифате Аббасидов. Аш-Шахрастани писал: «Среди шиитов утвердился (также) мутазилизм, когда они увидели, что последний ближе к разумному и дальше от антропоморфизма и воплощения»¹³.

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

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

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

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

Аль-Кирмани писал о том, что небытие Бога невозможно, так как если бы он был ничем, то все сущее было бы ничем, а поскольку сущее есть, то и Его небытие невозможно. Но Бог не может быть и чем-то. «Ведь нечто, — размышляет аль-Кирмани. — потому и есть нечто, что ему предшествует то, что и сделало его этим нечто»¹⁴. Бог не нуждается в чем-либо ином и «бытие» его также невозможно. Рассуждая далее таким образом, аль-Кирмани приходит к выводу, что Бог не может быть субстанцией, поскольку тогда в нем были бы неизбежны «разделенности», множественность, неотъемлемые от субстанции. Но Бог не может быть и акциденцией, так как акциденция должна опираться на субстанцию, а это в отношении Бога невероятно, что опять-таки доказывает, что Бог не есть «нечто». Точно так же Бог не может быть ни формой, ни материей. И все-таки это лишенное всех атрибутов существо в исмаилитской метафизике называют Творцом. Но это Творец весьма своеобразный: о нем никто не знает и ничего не может сказать, непонятно даже, существует он или не существует. Он — исходная точка, начало всего, но не в качестве творческого начала хотя и называется Творцом, поскольку **истинно творческим началом, согласно учению исмаилитов, являются Мировой разум и Мировая душа**. Именно их взаимодействие дает начало всему мирозданию. Бог рождает Мировой разум, обладающий всеми атрибутами божества; тот, в свою очередь, рождает Мировую душу, и в дальнейшем уже эти последние определяют все сущее. От Мировой души происходит семь сфер; из их преобразования возникает четыре простых элемента, или природы: влага, сухость, тепло, холод, — которые порождают четыре стихии: воду, землю, огонь и эфир, или воздух. А уж потом от них происходит весь земной мир: минералы, растения, животные и человек. Такова космогоническая теория одного из первых философов-исмаилитов ан-Насафи (повешен в 942 г.).

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

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

Если дать самую общую характеристику философии исмаилизма, то ее можно представить как учение, **парадоксально соединяющее в себе решительный рационализм и мистику**. Мистика обнаруживается уже в исходном учении — учении о Боге и творении им Мирового разума. Что такое Бог согласно исмаилитам? Этого нельзя сказать, потому что о нем вообще ничего нельзя сказать.

Останавливаясь на этом тезисе исмаилитов, аль-Кирмани писал: «Мы скажем: Всевышний величайшей славностью своей скрыт, как покрывалом... Он вознесен над ними подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда»¹⁵. Подобное же высказывал в одном из своих суфийских трактатов «Хай, сын Якзана» Ибн Сина: «Красота его затмевает проявления всякой другой красоты... Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, уведенный, можно сказать, назад прежде, чем достиг его. Красота его как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя — как бы скрывается. Так и с солнцем: задернется дымкой — видно отчетливо, а засияет — недоступно для взора. Ибо свет его — завеса света его»¹⁶. Но здесь скорее образное сходство. У суфиев Бог хотя и не постижим до конца, но человек, однако, может к нему приблизиться — об этом Боге трудно, но тем не менее можно что-то сказать и можно его почувствовать сердцем. У суфиев Бог воплощается в мире, в вещах, он имманентен миру, и через этот мир, через вещи человек постигает величие и красоту Бога, хотя в то же время эти вещи затме-

вают истинный образ, истинную сущность Бога, он прячется за множественностью своих творений. В исмаилизме же Бог не доходит до мира, до его творений, он ни в чем не воплощен и вообще незрим, непознаваем и незнаем. «Разуму и чувству, — писал аль-Кирмани, — не охватить Его... Он, поскольку Он есть Он, накладывает печать молчания на уста, сковывает язык... Не описать Его ничем»¹⁷.

Его нельзя понять ни умом, ни чувствами — Он в принципе непостижим.

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

Но если попытаться продумать содержащийся в догматике исмаилитов парадокс, то он окажется поддающимся разрешению. Мистическим учение исмаилитов видится неискушенному верующему. «Скрытый» имам, непознаваемый Бог как Единое, которое почему-то «разливается», эманурует и начинает порождать творческие, активные сущности — Мировой разум и Мировую душу и т.д. Все это невозможно или трудно понять и надо просто принять как некую тайну Бытия.

Но попробуем взглянуть на нее иначе. Что можно сказать о предельном, конечном основании бытия, о Бытии как таковом? Действительно, оно неопределимо, над ним или за ним нет ничего, через что оно определяется. Если это Бытие мы назовем Богом, дело не изменится: а что такое, кто такой Бог? Мы можем только начать его описывать своими, «человеческими» словами, но не определять, да и описание наше будет сугубо нашим, субъективным — «как нам кажется», а не «как есть в действительности». Суть бытия неопределима, но бытие есть факт, который надо принять как таковой. Мир существует — мистика это или нет? Вряд ли такое понятие здесь подходит.

Далее. Выделение из Единого субстанции Мирового разума и т.д. Если эту концепцию рассматривать как описание процесса, протекающего во времени и аналогичного религиозной картине творения мира Богом, то опять же от ощущения и осознания мистичности такого процесса вряд ли удастся уйти. Однако, приняв тот же теологический (а в данном случае речь идет именно о религиозной философской системе) постулат об извечности Бога и совечности ему мира,

т.е. о существовании мира в Боге, в его сознании, мы сможем увидеть мир изнутри Бога, в развернутом виде внутри его сознания. И тогда возможность бытия предстанет его существованием. И стоит только на место сознания божественного поставить сознание человеческое, картина бытия нарисуеться как наш анализ, наше описание, «развертывание» его в виде рядоположенных ипостасей — выделение в нем таких аспектов, как возможность и действительность, как единое и заключенная в нем множественность, как наличие в нем активной силы (Мировой разум), закономерности и т.д.

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

Насир Хосров (ум. после 1072 г.), поэт, философ и религиозный деятель, в трактате «Лик веры» скептически высказывался относительно Бога, каким он представлен многими богословами, и даже мутазилитами. Он писал: «Тогда я скажу ему: ты в мусульманстве чему поклоняешься? — чтобы он сказал: «Поклоняюсь Богу». Тогда я скажу ему: ты видел этого Бога, которому поклоняешься? — чтобы он сказал: «Бог невидим, и у него нет границ и качеств». Затем я скажу ему: существо, которое ты не видел и у которого нет границ и качеств, как же ты познал, чтобы поклоняться ему? — чтобы он сказал: «Со слов посланника... он познал, а он был посланцем божьим». Я скажу ему: ты видел того посланца, который пришел? — поневоле он скажет: «Не видел». Тогда я скажу ему: как же ты без посланника познал Бога, чтобы поклоняться ему? — чтобы он сказал: «Ко мне пришло известие со слов ученых людей, передававших друг другу высказывания посланника, мир ему!» Тогда я скажу: эти ученые люди, которые передали известие о Боге и посланнике... согласны между собой в религии или спорят? Он не сможет сказать, что все люди согласны между собой, ведь между людьми существует столько разногласий! Тогда мы скажем: как могут быть истинными слова группы людей, которые не согласны друг с другом?».

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

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

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

Аль-Кирмани так характеризует свою позицию, сравнивая ее с позицией мутазилитов: «В особенности это относится к мутазилитам, которые, украшая сочинения свои, в начале их приводили фразу из числа основ их учения о том, что Всевышний не описываем атрибутами тварного. Эта фраза подобна нашей, когда мы говорим, что Всевышний не описываем атрибутами... Это их высказывание есть основа нашего учения... Однако мутазилиты утверждали единобожие на словах... ибо первоначальное их утверждение о том, что Бог не описываем атрибутами тварного, оказалось опрокинутым, когда они Всевышнему приписали атрибуты, причитающиеся тому, что не есть Бог, ибо говорили, что Он есть Живой, знающий, Могущественный». Мы же, пишет он далее, «шли совершенно ясным путем единобожия, на котором нет ни единого пятнышка»¹⁸.

Если мутазилиты, основываясь на данной концепции, превращали Бога в абстрактное изначальное, символ единства мира, его закономерности, то исмаилиты практически устраняли Бога совсем, полагая, что о нем совершенно бессмысленно говорить – он лишь предмет религиозной веры, но никак не знания, философии. «Если мы говорим о бытии Всевышнего Бога, – пишет аль-Кирмани, – то лишь в качестве вынужденной формы выражения»¹⁹.

Третий, попутный, вывод состоит в указании на то, что исмаилитская теория познания отказывала «иснаду» в праве быть достоверным источником знания. Насир Хосров старается показать, что никакого надежного иснада нет и быть не может, поскольку все эти

передаваемые знания дополняются нюансами толкований, субъективных восприятий, пристрастий и перестают быть непререкаемыми. Более того, они, как он замечает, рождают разногласия, которые могут быть устранены только с помощью разума.

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

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

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

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

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

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

Душа специфична для каждого из трех царств природы и человека: минералов, имеющих «минеральную» душу, растений с их вегетативной душой, животных, обладающих чувственной душой, и человека, носителя души разумной. Натура, или душа, сообщает каждой вещи ее определенные свойства, вещь не может выходить за эти пределы.

Всеобщая душа, или Мировая душа, воздействуя на перво-материю, придает ей форму, образует четыре элемента. Взаимодействие этих четырех элементов является естественной причиной вещей и явлений телесного мира. Тот же Насир Хосров писал: «Невежественные люди считают, что действия этих элементов исходят от всевышнего Бога благодаря его единству. Они это представляют таким образом, что Всевышний Бог увлажняет землю водой и согревает ее огнем, а семенами пшеницы превращает воду и землю в пшеницу, и держит в земле деревья, и от самих этих вещей не исходит никакого действия. Мы говорим, что это порочная вера, ибо если бы это было так и в самих вещах не было бы действия, то можно было бы железо

смягчать водой, но это невозможно. Если бы это было так, то тот, кто огнем спалил чужой дом, не может нести за это ответственность, ибо дом тот как бы сжег сам Бог»²⁰.

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

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

Развитие доктрины творения, ее коррелят — концепция извечности мира. Учение, согласно которому первоматерия есть порождение Мирового разума и Мировой души, является не очень понятным, оно и вообще не очень характерно для арабской философии. Типичное для нее учение — это учение о совечности Бога и мира. Иногда эта извечность может пониматься как потенциальная. Но опять же, что такое потенция? Она предполагает субстрат, в котором потенция содержится. Во всяком случае, эта проблема извечности мира настолько характерна для арабской средневековой мысли, что в X в. обсуждалась даже в придворных кругах.

Закария ар-Рази (ум. в 925 г.), крупный философ, склонявшийся к исмаилизму, писал: «Необходимо, чтобы материя была изначальной. Материя же не существует без пространства и поэтому пространство так же изначальное, как и материя».

Известный еретик мусульманского средневековья Ибн ар-Раванди писал: «Следствие не указывает на действующего, и действие — на производителя. Мир с этим солнцем, луной, звездами без всяких сотворителей и управителей является изначальным, и те, кто признавали у этого мира изначального создателя, рассуждали противоречиво».

А Насир Хосров передает слова учителя Закария ар-Рази — Ираншахри, который сказал, что «Всевышний Аллах всегда был творцом сущего, и не было времени, когда бы он не творил или из состояния нетворения переходил в состояние творения. Творец изначален и то, что он сотворил, будучи его проявлением, по необходимости становится изначальным. Творение Творца проявляется в материи. Стало быть, материя так же изначальна, как и ее Творец».

Здесь мы видим, что концепция извечности мира одна и та же.

Французский исследователь ислама Анри Корбэн писал: «Исмаилиты не верили ни в то, что мир возник из чего-то другого, ни в его творение из ничего». Один из исмаилитских авторов писал относительно аята Корана о сотворении мира в шесть дней: «Это абсурдно, это приводит к противоречиям и бесконечным утверждениям. Мир всегда существовал и будет существовать, ибо если скажем, что было время, когда не было творения, то необходимо признать, что не было творца, но это нелепо».

В анонимном исмаилитском трактате «Сахифа» говорится: «Бытие мира следует представлять себе таким образом, что было время, когда не было мира такого, *каков он есть сейчас*, и в нем не было ни небес, ни четырех элементов, ни естеств, ни человека». Насир Хосров писал: «Поскольку известно, что причиной возникновения мира является щедрость божества, которое вечно было щедрым, постольку необходимо, чтобы мир, являющийся следствием его щедрости, также существовал вечно».

Здесь будет уместно напомнить одно из высказываний Плотина: «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его, ибо все как бы возвращается к нему, вернее, *как бы еще не есть, но будет*. Как же оно возникает из простого единого, если в тождественном нет какого-либо разнообразия, какой-либо двойственности? Именно потому, что в нем ничего не было, все — из него... Само единое есть не сущее, а родитель его... ибо будучи совершенным... оно как бы перелилось через край и наполненное самим собою создало другое»²¹. Теория эманации Плотина, воспринятая исмаилитами, хотя и трудная для понимания, все же заставила последующих философов серьезно размышлять о сути бытия, структуре мироздания, его начале.

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

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

Единство сущего, проистекающее из единого начала мироздания, каковым является Мировой разум, лежит в фундаменте всей природы, образует систему общности макро- и микрокосма, воспроизведения в малом, в мельчайшей частице божественной сущности Разума. Этот постулат позволяет отчасти преодолеть трудность, заложенную в метафизике исмаилизма, — непознаваемость божественного начала. Бога как такового человек не познает, не может познать, но он может приблизиться к познанию первого божественного творения — Разума, который, творя в свою очередь мир, пронизал его собой, сотворил по своему подобию разумным. Все вещи в своей сущности являются отражением, воспроизведением породившей их причины, т.е. созданы как бы по единому разумному плану, в соответствии с положением в иерархии творения, воспроизводя, повторяя основные структуры, черты этого плана. Мир — это божественная книга или, как писал Насир Хосров, «вечная божественная запись». Человек должен прочитать эту книгу, чтобы познать мудрость творения и научиться пользоваться дарами природы. Человек является микрокосмом, в котором отражена сущность природы. Как жизнь микрокосма определяет взаимодействие Мирового разума и Мировой души, так и человек существует благодаря соединению в нем разума и души. Он является формой, которую приняла Мировая душа и в которой осуществляет, актуализирует себя Разум. Через человека разум и душа воздействуют на природу, на ее жизнь, сохранность среды его обитания, ибо только он способен «орошать земли, ухаживать за животными и растениями, поддержать жизнь природы».

В свете такой концепции природы можно сказать, что она наполнена разумным смыслом, упорядочивающим все тварное, подчиняющим одно другому и, благодаря единству, позволяющим через одно познать другое; всякая вещь превращается в некий воплощенный в ней символ божественного Разума. Аш-Шахрастани, повествуя об исмаилитах, описывает эту сторону их учения: «Соединения букв и слов соответствуют соединениям образов и тел. Отдельные буквы относятся к соединениям из слов, как простые элементы к соединениям из тел. Каждая буква имеет соответствие в мире, природное свойство, которым она наделена, и влиянием на души в силу той особенности».

Это понимание символизма сущего переносится исмаилитами и на божественное Слово, на Коран, который рассматривается ими в качестве переведенных в язык, в буквы божественных знаков, которые человек должен истолковать. Поэтому аяты, стихи Корана, аллегоричны, только так они и могут пониматься, и недопустимо никакое буквальное их принятие – надо раскрыть их внутренний (батин), скрытый смысл. Для нахождения его существует «наука толкований» (тавил) и обучение ей в соответствии со строгой системой, воспроизводящей иерархическую структуру сообщества верующих.

Пророки – люди, которые помогают остальным прочесть «божественную книгу», понять тайну мироздания. Но каждый пророк читает эту книгу по-своему, т.е. переданное через него писание является результатом его восприятия истины творения. Плодом подобного прочтения «божественной книги» является и данный Мухаммадом мусульманам Коран. Насир Хосров видел в Мухаммаде великого человека, который «познал то, что не могли познать другие, увидел то, что не могли видеть другие».

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

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

Основой формирования души является знание и познание. Но дело в том, что познание происходит через органы чувств, т.е. через тело. Да и существовать душа может только в теле, без него ее нет в

человеке. И вот это-то тело и начинает воздействовать на душу. Насир Хосров писал: «Скажем, что разум делает необходимым соединение души с телом для того, чтобы душа стала лучше, чем она была до соединения ее с телом. И ее совершенствование не может происходить иначе, как через соединение ее с телом. Свидетельством этого является совершенствование тела путем соединения его с душой: оно приобретает жизнь, воление, хотя прежде оно было мертвым... Совершенствование души есть не что иное, как приобретение знания и мудрости... Но знание и мудрость приходят к душе только через чувства, а последние возникают у души только в теле... Следовательно, соединение души и тела — это необходимость, которую нельзя игнорировать».

Именно тело как орудие, благодаря которому душа человека существует и совершенствуется, формирует ее индивидуальность, накладывает на нее неповторимый отпечаток. Конечно, все эти рассуждения имеют отношение только к тем концепциям, которые провозглашают нетленность индивидуальной души, ее сохранность в качестве таковой. Там же, где речь идет о воссоединении ее с универсальной душой, она, очевидно, теряет свою индивидуальность, оставляя ее в теле. Первая концепция, аналогичная концепции Ибн Сины, рассматривает душу не только как некую всеобщую субстанцию, вечную и неизменную, но и как вечно совершенствующуюся.

Даже это весьма неполное изложение философской доктрины исмаилизма показывает очевидную ее неортодоксальность, несовместимость ее с исламской догматикой. Неслучайно аль-Газали отказывал исмаилитам в принадлежности к одной с ним вере.

Литература

- Ашуров Г.* Философские взгляды Носири Хисрава. Душанбе, 1965.
Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.
Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987.
Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991. Ст. «Исмаилий».
Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума. М., 1995.
Носир Хосроу. Избранное. Сталинабад, 1953.
Смирнов А.А. Формула совершенства: завершенность круга // *Хамид ад-Дин аль-Кирмани.* Успокоение разума. М., 1995.
аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1984. Гл. 6.

Контрольные вопросы

1. Связь основных философских концепций исмаилизма с его религиозными постулатами.
2. Рационализм философской доктрины исмаилизма — онтологический и гносеологический его планы.
3. Место Бога в картине мироздания. Концепция Бога у аль-Кирмани.

Философия мистицизма (суфизм)

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

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

Все это вызывало недовольство мусульман, дискредитировало ислам в их глазах. Одной из идейно-нравственных форм протеста против использования веры в целях обогащения стала пропаганда аскетизма, совпадавшая к тому же с аскетическими настроениями борющегося за власть и восстановление чистоты ислама четвертого «праведного халифа» Али.

На начальном этапе суфийского движения превалировали именно настроения аскетизма; разработка учения об особом пути к Богу и философское обоснование его появились позже. Критика стяжательства сопровождалась проповедью отказа от всех мирских удовольствий, ухода от мирских дел, погружением в религиозное служение, религиозное рвение. Суфийский поэт Джами (ум. в 1492 г.), выражая присущие суфизму идеи аскетизма, писал: «Суфий тот, кто избавился от собственного Я. Священный с бытием, чист от бытия, рожденный миром, свободен от мира», «отражен в нем блеск Единственного сущего». Основная и нравственная, а потом и гнесеологическая установка суфия — «оторвать (от жизни) и привязать (к Богу)». Религиоз-

ное рвение выражалось в посвящении себя Богу, в любви к Богу, которая потом переросла в стремление слиться с этим Богом в экстагическом состоянии, раствориться в Боге. Для обоснования акта мистического постижения божественной сущности возникла потребность в философской теории.

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

В первый период своего существования суфии были изгоями. Они не признавались не только ортодоксальным исламом, правоведами-факихами, но и каламом, богословами-рационалистами. Между суфиями и мутазилистами была вражда, неприятие позиций друг друга. Но в последующем суфизм становится признанной частью исламской религии, одним из путей богослужения. Происходит это в большой степени благодаря известнейшему богослову-сунниту аль-Газали, пользовавшемуся значимостью веры, основанной во многом на иррациональном состоянии сознания, и именно веры в отличие от знания.

Абу Хамид аль-Газали (1058—1111) был одним из крупнейших мусульманских теологов, законовевов и философов. Углубившись в изучение суннитской догматики, он увидел, что за несколько в.ов со времени возникновения ислама в ней накопилось большое число сомнительных и произвольных толкований учения Мухаммада. Но ни в каламе, ни в исмаилизме, ни в «фальсафе», ни в других учениях он не находил решения волновавших его вопросов. Он убедился, что чисто рационально сконструированная вера нежизнеспособна; помимо знания догматики, закона вера должна иметь нравственные основания, причем вытекающие из личного опыта, из личного переживания общения с Богом, в котором, возможно, на человека снизойдет благодать. Для достижения благодати необходим опыт аскезы и «погружения сердца в богомыслие». Подкрепление своим настроениям и раз-

мышлениям аль-Газали нашел в учении суфиев. Но в отличие от радикальных суфиев, устремленных к «исчезновению в Аллахе» (об этом подробнее мы будем говорить позже), аль-Газали как мыслитель отвергал растворение в Боге, считал, что в своем желании близости с Богом человек не должен терять своего «я».

Индивидуальный человек – центральный пункт в учении аль-Газали о божественном познании. Личными усилиями верующего традиционная религия очищается от «порчи» и восстанавливает первоначальное истинное содержание. Эти идеи средневекового богослова-философа находят большой отклик среди тех современных исламских мыслителей, которые стремятся к оздоровлению, реформе ислама.

Своими трудами аль-Газали способствовал утверждению суфийского учения в качестве равноправного с каламом в рамках суннизма.

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

Первыми идеологами суфизма были **Абу Язид аль-Бистами** (ум. в 875 г.) и **аль-Халладж** (казнен в 922 г.).

Аль-Бистами сформулировал некоторые центральные для суфизма тезисы и выработал отдельные понятия этой доктрины, такие как «*фана*», «*мирадж*» («вознесение» – вознесение человеческого духа к Богу через медитацию). Аль-Бистами описал также состояние погружения посредством медитаций в божественную сущность, ощущение полного слияния с ней, исчезновение личности, «я», и постижение таким образом божественных атрибутов, когда божество становится личностью, а личность – божеством: «Ты есть я, я есть Ты».

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

Кроме того, и в ней, и в других проповедях аль-Халладжа выражалась идея, известная тогда как идея «воплощения» (хулул). Она заключалась в том, что любовь соединяет человека и Бога: божественный дух входит в душу человека и тем самым обожествляет все действия этой души. Одновременно Бог может в сердце мистика, «арифа», созерцать самого себя. «Мы два духа, воплотившиеся в одном теле», — говорил аль-Халладж. Но это учение о воплощении ислам отвергал, усматривая в нем влияние христианства, и в конце концов аль-Халладж за свои убеждения был казнен, что было достаточно редким явлением в истории ислама. Надо принять во внимание еще и то, что аль-Халладж в своем устремлении к Богу, к единению с ним, не просто готов был на мученическую смерть за веру, но изъявлял желание погибнуть и всей своей жизнью как бы провоцировал это (ср., опять же, с распятием Христа). Истинная любовь, полагал он, требует жертвы своим «я».

Шихаб-ад-Дина ас-Сухраварди (ум. в 1191 г.) трудно назвать чистым суфием. Его учение, вошедшее в историю философии под названием «**ишракийя**», т.е. «философии озарения» (от араб. «*шарк*» — восток, место восхода солнца, символ света) не вписывается в суфизм, как и ни в какое упоминавшееся направление. И все же он был ярким представителем философской мистики, совпадавшей отчасти с суфийской.

Наиболее крупным философом-мистиком в исламе был **Ибн Араби** (ум. в 1240 г.), который разработал концепцию «единства бытия», «вахдат аль-вуджуд». Она состоит в том, что Бог абсолютно совершенен и поэтому един, ибо любая из множественных вещей обязательно ущербна. Но в силу этого Бог и единственен. Понятие совершенства Ибн Араби связывает не с наличием или отсутствием божественных атрибутов, а с исходной интуитивной очевидностью. Но, как и в других философских учениях мусульманского средневековья, перед Ибн Араби стоял вопрос об отношении единого и единственного Бога к множественному тварному миру. Единое не может породить многое. «Единое во всех отношениях порождает лишь единое.., — так писал Ибн Араби в одном из своих основных трудов «Мекканские откровения».

Поэтому Бог выступает в этих рассуждениях как сущность, трансцендентная миру. Но тем не менее мир существует, и если он не порожден Единным, значит, он существует сам по себе. Однако это противоречит идее единства и единственности, что приводит к выводу о невозможности решить проблему логическим путем, путем рациональных рассуждений. Она разрешается, согласно Ибн Араби, через иррациональное, интуитивное видение этого единства мира и Бога, имманентности мира Богу, их внутренней, сущностной связи.

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

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

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

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

Она в такой красе, в таком сияньи,
Что глупо говорить о воздержаньи.

(Саади)*

* Эти и другие стихи даются по: Арабская поэзия средних веков. М., 1975.

Тоска по любимой, забвение, утрата себя в ней – это чувства сходные, независимо от предмета страсти: земная любовь помогает постичь и описать любовь к божеству. Данные идеи излагаются подробно в «Трактате о любви» Ибн Сины.

И если с устами любимой уста я, как флейта, солью,
Я вылью в бесчисленных песнях всю жизнь и всю душу свою.

Я живописец. Образ твой творю я каждый миг!
Мне кажется, что я в него до глубины проник.

(Дж.Руми)

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

Ты, чтоб в любви достигнуть совершенства,
Учись в мученьях обретать блаженство.

(Саади)

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

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

И знай – ты истины не обретешь,
Пока в самозабвенье не впадешь...

(Саади)

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

Едва лишь розы расцветут, ишу тебя в саду густом,
Но там вонзаются в меня шипы, растущие кругом.

О суфий, розу ты сорви, дай в рубище шипам вонзиться.

(Хафиз)

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

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

Огонь свечи в душе моей живет...
От смерти кто тебя уберезет?

Пусть жар возлюбленной меня сожжет!

И если смерть для нас неотвратима,
Не лучше ли сгореть в огне с любимой...

... мотылек свече шептал:

«Пусть я сгорю! Ведь я люблю... Ты знаешь...»

(Саади)

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

Если вы хотите бога увидеть глаза в глаза —
С зеркала души смахните муть смиренья, пыль молвы.
И тогда Руми подобно, истиною озарясь,
В зеркале себя узрите, ведь всевышний — это вы.

(Дж.Руми)

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

Обитель сердца — вот где цель, вот истины дворец,
Хвала вошедшему туда, где бог запечатлен.

(Дж.Руми)

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

Но прежде чем перейти к непосредственному изложению философских концепций исламского мистицизма, остановимся вкратце на предваряющем его вопросе — на исторической роли суфизма.

На протяжении всей истории своего существования суфизм оценивался далеко не однозначно — от исповедования его постулатов и признания до полного его отторжения. Суфизм порицался и порицается сейчас за отказ от активной жизненной позиции (имеется в виду жизнь социальная, связанная с устройством этого мира), за устремленность к потустороннему, к решению проблем перехода в инобытие. Признавая обоснованность такой оценки, не стоит все же забывать, что существуют разные формы протеста против социальной не-

справедливости. Возможна борьба с нею путем бунтов, восстаний, возможна — путем реформирования, преобразования условий жизни. Но наряду с этим довольно часто встречается и тихое, скрытое сопротивление неприемлемой действительности, противостояние ей через неприятие ее норм. Именно такой формой протеста в определенных условиях, когда было затруднено открытое массовое действие, стал суфизм. Однако в других условиях суфизм действительно превращается в движение реакционное, мешающее преобразованию жизни и общества. Подобным образом обстоит дело и с философской концепцией суфизма. Во-первых, нужно помнить, что суфизм представлял собой достаточно широкое течение, его идеи проникали и в другие доктрины, и поэтому, естественно, он не был концептуально целостным, в нем, как и в других философских школах, присутствовали разные направления, разные тенденции. Во-вторых, на разных этапах, в разных идейных условиях его роль менялась. В период становления философии, формирования ее рационалистического потенциала мистика, отождествляющаяся с противной разуму слепой верой, выступала в качестве его врага — неудивительно, что в это время суфизм, радевший за уход из мира, за аскетизм, порицался каламом, особенно мутазилистами. Но разрабатывая свою версию познавательного процесса, свою онтологию монизма, суфизм вносил свой вклад в познание, дополнял и даже корректировал рационализм, акцентируя внимание на личностном начале в человеке, вырабатывая представление о личности. Безусловно, эта его положительная роль не должна забываться при его оценке.

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

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

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

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

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

Так не стремись определить, замкнуть
 Всецелость в клетку, в проявление — суть.
 В бесчетных формах мира разлита
 Единая живая красота, —
 То в том, то в этом, но всегда одна, —
 Сто тысяч лиц, но все они — она.

(Ибн аль-Фарид)

Сходное пишет Ибн Араби: «Ты не есть Он, и все же ты есть Он; ты узришь Его в сущности вещей».

В суфизме опять встает основной вопрос средневековой арабо-мусульманской философии – вопрос о единстве, монизме бытия (связанный с религиозным учением монотеизма) и связанный с этим вопрос о множественности тварных вещей, т.е. о возникновении многого из единого. Из рассуждений Ибн Араби необходимым образом напрашивается вывод: разрешить проблему сосуществования единого и единственного творца и множественного мира рационально, логическим путем невозможно, помочь здесь может только интуитив-

ное чувствование достоверности этого единства. И первым проявлением единства является само бытие, которое есть наиболее самоочевидная реальность. Как учил последователь Ибн Араби аль-Кунави (ум. в 1274 г.), бытие не является мысленной конструкцией — оно есть реальность, воплощенная во всех существующих вещах, оно относится ко всем вещам и уже поэтому едино для всех них. Но в то же время, полагал он, бытие — нечто наиболее таинственное и непонятное, неопределенное, поскольку представляет собой конечный момент, предел нашего представления о мире, мироустроении. Эту реальность мы воспринимаем не столько разумом, сколько интуицией. Можно сказать, что суфизм почувствовал тот предел, где человек перестает быть разумным существом, выделенным из природы, отделенным от нее, сопоставленным с ней, и возвращается в ее лоно, обнаруживая онтологическую общность, единство с ней. Сознание человека, его интеллект находятся как бы вне, наблюдая и оценивая человека на границе его сознательного и бессознательного бытия.

Но суфии-философы тем не менее пытались рационально обосновать своеобразие своего видения мира и его единства, а также дать — насколько это позволяет разум — рациональную картину этого единства. И эти рациональные рассуждения приводили к достаточно радикальным выводам. Если Ибн Араби, говоря об отождествлении божественного мира «неподвижных сущностей» (ноуменов) и феноменального мира конкретных вещей, выделяет все же «сущность» Бога из «сущности» вещей, то его ученик аль-Кунави, различая абсолютное бытие и бытие конкретное, утверждает, что «абсолютное» может существовать только в «конкретном». Другой философ-суфий ат-Тильмисани (ум. в 1291 г.), продолжая логические построения Ибн Араби и аль-Кунави, приходит к заключению о невозможности существования «иного», поскольку есть только абсолютное единство, и все конкретные вещи суть части Бога. Это дало основание оппоненту суфийского «всебожия» мутакалиму Ибн Таймийе так охарактеризовать позицию сторонников «единства бытия» (вахдат *аль-вуджуд*): бытие единственно, поэтому нет разницы между необходимым бытием Творца и возможным бытием творения, бытие творения тождественно бытию Творца.

Суфизм разрабатывал также версию «интимного» характера творения. Трудно говорить о существовании Бога, замкнутого в самом себе. Вспомните, как говорили философы-исмаилиты о Боге: он ни существующий, ни несуществующий. В своем абсолютном трансцендентальном единстве он даже о себе ничего не знает. Должен появиться «другой», который увидит Бога и в котором Бог увидит себя. С этой

целью Творец и создает мир, проявляет себя в мире, а создав человека, подобного себе, т.е. обладающего частью божественной сущности, душой и духом, с его помощью, через него узнает о себе. Суфии в обосновании этой концепции ссылаются на хадис, повествующий о том, что пророк Давид как-то спросил Бога, почему тот создал мир, и Бог ответил: «Я был скрытым сокровищем, и я захотел стать явным».

Его никто не смог бы прочитать,
 Когда б любовь не сорвала печать...
 От в.а сущий, он творит, любя,
 Глаза и уши, чтоб познать себя.

(Ибн аль-Фарид)

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

Мой бог – любовь. Любовь к тебе – мой путь.

(Ибн аль-Фарид)

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

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

Что мне покой? Не любя и не веря,
 Жить? – Свой покой я бросаю в пожар...
 Радость горенья, богатство потери!
 Зарево в сердце – бесценнейший дар!

(Ибн аль-Фарид)

Путь суфия к Богу – путь страданий – может быть разным: у одного это испепеляющее чувство, у другого – духовные, интеллектуальные искания, состояние непрерывных усилий ума разрешать все новые и новые вопросы бытия, преодоление одних сомнений и впадение в другие, постоянная интеллектуальная неудовлетворенность. И опять напрашивается сопоставление с философскими поисками истины в наше время. Очень похожие переживания своего пути к истине описывает П.А.Флоренский. Человек верующий и очень искрен-

ний, он ярко рисует тернистость этого пути, на котором любое кажущееся достоверным решение проблемы тотчас рождает сомнения и новые вопросы. «Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня. Я не имею данных утверждать, что вообще есть Истина и что я получу ее... Но тем не менее, идея об Истине живет во мне, как «огнь поядайя», и тайное чаяние встретиться с нею лицом к лицу прилепляет язык мой к гортани моей; это оно именно огненным потоком кипит и клопочет в моих жилах. Не будь надежды кончилась бы и попытка... Впрочем, недостоверно и то, что я чаю Истины. Может быть, и это — только кажется»²².

И так продолжается до тех пор, пока, наконец, измаявшийся ум не сделает попытку выйти из сферы понятий в сферу живого опыта и не обретет некоторого успокоения в отдале себя непосредственно любви к Богу, когда все проблемы отступают от человека как несущественные, меркнут перед лицом благого чувства, чувства единого бытия. Думается, что восточно-христианское учение о «софии» содержит сходные черты с учением суфиев.

В противоположность концепции «покоя ума», напоминающей у мутакаллимов учение стоиков об атараксии, безмятежности души, суфизм акцентирует необходимость постоянного ее горения.

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

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

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

И даже если вся моя родня
Начнет позорить и бранить меня,
Что мне с того?...

Святой закон перед лицом твоим
Да буду я вовек непогрешим.

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

Тебе открыт, тебя лишь слышу я,
И только ты — сторожайший мой судья.

(Ибн аль-Фарид)

Это напоминает о заповеди Христа: «...всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Матф. 19:29).

Вышедший из утробы земли человек воспаряется ввысь, в сферы мироздания. Однако, учили суфии, прильнуть к божественному источнику дано далеко не всем. Чтобы приблизиться к нему, надо проделать колоссальную работу духовного совершенствования, познания величия мира как божественного творения, проникновения в глубины собственной психики и обретения истинной веры.

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

Живший в XIII в. Джалалиддин Руми, почтенный человек, сын «султана улема», т.е. главы ученых-богословов, сам проповедник и признанный алим (ученый-богослов), становится обычным послушником, муридом, вручившим себя воле наставника и безропотно исполняющим все его повеления. В течение многих месяцев изо дня в день он чистит отхожие места. Его постоянно мучит голод. Потом, также в течение многих месяцев, он бродит по городу, собирая для себя и своих братьев подаяние. Изо дня в день он сталкивается со многими людьми разных сословий, которые не стесняются его, униженного человека, и открываются ему самыми неприглядными сторонами или, наоборот, сочувствуют ему. Обостренное восприятие не только позволяет увидеть и понять людей, их горести и радости, но и заставляет глубоко пережить, прочувствовать увиденное, понять не только других людей, но через них и свою душу, себя. «Ты видел мятущихся в постели, покрытых язвами больных? — вопрошал древний индийский мудрец. — Ты видел немощных, обезображенных старостью? Ты видел, наконец, мертвцев? Неужто ничего не сказали они

тебе о тебе самом?» Вобрав в себя и раскрыв в себе все тайные и явные движения своей души, человек становится микрокосмом людского макрокосма, воплощением последнего и воспроизведением его. Внутренний мир одного человека раздвигается до пределов всечеловеческого мира. Он становится зеркалом большого мира. То, что он видит в этом зеркале, позволяет ему понять происходящее в большом мире человеческих чувств, мыслей, поступков.

В мире нет ничего, что было бы вне.
Все, чего ты ищешь, найдешь ты в себе.

(Дж.Руми)

Здесь можно вспомнить аналогичные учения в христианстве. В коптской рукописи, найденной в Наг-Хаммади, есть такие слова: «Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите, царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие *внутри вас и вне вас*». И далее: «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца Живого»²³.

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

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

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

В зрачке глаза — небеса.
Как бы ни было мало сердце,
Оно является местонахождением
Господина обоих миров.

(Шабистари. Цветник тайн)

В учении суннитов тоже есть сходные идеи: Бог непостижим, но его можно отчасти познать через его творения, которые суть знаки его мудрости. Однако эта идея в каламе представлена довольно вяло, поскольку мир не есть Бог — Бог находится по ту сторону внешнего мира, трансцендентен ему, он внешний творец этого мира. Наиболее ярко связь Бога с миром выражена в каламе у аль-Газали, который пытался соединить идеи калама и суфизма. Стремясь представить глазам мусульман величие Аллаха и тем самым упрочить их веру в него, он объясняет его мудрость каждым его творением, предназначенностью одного другому, пригнанностью всякой вещи к другой. Но искусно выстраивая цепь причин, возводящую к Богу как первой причине, т.е. пытаясь рационально доказать величие Бога, он одновременно столь живо рисует божественность всего живого, существующего для того, чтобы продемонстрировать могущество Аллаха, что божественная всепроникновенность монотеизма сливается с пантеизмом. «Ведь для одушевленных и разумных Аллах одарил способностью каждую частичку небес и земли силой своего могущества, о котором говорят все они, так чтобы люди могли слышать, как они освещают и восхваляют Всевышнего». И далее: «...каждая частичка небес и земли общается с одушевленными и разумными в сокровенной тайной беседе. Ей нет пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна»²⁴.

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

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

Природа у суфиев представала как ткань из символов, которые должны быть прочитаны в соответствии с их значением. Такими же знаками являются стихи Корана. Особое место занимает математика как система символов Вселенной.

Само слово «знак» может иметь несколько гносеологических смыслов. Первый, имеющий отношение к суфизму, смысл: знак как примета, веха чего-то реального — реального события, реальной вещи.

Знак может быть и знаком чего-то скрывающегося за реальной вещью, знаком трансцендентного, знаком действия сферы, силы, находящейся за знакомым, привычным физическим миром, знаком наличия и действия потустороннего ему начала (Бога, Духа, Дьявола). Наконец, знак может быть и знаком состояния субъекта, изменения этого состояния. В данном случае речь идет о другом роде отношениях между субъектом и объектом. Внешний для субъекта объект здесь как бы не присутствует — не он интересуется субъекта. И знак здесь — не знак внешнего, вещи, а знак внутреннего состояния субъекта, знак происходящего в нем. Неважно, что вызвало изменение (т.е. что произошло в окружающем вещном мире), — важно, что изменилось что-то во мне.

То есть центр внимания — субъект, личность, индивид.

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

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

Это развитие, приложение одного из центральных принципов гносеологии суфизма — идеи корреляции микро- и макрокосмоса. Все элементы космоса, каждый на своем уровне, отражают божественный интеллект. Гностик, активно устремленный на постижение этого интеллекта человек, един с природой и потому способен понимать ее изнутри. Для такого постижения у человека имеется «внутреннее око», «сердце», способность «вкушения» (заук).

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

Вряд ли можно оспаривать саму правомерность и наличность мистического опыта. Он неоднократно и убедительно изложен и интерпретирован не только адептами суфизма, но и людьми сторонними, в силу любознательности вкусившими состояние «фана», соединения с Богом.

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

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

Целью «фаны» является знание Бога. Бог составляет содержание достоверности, достигнутой в результате «внутреннего путешествия». Что это за достоверность? Ибн аль-Фарид так описывает ее.

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

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

Так полный солнцем кубок пригубя,
Себя забыв, я нахожу тебя.

Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты
Земного мира, — исчезаешь ты.

Гностик прикасается к Реальному Единому, но это только прикосновение, ибо те, которым дано иметь внутренний опыт этого психологического состояния, могут лишь сказать: «Было, что было; а что было не помню»²⁵.

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

«Мудрость находится по ту сторону актуальной данности... по ту сторону намерения интеллекта, по ту сторону сознания, по ту сторону полученных традиций и по ту сторону восприятия», — проповедовал аль Халладж.

Абу Хамид аль-Газали выражал эту мысль так: гностик, прошедший все предварительные состояния и стоянки и «погруженный в море созерцания», самоисчезает; для него исчезает все, кроме одного созерцаемого, исчезает и само созерцание, ибо если бы он заметил, что созерцает, то отвлекся бы от Созерцаемого.

Абу Язид Бистами (IX в.), один из столпов суфизма, обнаружил, что углубление в размышления о единстве божества может вызвать чувство полного уничтожения собственной личности, подобно растворению Я влюбленного в Я возлюбленной. Он говорил: «Я сбросил самого себя, как змея сбрасывает свою кожу. Я заглянул в свою суть и... о, я стал Им».

Гностический опыт, таким образом, дает ощущение достоверности, однако это достоверность индивидуальная, личная, но никак не научная. И более точно — гностический опыт, будучи личным, персонально переживаемым, предполагает наличие культуры мистицизма, пусть ограниченного элитой, но все же культурно-общественного опыта мистической экстазии. Вне такой культуры он из гносиса превращается в болезненное состояния психики, которое уже не требует никаких интеллектуальных усилий и легко достигается с помощью наркотиков.

Это достоверность, конечно, совершенно иного рода, нежели та, которую человек приобретает через интеллектуальную интуицию, через «понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не составляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция»²⁶. И хотя метод поиска аксиоматически ясных очевидных данностей всегда сопряжен с элементами веры, этот тип веры включен в акт познания посюстороннего мира. Стремление же к обретению достоверного знания в суфизме ориентировано на постижение мира потустороннего.

При оценке концепции знания, предложенной мистической философией суфизма, в плане ее влияния на развитие знания, надо иметь в виду и следующий аспект. **Суфизм помог оформлению понятия веры, ее отделению от знания в строгом смысле.** Кроме того, суфизм в лице его теоретиков разработал убедительные аргументы для понимания проблемы познаваемости Бога. Он **показал, что рационального**

знания конечных вещей нет и быть не может. В отношении них возможно только вера, а если и возможно «знание», то иррациональное и сугубо личное, а не научное, доказательное. В четком виде решение этого вопроса много позже даст Кант. Суфизм же в свое время стимулировал эти интеллектуальные поиски.

Литература

- Газали*. Избавляющий от заблуждения // *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1960.
- аль-Газали АбуХамид*. Воскрешение наук о вере. М., 1980.
- Ибн Араби*. Теммы мудрости // *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 145–287.
- Ибн Араби*. Наставления ищущему Бога // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 296–338.
- Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Там же. С. 82–114.
- Ислам*. Энцикл. словарь. М., 1991. Статьи: «тасаввуф», «Халладж», «Сухраварди», «тарика».
- Смирнов А.А.* Великий шейх суфизма. М., 1993.
- Степаняц М.Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987.
- Степаняц М.Т.* Суфизм: оппонент или союзник рационализма // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 193–205.
- Читтик Уильям К.* В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми. М., 1995.

Контрольные вопросы

1. Возникновение суфизма. Представители философского суфизма.
2. Мистическая философия как реакция на засилие софистики и псевдорационалистической демагогии богословия, на безграничную веру в разум философов-пеппатетиков.
3. Ориентация на личностную структуру человека.
4. Онтология суфизма – концепция «вахдат аль-вуджуд» (единства бытия).
5. Гносеология суфизма. Мистическое интуитивное видение как специфическая для суфизма форма проникновения в суть бытия.

«Философия озарения» (ишракизм)

Ишракизм представляет собой мистико-философское учение, разработанное персидским философом **Шихаб-ад-Дином ас-Сухраварди** (ок. 1155–1191).

Живя в Исфахане, ас-Сухраварди познакомился с работами Ибн Сины и воспринял некоторые его перипатетические идеи, но особенно повлияли на ас-Сухраварди размышления его великого предшественника о мистическом пути познания первоначала, картина мира, нарисованная в его трактате «Хай, сын Якзана», в котором видны и мотивы философии исмаилитов — образы Света-Разума, идущего с Востока, озаряющего погруженное в мрак «тинистое море» материи Запада и творящего через это озарение мир вещей. Главным произведением ас-Сухраварди, в котором он систематически изложил свою доктрину, является «Мудрость озарения» («Хикмат аль-ишрак»). Желая освободиться от власти суннитской доктрины, ас-Сухраварди пошел достаточно далеко, передав в своем творчестве не только исмаилитские идеи, но и мотивы, и образы религии предков-зороастрийцев. Свои философские взгляды он излагал в форме символов. Так «первоначало» философов-перипатетиков у него представлено Светом. «Небытие» — образом Тьмы. Но это уже не дуализм зороастризма, не существование и борьба двух начал, а наличие только одного Света, много «светов», Тьма же не существует сама по себе, это чисто негативное явление, означающее отсутствие Света. Тьма не содержит «возможности» и потому не может быть творческим началом. Творцом всего является Верховный свет, который через «озарение», путем эманации порождает много «светов» более низшего порядка, которые содержат в себе общие понятия. Еще ниже располагаются прообразы сущностей материального мира.

Отдаляясь от своего источника, от «верховного света», низшие света утрачивают его интенсивность. Материальные же вещи превращаются в совершенно «бездеятельные» тела, «преграды» на пути света, заглушающие его действие.

Концепция познания в ишракизме определяется сущностью этого учения. Свет есть абсолютная «прозрачность», «явленность» всего, — это и есть знание. Познание есть «озарение» — озарение Светом. Благодаря ему очищаясь от мирской скверны душа получает возможность проникнуть за завесу сокровенного мира и познать его. Но такое познание уже не может рассматриваться как рационалистическое, оно переходит в плоскость интуитивного. Правда, полностью логическое знание ас-Сухраварди не отвергает, он даже в

«Мудрости озарения» дает изложение логики. Но смысл логики он видит лишь в систематизации имеющихся знаний, новых же знаний она сама по себе не дает. Такое познание может быть, как и у суфиев, только подступом к познанию истинному, познанию через озарение.

В последующем ишракизм ас-Сухраварди утрачивает в учениях его восприемников многие свои черты. Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садр) отказывается от богатой образной символики. Ишракизм снова наполняется перипатетическим содержанием, а концепция интуитивизма сближается с учением суфизма.

Литература

- Ислам. Энцикл. словарь.* М., 1991. Ст. «ишрак», «ас-Сухраварди».
Смирнов А.В. Ишракизм // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001.
Смирнов А.В. Сухраварди // Там же. Т. 3. М., 2001.

Контрольные вопросы

1. Какую сторону учения Ибн Сины воспринял и развил ас-Сухраварди?
2. Какое место в его учении занимает категория «света»?
3. Что означает «озарение» в приложении к концепции познания у ас-Сухраварди?

Глава 3. «Фальсафа» — «восточный перипатетизм»

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

Первым арабским философом, представителем «восточного перипатетизма» был **аль-Кинди** (IX в.). Как почти все ученые того времени, он был энциклопедистом, оставившим около 250 трактатов по метафизике, логике, этике, математике, астрономии, медицине, метеорологии, оптике, музыке. Его интерес к философии выразился в редактировании переводов на арабский язык «Метафизики» Аристотеля, «Географии» Птолемея и работ Евклида. Им были сделаны изложение «Поэтики» Аристотеля и «Введения» Порфирия, а также комментарии к «Категориям» и «Второй аналитике» Аристотеля, «Альмагесту» Птолемея и «Элементарам» Евклида. Большинство работ аль-Кинди утеряно, но часть трактатов все же сохранилась, в том числе «Трактат о количестве книг Аристотеля», «О разуме», «О первой философии», «Рассуждения о душе». В X—XI вв. некоторые сочинения аль-Кинди были переведены на латынь.

Определяя философию как самое возвышенное и благородное искусство, состоящее в «познании истинной природы вещей в меру человеческой способности», аль-Кинди выделял в ней «первую философию», или «науку о первой причине». Эта «первая философия» рассматривается им как наука, объясняющая единственность Аллаха, являющегося первой действующей и целевой причиной всего, искусным строителем мира.

Следуя Аристотелю, аль-Кинди утверждал, что «извечное — это то, что вообще никогда не могло быть несуществующим». Существование извечного не обусловлено чем-то иным; не имеющее причины извечное не уничтожается и не изменяется, поскольку не является телом. Не имеющее ни субстрата, ни атрибута, ни причины, ни рода, неизменное вневременное начало не постигается человеческим умом, не может стать предметом исследования, а значит, и предметом философии, изучающей такие вещи, природу которых она может познать.

Аль-Кинди первым в исламском мире обратил особое внимание на философские труды Аристотеля. Он писал: «Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила... Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и смотреть свысока на тех, кто ее высказал или передал». Обратившись к наследию Аристотеля, **аль-Кинди стал основоположником перипатетизма на мусульманском Востоке.**

Другим крупным представителем «фальсафы» был **аль-Фараби**. Родился он в 870 г. в Фарабе на Сырдарье. Начальное образование получил на родине. Основным местом его пребывания стал Багдад, где он изучал науку, особенно математику, логику, медицину, теорию музыки и языки — арабский, персидский, сирийский, греческий. Увлёкся античной мудростью, особенно Аристотелем. С 941 г. аль-Фараби, уже известный к этому времени ученый, жил в Дамаске. Стоик по этическим убеждениям и аскет по образу жизни, аль-Фараби, как сообщают некоторые источники, днем работал садовым сторожем, а ночью писал научные труды, в частности закончил начатое в 940 г. фундаментальное сочинение «Трактат о жителях добродетельного города». Есть версия, что умер аль-Фараби не естественной смертью, а был убит в пути разбойниками. Погребен был в 950 г. в Дамаске без участия духовенства и совершения молитвы — вероятно, в силу того, что богословы считали его еретиком.

Творческое наследие аль-Фараби очень богато. Считается, что он является автором от 80 до 160 трудов. Книги его пользовались большой популярностью в городах Востока (комментарий аль-Фараби к

«Метафизике» Аристотеля помог Ибн Сине постичь мудрость книги Стагирита). В XII–XIII вв. многие трактаты аль-Фараби были переведены на древнееврейский и латинский языки.

Тематика трудов аль-Фараби весьма обширна. Его комментаторская работа охватывала почти все логические сочинения Аристотеля, его «Этику», «Риторику», «Поэтику», «Метафизику», а также труды Птолемея, Александра Афродизийского, Евклида, Порфирия. Часто это были не просто пояснения к античным текстам, а парафразы, позволявшие их автору выражать собственные идеи как бы «от имени» авторитетного античного ученого. Большую же часть трудов аль-Фараби составляют его оригинальные сочинения, посвященные проблемам метафизики, анализу законов и категорий бытия, познавательной деятельности человека, логике, пониманию сущности разума, свойств физического мира, определению философского содержания практических наук. Значительное место в наследии аль-Фараби занимают труды, посвященные социально-политическим вопросам, таким, как государственное устройство и управление, этика, педагогика («Гражданская политика», «О достижении счастья», «Афоризмы государственного человека», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и др.).

Одним из важных аспектов творчества аль-Фараби является его историко-философский анализ античного наследия. Особый интерес представляет сопоставление учений Платона и Аристотеля, которым он хотел подчеркнуть не их различие, а скорее сходство, общность стремления к истине, познаваемой с разных сторон.

Ал-Фараби был первым из восточных перипатетиков, кто в комментариях к сочинениям Аристотеля по логике, диалектике, риторике, поэтике и в других трактатах отстаивал идею **превосходства философского (аподейктического) знания над другими видами знания**. Религиозное знание, основывающееся на риторике и поэзии (на внушении и образности), — знание самое примитивное, рассчитанное на неразвитое сознание простого народа. Философия, опирающаяся на рациональное доказательство, на логику, ближе всего подходит к познанию истины, сущности бытия и открывает разумному, близкому к Деятельному разуму человеку путь к счастью, делает его душу бессмертной. Это же обстоятельство говорит в пользу того, что управление обществом, государством должен осуществлять правитель-философ, — тогда это государство становится «добродетельным городом», население которого, в отличие от обитателей «порочных городов», живет по закону справедливости, когда каждый выполняет свою отведенную ему в системе иерархии функцию, что и делает и общество

и людей счастливыми. Одна из главных практических задач философа и просвещенного правителя состоит в создании наряду с философией как элитарным, «эзотерическим» знанием знания «экзотерического», воплощенного в «истинной религии», перелагающей единую постигнутую философией истину на доступный простому народу язык символов, образов.

Учение аль-Фараби оказало большое влияние на последующее развитие перипатетизма в арабоязычном мире, в частности на становление Ибн Сины как философа.

Продолжателем традиции, заложенной аль-Кинди и аль-Фараби, стал **Ибн Сина** (лат. **Авиценна**) (980–1037), ученый-энциклопедист, врач, философ. Родился в Афшане близ Бухары 16 августа 980 г. Отец Ибн Сины, бухарский чиновник, дал сыну систематическое домашнее образование, пробудив в нем в ранние годы тягу к знаниям. Вскоре Абу Али превзошел своих учителей и начал самостоятельное изучение физики, метафизики и медицины, обратившись к трудам Евклида, Птолемея и Аристотеля. Несколько лет провел в Хорезме, в «академии Мамуна» – сообществе прославленных ученых. С 1008 г. вынужден был вести жизнь скитальца, зависящую от милости и капризов эмиров и султанов, последствий дворцовых интриг. В 1030 г., во время нападения на Исфahan наместника газневидского султана Масуда, дом Ибн Сины был ограблен, и многие его труды пропали. Тяготы напряженной жизни подорвали его здоровье и в 1037 г. он скончался. Был похоронен в Хамадане (Северный Иран).

Научное наследие Ибн Сины охватывает различные области знания: философию, медицину, математику, астрономию, минералогию, поэзию, музыку и т.д. Точное количество принадлежащих ему трудов не установлено (приписывается до 456, в том числе 23 на фарси). Главный труд Ибн Сины – **«Канон врачебной науки»** («*Канун ат-тибб*»), написан в 1013–1021 гг.). В этом состоящем из 5 томов фундаментальном труде собраны сведения по фармакологии, дается детальное описание сердца (первое начало), печени (второе начало), мозга (также второе начало), опровергается мнение о том, что источником зрения является хрусталик, и доказывается, что изображение предмета дает сетчатка. Авиценна устанавливает различия между чумой и холерой, плевритом и воспалением легких, дает описание проказы, диабета, язвы желудка и т.д.

Опытный хирург, Ибн Сина дал подробное анатомическое описание человека, но особый его вклад состоял в исследовании и описании деятельности головного мозга. Переведенный в XII в. на латинский язык **«Канон»** до XVII в. служил основным руководством для европейских медиков.

Столь же популярным стало и другое сочинение, охватывающее разные области знания, – «Книга исцеления» («*Китаб аш-шифа*»), значительную часть которой составляет «**Книга о душе**». Под названием *Liber de Anima* она получила известность в Европе уже в середине XII в., когда была переведена на латинский язык. В настоящее время насчитывается 50 рукописей латинского перевода. На фарси свои философские взгляды Ибн Сина изложил в «Книге знания» («*Данишнамэ*»). Подводящее итоги его философских размышлений сочинение – «Указания и наставления» («*ал-Ишарат ва-т-танбихат*», 1035–1036 гг.). Последний период жизни Ибн Сины связан с его очень пристальным вниманием к идеям суфизма, особенно к его описанию интуитивного знания, достоверности непосредственных очевидностей, к переживанию постижения бытия в его онтологическом основании. И хотя он оставался рационалистом, но значительные коррективы в эту концепцию он внес, и неслучайно его рассуждения, относящиеся к этим проблемам, были потом восприняты некоторыми последующими философами (ас-Сухраварди) и интерпретированы как поворот к мистицизму.

На западе Арабского мира перипатетическая философия, «фальсафа» была представлена несколькими крупными именами. Одно из них – **Ибн Баджжа** (ок. 1082–1139). Живший несколько позже другой магрибинский философ Ибн Туфейль считал Ибн Баджжу наиболее проницательным умом Андалусии того времени, другие же клеймили его как «бельмо на глазу религии».

Центральным пунктом философского и социально-политического учения Ибн Баджжи является его концепция души. Для него, занимавшегося медициной, человек представляет собой телесную систему, состоящую из соподчиненных органов, которые приводятся в движение неким двигателем и в конечном счете душой (или разумом). Сама разумная сила порождается Деятельным разумом. Ибн Баджжа вслед за аль-Фараби предложил утопию о совершенном городе, где стремящийся к истине человек не является одиночкой, а включен в жизнь идеально устроенного общества, где царят справедливость, разумность, любовь и истина. Глава города – философ, который с помощью просвещения жителей создает им условия для счастья.

Абу Бакр Ибн Туфейль (ум. в 1185 г.) является представителем магрибинской, западной ветви «фальсафы». Будущий врач, ученый и философ родился в Кадисе. С 1154 г. жил в Северной Африке. Был придворным врачом, визирем. Именно Ибн Туфейль убедил Ибн Рушда заняться комментированием Аристотеля и тем самым сыграл важную роль в истории философии.

Большое влияние на взгляды Ибн Туфейля оказал Ибн Сина. Об этом можно судить по содержанию одноименного с Авиценновым сочинения «Роман о Хайе, сыне Якзана», единственного из его работ дошедшего до наших дней. Содержащиеся в «Романе» идеи о мыслителе-одиночке, живущем в несовершенном городе, приобрели смысл законченной робинзонады.

Самозародившийся из глины, попавший на необитаемый остров и воспитавший себя, герой сочинения ищет происхождения разумной души, что заставляет его обратиться к высоким сферам — небесным телам и задуматься о вечности или сотворенности мира, о вечности или смертности души. Он приходит к выводу, что бессмертие — удел лишь избранных душ, только им доступна сокровенная истина, и постижение ее требует особых усилий, направленных на высвобождение души из телесных оков. Здесь суфийские мотивы превращаются в доминирующую тему.

Завершается перипатетическая традиция в Магрибе **Ибн Рушдом** (**Аверроэс**, 1126—1198 гг.). Родился Ибн Рушд в Кордове, в семье потомственных кади, судей. С ранних лет изучал теологию, право и арабскую литературу, позже — медицину и античную философию. Был дружен с известным философом Ибн Туфейлем. По совету и настоянию последнего обратился к изучению и комментированию Аристотеля, что определило основной философский интерес Аверроэса на последующие годы и составило ему славу Комментатора.

Практически всю жизнь Ибн Рушд находился в фаворе, будучи кади и лейб-медиком. Однако в 1195 г. его постигла опала, а сочинения его были сожжены. Через некоторое время опала была снята, Ибн Рушд вернулся из ссылки, однако здоровье его было подорвано. Умер Ибн Рушд в Марокко 10 декабря 1198 г., захоронен в Кордове.

Плодами поразительного трудолюбия и разносторонних научных занятий явились многочисленные сочинения по естественным наукам, юриспруденции, медицине, филологии и философии. Ибн Рушд составил 38 комментариев к произведениям Аристотеля, Платона, Николая Дамаскина, аль-Фараби, Ибн Сины.

Величайшей его историко-философской заслугой было составление комментариев к трудам Аристотеля. Не владея греческим языком и опираясь только на доступные ему переводы, Ибн Рушд, как никто из предшественников, сумел понять учение Аристотеля, дав новое, адекватное видение античного философа. Комментарии Аверроэса вызвали шок и полемику в среде европейских схоластов, породив течение аверроизма, просуществовавшего до XVII в.

Изучение Аристотеля помогло Ибн Рушду сформулировать свои взгляды как представителя «фальсафы». Около 1180 г. он написал работу «*Taxafut at-taxafut*», которая переводится как «Опровержение опровержения» или «Непоследовательность непоследовательности». В ней Ибн Рушд полемизировал с аль-Газали, с его сочинением «Непоследовательность философов» (или «Опровержение философов»). В противовес аль-Газали, доводы которого против «фальсафы» Ибн Рушд опровергал, он также критиковал прежних философов, пытавшихся совместить взгляды Стагирита и Плотина, естественно-научный рационализм и мистицизм.

Ибн Рушд выступил последовательным сторонником знания, полученного строго доказательным путем, знания аподейктического, противопоставляя его как истинное другим видам знания – риторике и диалектике. Первое из них обращено к необразованной публике, которой надо внушить некоторые важные для сохранения спокойствия в обществе нравственные правила. Второе, диалектическое знание – сфера теоретизирования мутакаллимов, богословов, которые должны обосновывать истинность религиозных догматов. Этот вид знания Ибн Рушд расценивал как вредный для общества, поскольку при этом создается иллюзия знания, а на деле возникает путаница в умах и бесплодные споры, свидетельство чему – история борьбы исламских сект и школ. Это учение Ибн Рушда оформилось позже в **теорию двойственной истины**, позволившей его последователям-аверроистам отстаивать право на внецерковную мысль.

Значительную часть книги «Непоследовательность непоследовательности» занимает обсуждение вопроса о вечности мира – о его изначальности как возможносущего и бесконечности существования в будущем. В 1270 г. парижские богословы поставили аверроистский тезис о вечности мира под запрет. Было запрещено следование и другому учению Ибн Рушда – о смертности индивидуальной души, разрушающейся вместе с разрушением тела, и бессмертии только общечеловеческого разума.

Учение о бытии

Как видно из предыдущих разделов, в арабо-мусульманской культуре существовало несколько форм ответа на монотеизм, философского осмысления единобожия, осмысления, которое было реакцией на традиционалистское богословие. «Фалсафа» была одной из таких форм, но в отличие от религиозно-философских направлений она, хотя и не избегала обсуждения религиозных вопросов, по своей на-

правленности представляла собой светское учение, ориентированное на духовные потребности светских институтов государства, на социальную жизнь, связанную с делами управления, строительством, торговлей, географией, геодезией, математикой, астрономией, физикой, музыкой, литературой и т.п.

«Философы» (араб. *фаласифа*, ед. ч. — *файласуф*), как правило, были придворными учеными, занимая посты советников, медиков и пр. при султанах, эмирах, визирах. Нередко они были, как, например, Ибн Рушд, судьями, кади, т.е. вовлечены в государственную жизнь, а параллельно с такой деятельностью они писали многочисленные труды и учили слушателей наукам, в том числе философии. Довольно обычным явлением было и то, что свои сочинения они писали по заказам того или иного правителя или даже богатого горожанина.

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

Бухара, недалеко от которой в 980 г. он родился, была крупным городом, культурным центром Саманидов. Отец Ибн Сины, состоятельный человек, пригласил для него учителей Корана и словесности, и к десяти г.ам Абу Али великолепно освоил и то и другое. Отец, исмаилит по религиозным убеждениям, воспринял учение секты о душе и разуме и беседовал на соответствующие темы со старшим сыном, братом Абу Али. Ибн Сина слушал беседы, в которых упоминалась философия, геометрия, напоминающий алгебру индийский счет (его он изучал у торговца овощами Массоха).

Здесь важно подчеркнуть не то, что торговец овощами знал математику и обучал ей, а то, что математик торговал овощами — именно такая ситуация была весьма характерной для средневекового исламского общества. Многие ученые одновременно занимались хозяйственной деятельностью, торговлей, держали лавки на базарах, вели какое-нибудь ремесленное дело. Даже халифы и визиры не гнушались такого рода занятиями.

Позже Абу Али учился у претендовавшего на звание философии ан-Натили, которого отец Абу Али поселил для этого в своем доме. С его помощью будущий великий ученый и философ изучал «Исагогу» Порфирия. Несколько ранее он учился фикху (мусульманскому праву), усвоив метод полемики. Но очень скоро Абу Али превзошел в знаниях и умении ими оперировать своего учителя и стал постигать науки самостоятельно. Так он изучал «Начала» Евклида и «Алмагест» Птолемея, где излагалась геоцентрическая система, а также медици-

ну. Будущему великому ученому-философу было только четырнадцать лет. Очень живо описывает Ибн Сина свои мучения с изучением «Метафизики» Аристотеля. Он выучил ее наизусть, но тем не менее никак не мог понять ее премудрости. Как-то он пришел на базар в лавку переплетчика книг, и торговец книг уговорил его купить за 3 дирхема сочинение аль-Фараби «О целях книги Метафизики» (имеется в виду сочинение Аристотеля). Когда Ибн Сина прочитал ее, ему, как он вспоминал, открылась суть учения великого грека.

Исфахан, в котором Ибн Сина провел свои последние г.ы, был цветущий город, насчитывавший около 100 тысяч жителей, в нем было много базаров, больница. Богатая интеллектуальная жизнь объединяла литераторов, поэтов, факихов, философов, врачей. По пятницам вечером в эмирском дворце Ала-ад-Даулы собирались ученые, велись беседы, диспуты. И подобных городов в Халифате было немало: несколько сот тысяч насчитывал Багдад, немного меньше – Фустат (Каир). Многотысячными городами были Дамаск, Александрия. В такой атмосфере зародилась и развивалась философия.

Определяемая особым положением «философов» в обществе направленность их учения сразу выделила их в отдельную категорию мыслителей, стоящих вне религии. И этим арабская «фальсафа» отличается от средневековой европейской философии, которая существовала в лоне религии, в монастырях или в университетах в качестве части теологии. Арабо-мусульманской культуре в этом смысле повезло – в ней помимо религиозной философской мысли было весьма представительное течение «светской» философии.

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

Конечно, и «фальсафа» как дитя своего общества и времени при рассмотрении общих мировоззренческих вопросов, так или иначе касалась вопросов религии, в частности вопросов единобожия, монотеизма, а также пророчества и некоторых других. И в этой области она должна была вести себя достаточно сдержанно, избегать неоправданных конфликтов. Вместе с тем надо иметь в виду и эволюцию самой «философии». Первый ее представитель аль-Кинди, которого называли «философом арабов», был еще в значительной степени рели-

гиозным мыслителем, хотя и его выделяла обращенность прежде всего к нерелигиозным проблемам. Он как будто не чурался религиозного языка, говорил нередко на нем, но содержание и направленность его мысли вряд ли правильно назвать религиозными.

Очень точно можно понять отношение «фальсафы» и религии, обратившись к трудам аль-Фараби; его весьма красноречиво описал более поздний представитель этой школы Ибн Туфейль (ум. в 1185 г.): «Что же касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то большая часть их по логике, а сочинения, касающиеся философии, избилуют сомнительными местами. Так в сочинении «Совершенная община» он утверждает, что души злых будут вечно пребывать после смерти в нескончаемых муках; потом он ясно показал в «Политике», что они освобождаются и переходят в небытие, и вечны души только добрые, совершенные. Затем в «Комментарии к Этике» он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот оказывается — оно только в этой жизни и в этой обители; далее вслед за этим он прибавляет еще несколько слов, смысл которых таков: «а все другое, что говорят об этом, — рассказы и бредни старух».

В трактате, посвященном анализу учения Галена, аль-Фараби откровенно писал, что «не доверяет высказываниям Пророка, так как не может постичь их своим умом, а потому не верит в акт творения. То, что утверждает пророк, разум не приемлет».

При определении отношения «философов» к исламской вере нужно, безусловно, помнить и о том, что культура, в которой они жили и творили, была культурой религиозной, она была предназначенной парадигмой, в которой жила вся мысль и которая формировала сознание мыслителя. И тем не менее «философы» противостояли навязывавшемуся исламом образу мысли, развивая философское знание не внутри нее, а вне ее. Для того чтобы понять всю сложность их отношений с официальным учением, стоит немного познакомиться со статусом «философа» в средневековом исламском обществе.

Одним из моментов, определявших самостоятельный статус философии, было установившееся довольно скоро после создания Халифата фактическое отделение административной, светской власти от власти халифа. Наместники, управлявшие многочисленными областями Халифата, высвобождались из-под надзора халифа и обретали фактическую независимость. Стремясь сохранить и укрепить ее, они старались отстранить местных богословов от прямого вмешательства в дела управления. Насколько это им удавалось, какие формы принимали взаимоотношения религии и государственной власти, зависело от конкретных ситуаций, но единой светско-религиозной вла-

сти первых халифов уже не существовало. Наместник позволял себе роскошь привлечь ко двору ученых, поэтов, философов. Они конкурировали во влиянии на него с богословами. Связанный с усилением светской власти и способствовавший ему подъем городской жизни, подъем ремесленного сословия, составлявшего социальную базу оппозиционных настроений и движений и требовавшего развития прикладных знаний и их теоретического осмысления, также был стимулом и опорой философии. Начиная с халифа Мамуна, государственные чиновники в достаточной степени понимали и широко ценили платоновский идеал царя-философа или философа-царя, который вовсе не мог нравиться традиционалистам.

Еще во времена первых мутазилитов, при халифах аль-Мамуне и аль-Васике, сложилась традиция почитания философии, превозносящей разум. Абу Сулейман ас-Сиджистани передает рассказ о сне, привидевшемся однажды аль-Мамуну. Ему приснилась встреча с почтенным Аристотелем, которому он задал знаменитый вопрос мутазилитов: «Что такое добро?» Определяя природу добра и зла, древний мудрец отдал предпочтение разуму. На второе место он ставил мнение шариата, а на третье — мнение общины. Это событие сновидение отнесло ко времени беседы халифа с приближенными, и оно как бы символизировало желание халифа, открытого разуму, дать его в руки своих сподвижников-мутазилитов в их борьбе с традиционалистами. Аристотель предстал в качестве апостола мутазилизма, а его труды виделись утверждением дела мутазилитов. Кстати, аль-Мамун привлек к своему двору не только их, но и светски настроенных философов. Здесь начинается своя философская деятельность аль-Кинди.

О почитании правителями мудрости повествует случай, имевший место с известным переводчиком Сабитом ибн Курра (ум. в 904 г.). Прогуливаясь однажды с ним по саду и держа его за руку, халиф аль-Мутаид внезапно отнял руку и стал извиняться перед мудрецом за свою невнимательность — он положил руку поверх руки переводчика, хотя уважение ученых требовало обратного. Можно этот жест считать лицемерным, но он свидетельствует о распространенном и традиционном отношении к учителю. Философ аль-Фараби (ум. в 950 г.) был приближен ко двору Сайф-ад-Даулы в Алеппо. Возможно, что в его лице этот сирийский правитель искал политического мыслителя, способного указать наиболее эффективные способы и формы управления подчиненными. Абу Бакр ар-Рази, врач, по его собственному признанию, сопровождал своего владыку не только как медик, но и как советник. Известно, что в качестве визира и советника Шамс-ад-Даулы и Ала-ад-Даулы, хотя и не вполне успешно, пробовал свои силы

Авиценна (980–1037). Великий ученый аль-Бируни (973–1048), живя в Хорезме, был советником местного принца. Ибн Бадджа был визиром принца Абу Бакра ибн Ибрахима аль-Масуфи, на смерть которого сочинил погребальную поэму. Ибн Туфейль (1110–1184) выполнял функции секретаря при наместнике Гренады, а позже, в Марокко, стал приближенным альмохадского суверена Абу Якуба Юсуфа. Что касается Ибн Рушда (1126–1198 гг.), то он принадлежал к фамилии, занимавшейся политикой и юриспруденцией, унаследовал дела отца и был кади Севильи, а потом Кордовы.

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

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

Помимо этих внешних были еще и важные обстоятельства, тесно связывавшие их с религией. Прежде всего они были верующими людьми – религия для них не была сторонним делом, она была включена в сферу их переживаний и интересов, они размышляли о ней, пытались изложить свое понимание проблем веры.

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

Когда аль-Кинди обратился к наследию древних, он предупредил читателя, что не будет входить в анализ двусмысленных проблем из опасения быть неправильно истолкованным теми, кто претендует на хранение знания и защиту религии, а на деле чужд этому знанию и далек от религии, которую использует лишь в корыстных целях. Для него именно эти люди далеки от истинной веры. Что же касается последней, то она не только не чужда познанию реальных вещей, но предполагает его, ибо такое познание ведет к сознанию единства, т.е. Бога, и посему является добродетельным. Философия и теология, развивают мысль аль-Кинди, преследуют одну и ту же цель. Отсюда – необходимость реального знания для того, чтобы предоставить надежные и реальные доказательства, касающиеся понимания Бога. Для этого же необходимо рациональное истолкование Корана и пророческой традиции²⁷.

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

Как правило, все «философы» в той или иной мере были комментаторами древних, и все они в большей или меньшей степени афишировали свою лояльность в отношении закона, старались не вмешиваться в дела религии; но если этого требовала самозащита,

они использовали и аргументацию религиозного порядка, чтобы показать совместимость своих взглядов с верой. Полный конфликт с «базовой» культурой означал бы подполье, в котором находились, например, создатели средневекового энциклопедического труда «Братья чистоты».

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

На этот принцип ислама опираются и «фаласифа». Так аль-Фараби при выражении своих философских взглядов в языке, доходчивом для обычного, неподготовленного читателя, использует идеи неоплатонизма. Для совсем же утилитарных целей можно пользоваться языком богословов и говорить, что «Творец (да возвысится Его слава!) управляет миром. От Него не ускользает ни одна частица, вплоть до горчичного зерна, и Его забота не минует ни одну из частей мира»²⁸.

Вероучение, согласно аль-Фараби, есть подражание философии. И религия и философия «охватывают одни и те же предметы и... выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей... Если философия дает все это в виде умопостигаемых сущностей или понятий, то «вероучение» дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а «вероучение» убеждает в этом»²⁹.

Ибн Сина также разделял «амма» и «хасса». Обычный читатель, считал он, должен ограничиться общими, касающимися Аллаха, знаниями, представленными в символах и аллегориях, — в противном случае он вступит в конфликт с благом общины. Истинная же мудрость — это свойство элиты, которая по своей природе предрасположена к такого рода знанию, не подлежащему разглашению.

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

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

В итоге позицию «философов» в отношении ислама можно сформулировать таким образом.

Хотя философия возникла на идейной базе теологических и юридических проблем и по многим указанным причинам касалась их и впоследствии, однако она формировалась как «светский» вариант решения общемировоззренческих проблем, соответствуя научным устремлениям разрабатывавших ее мыслителей. В центре их внимания были прежде всего вопросы научного метода исследования, достоверного знания. Наука, которой занимались они, была совершенно иного содержания, ориентировалась на другие объекты, нежели богословие. Занятие «земными» вещами порождало новый образ мысли, новое отношение к жизни, новое мироощущение. Исповедуемая и создаваемая арабо-мусульманскими перипатетиками философия совпадала с их жизненно-практическими, научными интересами. Не случайно поэтому наибольшее их внимание привлекала также научно ориентированная философская система античности – перипатетизм. По всем тенденциям такого рода философия была достаточно далека от религии, насколько возможно было такое отдаление внутри религиозной культуры.

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

Пожалуй, и в античности, и в средние в.а основной проблемой, которая интересовала философов, была проблема единства бытия, только рассматривалась она в древности и в средневековье с разных сторон. Греческих любомудров, ошеломленных богатством мира конкретных вещей, волновал вопрос их единения, и, естественно, возникла проблема – что собой представляет это единство: бытие, первоначало, первопричина, перводвигатель, Бог и пр. Для средневеко-

вых мыслителей, имеющих в качестве мировоззренческой системы монотеизм, вопрос о единстве, монизме мира стоял иначе — единство заранее предполагалось и возвещалось. Проблема же была в определении сущности, природы единства и в объяснении происхождения из этого единства (если оно вне мира) множества вещей.

Как мы видели, в арабо-мусульманской культуре идея монизма (монотеизма) обсуждалась в религиозной философии; занимала она важное место и в «фальсафе», которая не могла выйти за пределы парадигмы, обусловленной доминированием монотеистической религии. Но если в религиозной философии единое олицетворял Бог, то в «фальсафе» эта проблема рассматривалась иначе. Место Бога в ней заняла философская категория Первого, Первопричины, «необходимосущего», к которому, как последней причине всего, восходит все существующее, причине, которая не нуждается ни в какой иной субстанции, кроме себя, имеет основание бытия в самой себе и не может не существовать. Она представляет собой и единство бытия, цельность всего сущего, и единое начало бытия. «Всякая цепь, состоящая из причин и следствий... нуждается в причине вне ее самой, поскольку она состоит из одних следствий... Очевидно, что если в этой цепи имеется нечто такое, что не есть следствие, то это и есть тот самый конец, которым заканчивается цепь. Отсюда следует, что каждая цепь заканчивается необходимосущим», и это «необходимосущее по своей сущности едино»³⁰.

Разница между религиозной философией и «фальсафой» во взгляде на единство бытия состояла и в другом. «Философы» не испытывали потребности биться над доказательством единства: во-первых, потому что это делали мутакаллимы и суфии, и, во-вторых, потому что их не волновали непосредственно вопросы теологии, в частности вопросы божественных атрибутов.

В центре внимания «философов» было *бытие*, его структура, существование множества в единстве, возможность бытия и действительное бытие, причинная связь между вещами и разными «уровнями» бытия. То есть бытие представляло интерес для них как ученых-исследователей, занимающихся метафизикой с иной, чем богословы, целью, ориентированных даже в занятиях теоретическими науками на *устройство земной жизни*.

Иногда они касались и теологических тем. «Познание создателя всех вещей, его единства... — писал, например, Ибн Сина, — также входит в эту (теоретическую — *Прим. автора*) науку, и та же часть этой науки, которая специально рассматривает это единство, называется

теологией, или божественной наукой. Принципы всех наук основываются на этой науке, и хотя ее изучают в конце, в действительности она является первой»³¹.

Ибн Сина признал приоритет науки богословов (вспомним, что «Книга знания», откуда приведена выдержка, была написана для эмира Ала-ад-Даулы), но вслед за этим начинает описание предмета теоретической науки с объяснения состояния бытия, с определения субстанции и акциденции, формы и материи, тела и других отнюдь не теологических вопросов, приводя в подтверждение своего понимания аргументацию из области математики, физики. И уже довольно скоро появляются утверждения о том, что «материя тел не отделена от формы, а действительна благодаря ей». Т.е. к проблеме единства бытия «философ» подходит совершенно иначе, рассматривает ее как проблему структуры мироздания, связывающую все его части и соподчиняющую их, но не в плане ценности, а через выявление причинно-следственных отношений, через восхождение или нисхождение к онтологическому и логическому завершению, концу этой цепочки.

Далее следует тоже весьма примечательное рассуждение. Единое бывает двух видов: 1) когда оно содержит множество и является единым либо в возможности, либо в действительности, образуясь из многих вещей; 2) когда в его сущности нет множества — такова, по Ибн Сине, например, точка, таков и всемогущий Бог. Последнее разъяснение очень важно — Бог, подобно точке, **один из примеров** такого вида единства.

Правомерно допустить, что мысль Ибн Сины направлена здесь на решение не теологической проблемы, а философской — на возможность объяснить Бога через введение философской категории необходимосущего как конечной причины, истока мироздания.

Перейдя к объяснению понятий предшествующего и последующего (которые различаются по степени, природе, достоинству, времени, сущности, причинности), причины и следствия и «конечности непосредственных причин», а затем — к объяснению силы (потенции) и действия, Ибн Сина подходит к рассмотрению проблемы соотношения необходимого и возможного существования, т.е. к кардинальному вопросу своей метафизики. «Не подобает, чтобы необходимосущее само по себе имело связь с какой-либо причиной, ибо если существование необходимо само по себе безо всякой причины, то существование его не нуждается в причине». «Необходимосущее не имеет ни частиц, ни долей», оно «не является множеством», и оно не

может породить множество, т.к. в противном случае в самой его сущности, природе была бы **двойственность, необходимая** для порождения **отличающихся** и от творца и друг от друга вещей»³².

Ибн Сина понимает, что для творения множества в первопричине уже должна быть заложена хотя бы двойственность. Но в приведенном рассуждении он возражает против двойственности, поскольку ведет речь о другом: о том, что от одной причины (сущности) может быть произведена только такая же по природе сущность, а не другая. Когда же речь заходит о возникновении реального множества, то здесь его рассуждения переходят в другую плоскость — в плоскость наличия у необходимосущего множества качеств, множества атрибутов связи, которые вроде бы не нарушают его единства, но позволяют ему вычленивать внутри себя нечто такое же единое, как и оно само. Поскольку одним из атрибутов Бога является знание, и необходимосущее есть поэтому одновременно и познающее, и познанное, т.е. познание, то первым порождением необходимосущего естественным образом оказывается разум, Мировой разум, который, не разрушая сущностного единства необходимосущего, создает внутри последнего требуемую для творения дополнительную сущность. Теперь, взаимодействуя, они порождают Мировую душу, и далее процесс становления множественного мира теперь нетрудно объяснить. Возникают одна за другой небесные сферы, а затем и подлунный мир, связанный уже с субстанцией первой материи, или первой формы, из которой возникают все вещи. Таким образом, введенное наряду с понятием необходимосущего понятие **возможно-сущего**, того, что в действительности не существует, но что при наличии причины может обрести существование, включается в структуру, в схему творения.

В Авиценновой системе метафизики возникновение первой материи, а затем и мира множественных вещей остается неразъясненным. Но та же картина творения содержится у Ибн Сины и в его аллегорическом трактате «Хай, сын Якзана», и там она выглядит следующим образом.

Существует Единое, единый мир, простирающийся с востока на запад. На западе находится погруженное в полную темноту «тинистое море», нечто аморфное, первоматерия. Восток же является царством Света, божественного Разума. Свет этого Разума постепенно проникает на запад, субстрат «тинистого моря» приводится в движение, и начинается процесс формообразования вещей. Сначала возникают минералы, затем растения, вслед за ними животные и, наконец, венец творения — человек. В этой картине творения метафизический и физический взгляд на творение соединяются, и Единое

предстает как единство находящихся на разных полюсах Творца-разума и пассивной первоматерии (можно сказать, формы и материи), взаимодействие которых и создает реальный мир.

Такое понимание творения напоминает учение исмаилитов о Мировом разуме, о сходстве его со Светом, проникающем в Тьму, — что и понятно, если вспомнить персидские корни семьи Авиценны и ее интерес к исмаилитской доктрине. Концепция роли разума, божественного знания, вызывающего к жизни видимый вещный мир напоминает также и суфийское учение о человеке как зеркале, в котором Бог лицезреет себя. Поскольку суфизм был совсем не чужд Ибн Сине, то сопоставление этих двух концепций представляется оправданным. В самом учении Мухаммада есть утверждение, на которое и ссылаются суфии, — утверждение, что одной из причин сотворения Богом человека было испытываемое им чувство одиночества, желание, чтобы кто-то увидел и оценил величие и великолепие созданного им мира и тем самым его самого. Человек стал тем зеркалом, в котором Бог узрел свое совершенство.

Если использовать данный образ, можно концепцию Ибн Сины описать так. Необходимосущее Единое, существующее само по себе и само в себе, пусть даже потенциально наполненное всем богатством вещей: небом, звездами, землей с ее морями, лесами, животными, т.е. всеми «красотами» мироздания, без видящего их человеческого глаза, разума превращаются в безразличное нечто, в простую материю. Ведь для мира как такового совершенно неважно, есть в нем Земля, Луна или их нет — они могут быть, а могут и не быть. Чтобы этого не было, чтобы нечто стало различимым чем-то, необходимосущее породило разум — деятельное, творческое начало.

Отметим еще один момент в устройении мира, предложенном Ибн Синоу, — иерархию в самом причинном ряде.

В основе всего — необходимо сущее. Оно в качестве причины превращает возможносущее в действительное, т.е. в необходимое, которое в свою очередь становится причиной следующего порождения, следовательно, необходимосущим второго порядка и т.д. Чем ближе сотворенное к первоначалу, тем оно «более необходимо» и «более совершенно». Чем дальше от начала, тем менее необходимо, и в нем больше элемента возможности, «случайности» возникновения. Например, можно представить, что галактика, планеты и т.п. обладают большим совершенством, большей необходимостью для мироздания, чем растущее на Земле дерево, цветок. Что касается последних, то кажется чересчур очевидным, что их существование хотя и имеет причины, но причины, достаточно удаленные от первоначального исто-

ка всего, совсем ненадежные — в них больше возможности, чем необходимости. И в то же время, если человек, венчающий творение и как будто настоятельно востребованный необходимо-сущим, завершает этот процесс, находится в его конце, то тогда поступательный ряд причин превращается из прямолинейного в круговой, возвращающийся к началу, смыкающий начало (Бога) и конец (человека).

Аналогичное рассуждение мы находим и у аль-Фараби. В знаменитом «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби пишет: «Первый Сущий есть первопричина существования всех существ в целом... нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему... Он вечен и вечно Его существование... Его бытие **свободно от какой-либо материи** и какой бы то ни было субъектности»³³.

О единстве же Первосущего аль-Фараби пишет следующее: «А так как Первопричина является совершенной сущностью, то ее существование не может принадлежать никакой другой вещи, кроме себя самой. Следовательно, она едина в своем существовании».

Учитывая, что писал этот труд аль-Фараби, адресуясь к правителям, можно признать, что богословская терминология (Первый Сущий, Всевышний, Истина, Жизнь и пр.) выглядит в нем уместной. Но здесь важно отметить, что Первый сущий лишен «субъектности», т.е. о нем нельзя сказать что-либо определенное, как о конкретной вещи. Далее, развивая тему, аль-Фараби пишет: «Поскольку Он не является материей и не обладает материей какого-либо рода, Он по своей сущности является **актуальным интеллектом**... Таково существование Первого Сущего. Следовательно, Он есть актуальный интеллект... Он в себе самом умопостигает свою сущность... мыслит своей сущностью».

Последнее рассуждение относительно сущности Первосущего раскрывает уже другой аспект проблемы, которого мы коснемся несколько позже. Следующим шагом у аль-Фараби и Ибн Сины становится объяснение «появления множества» — каким образом из него происходят вещи.

Аль-Фараби в этой связи говорит, что «Первый Сущий это то, из чего возникает бытие... Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей».

Но тут же утверждается, что другие бытия существуют в Нем, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию. Получается, что Первосущее разливается, переливается в себе самом. Но в таком случае нельзя говорить о том, что из него порождается нечто другое, находящееся вовне; все, что им порождено, содержится в нем же —

многое в едином и единое во многом. Это дает основание считать онтологическую систему аль-Фараби пантеистической, а некоторые исследователи, опирающиеся на отождествление им Первосущего с Деятельным разумом и видящие в его учении признание «умопостигаемого», интеллигибельного характера реальности, рассматривают его как предвосхищение панлогизма Гегеля.

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

Учение теологии о божественном знании можно рассматривать как полное знание Бога о мире, которое означает и знание будущего, т.е. того, что последует за наличным сейчас, в данный момент. Но это значит, что данное наличное бытие уже связано с будущим, оно уже заложено в его сущности – иначе данное бытие не будет самим собой. Следовательно, оно зависит от будущего, а не только наоборот, будущее от настоящего (ср. суфийскую концепцию зависимости Бога от человека). Аль-Фараби так излагал концепцию «божественного знания»: «Возьмем для примера время Гермеса или Александра. О чем-то, что Она (Первопричина. – *Прим. автора*) знала во время Александра, как о существующем в настоящем времени, близком тогда к «теперь», Она знала уже за много в.ов до этого, что оно будет существовать, а позже, в другое время, Она знает, что оно уже было»³⁴.

Такое рассуждение мы можем перенести и на всю структуру бытия, но уже вне зависимости от «божественного знания». В «настоящем» заложена суть «будущего», но это значит, что вне «будущего» нет и «настоящего». «Настоящее» возможно только потому, что оно находится в постоянном движении, притом не только в движении, замкнутом внутри «настоящего», но и выводящем его вовне, в связь с другими сущими и в будущее. Принимая это понимание Первопричины, мы сможем понять и идею «философов» о действительном, актуальном характере необходимосущего, в котором в то же время потенциально заключены все вещи, т.е. все будущее.

Первоматерия (*хаюла*) является субстанцией, способной принять формы вещей, она – потенциальный носитель этих форм. Как учил аль-Фараби, «предрасположенность есть сама первая материя».

Он отмечает и другую сторону материи, раскрывающуюся в ее отношении к форме вещей. Материя, пишет он, существует для формы, она субстрат бытия вещей. Но если форма превосходит материю как целевая причина, то «материя... превосходит форму в том отношении, что для своего бытия она не нуждается... в каком-либо субстрате, между тем как форма нуждается в этом».

В теле материя всегда соединена с формой — их единство и образует тело. Есть тела, подверженные разрушению, — в них происходит отделение формы от материи, и материя приобретает другую форму, возникает другое тело. Но есть тела, неподверженные разрушению, — это тела, обладающие особым видом движения — не прямолинейным, а круговым, вращательным, т.е. как бы заключенным внутри тела. Размышление Ибн Сины о том, что такое круговращательное движение, напоминает наше представление о движении как свойстве материи. Если же учесть еще и применяемое Ибн Синой понятие души, или энтелехии, или же воли, то это представление будет более полным.

Арабо-мусульманские философы принимают основной итог античной мысли, сформулированный Парменидом и дополненный Платоном, Демокритом, Аристотелем: «Бытие есть, небытия же нет» или, как излагается эта мысль Парменида Симпликием: «...есть — бытие, а ничто — не есть».

Подход «восточных философов» к сущности бытия свидетельствует об их интересе к миру вещей, их общности, связям, постоянным и неизменным — данное качество они переносят из мира чистого бытия в мир реальный.

«Философы», которые, как правило, были и крупными учеными, подведя разум человека к этому доступному ему пределу, затем снова возвращали его в мир реальный. Их больше интересовали реальные механизмы взаимосвязи вещей, характер и разнообразные причинные зависимости. Ибн Сина так описывал сущность возникновения в мире вещей: «Итак, данная связь зависит от движения и движущегося, т.е. изменения и изменяющегося, особенно от того, что существует постоянно и не прерывается. Это есть состояние круговращения. Эта непрерывность обладает количеством... определяющим изменение. А это и есть время, которое является количеством движения»³⁵.

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

Излагаемая философами метафизика образовывала фундаментальную методологию, которая выводила ученых-мыслителей в сферу их научных занятий — физику, астрономию, медицину, математику, политику и т.д. Именно здесь они и конкретизировали принятые и выработанные ими философские принципы. Здесь понятие едино-

го получало смысл праматерии, аморфного, нерасчлененного субстрата, который благодаря единству с активным творческим началом приобретает структуру.

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

Концепция знания

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

Исламская религия возникла, о чем говорилось ранее, в значительной степени как социально-политическая доктрина. Тем самым она создала основы светской государственности, а следовательно, и светской культуры. Учение Мухаммада дало основные ориентиры устройства новой общности, но оно не могло предвидеть все ее новые образования. Рядом с Караном и Сунной формировалась правовая наука (фикх), возникали и другие теоретические и практические науки, и они приобретали в исламской культуре высокий статус.

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

Такое «сожителство» религиозного и светского начал зафиксировалось в классификации наук. Она отражает две существовавшие тогда тенденции — 1) утвердить в чистоте «свою», исламскую, традицию и 2) ввести в качестве законной «чужую», иноземную «науку древних», совместив ее по мере надобности с религиозным законом.

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

Но наряду с этим, и даже во времени опережая подобные классификации, была предложена иная систематизация знания. Аль-Кинди в «Трактате о количестве книг Аристотеля», правда, лишь перелагает, с незначительными изменениями, Аристотеля. Но аль-Фараби в «Классификации наук» излагает единую систему знания, в которой фикх и калам как дисциплины мусульманской учености дополняют философское знание, однако последнее имеет приоритетное значение. К такому же совмещению религиозных и философских наук стремились и «Братья чистоты». Здесь и те и другие объединяются одним понятием науки, знания (илм), но и в таком объединении видно стремление дать всем им рациональные основания. «Слово «знание», — отмечает аль-Фараби, — является общим именем и для знатока физики и для священнослужителя», но «священнослужитель не обладает знанием природы возможного (т.е. единичных вещей — *Прим. автора*); этим знанием обладает только знаток физики», являющейся практической частью философии. «Поэтому знания того и другого являются противоположностями»³⁶.

Легализация светского знания, унаследованного в огромной мере от античности, явилась благоприятной базой для развития науки, не только для осмысления специфики отдельных наук, но и для разработки понятия науки в целом. При этом важным было следование

античной идее деления знания на практическое и теоретическое. Первое относилось к деятельности человека, связывалось с ним, с достижением блага; второе связывалось с постижением сущности вещей, в своем бытии независимых от человека, его деятельности, и целью его ставилась истина.

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

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

Разработка концепции знания, которая занимала в исламской мысли огромное место, вела к теоретическому осмыслению объектов и областей человеческой деятельности, к превращению их из

сферы просто практических искусств в сферу систематизированных знаний, наук. Философия рассматривается как аподиктическое знание, символ истинной науки. Основной приметой науки становится доказательность ее положений, способность их выдержать испытание логикой. Этим истинная наука отличается от подобия науки, под которым имелись в виду диалектика, риторика, поэтика, охватывающие и знание религиозное. Происходит, таким образом, не только различение искусства, ремесла и науки, но и внутри термина «наука» размежевываются разные ее понимания, определяющие разные ее содержания.

Новый взгляд на науку включал создание системы дополнительных параметров ее достоверности, поскольку система, внутри которой оперировала логика, предполагала наличие достоверных, «сущностно-необходимых» исходных оснований. Так в качестве важнейшего встал вопрос об основополагающих принципах науки, на которых строится с помощью логики все ее здание. К таким принципам относились прежде всего самоочевидные, непосредственно данные уму достоверности. «В конце концов, — писал аль-Фараби, — мы должны прийти к таким представлениям, кои не связаны с другими, предшествующими им, представлениями, и остановиться на них. Таковы, например, представления о необходимости, существовании, возможности... они суть ясные, правильные, утвердившиеся в уме понятия»³⁷.

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

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

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

Уже представители калама (мутазилиты, ашариты) отличаются по теоретической подготовленности от первых богословов. В их трудах (особенно у Абд аль-Джаббара) содержится достаточно обширно и глубоко разработанная эпистемология, базирующаяся на логике, на различении типов знания по достоверности, по источникам. Теория знания стабильно присутствует в сочинениях богословов в качестве предваряющей обсуждение теологических проблем. И впоследствии многие религиозные мыслители проповедовали идею обретения веры через знание, через эпистемологические предпосылки. Представитель позднего калама ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) писал: «Ученые (имеются в виду богословы) обычно сначала обращаются к вопросам логики, а затем уже к вопросам, связанным с умозрительным богословием, потому что первое – это средство овладения вторым».

Следуя традиции аристотелизма, философы разрабатывают детальнейшим образом концепцию знания.

Прежде всего определяется основной источник знания: «Знания получаются в душе только путем чувственного восприятия. А поскольку знания реализуются в душе непреднамеренно, то человек не помнит этого... Поэтому большинство людей иногда воображают, что знания постоянно были в душе и что они познаются путем нечувственного восприятия... Интеллект не обладает, помимо восприятия, никаким особо присущим ему действием, кроме способности постигать совокупность вещей в их противоположностях». И: «Интеллект – это не что иное, как опыт, и чем больше будет опыта, тем более совершенным интеллектом будет обладать душа».

О связи интеллектуального познания с чувственным восприятием вещей аль-Фараби говорит также следующее: «...дабы быть умопостигаемыми (т.е. продуктами ума), индивиды субстанции нуждаются в универсалиях субстанции, а универсалии субстанции, дабы существовать, нуждаются в индивидах субстанции». При этом именно «индивиды субстанции» являются «первыми», а «универсалии субстанции» – «вторыми», поскольку «индивиды субстанции – в большей степени субстанции, потому что они более совершенны по бытию, более самодовлеющи и более независимы от чего-либо другого в своем бытии», т.е. опять проводится идея, что познание идет от видов к универсалиям³⁸.

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

Проблема разума рассматривалась ими в нескольких плоскостях.

Первая плоскость — разум как понятие юридическое, связанное с вопросом ответственности человека за поступки. В человеке, учит аль-Фараби, образуется желание, исходящее от мыслительной способности. «Это последнее называется свободным выбором, оно присуще только человеку... И благодаря ему человек может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие поступки и получать за это воздаяние и наказание»³⁹.

Шариат (мусульманский закон) выводил из-под юридической ответственности детей и умалишенных. У них нет разума, т.е. знания закона, и поэтому от них нельзя требовать благочестия. Праведное поведение — обязанность зрелого человека, обладающего разумом и знаниями, знанием религиозного закона. Таким образом, понятие разумности есть и понятие религиозное, поскольку предполагает знание установлений религии, ее обрядов. Следовательно, разумность выражает обязанность человека перед самим собой и перед обществом, является условием праведной жизни в обществе и спасения. Соединяя в себе верознание и жизненный прагматизм, разумность, таким образом, выступает как разумность практическая.

Будучи не только философами, но и выдающимися учеными, арабо-исламские перипатетики разрабатывали и **физическое учение о разуме**. И в этой сфере разум предстал связанным с высокой организацией «материи», со строением человеческого мозга: разные психические процессы, «силы души» соответствуют работе разных отделов мозга. «Хранилище общего чувства (т.е. средоточие всех ощущений) есть сила представления, и она расположена в передней части мозга. Вот почему, когда эта часть повреждена, сфера представления нарушается... Хранилищем того, что воспринимает идею, является сила, называемая памятью, и она расположена в задней части мозга. Средняя часть мозга создана в качестве места силы воображения». И далее Ибн Сина пишет: «Итак, установлено: души возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа» и «...когда душа возникает вместе с возникновением некоей смеси, то возникает некоторое состояние, способствующее разумным действиям и разумным претерпеваниям действий»⁴⁰.

Рассуждая о степенях разума, Ибн Сина вводит еще одно определение души, сравнивает ее с зеркалом, в котором отражаются формы вещей⁴¹. И хотя этот образ был довольно распространенным в философских сочинениях того времени, у Ибн Сины он приобретает

иной характер, наполняется реальным смыслом. Особым образом организованная телесная материя (мозг), как зеркало, запечатлевает в себе какой-то целостный кусок мира – не только внешний его облик, но и внутренние связи. Сознание в таком случае можно представить результатом соприкосновения двух материальных рядов, но по своему содержанию, как и отражение в зеркале, оно уже не материально.

Ибн Сина был великим врачом, и в своих медицинских трудах, а также в сочинениях о душе оставил описание и анализ важнейших функций человеческой психики (ощущения, воображение, память и т.д.) и ее состояний (сон, сновидения), способности внушения, предсказания, пророчества. Размышляя о таинствах и чудесах, он призывал «раскрыть причину всего этого, исходя из законов природы», поскольку «в законах природы этому имеются известные причины».

То, что суфии называли «внутренним оком», Ибн Сина называл пронизательностью, более сильной у некоторых людей способностью проникновения в сущность предмета, и то, что мы назвали бы чувственной или интеллектуальной интуицией.

Рассматривая разум в плоскости метафизики, которая тем не менее соприкасалась с областью физики, жизненных (религиозных) проблем, арабо-исламские перипатетики определяли разум как одну из субстанций бытия, связанную с материей, но в сущности своей независимую от нее, находящуюся в теле, но нематериальную.

Здесь, во-первых, различаются разум божественный как одно из выражений всемогущества и всезнания Бога, аналогичный творческому, активному началу и законосообразности мира (мировой разум), и разум человеческий, подобный божественному, но только подобный, а значит, отчасти уже и несовершенный. Во-вторых, сам человеческий разум может быть согласно «философам» потенциальным, т.е. существующим как способность, предрасположенность к мышлению (например, у ребенка), и актуальным, т.е. уже реализованным, действующим. В-третьих, разум рассматривается как приобретенный – сформированный через обучение, систему умозаключений, опыт и т.п., и неприобретенный, тождественный непосредственной интуиции. В-четвертых, разум выступает как пассивный, принимающий воздействия, и как активный, воздействующий на вещи, формирующий.

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

Это весьма многозначное понятие. Иногда оно близко тому, что на современном языке мы называем «ноосферой», которая концентрирует способность интеллектуальной деятельности, активизирует ее. Она находится как бы за пределами человеческого сознания, поднимается над ним, является самостоятельной силой, воздействующей на физический мир. Деятельный разум может обозначать и зафиксированную в культуре, в продуктах культуры особую способность человеческого рода, общеродовую человеческую мысль, вошедшую через эту культуру в плоть и кровь каждого человека, мысль, с которой соединяется индивидуальный разум и которая не всегда осознанно для человека воздействует на него, образует его ментальность, его духовный мир, совершенствуется через него общую способность активности сознания, его изготровки к восприятию, любознательности. Но это понятие означает и признание философами божественной или околбожественной субстанции, или силы, которая превращает аморфную первоматерию в организованное мироздание, силу, благодаря которой бытие как таковое выступает в виде мира вещей, природы. Этот разум выступает как сила, находящаяся вне человека, как нечто божественное, к чему человек причастен, чем награжден и к чему прикасается, но не просто пассивно прикасается, а хочет или страстно желает прикоснуться. И именно это рождает жизнь, жизнь культуры, духа.

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

Об одной тенденции, связанной с дополнением, коррекцией рационализма в виде разработки учения о мистическом знании говорилось ранее. Рядом с ней и даже уживаясь внутри одного и того же мыслителя (например, Ибн Сины или Омара Хайяма) развивалось другое направление, которое обогащало рациональное знание, давало ему методологическую опору.

Учение философов о душе показывает, что концепция знания получает новую основу и новое, по сравнению с верочением, направление — обращенность к посястороннему миру. Иногда она выража-

ются во вполне определенных формулировках: жители Города, которые чрезмерно увлекаются мечтами о потусторонней жизни, являются, по аль-Фараби, «заблудшими».

Многие аспекты учения «философов» о знании и разуме связывают их с классической античной традицией. Они проделали большую работу по возвеличиванию рационализма в форме учения логики и отстаивания важности логических методов в определении истинности знания.

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

Наука средневековья вообще была во многом наукой споров, словесной наукой. Вопросы, вокруг которых шла полемика, – это вопросы метафизические, не входившие, как правило, в область конкретных реальных исследований. Обоснование и анализ проблем требовали их строго логического формулирования и изложения. Важно было не запутаться в словах, не сделать логически-речевой ошибки,

уметь обнаружить логический обман, подтасовку, «раскрыть запутанные умозаключения и привести их к ясности». Для этого необходимо было детально разработать логические правила построения рассуждения, умозаключения, классифицировать возможные ошибки и объяснить их природу.

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

Отстаивая важность логики, аль-Фараби выступал против мнения тех, кто «воображает, что логика — это ненужное излишество, поскольку в какое-то время будто бы существовал человек совершенного ума, который никогда не заблуждался в истине, абсолютно не ведая никаких законов логики».

А Ибн Сина если и признавал за разумом способность пророчества, то отмечал вполне земную, человеческую, хотя и чрезвычайно редкую природу, позволяющую ее обладателю весь сложный путь перехода от восприятия к обобщению или от общей посылки к следующим от нее через обширную совокупность «средних терминов» (знаний) выводам сжать в единовременный акт постижения. Но это значит, что и мысль Пророка, в скрытом и сокращенном виде, проходит все «этапы работы обычного логически структурированного сознания»⁴².

Философия, в том числе и логика, показывала, что пророческая мысль аналогична обычной мысли. Человек, обладающий знаниями, совершенствующий свой ум, может, о чем свидетельствует жизнь, достичь тех же ступеней откровения, явление которого пророки приписывали себе в качестве божественного дара. Тем самым философия подводила под суд логики всякого рода знание без исключения. «Всякое знание, — учил Абу Али Ибн Сина, — которое не взвешено на весах разума, не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием. Поэтому необходимо изучать логику». Логика должна помочь отсеять истинно достоверное от мнимо достоверного, истину от мнения, от «общепринятого».

Арабо-мусульманские философы, следуя традиции Аристотеля и сообразуя ее с развитием наук того времени, классифицировали все возможные послылки по степени их достоверности, а способы выведения из них утверждений — по степени надежности получения истины. В этой классификации **самое высокое место занимала философия** (как наиболее близкая к совершенной истине наука), поскольку она пользуется в качестве исходных самыми достоверными послылками, проверенными с помощью приемов аподейктики на согласо-

ние со всеми остальными аподиктически строгими и верными суждениями. Остального рода знания составляют согласно философам область мнений — недоверенных суждений, используемых «диалектиками», «софистами» и «риторами». В этой области черпают свои аргументы и образы теология, религия, поэзия.

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

Хотя нередко подчеркивается роль опыта как первого основания в получении знания, но в создании проверенной на истину системы знания основную структуру средневекового научного мышления образует логическая дедукция. Она подавляла все остальные способы получения знания и его проверки. Что здесь имеется в виду?

Попытки найти главный, определяющий принцип организации мира, выражающийся в единстве (и созвучный принципу единобожия в исламе), вычленить это единое как исходную причину всего сущего, содержащую в потенции все многообразие мира, находили воплощение в логике в абсолютизации исходных посылок, из которых выводилось все знание.

Преувеличение значения общего приводило к тому, что речь часто шла не столько о принципах как выражении общности предметов, сколько о выражении в предметах общих принципов. У Ибн Сины, например, постоянно обнаруживается стремление подвести предмет под принцип, который становится, таким образом, центром анализа. Предельную форму общего принципа представляет необходимосущее: «Его сущность, которая дает существование всем вещам, познана им самим. Таким образом, вещи познаются им благодаря его сущности, но не потому, что вещи являются причиной его познания, а, наоборот, его познание является причиной всех существующих вещей».

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

Особое место в данной концепции приобретает методологический поиск «среднего члена», который соединяет предмет с общей идеей, приобщает к имеющемуся знанию. Познавательные усилия человека направляются на то, чтобы подвести единичное под всегда уже

сознаваемое человеком общее. Умение владеть средним термином — отличительная черта человека. С помощью этой силы, посредством которой люди воспринимают общий абстрактный смысл, они, утверждает Ибн Сина, «находят неизвестное из известного». Это акт, который связан с проблемой истины и лжи. Перед исследователем встает вопрос: правильно ли этот данный предмет, это конкретное явление подводить под универсалию? Чем является эта конкретная данность с точки зрения уже зафиксированного в книгах знания об универсалиях, передаваемых мнениях или непосредственно сознаваемых очевидностях? Именно сфера знаний, образующая «средние термины», подлежит проверке на истинность.

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

Направленность знания в сторону рационализма, как можно было видеть из предшествующего изложения, была вообще характерна для арабских мыслителей этой эпохи. Уже возникновение ислама, создание новой религии само по себе было введением нового типа знания, новой рациональности, которая противостояла прежнему, включенному в магию мистических верований, типу знания, апеллируя к рассудку людей, их разумению, хотя разумение это понималось достаточно утилитарно — как способное внушить и утвердить веру в ислам, в учение Пророка. Этот новый тип знания — знания политического, экономического, правового — был выражен на языке религии и сочетал установку на разумность, рациональность с авторитарным требованием слепого подчинения носителю более высокого знания, с верой в верховное провидение. Само возникновение философии как рационалистического направления мысли было свя-

зано с идейными движениями в богословии, в фикхе (с постановкой вопросов об ответственности человека за свои поступки, свободе его воли, предопределении и детерминированности происходящего, вопросов о вмешательстве Бога в дела мира и, как итог всего этого, о сотворенности, а потому и подсудности человеку Писания). И в то же время творчество «философов» свидетельствует о важной тенденции в развитии рационализма – о вторжении в него практического (социального, естественнонаучного) знания и появлении новой основы, новых, выходящих за рамки чистой умозрительной теории критериев его достоверности.

Связь «фальсафы» с наукой и практической деятельностью. Опыт как элемент знания

И религиозное и светское философское знания были направлены на поиски достоверной опоры. Но философско-научное знание устремлялось на постижение мира социального, мира природного, а религиозное обращало свой взор на мир запредельный, и познание дальнего мира играло в нем служебную роль подступа к миру иному. «В дорогу! В дорогу! – писал аль-Газали. – Жить осталось совсем мало, а перед тобой еще долгий путь. Наука и дела, в кои ты погружен, – лишь обман и иллюзия»⁴³. В труде «Воскрешение наук о вере» он приводит слова суфия ас-Салаби:

От мира устранись, его не добивайся,
Не добивайся гибельного плена.
Добром его дурное не покроешь,
И зло его, признайся, перевесит.

Установки в концепции знания, развиваемой философами, были противоположными. Конечно, они тоже нередко напоминали читателю, что он должен думать о будущей, посмертной судьбе. Но основное содержание их учений было обращено к практическим делам и нуждам людей.

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

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

Арабские ученые выдвинулись во многих областях науки: в математике, химии, медицине, астрономии, физике, оптике и т.д. Арабо-мусульманские ученые оставили свои имена даже в истории аэродинамики. Турецкий исследователь А. Терзиоглу изучил рукописи, отражающие историю техники и первые попытки полетов в IX—XVII вв. в странах мусульманской культуры. В них встречается описание зависимости между поверхностью крыльев и весом птицы с целью установления физических основ полета. Попытку полета сделал в 1010 г. Джаухари из Фараба. В X в. в Андалусии Аббас ибн Фирнас совершил короткий полет с приземлением с помощью сконструированных им несущих поверхностей.

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

Большой вклад в понимание роли практической деятельности для философской концепции знания и познания сделал один из крупнейших средневековых персидских ученых **Абу Райхан аль-Бируни** (973—1048).

Начало научной деятельности Бируни связано с Хорезмом. К 17 годам он был уже широко образованным человеком, а в 22 года самостоятельно проводил наблюдения, конструировал приборы, занимался математическими исследованиями. Однако вскоре он вынужден был покинуть Хорезм и перебраться в Рей, а затем в Гурган, где прожил около шести лет, написав в это время один из основных своих трудов – «Хронологию». В 1004 г. Аль-Бируни вернулся в Хорезм, но сравнительно спокойный период жизни здесь был прерван захватом Хорезма султаном Махмудом Газнийским. Но, несмотря на неблагоприятные обстоятельства жизни, «газнийский» период стал самым плодотворным в творчестве аль-Бируни. В эти годы он совершил путешествия в Индию, их итогом было написание фундаментального труда «Разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом или отвергаемых» (обычно принятое его название «Индия», закончен в 1030 г.). После смерти Махмуда трон занял его сын Масуд, «щедро одаривший аль-Бируни своими милостями». В эти годы аль-Бируни написал свой главный труд «Канон Масуда».

Научное наследие Бируни составляет примерно 150 трудов по математике, астрономии, географии, минералогии, астрологии, истории, этнографии, филологии, философии.

Как натурфилософ Бируни склонялся к деизму. Будучи естествоиспытателем, он сделал вклад в расширение понятия числа, теорию кубических уравнений, сферическую тригонометрию, составил тригонометрические таблицы. Оставаясь геоцентристом, он признавал возможность объяснения астрономических явлений на основе гелиоцентрической картины мира, просто в ней он не видел практической надобности, так как геоцентрическая система позволяла решать все научные проблемы того времени. Основываясь на изучении летоисчисления разных народов, предложил общие принципы составления календарей.

Владея арабским, персидским, греческим, сирийским языками, а также санскритом, способствовал выработке принципов перевода естественнонаучной терминологии с одного языка на другой. Работая над «Индией», Бируни сделал перевод «Санкхьи» (вероятно, комментарий к «Санкхья-Карике») и «Патанджалы» («Йогасутры» Патанджали) на арабский язык. Также он переложил на санскрит «Начала» Евклида и «Альмагест» Птолемея.

В «Индии» аль-Бируни дал детальное научно-критическое описание быта, культуры и науки индийцев, изложил их религиозно-философские системы. Прежде всего он, рассматривая индийскую концепцию Бога, обратился к проблеме первопричины мироздания, к

понятию «деятеля», действующей причины, которая в разных учениях представлена в виде Бога или «естества», или «времени», или «материи». Достаточно точно сделал аль-Бируни переложение классической санкхьи, теории космической эволюции, учения о душе, ее связи с «тонким телом» и др.

Аль-Бируни широко пользовался сравнительным методом: «Я привожу теории индийцев как они есть и параллельно с ними касаюсь теорий греков, чтобы показать их взаимную близость», — писал он. При этом он ссылаясь на Гомера, Платона, Аристотеля, Александра Афродизийского, Галена и других греческих авторов, сопоставлял индийскую и исламскую мысль, особенно выделяя учение суфиев как наиболее близких к индийским теориям санкхьи и йоги. При сравнении обычаев разных народов упоминал особенности быта славян, тибетцев, хазар, тюрок и др. Созданная аль-Бируни на почве арабской графики система транскрипции во многом превосхитила современную систему передачи индийских слов в урду.

К сожалению, современники не поняли значимости проделанного Бируни труда — «Индия» редко упоминалась и цитировалась арабскими и персидскими авторами.

В 1037 г. Аль-Бируни закончил «Канон Масуда», посвященный общему описанию картины мира. Обосновывая шесть Птолемеевых принципов мироздания, в том числе принцип неподвижности Земли, Бируни сделал ряд замечаний, свидетельствующих о допущении им движения Земли вокруг своей оси.

Как исследователь аль-Бируни подчеркивал необходимость тщательной проверки знания опытом: сомнения, возникающие в ходе исследования, «устранять мог бы опыт и повторное испытание» («Минералогия»). В другой работе («Геодезия») он также настаивает, что «надлежит наблюдателю быть внимательным, тщательнее пересматривать результаты своих работ, перепроверять себя». Опытное знание аль-Бируни противопоставлял умозрительному, явно отдавая предпочтение первому. Как построенную на умозрении подвергал сомнению космическую систему Аристотеля, с этих же позиций критиковал аристотелевскую и соответственно авиценновскую концепцию «естественного места» и аргументацию против существования пустоты. Скептически относился к разного рода лженаукам, полагая, что «многие ошибки проистекают из смешения научных вопросов и религиозных». Поэтому, обязанный заниматься астрологией, в которой «предположения преобладают над достоверным знанием», аль-Бируни ограничивался выводами, основанными на астрономических исследованиях.

Проблема «практика – теория», «чувственный опыт – умозрение» была постоянной философско-методологической темой.

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

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

Суть античного отношения к чувственной практике во многом выражают слова Эмпедокла: «В присутствии предметов мудрость людей возрастает».

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

Опыт им описывается как посылка, которая познается посредством разума и ощущения: «...например, если чувство каждый раз воспринимает вещь в каком-то действии или в каком-то состоянии и каждый раз видит ее именно такой, то разум познает, что это происходит не благодаря случайности». Опыт появляется тогда, когда душа уверена в неслучайности явлений и с ним соотносятся другие состояния вещи».

В «Книге спасения» понятие «опыт» Ибн Сина связывает с понятием одной из потенций разумной души – с наличием в умозрительной силе первых элементов разумного восприятия, которые принимаются не путем приобретения извне, т.е. опыт является скорее характеристикой внутреннего содержания разумной души. Если опыт и выходит за пределы индивидуального сознания, то только в плане контакта человека с совокупностью знаний, хранимых в книгах и преданиях, знаний, получаемых от учителей, наставников.

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

Практические знания, в том смысле, как их определяет Новое время, становятся реальной опорой в рассуждениях Ибн Сины об образовании гор и минералов. В доказательство идеи отсутствия пустот Авиценна приводит естественные, т.е. опытные, свидетельства, например, наблюдение, что кровососная банка втягивает вместе с воздухом кожу, или наблюдения, связанные с инженерными работами, с

деятельностью насоса. К такого же рода аргументации прибегает Ибн Сина, опровергая мнение, что теплота происходит от движения, обнаруживающего огонь, скрытый внутри тела. Этому мнению он противопоставляет наблюдение, что оловянный наконечник стрелы от движения не плавится.

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

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

Таково основное понимание роли опыта.

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

В исследованиях Авиценны появляются **элементы аргументации**, которая в Новое время определяется как **эксперимент**. «Эксперименты — это посредники между природой и понятием, между природой и идеей. Рассеянный опыт слишком принижает нас и мешает достигнуть даже понятия. Каждый эксперимент уже теоретизирует...» (Гёте).

Однако не всякое испытание практикой является экспериментом. Иначе все необузданные манипуляции средневековых алхимиков и даже метод «проб и ошибок», характеризующий познавательную деятельность животных, мы должны были бы квалифицировать как экспериментирование.

В это понятие включается целый комплекс компонентов: и мысленный эксперимент, экспериментальную практику, и категорию решающего эксперимента. Основными для этой совокупности характеристиками я считаю: **1) сознательную установку на предметно-практическую деятельность, 2) активное вторжение в процесс наблюдения, практику, 3) стремление выявить недоказательность, недостоверность полученного знания, опровергнуть его, подвергнуть «испытанию на прочность», 4) выдвигание на передний план методологического принципа «сомнения».**

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

Естественно, что как медик и фармаколог Авиценна должен был помимо простых наблюдений пытаться апробировать выводы из наблюдений на практике, т.е. проводить опыты. Излагая учение о лекарствах, Авиценна писал: «Свойства лекарств познаются двумя путями: путем **сравнения** и путем **испытания**... **Испытание** приводит к **достоверному** познанию свойства лекарства только после соблюдения (известных) условий». И далее следуют методологические указания по проведению опыта. Вот некоторые из них: требование свободы лекарства от дополнительных качеств; простота болезни, на которой опробуется лекарство (наличие осложнений болезни не позволяет определить причину того или иного действия лекарства): «...требуется, чтобы опыт проводился на теле человека»⁴⁴.

Надо сказать, что в то время в странах Ближнего и Среднего Востока появилась обширная база для организованной врачебной практики. Скученность населения городов, довольно густая сеть торговых путей и постоянное наличие массы пришлого торгового люда, с одной стороны, и распространение эпидемий, необходимость изоляции и лечения больных – с другой, потребовали организации таких медицинских учреждений, как больницы. В больницах врач имел дело уже не с отдельными пациентами, а с множеством больных, получая возможность проверки своих знаний. В «Кабус-намэ», сочинении, написанном современником Ибн Сины Кей-Кавусом, говорилось: «Лечащий должен много экспериментировать... Пусть он работает в больницах, видит много больных и много лечит... дабы он видел собственными глазами то, о чем читал в книгах, и не оказывался беспомощным в лечении».

Эта новая сфера практики сразу выдвинула медицину в разряд опытных наук.

В других областях науки и Авиценна и некоторые другие его современники также значительно расширили сферу опытного знания. Правда, чаще опыт был все еще тождествен наблюдению. Что касается наблюдательности, то эта сторона сознания и деятельности средневекового ученого мусульманского Востока была в высшей степени развита — все замечалось и описывалось. Тщательно собирались различные сведения, сообщения очевидцев, легенды и т.п.

Работая над теорией образования камней, Авиценна пытался изучить состав встречающихся ему различных природных образований, испытывал их. Он говорит о необходимости знания различных признаков тех или иных субстанций как основы для «создания или устрания» вещи. Практика понимается здесь не как пассивная деятельность, а как деятельность, нацеленная на создание нового или на разрушение, уничтожение субстанции, причем не механическое, а связанное с изменением сущности. Таким образом, устанавливается корреляция между знанием истины и умением воздействовать на природу вещи, и нужен только один шаг, чтобы перейти к экспериментальной практике как методу познания.

Элементом вызревавшего методологического принципа эксперимента, в частности мысленного эксперимента, было широкое использование доказательства «от противного», которое хотя уже имело место в античности, практически не выходило за пределы математики. У мыслителей средневекового Арабского Востока оно было введено как способ построения мысли в разные сферы науки. Иногда аргументом «от противного» становились реальные факты, отклонения и нарушения в реальных объектах исследования, например, описывая работу мозга, Авиценна замечает: «Хранилище общего чувства есть сила представления, и она находится в передней части мозга. Вот почему, когда эта часть повреждена, действие представления нарушается... Хранилищем идеи является сила, называемая памятью, и она находится в задней части мозга. Вот почему, когда она повреждена, наступает нарушение в том, чему свойственно сохранять идею».

Очень важным моментом становления нового метода было развитие такой формы анализа, как логическая критика, состоящая в опровержении какого-либо положения путем доведения его до абсурда.

С целью критики недостоверного суждения Авиценна вводит в анализ «испытательный» и «противодействующий» силлогизмы, позволяющие выяснить действительный характер знания, истинность которого утверждает оппонент, дать отпор невежественному претенденту. Ученый с помощью логических приемов стремится «обнаружить недостоверность» (а не просто доказать достоверность), требует

«опровергнуть все эти возможности, чтобы осталась одна». Это уже серьезная тенденция в развитии метода научного исследования – если и не сознательная ориентация на использование антитетики в качестве одного из центральных приемов анализа, то все же достаточно частое обращение к такому стилю мышления.

Обращение к антитетике как методологическому приему вызывалось опять-таки необходимостью определения достоверности знания, достоверности исходных посылок, на которых базировалось знание. Исходными посылками, принимаемыми без доказательства, признавались не только первичные принципы аксиоматического характера, но и ощущения, накопленные опытом впечатления, знания, приобретенные путем воспитания, общепринятые мнения и даже предположения, допущения и тому подобные тезисы. Естественно, что и аподиктические, а тем более диалектические и софистические конструкции требовали постоянной проверки, пристального надзора за правильным оперированием мысли. Необходимо было продлевать работу по выделению сферы достоверного знания, отделению его от сферы мнения. А это уже само по себе означало утверждение антитетики, противоположение истины лжи, достоверности недостоверности, «склонности души верить чему-то, но в то же время сознавать возможность противоположного». Что же касается области мнения, к которой Аристотель и его средневековые восточные последователи относились как к основной, повседневной жизненной сфере формирования начального, условного знания, то это область меняющейся ситуации.

Таким образом, «возможность», «вероятность», «противоречивость» вводятся в перипатетическую науку как фундаментальные характеристики исследования. Но тем самым предполагается признание «недостоверности» обширной зоны знания, его приблизительности, неабсолютности, относительности, а следовательно, и сомнение в нем. Однако **сомнение это не становится у восточных перипатетиков методологическим принципом исследования, а только отвечает попытке выделить область истинных достоверностей**, которые составляют достояние интуитивного опыта, непосредственной очевидности.

Также в итоге обстоит дело и с отношением к опыту. **Несмотря на достаточно широкое введение его в структуру научного исследования, научного знания, опыт и тем более эксперимент не стали еще главным компонентом деятельности ученого.** Математические главы «Данишнамэ» очень наглядно показывают, что во всех областях науки (в сельском хозяйстве, астрономии, медицине и пр.) господствующим ос-

тается такой способ познания как наблюдения. Не испытание, не эксперимент направляют работу ума, а, наоборот, ум ученого подлаживается под наблюдение. Мир может наблюдаться, но в происходящие в нем процессы нельзя вторгаться — это противобожественно. В общении человека с предметным миром преобладала установка на субъект — на его преобразование, совершенствование с тем, чтобы он мог лучше видеть, распознавать и объяснять наблюдаемый объект, в котором всегда уже наличествует истина.

Находясь в пределах античной средневековой конструкции науки, Авиценна часто смешивает тончайшие наблюдения душевных явлений с метафизическими концепциями, представлениями о душевных «силах».

Само собой разумеется, что в эпоху арабо-мусульманского средневековья для эксперимента еще не было достаточной технической базы (инструментов, приборов). Не было и точности интуитивно схваченных концептов галилеевского времени, выражающих самые простые реальности, такие как «масса» и т.п. Близкие обыденному опыту понятия «простые вещества», «элементы», «силы», нерасчлененность обыденного опыта и научных представлений не позволяли расширить сферу антитетики, развить метод противопоставления, опровержения до принципа методологического сомнения, а повседневный опыт наблюдений превратить в опыт научный, предполагающий практику эксперимента. Роль последнего могла быть понята только в условиях выдвижения опыта на передний план, осознания его значимости.

Экскурс в средневековую науку арабо-мусульманского Востока показывает, что в научной мысли этой эпохи, несмотря на естественные для нее слабости, наметилась серьезная тенденция, выводящая эту мысль на новый путь. Опытнo-экспериментальная практика давала ищущему достоверные основы, сознанию — дополнительную опору к разуму. Помимо интеллектуально-интуитивных очевидностей сознание обрело еще методологическое оружие, усиливающее возможности разума. Опыт заострял деятельность таких средств познания, как наглядное восприятие и рациональное мышление, выявляя некоторые структуры вещей, которые без него были бы неясны. В эксперименте разум находил подспорье своей виртуозности в настойчивых поисках истины. И хотя прорыва разума из умозрительной системы науки во времена творчества великих арабо-мусульманских философов не произошло, идейная потребность в нем уже явно назрела.

Проблема «я», нетелесности разумной души и ее бессмертия

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

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

Это значит, что каждая душа связана с данным телом, и появляется она только с его появлением. Но если это форма вещи, то она существует только вместе с данной вещью, вне ее она имеет значение лишь как общее, что объединяет вещи данного вида или рода, их общую субстанцию, свойства. В таком случае бессмертие формы, или души, будет иметь уже другой смысл и тогда становится более понятным и утверждение аль-Фараби о том, что разумная душа бессмертна — после смерти она соединяется с деятельным разумом, т.е. бессмертной божественной субстанцией. К подобному пониманию склоняет нас мысль философа о том, что бессмертны души добродетельных людей и людей, обладающих знанием; души же людей невежественных смертны.

Еще больше усилит этот аспект концепции души арабский философ, живший на западе Халифата, в Андалусии, Ибн Рушд (1126–1198): он отрицал бессмертие индивидуальной человеческой души. Разумная душа человека, деятельность которой связана с памятью, воображением, не может сохраниться после прекращения работы этих

сил. «Материальный разум — это бренное образование». Индивидуальная душа смертна, бессмертен лишь общечеловеческий, универсальный разум, воплощенный в культуре.

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

Ибн Сина в большей степени, чем другие «фаласифа», стремится понять идеальность мысли: ее связанность с веществом, мозгом, но и явную ее обособленность. Если другие психические состояния или функции: ощущение, воображение, сновидения и т.п. — обнаруживают зависимость от организма, его деятельности, то мысль кажется стоящей над этой зависимостью. Над ней не властны ни болезни, ни лишения — она как бы противостоит им. Невозможно объяснить мышление как простой телесный процесс, нельзя объяснить, что такое «я» с его свободой выбора, если исходить из детерминированности, направляющей события **вещного** мира. Размышления вели к необходимости признать субстанциальную обособленность разумной души от тела. Так появляются утверждения о том, что действие разума осуществляется не посредством телесного орудия, что чистая мысль отвлечена от материи, и для ее познания душа не нуждается в чувствах, в телесных органах. Для восприятия разумом самого себя не требуется никакой орган, никакой посредник.

Человек включен в мир, является его частью. Но он и выделен в этом мире — из всего сущего только он наделен разумной душой. И это не случайно, ибо, не будь ее, мир превратился бы в неразличимое «не-что», фактически в «ничто», поскольку утратилось бы значение каждой вещи, все они были бы низведены до ценности атома. Ибн Сина пишет об абсолютной полноте божественного знания, для которой нет никакого становления, все происходящее в ней уже изначально и навсегда определено — для абсолютной бесконечности отдельные вещи не имеют значения. И только разум, извлеченный из этой бесконечности и взирающий на нее, различает наполненность ее вещами, ее многообразие. Именно через «идею в разуме», как отмечает

Ибн Сина, возможное множество, множество-в-себе, содержащееся в Едином, становится действительным, множеством для другого. Здесь взгляды Ибн Сины сближаются с учением суфиев.

Значительный этап в жизни Ибн Сины определился его интересом к суфизму. В его трудах описан опыт мистического восхождения к божественному абсолюту, или погружения в абсолюту. Результатом же этого опыта стало признание того, что разум, соединяющий человека с абсолютом, одновременно и отделяет его от него. Пока человек остается человеком (пока он жив, обладает сознанием), он отделяет себя от онтического начала; даже как будто погрузившись в него, он прерывает это погружение (смерть) и возвращается к сознанию (к жизни). Таким образом, подходя к границе, за которой разуму должна, казалось бы, открыться полная истина, человек отказывается от перехода за нее и возвращается, не узнав этой истины, но сохранив себя и осознав свою особенность и обособленность. Некоторые суфии исповедовали идею полного растворения себя в Боге, сжигая себя в огне любви к нему. Но если целью является не растворение в Едином, а возвращение в мир, то человек отступает от Абсолюта:

Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты
Земного мира, – отступаешь ты.

Переживает трагедию своей обособленности от Единого человек лишь при жизни. Смерть, которой всячески избегает живущий, а значит, и разум, связанный с телом, снимает основную экзистенциальную проблему – желание бессмертия. Тело умирает, но простая сущность разумной души не подвержена тлению, соединяясь с мировым разумом. При этом человеческий разум не растворяется, по мнению Ибн Сины, в мировом разуме, поскольку пребывания его в индивидуальном теле (а именно с материей связана единичность, индивидуальность) накладывает на разум печать, и эта особенность сохраняется навечно в едином Разуме. Утверждение субстанциальности души совершается Ибн Синой через рефлексию, продолжением чего является идея субъекта и его самосозидания.

Признание Абсолюта, бесконечности требует ощущения человеком некоторой устойчивости существования, осознания им себя (как индивида и как рода) в качестве центрального пункта творения и тем самым своеобразного, относительного центра бытия, – истинным же центром его, его средоточием является, конечно, Бог, воплощающий основополагающий принцип бытия. Человек же исходит из ощущения, **практического** восприятия себя именно центром. Его существование зависит от отношения вещей к нему, от вписанности в вещный мир.

Мир беспределен, и познать его до конца невозможно. К тому же познание это зависит от совершенствования «я». Поэтому нужно разорвать непрерывность бытия и отсчитывать его от «я» как проекции мира и мира как проекции «я». Это не подмена Бога, не устранение его, а признание бессилия «я» перед Абсолютом и того, что постижима лишь частица мира в виде «я», которое включает и окружение. Человек может абстрактно понимать, что он не центр всего сущего, но реальное существование заставляет его поступать и мыслить себя в качестве центра, практического центра мира. В качестве такового человек воспринимает себя благодаря разуму, который составляет его сущность. Разум является и орудием, помогающим ему постичь мир, и тем органом, который соединяет его с мировым разумом, хотя никогда не открывает полностью предельных оснований бытия. Философ-исмаилит аль-Кирмани писал: «Мы скажем: Всевышний величайшей славностью своей скрыт как покрывалом... Он вознесся над ними (вещами) подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда». Подобное же можно найти в трактате Ибн Сины «Хай, сын Якзана»: «Красота его затмевает проявления всякой другой красоты... Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицемерить его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, уведенный, можно сказать, назад прежде, чем достиг его. Красота его как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется; проявляя себя — как бы скрывается. Так и с солнцем: задернется дымкой — видно отчетливо, а засияет — недоступно для взора. Ибо свет его — завеса света его».

Для объяснения своего понимания разума как независимой от тела сущности человека Ибн Сина прибег к образу «парящего человека»: «Нужно, чтобы любой из нас представил себе, что он создан сразу и создан завершённым, но что он лишен зрения, лишен созерцания предметов внешнего мира, что он создан висящим в воздухе или пустоте таким образом, чтобы воздух не мог быть ощущаем, чтобы все члены были разъединены и не соприкасались друг с другом. Тогда подумай: может ли человек установить существование своей сущности, не сомневаясь в установлении того, что он существует именно в своей сущности?» Ответ на этот вопрос Ибн Сина видит таковым: Да. Именно в этом акте человек устанавливает существование своей сущности, иной, нежели тело, и она есть разум, мыслящий сам себя. «...я есть я, даже если я не знаю, что у меня есть рука, нога или какой-либо иной орган». Получается, что человек «есть в самом себе иной, нежели его тело и его органы». На основании того, что разумная душа, хотя и связана с телом, является тем не менее нете-

лесной, Ибн Сина делает вывод о ее освобождении из тела после смерти и соединении с Мировой душой, или, как он иногда пишет, со Светом. В этом утверждении видно соприкосновение его взглядов с концепцией исмаилитов о Мировой душе, о Мировом разуме и Свете, как образе последнего. Этот больший акцент, чем у аль-Фараби, на идеальной природе разума был важен для развития учения о деятельности его роли.

Нечто похожее образу «парящего человека» есть в «Эннеадах» Плотина; позже, у Декарта, этот сюжет станет одним из центральных при размышлении им о сущности «я». Занявший важное место в творчестве Ибн Сины, он позволяет увидеть (как и при рассмотрении понимания им опыта, практики) изменения в первоначальном «восточном перипатетизме», когда он старался ученически следовать предписаниям античного философа. Фальсафа не порывает связи с перипатетизмом, его авторитет еще довлеет ей. Это проявилось и в принятии эманационной теории Плотина, которая стала известна в арабской философии благодаря сочинению, известному под названием «Теология Аристотеля» и являющемуся принадлежащей Порфирию парафраза «Эннеад» Плотина. Отвечающие потребностям монотеизма, но трудно совмещаемые с аристотелизмом идеи Плотина о Едином и возникшем из него множественном мире вещей заставили исламских философов (и не только «фаласифа») биться над этой едва ли разрешимой в рамках неоплатонизма проблемой. И в то же время пусть даже чисто вербальный выход из теоретической трудности помог исламским мыслителям **отойти от классической античной традиции, попытаться найти отличные от аристотелевского подходы к пониманию важных философских вопросов.**

Уже Аристотель столкнулся с «величайшей», по его словам, трудностью – необходимостью объяснить не только единство души и тела, но и специфику разумной души, ее нетелесность. Но Аристотель находился даже в лучшем (если можно так сказать) положении, чем его восточные последователи. Он, из-за неразвитости, примитивности представлений о физиологии человека, о его нервной системе, не знал ничего и о деятельности головного мозга. Аль-Фараби же и тем более Ибн Сина как медик, исследовавший специально функции разных отделов мозга, видели теснейшую связь работы ума с процессами, происходящими в коре мозга. Поэтому для них проблема отношения души и тела, разума и тела стояла значительно острее. С большим, чем у Аристотеля, основанием подчеркивая связанность разума с телесными функциями, **Ибн Сина еще настойчивее, чем его античный учитель, отмечал нематериальность разумной души, ее нетелесную, особую субстанциальность.**

Следствием такой трактовки разума было и решение некоторых других смежных теме вопросов. Так **большее, чем у Аристотеля, внимание уделяется роли непосредственной очевидности в структуре знания.** Причем это не только очевидность, появляющаяся в процессе наблюдения, опыта, или очевидность «простых истин», их интуитивная достоверность, на которой базируется знание. Это и **достоверность очевидностей, непосредственно переживаемая индивидом** во время погружения сознания в «надсознательный» (или «подсознательный») транс, когда мистик ощущает свою близость к первоначалу. Таким образом, интуитивное знание, в отличие от греков, признается не только в отношении посылок, но и в отношении выводов. Наглядным примером одного из видов интуитивного знания является знание пророческое, которое, с одной стороны, дается непосредственно Богом, а с другой стороны, представляет собой своеобразную цепь силлогизмов, пробегаемую пророческим умом почти мгновенно — через промежуточные силлогизмы от посылки до конечного вывода. Такое знание Ибн Сина не противопоставляет научному. Очевидность же, переживаемая мистиком, не относится, как говорилось раньше, к области научной достоверности, но она позволяет точнее понять возможности, особенности разума, его значение как сущности, выделяющей человека из «бытийной массы», из онтологического Единого, и одновременно соединяющего его с первоначалом. Эта очевидность дает возможность если не до конца понять, то ощутить, что разум не есть материальная бытийность, — он отталкивается от нее. И именно это отталкивание образует человека, сохраняет его как такового в мире материи, в системе бытия. При этом у Ибн Сины в такой роли выступает не единый, родовой, общечеловеческий разум, удостоенный бессмертия, но именно индивидуальный, единичный, достигший в своем развитии совершенствования ступени, когда он уже не нуждается в материи для своего функционирования, для работы мысли, — и он в качестве индивидуального обретает бессмертие. Здесь Ибн Сина совершенно отходит от Аристотеля, а его концепция «парящего человека», демонстрирующая способность разума вырваться из пут тела, близка (не по интенции, а по описанию переживания) с декартовским доказательством сути «я мыслю».

Литература

аль-Кинди. О первой философии // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Там же.

- Ибн Сина*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избр. филос. произведения. М., 1980.
Ибн Сина. Книга о душе // Там же.
Ибн Сина. Указания и наставления // Там же.
Ибн Халдун. Введение // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока.
аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *аль-Фараби*. Филос. трактаты. Алма-Ата, 1970.
Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989.
Сагадеев А.В. Ибн-Сина. М., 1980.
Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. М., 1973.
Степаняц М.Т. Восточная философия. М., 2001.
Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.
Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.

Контрольные вопросы

1. Что такое «фальсафа», ее отношение с религией.
2. Как «фальсафа» трактовала единство Бытия?
3. Как она понимала творение мира вещей?
4. Какую роль играли понятия «необходимосущего» и «возможносущего» бытия?
5. В чем видела «фальсафа» связь души с телом?
6. Что такое Деятельный разум?
7. Проблема смертности и бессмертия разумной души.
8. Каковы критерии достоверности знания? Роль логики, практики. В чем состояла концепция Ибн Сины о «парящем человеке»? Его взгляды на достоверность непосредственной очевидности. Отношение Ибн Сины к суфизму.
9. Какова роль Ибн Рушда в возрождении «истинного» Аристотеля?
10. Почему «фальсафа» называется «восточным перипатетизмом»? В чем отличие «фальсафы» от учения Аристотеля?

Глава 4. Дальнейшие судьбы классической исламской философии

X–XII вв. – наиболее яркий период в истории арабо-исламской философии, характеризующийся многообразием направлений, концепций внутри этих направлений. Однако к концу этого периода теоретические прения в теологии ослабевают, определяются главные школы. Основные структуры власти, опирающиеся на толкования религиозных установлений, сформировались – спор имамито-шиитов и суннитов утратил теологическую остроту и перешел в плоскость политическую, нужда в философских обоснованиях отпала. Философия утратила почву для своего дальнейшего развития и продолжала существовать в виде компромиссных учений, подобных ашаризму, сосредоточившись на рациональном объяснении религиозных вопросов. Довольно широкое распространение, особенно через поэзию, получил суфизм. Он стал прибежищем тех, кто хотел уйти от социальных, житейских проблем или же не мог удовлетворить свои религиозные настроения, покорно следуя принятым толкованиям догматов.

Тем не менее на этом фоне эпизодически возникали новые учения, в которых делалась попытка переосмыслить концепции великих предшественников, появлялись фигуры, сумевшие выпукло, ярко выразить глубину идей уже оформившихся учений и даже провидеть совершенно новые пути развития мысли – в социальной философии, философии истории.

Развитие философии суфизма

Выдающимся мистиком был персидский поэт **Джалал ад-Дин Руми** (1207–1273). Его отец, авторитетный факих, законовед, опасавшийся преследований шаха и монголов, вторгшихся на территорию Халифата, покинул родной Хорезм и обосновался в Конье, столице

Рума, как мусульмане называли тогда Малую Азию. Здесь он стал во главе одного из известнейших медресе, а после его смерти это место занял Джалал ад-Дин, который, как и его отец, вел жизнь почтенного ученого, не помышлявшего ни о поэзии, ни о будущей славе. «Клянусь Аллахом, — писал он, — я никогда не питал к поэзии никакой склонности, и в моих глазах не было худшего занятия, чем она».

Все изменилось, когда произошла его встреча с шестидесятилетним дервишем Шамс ад-Дином Табризи. Шамс ад-Дин, страстный суфий, открыл перед учеником мир совершенно новых для него знаний и переживаний. Разлученный недоброжелателями со своим учителем Джалал ад-Дин испытал потрясение, пробудившее в нем поэтический дар. В память друга большую часть стихов, вошедших в «Диван» (одно из главных его творений) он подписал именем Шамс. Здесь Джалал ад-Дин описывает опыт единения с Богом и мучительного переживания разлуки с ним. И это опыт сугубо индивидуальный, он противостоял не только предписанным ритуалам обращения к Богу, но и формам совместного радения, сложившимся в суфийских орденах. Как полагает известный исследователь творчества поэта американский профессор У. Читтик, каждое стихотворение «Дивана» — это «символический образ того мистического состояния, которое Руми пережил на пути к Богу», выражение экстатической любви к нему, духовная одержимость им.

На другое обширное собрание стихов — шесть частей «Маснави», знаменитую «Поэму о скрытом смысле», Джалал ад-Дина вдохновил Чаляби, ставший другом и помощником поэта. «Поэма» обращена к человеку, размышляющему о смысле бытия и жизни, она разъясняет различные стороны духовной жизни и практики, является своего рода наставлением для суфия.

«Маснави», которую другой персидский поэт Джами назвал «Кораном на персидском языке» представляет собой собрание притч, перелагающих или толкующих аяты Священной книги и хадисы. Притчи, иносказания, благодаря их образности позволяли передавать скрытые смыслы стихов Корана, раскрывать через систему слов-знаков суть учения мистиков о пути познания Бога, пути нравственного совершенствования, освобождения от пороков. Аскеза помогала «сбросить оковы существования» и даже отойти от традиционных способов почитания Бога: «Прежде рука моя всегда лежала на Коране, но теперь она держит флягу любви», — признавался Джалал ад-Дин.

Религиозные и философские взгляды, выраженные в сочинениях Руми, не оригинальны и не систематичны. Но известные идеи о смысле бытия он перелагал вдохновенным, живым и простым язы-

ком, понятным обычным людям, подчеркивая, что он не ставил целью объемлющее научное объяснение разных аспектов вероучения, а пытался утвердить людей в вере, в осознании того, что они самой своей природой призваны предаться Богу. Только во всеобъемлющей, всепоглощающей любви к Богу человек обретает полную освобожденность, когда для него исчезает вопрос о его свободе, который мучил многих мыслителей, так и не сумевших дать на него удовлетворяющего разумного ответа, ибо ответ этот находится в сердце верующего человека.

Вряд ли есть смысл подробно перелагать религиозно-философское учение Руми — оно воспроизводит все те аспекты суфизма, которые излагались в разделе данной книги, посвященном этому направлению в исламе.

Главный вопрос религии — вопрос о сущности Бога, о его творении мира и человека, об отношении между Богом и человеком. По сути дела Руми исповедовал идею мистического монизма. Это значит, что для него как следующего кораническому учению и учению суфизма в частности Аллах является трансцендентной сущностью, скрытой от человека. «Относительно Его Сущности можно постичь только одно: нет надежды постичь Его Сущность» (Маснави). Об этой скрытой, непознаваемой сущности Бога учил несколько ранее живший великий суфий-философ Ибн Араби.

Но есть и другая сторона соотношения мира и Бога, который в своих творениях проявляет себя, присутствует в них, имманентен им, и благодаря этому делает доступными некоторые свои грани, атрибуты, прообразы всего существующего и в какой-то степени и свою сущность, во всяком случае ту ее сторону, которая обращена к человеку. «Раз для тебя недостижима Его сущность, направь свой взор на атрибуты» (Диван). Однако истинное видение атрибутов Бога доступно не каждому. «Ты видишь не предмет, а тень предмета», «И все же Истина к тому, кто верит, стучит, как путник в запертые двери». Чтобы узреть совершенную красоту, «ты должен быть Маджнуном», т.е. подобно последнему, ставшему символом всепоглощающей любви, отдать себя Богу, духовно раствориться в нем. Отталкиваясь от изречения Халладжа, Руми так разъясняет суть этого слияния: «Когда кто-либо говорит: «Я — слуга Божий», то тем самым он утверждает, что существуют двое: он сам и вне его Бог. Когда же он говорит: «Я емь Бог» — это значит, что у него нет собственного «я», оно исчезло, Есть Он, и Он — это все, ничего не существует кроме Бога, и «я» — полное ничто». Такое состояние единения мистика и Бога, если оно является истинным, а не иллюзорным, вызванным через соответствующую

практику, с помощью каких-либо побочных средств, возникает только как результат божественной милости. К достижению такого состояния ведет путь самосовершенствования, и тогда человеку может открыться сущность бытия.

Человек, особенно в лице пророков и святых, т.е. людей, достигших высшей стадии совершенства, причастен к Всеобщему разуму и через него к божественной сущности. Как наместник Бога человек обладает всеобъемлющим знанием. «По форме ты — микрокосм, а по смыслу — макрокосм» (Маснави), и Мухаммад по праву считал: «По форме я происхожу от Адама, по смыслу я — предок моего предка», т.е. самого Творца. Но прикоснуться к божественной сущности ближе всего позволяет не разум, а сердце — именно оно, наполненное любовью, позволяет человеку непосредственно прильнуть к ней. «Так людям сердце — чистое зеркало — дано, чтоб беспредельность отражало»⁴⁵.

Благодаря разуму и сердцу человек познает, что, хотя мир воспринимается им как существование, на самом деле существующим является только Бог. Но это не значит, что мир сотворен из ничего, что до сотворения он не существовал абсолютно — его существование было скрыто в божественном знании, и творение есть лишь выявление этого знания, овеществление его.

Многие стихи Руми посвящены изложению его взглядов на добро и зло, на самосовершенствование как цель человеческой жизни, на необходимость аскезы, самоотречения и другие важные философские и нравственные вопросы. Неслучайно «Маснави» считается энциклопедией суфизма, собравшей в себе все мистические идеи, изложившей основы теории и практики суфизма. «Не пророк он, а Книга откровения у него имеется», — писал Джами, и он же называл Руми «наставником с сияющим сердцем, ведущим караван любви и опьянения, место которого выше Луны и Солнца».

Почитатель творчества Руми, звезда персидской поэзии **Абдурахман Джами** (1414—1492) принадлежит к плеяде блестящих поэтов-суфиев. «Если в каждый определенный период Бог ниспосылает водителя, то для XV в.а таким водителем был именно Джами», — писал один из его биографов Абд аль Васи Низами.

Герат, недалеко от которого родился Джами, был в то время политическим, экономическим и культурным центром государства Тимуридов. Властители Герата покровительствовали занятию историей, литературой, искусством. Особую роль в заботе о процветании науки и культуры, и в частности о творчестве Джами, проявлял известный государственный деятель и гуманист, современник Джами Али-

шер Навои. Исследователь персидской литературы Е.Э.Бертельс так охарактеризовал состояние литературы того времени: «Хотя мы говорим о «расцвете» персидской поэзии в Тимуридскую эпоху, но расцвет этот был весьма своеобразным и, скорее, был своего рода упадком. Расцветала техника, умирала литература, становившаяся игрушкой и забавой... Чрезмерная усложненность делала ее доступной лишь для весьма узкого круга читателей». Джами, как и Руми, старался сделать поэзию, наполненную философским содержанием, нравственными идеями, доступной широкому кругу ее почитателей — ведь именно поэзия была формой более легкого, простого усвоения, запоминания знания.

Философские воззрения Джами, как и Руми, не отличаются оригинальностью. Его заслуга скорее в том, что он воспроизводил и тем самым сохранял в какой-то степени традицию философии предшествующих столетий. Основная концепция этой философии — понятие Бога как необходимо сущего и мира вещей как возможно сущего: «Все, что помимо необходимо сущего предстает глазам, для бытия своего нуждается в необходимо сущем». Необходимо сущее напоминает свет, а все существующее в мире есть ничто иное, как его отражение: «Бог — свет, а различные проявления его — вселенная». Необходимо сущий Бог был всегда, вселенная же является его творением. В качестве единственного необходимо сущего Бога «нельзя ни с чем сравнить, потому что он не имеет себе подобия. Он лишен всех мирских качеств». Как творец мира он определяет все, что происходит в нем, строго детерминирует все события — это утверждение повторяет идеи Корана о божественном предопределении. Оно касается не только природных, физических процессов, но и течения человеческой жизни. Никто не в состоянии изменить то, что предначертано Богом. И если у мутазитов можно найти представления о свободе человеческой воли, о связи понятий добра и зла опять же не только с человеческой природой, но и с человеческим поведением, определяемым свободой воли, то Джами видит их источник в Боге.

Джами присущ общий для суфиев-философов взгляд на единство Бога и мира. Излагая его, Джами откровенно отмечает, что не считает себя создателем какого-то нового учения, а является передатчиком идей своих предшественников, в частности Ибн Араби. Он утверждает: «Не считай Бога отделенным от мира, потому что весь мир существует в Боге, а Бог в мире». Но это не абсолютная растворенность Бога в мире. Он дистанцирован, трансцендентен по отношению к своему творению, мир подобен Богу, является его отражением, но это не сам Бог. «Ни в чем единичном нет совершенства общего, в

общем есть все состояния единичного, когда общее познает себя, ему становится понятным все единичное, но когда единичное познает себя, оно не сделает ни шагу далее познания самого себя».

Будучи видным теоретиком и деятелем одного из наиболее влиятельных суфийских орденов, «накшбандийя», который был братством, связанным с торговыми и ремесленными слоями, Джами настаивал на умеренном аскетизме. Презируя стяжательство, он обрушивался и на лицемеров, которые «внешне выставляют себя суфиями», а на деле погрязли в мыслях о поживе — «их помыслы о сне, вине и мясе, молитвы их о яствах, о еде». Он также высмеивает тех суфиев, которые, подобно бесноватым, «испускают горестные стоны, издают живые вопли, проливают притворные слезы». Таких суфиев Джами сравнивал со стадом ослов.

Накшбандизм в отличие от других суфийских толков не признавал отшельничества. Тяжкий грех забрасывать землю, которую Бог даровал человеку, чтобы он ее возделывал. Джами порицал тех, кто «перестал бывать в саду, поле, торговом дворе» и воссел на молитвенном коврике, окружив себя глупцами, бездумно внимающими его словам. Он также настаивал на том, что верующий должен служить ближнему, думать о благе народа, быть рядом с теми, кто трудится. «Простой народ — сокровищница; помни, что золотые в ней таятся клады жизни». Учитель и наставник Алишера Навои Джами вряд ли полностью избежал влияния взглядов этого мыслителя и государственного деятеля. Джами мечтал об обществе, в котором царил бы справедливость, осуществляемая просвещенным монархом. Государство должно держаться на справедливости, тогда в нем не будет смут, и народ избавится от страданий и страха.

Обличая невежество, Джами настаивает на важности знания, которое освещает человеку жизненный путь. Без знания мир бы окутался мраком, — убеждал он. Знание, наука помогают преодолевать препятствия. «Венец всех искусств — это наука. Ключ от всех дверей — это наука». При этом знание, полагал Джами, должно быть направлено на дело: «Ибо знание — путеводитель к действию, а действие — опора новых знаний», «если ж знание не дружно с делом, оно не нужно никому, кроме невежд». Именно знание, просвещенность вместе с высокими нравственными качествами должны быть присущи справедливому властителю и принести счастье народу — таково содержание утопической социальной концепции Джами, характерной для учений многих мыслителей, начиная с античности.

Литература

Руми. Поэма о скрытом смысле. М., 1986.

Руми /В рус. пер. // *Читтик У.* В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми. М., 1995.

Степаняц М.Т. Поиски скрытого смысла // Там же.

Читтик У. В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми. М., 1995.

Раджабов М. Абдурахман Джами и таджикская философия XV в.а. Душанбе, 1968.

Контрольные вопросы

1. Значение творчества Дж. Руми в истории философии суфизма.
2. Особенности суфийской концепции у Джами, ее гуманистическая, социальная направленность.

Философия истории. Ибн Халдун

На западе исламского мира, в Испании, католическая Европа одержала победу над исламом. Оставив европейцам в наследство труды и идеи крупнейших своих ученых и философов, арабы еще сохранили свое господство в Магрибе, Северной Африке, хотя и тут исламский мир переживал упадок. Интеллектуальная жизнь, казалось, замерла. Но именно здесь и именно в это кризисное время произошел ее всплеск – появился ярчайший мыслитель, который не только завершил то, чего достигла арабо-мусульманская культура, но и отчасти прозрел пути развития социальной и исторической науки будущего. Этим мыслителем был Ибн Халдун (1332, Тунис – 1406, Каир).

Выходец из знатного тунисского рода, поставлявшего магрибинским султанам и эмирам образованных политиков, Ибн Халдун, начав карьеру придворным писцом, становится незаурядным профессиональным политиком, занимая при разных правителях должности советника, посла, министра. Но в возрасте 43 лет он порывает с политической деятельностью и посвящает себя научному труду и чтению лекций, в которых излагает свое учение. Однако резко враждебное отношение к нему тунисских богословов вынуждает Ибн Халдуна бежать в Каир. В конце жизни недолгое время он находился на службе у Тамерлана, сопровождая того в его походах.

Обширная «Автобиография», которую Ибн Халдун писал в течение всей жизни, а также труды свидетельствуют о том, что он был знаком с основными научными знаниями своей эпохи, с трудами историков и философов. Эти знания и собственный опыт политика, раздумья над превратностями истории, судьбами народов и культур

позволили ему найти, что он сам отмечает, новый, по сравнению с предшественниками, подход к их объяснению. Ибн Халдун стал свидетелем упадка блестящей исламской цивилизации, пережившей за семь в. в расцвет и начало упадка, распада Халифата, раздробленность, восстания крестьян и ремесленников. Войны, нашествие монголов. Обладавший глубоким аналитическим умом, Ибн Халдун попытался не просто описать происходившие события, а представить их внутри некоторой системы, фиксирующей причинную связь процессов, совершавшихся в современном ему обществе, с предшествующей историей.

Новое видение истории изложено им в фундаментальном, многотомном труде «Книга поучительных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им народов». В обширном введении к нему — «Мукаддима» («Пролегомены») содержится взгляд Ибн Халдуна на природу человеческого общества и государства.

Ибн Халдуна не удовлетворял традиционный характер историографических сочинений его предшественников. В них, как он отмечал, разум использовался только для подтверждения, изложения частных выводов из твердо установленных, утвержденных положений Корана и сунны, ограничиваясь спекулятивными рассуждениями. Ибн Халдун предпочел философский, рационалистический подход к пониманию проблем, причем проблем не отвлеченных, а практических, связанных с жизнью общества, объяснением его истории и структуры. Существовавшие в это время описания истории представляли собой мешанину рассказов о реальных событиях и вымыслов, и в ней трудно было выделить истину. Ибн Халдун попытался найти основания для создания истинной картины истории, и такое основание он видел в соответствии фактов «природе человеческого общества», в выявлении внутренних, естественных «причин происхождения династий и возникновения человеческого общежития». Настаивая на том, что и философия нуждается в истории, он отмечал: «История — одна из коренных основ философии, и она может и достойна быть причислена к философским наукам».

«Мукаддима» сама по себе представляет энциклопедическое произведение, отразившее культурную жизнь арабского средневековья, знания, которыми оно владело: сведения о Земле и климате, об истории разных народов, о возникновении и крушении государств, о земледелии и ремеслах, финансах, науках, искусствах и т.д. Но Ибн Халдун этим не ограничивается. Описание социально-экономической и политической жизни эпохи он сопровождает анализом общества, из-

ложением принципов «социальной физики», т.е. реального, «природного» фундамента общества. То, что он видит перед собой как задачу, — «это самостоятельная наука, ибо она имеет специальную тему исследования — совместную жизнь людей».

Свои размышления он начинает с определения сущности человека, появившегося вслед за животным и «наделенным способностью к мышлению и рассудком, поднявшим его над миром обезьяны». В своем обособлении от природы человек нуждается в дополнительных средствах. Он не имеет многих качеств, которые помогают животным, но зато он имеет руки, рассудок, орудия труда, а также «совместность жизни», взаимопомощь, которые обеспечивают ему защиту. Наделенный этими возможностями (или обретший их) человек, осваивая природу, создает мир культуры и себя самого как человека культуры. Останавливаясь подробно на проявлениях зависимости человека от природы, ее влияния на него (роль климата, связанные с ним особенности питания и т.п.), основным фактором, определяющим различия между народами, Ибн Халдун считает все же внеприродный: «Знай, — пишет он, — что различие условий, в которых живут поколения, зависит от того, как люди добывают средства к существованию».

Ибн Халдун выделяет два основных типа, или фазы, в развитии человеческих объединений, которые определяются характером производства средств существования, их распределения и потребления. Первая фаза — это «бадава», жизнь, связанная со скотоводством и земледелием. Вторая, более поздняя фаза — «хадара», жизнь городская. Одним из тезисов Ибн Халдуна является утверждение, что материальное богатство образуется в результате трудовой деятельности людей, что решающей причиной перехода от первой фазы ко второй является увеличение количества трудовых затрат. Объединяя усилия, помогая друг другу в добывании средств жизни, люди могут произвести продуктов больше, чем нужно для удовлетворения их простых потребностей. «Остальная часть труда является избыточной по сравнению с трудом, потраченным на удовлетворение необходимых потребностей». Одна из частей «Пролегомен» специально посвящена «разъяснению того, что всякий доход есть стоимость труда. И если возрастает количество труда, то увеличивается и количество стоимости труда. Благодаря этому умножаются доходы», недостаток пробуждает стремление к удобствам. «И все это — труд, который проявляется как стоимость». Возникает богатство, основа для возможного нарушения равного распределения, возникают неравные группы, классы (табака). С появлением избытка связан и переход ко второму типу производ-

ства — торгово-ремесленному и соответственно к городской жизни. Труд усложняется, он требует участия в нем большего числа людей, создавая дополнительную стоимость продукта, а это, в свою очередь, порождает роскошь, стремление к ней и как следствие возникновение новых ремесел. Избыточный продукт становится также материальной базой для роста населения. С ним же связывает Ибн Халдун и развитие наук, интеллектуальных занятий, искусства.

Другим (социально-политическим) аспектом исторического процесса является переход от «асабийи», родоплеменных отношений, к «мульк» — отношениям, определяемым властью, «владением», сосредоточением роскоши в руках властителя и его приближенных. Уже в родоплеменных группах власть со временем обособляется. Это влечет за собой распад родственных отношений и объединение людей по иным признакам. Возникает государство — группа людей, обладающих властью, орудиями принуждения и защищающих ее с помощью уже не сородичей, а наемной силы, направленной против бывших сородичей. Это еще один показатель перехода общества от примитивности к цивилизации.

Однако дальнейший рост роскоши и усиление власти государства приводит к увеличению налогов и обиранию подданных, следствием чего становится разрушение экономики, нравов и в конечном счете упадок и гибель данной цивилизации. «Когда укореняется царская власть, а именно когда один человек достигает единовластия и распространяется роскошь, и начинается спокойная жизнь, — государство клонится к упадку». «Это происходит в государствах с необходимостью». Цивилизация, как и сам человек, проходит естественный, закономерный путь от возникновения через расцвет к упадку и смене ее другой, находящейся пока еще в фазе асабийи. Этот путь иогучей в прошлом и переживающей распад цивилизации Магриба и проанализирован в «Мукаддима».

Ибн Халдуна считают нередко первым, хотя и не повлиявшим на современное ему сознание социологом. Иногда его называют «арабским Марксом». Во всяком случае содержащиеся в труде Ибн Халдуна элементы совершенно нового подхода к объяснению общества, науки об обществе позволяют поставить его в ряд с более поздними европейскими мыслителями, такими как Макиавелли, Вико и другими.

Литература

Ибн Халдун. Введение (фрагменты) // Избр. произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

Бацеева С.М. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., 1965.

Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун. М., 1980.

Контрольные вопросы

1. Что нового внес Ибн Халдун в современную ему историографию?
2. Фазы развития человеческой истории. Труд, его характер как фактор, определяющий это развитие.
3. Понимание Ибн Халдуном природы власти, государства. Причины упадка и гибели цивилизаций.

Трансцендентальная философия Муллы Садры

На востоке исламского мира традиции предшествующей философии поддерживались религиозными мыслителями, старавшимися отстаивать взгляд на религию не как систему раз и навсегда установленных требований к верующему, определяющих его поведение, а как учение, которое должно восприниматься, приниматься сознательно, а его теоретические положения обосновываться рационально, даже если они относятся к области мистики. Наиболее крупным религиозным философом, не только сохранившим преклонение перед мыслью прошлых в.ов, но и попытавшимся на ее основе создать новое учение, был Садр ад-Дин аш-Ширази, известный больше как Мулла Садра (1571, Шираз – 1640, Басра). Он и сейчас почитается в Иране наряду с аль-Фараби, Ибн Синой, Ибн Араби и ас-Сухраварди.

Обширное начальное образование Садр ад-Дин получил в родном Ширазе. Позже продолжил обучение в Исфахане, который славился своей философской школой, основанной и возглавлявшейся Мир Дамадой. По признанию Мир Дамады, большое влияние на него оказали философские взгляды Ибн Сины и «философия озарения» (ишракизм) ас-Сухраварди, они стали авторитетами и для Садры. Однако местные богословы осуждали его за увлечение философской «мудростью» (*хикма*) и гносисом; преследуемый ими Садра вынужден был покинуть Исфахан и вернуться в Шираз. Здесь он основал свою, не менее влиятельную, чем исфаханская, философскую школу и получил прозвище «глава теософов».

Садра написал около 50 сочинений по теологии и философии, среди которых многотомный труд «Четыре странствия разума», а также комментарии к работам Ибн Сины и ас-Сухраварди.

Садра считал себя создателем нового в исламской философии направления — «трансцендентной мудрости (философии)», «престольной мудрости». В ней он видел средство увидеть вещи «такими, каковы они на самом деле», т.е. духовные основы вещей, просвечиваемые Богом в чувственно воспринимаемых вещах. Садра исходит из принятого его предшественниками тезиса о том, что абсурдно всерьез говорить о бытии Бога — бытие, как уже неоднократно отмечалось ранее, не может быть предикатом необходимосущего. «Основа существования всего сущего — чистая истина бытия, к которому не примешано ничего, кроме бытия», и Бог есть чистая истина бытия, не имеющего логического определения». Бытие — это абстрактная категория, чистое понятие ума, только так о нем и можно рассуждать. В качестве же реалии оно настолько очевидно, что не требует доказательств.

Садра возражал против присущего некоторым суфиям агностического видения мира. Но хотя он и придавал большое значение логической, рациональной аргументации, однако, полагал он, в познании мудрости Бога, божественного творения, разуму должно предпочесть интуитивное озарение, поскольку «первичная сущность» Бога и связанные с ним другие сущности как божественные истины разуму недоступны. Разум может только интерпретировать их по аналогии с земными вещами, но не может увидеть их истинной сущности, которая приоткрывается только через интуицию.

Путь, который проделывает душа праведного человека, постигая мудрость, истину мира, Садра описывает в виде ее путешествий от «малого престола» — сердца верующего, к «великому престолу» — престолу Бога, и возвращения обогатившейся, озаренной светом божественной истины души в мир творения. Побывав в Боге и с Богом, душа человека теперь уже знает о многообразии не только чувственного, но и сверхчувственного мира. Кроме того, она начинает познавать и себя, перед ней открывается осознание бренности дольного мира, бренность плоти и беспредельность мира, открывающаяся в созерцании Истины и становящаяся реальностью для души после смерти тела.

В этом путешествии души с Богом к Богу телесность человека приобщается к вечному, к духовному. Познавая себя, телесная по возникновению души становится духовной, разум человека достигает совершенства и соединяется с Деятельным разумом. Содержащаяся у Ибн Сины идея о том, что мир в качестве являющегося че-

ловеку, в качестве не античного бытия, безразличного к человеку, а существования, которое в арабском слове «вуджуд» выражает связанность с человеком, этот мир в своем существовании зависит от человека, от его восприятия. Садр делает эту идею одной из центральных в своем учении. Человеческий разум, в соответствии с его рассуждением, как бы творит мир, в котором существует – ведь мир для человека образован из сущностей, извлеченных разумом из реальных вещей, с которыми, собственно, человек и имеет дело. С позволения Бога в душе возникают формы, которые суть не абстракции материальных сущих, а подобия умственных форм. Разум, достигший совершенства, вообще уже не нуждается в материальных формах для своего функционирования, и это становится основой освобождения души от телесной оболочки.

Садр подчеркивает необходимость методологического сочетания, единства философии и теологии, рационального способа познания с истиной, данной откровением. Логика, ее выводы, как он считает, подтверждают истину мистического опыта, значение личного свидетельства, личного переживания для становления и утверждения подлинной веры, необходимой для будущего спасения.

Существенным для учения Садры является то, что он, как никто другой до него, а может быть, и первым в исламской философии, обратил внимание на категорию движения, лежащего в основе существования мира, за исключением Бога. Движение, постоянное, непрерывное изменение составляет реальность мира: «Время – мера обновления и превращения, а смысл движения в том, что оно есть непрерывное обновление состояния бытия вещи». И акт творения, перехода вещи из состояния потенции в состояние действительности не образует суть обновления, а есть лишь проявление движения, которое и вызывает обновление. Благодаря движению, лежащему в основании мира, происходит восхождение от менее совершенного к более совершенному, к Богу. В мире нет ничего постоянного, постоянна лишь его изменчивость, и этот процесс необратим. Природа постоянно обновляется, обновляется и человек, приобщаясь к вечному через устремление телесного к духовному. Возможно, Садр в своем учении и не сделал выдающихся открытий, не создал принципиально новой теории, но его труды свидетельствуют о том, что философская мысль продолжала существовать в среде законсервированного богословия.

Литература

Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра). Престольная мудрость. М., 2004.

Мулла Садра // Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991.

Эиотс Я. Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра) – создатель «трансцендентной философии» («мудрости престола») // *Садр ад-Дин аш-Ширази* (Мулла Садра). Престольная мудрость. М., 2004.

Контрольные вопросы

1. Основной смысл «трансцендентной философии» Садры – видение вещей такими, каковы они на самом деле, т.е. у Бога и глазами Бога.
2. Роль разума и интуиции в постижении сущности вещей. Связь философии и теологии, их роль в этом постижении.
3. Концепция движения в учении Садры.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. НОВАЯ И СОВРЕМЕННАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава 1. «Возрождение» («нахда»). Становление новой философии

В 1517 г. Египет и значительная часть Магриба были завоеваны Османами. Наступили времена лихолетья. Исламский мир, переживший крестовые походы, изолировался от Европы. Связь с ней сохранилась лишь в Сирии и Ливане благодаря тому, что немалую часть населения в них составляли друзья и христиане. К концу XVIII в. турецкая империя, испытывавшая тяжелые военные удары извне и вторжение европейского капитала, начинает ослабевать.

Вместе с процессами распада империи в арабском мире приходит тяга к обновлению. В 1805 г. к власти в Египте пришел Мухаммед Али, который провел ряд реформ, способствовавших самостоятельному развитию страны. Стремясь к обретению независимости от Турции, египетский паша обратил свои взоры к Западу, к его достижениям в области науки и техники. Возникли первые заводы и фабрики, велись ирригационные работы, строительство оросительных каналов, плотин и железной дороги, соединившей Каир и Александрию. В 1822 г. появилась первая типография, печатавшая книги на арабском, персидском и турецком языках. Эти и другие изменения в жизни Египта подготовили подъем его хозяйственной и политической жизни.

Новые веяния затронули и другие страны арабского мира, вылившись в процесс его возрождения, обозначенный термином «нахда». Ядро культурных преобразований составляло **просветительство — движение за устранение институтов и традиций, мешающих прогрессу, движение за распространение научных знаний, за реформу образования, а в конце XIX в. и за реформу ислама.**

Свою лепту в культурные преобразования здесь вложили западные миссионеры, особенно богатые американские протестанты. В организованных ими школах обязательными предметами наряду с филологией, литературой и историей были математика и естественные

науки, причем особым способом обучения были диспуты между учениками. Генеральный консул России в Бейруте (с 1839 г.) так описывает свое впечатление об этих диспутах: «Нельзя без прискорбия видеть, что миссионеры предлагают молодым своим слушателям-арабам на разбор нравственные и общественные диспуты, как это делалось в пору схоластических стяжаний науки. Арабы и без того склонны к суфизму и лжемудрствованию; что может более развращать их ум, как эти споры о том: полезна ли наука женскому полу или вредна и т.п.»⁴⁶. В борьбе с западными миссионерами за влияние на местное население православные миссионеры и католики также старались создавать общества, школы. Помимо обращения жителей в христианскую веру они преследовали цель и приобщения их к западной культуре, содействуя появлению арабской интеллигенции и арабского просветительства.

Египетский писатель **Рифа ат-Тахтави** (1801–1873) возвестил приход арабского просветительства с его идеями законности, свободы, равенства. В принципах свободы и равенства, провозглашенных Наполеоном Бонапартом, ат-Тахтави видит их близость исламу, а в основах «естественного права» сходство с шариатскими установлениями. Находясь в Париже, ат-Тахтави познакомился с прославленным сочинением Кондильяка, французских философов, много читал Вольтера. Особое его внимание привлек Монтескье, которого он сравнивал с Ибн Халдуном. Вывод, который был им сделан в результате путешествия, заключался в убеждении, что европейская наука не противоречит Корану и исламу, и поэтому нужно усваивать европейские знания.

Пропаганде идей просветительства посвятили свою деятельность отец и сын **аль-Бустани**. Аль-Бустани-старший убеждал в необходимости создания республиканской формы правления, единственной, по его мнению, способной проводить в жизнь принципы свободы и равенства подданных. Уже в 1860 г. он доказывал необходимость отделения религии от государства и был одним из первых, кто заговорил о самосознании арабов, об их отличии от турок, об «арабской крови». Нередко звучали и речи о ливанском или сирийском патриотизме, определяемом родиной — местом, с которым человек связан узами рождения, морали, языка, местом, где он живет и действует. Так формировались идеи арабского и сирийского национализма, противостоявшие идеям панисламизма и пантюркизма.

Влияний русской православной церкви и русской культуры было значительно меньше. В Сирии было немало православных арабов, принадлежавших греческой епархии. Иерусалимский миссионер от

России Порфирий, ярый противник западной учености, вместе с послом Базили в противовес католическим и протестантским школам, а также греческим церковникам, создали типографию и начальные школы, которые, по замыслу Порфирия, «выведут арабское племя из тьмы духовной, в которой оно коснеет вместе с греческими попами, чтящим бога мамону»⁴⁷. И хотя, как считает А.Е.Крымский, деятельность первых русских просветителей середины XIX в. в Сирии была «мракобесной», отражая настроения правительства самой России времен Николая I, «для пробуждения православных арабов эти деятели все же кое-что сделали»⁴⁸. Во-первых, они вырвали их из-под власти греческой епархии, не считавшейся с национальным сознанием арабов. Во-вторых, обучение в школах и печатание книг (безусловно, религиозных) совершалось на арабском языке, тогда как прежде вся церковная служба шла на непонятном арабам-протестантам греческом языке. В-третьих, побуждая арабов к овладению элементарной грамотностью и начальными знаниями в области богословия, русские просветители порождали у них желание к знанию вообще. Появились арабы, захотевшие поехать в Россию и получить там воспитание и образование. Возможно, что влияние российских миссионеров на арабское население в Сирии и Ливане в XIX в. определило то, что и во второй половине XX в. большая часть студентов из арабских стран, обучавшихся в Советском Союзе, была представлена сирийцами и ливанцами, и они в наши дни продолжают сохранять нашу культуру на Арабском Востоке.

К концу XIX в. русское культурное влияние было уже достаточно ощутимо, чему помогло создание в 1882 г. богатого Императорского Православного Палестинского общества. Его стипендиатом, обучавшимся в Полтавской духовной семинарии, был будущий крупный арабский писатель **Михаил Нуайме**, заинтересовавшийся русской словесностью, и в частности творчеством Белинского. Некоторые из арабов, обучавшихся в России, так в ней и остались. Но они не порывали связь с родиной, писали статьи на арабском языке и печатались там, становясь проводниками русской культуры.

И все же преобладающим влиянием на арабскую культуру было влияние французское и англо-американское; немецкое же вплоть до первой мировой войны не ощущалось.

Интерес европейцев к Востоку почти никогда не ослабевал. Но в XIX в. началось повальное увлечение им, что отразилось и в литературе и в философии. Байрон, Шелли, Гёте, Гейне, Пюго, Рильке и многие, многие другие поэты и писатели посвящали свои творения Востоку, желая понять и обрисовать его. Гёте писал: «Orient und Occident

sind nicht zu trennen» (Восток и Запад больше не должны быть разорваны). Правда, восприятие Востока было скорее поверхностным, нежели подлинным, глубинным. Он привлекал своей необычностью, экзотичностью.

На Восток отправься дальний
Воздух пить патриархальный,
В край вина, любви и песни,
К новой жизни там воскресни⁴⁹.

Самой точной передачей впечатления от Востока (Востока мусульманского), касающейся, пусть только отчасти, основ его духовной жизни, является пушкинский «Пророк» — с чрезвычайной силой он воспроизводит предание об откровении, снизошедшем на Мухаммада и сделавшем его пророком новой религии.

Философские работы тоже были скорее описанием некоторых лежащих на поверхности фактов истории восточной мысли, истории, тесно вплетенной в историю самого ислама и воспринимаемой только в этой связи. Лишь значительно позже — во второй половине XX в. — западные историки философии будут освобождаться от ее одномерного изображения и увидят ее своеобразие, воплощающееся в разных, весьма не ортодоксальных формах.

В Сирии с 1847 г. довольно успешно действовало Сирийское общество по обретению наук и искусств, созданное сирийцами-христианами. Его целью был сбор книг, рукописей на арабском языке, пробуждение стремления к знаниям, не скованным религиозными доктринами. Несколько позже в состав общества вошли и мусульмане. С 1876 г. Б. аль-Бустани предпринял попытку создания популярной энциклопедии («*Даират аль-маариф*») — свода основных знаний, соответствующих уровню западной науки. После его смерти работу над энциклопедией продолжил его сын С. аль-Бустани, издав к 1900 г., но не закончив полное издание, 10 томов.

Просветительская деятельность этих обществ, прессы и либеральных интеллигентов помогала формированию общественного сознания, осознанию национальных интересов, в которых переплетались гордость за великое прошлое и досада за утрату величия, за униженное настоящее, желание устранить традиции, мешающие обновлению, признание достижений западной культуры и противостояние натиску европейского капитала.

Не менее сложным было и отношение с Турцией. Османский султан, желая упрочить свое влияние в арабских странах и ослабить напор на них европейских держав, поощрял движение панисламизма.

В то же время стремление выйти из-под османского контроля рождало сознание «арабизма». Многовалентность отношений влекла за собой раскол внутри мусульманского и арабского мира: приверженцы западной культуры противостояли и традиционалистам и арабским националистам. Последние выступали и против первых и против панисламистов. Но и внутри националистов не всегда было единодушие — египетские защитники идеи нации поддерживали турецкий султанат, а сирийские боролись с его деспотической властью.

На этом политическом и культурном фоне робко пробуждалась **философская мысль**.

Конец XIX — начало XX вв. знаменовались ростом числа издательств и журналов, а следовательно, и публикаций. Философская литература занимала среди них лишь незначительное место, но тем не менее философия заявила о себе, о том, что она намерена претендовать на одну из ведущих ролей в культурной жизни арабских стран. При этом **она сразу связала себя с научным направлением в развитии мысли, провозгласив, как это было в эпоху ее расцвета в средние в.а, своим основным принципом опору на разум, утверждаемый в качестве главного основания знания**. На протяжении нескольких в.ов мысль находилась в оковах религиозной догматики, которой держались арабские теологи-традиционалисты и в сохранении которой была заинтересована власть султана. И вот эта мысль разорвала оковы. В VIII—IX вв. молодая исламская цивилизация жадно впитывала в себя достижения античной культуры, и переводы сочинений древних помогали пробудить мысль представителей новой цивилизации. Теперь арабская интеллигенция также стремилась познакомиться с трудами европейцев, которые подготавливали и подытоживали их историческую победу.

Яркой фигурой, сделавшей много для создания новой арабской культуры, был **Ибрагим аль-Язиджи** (ум. в 1906 г.). Поэт и журналист, он был предан и науке, писал труды по физике, химии, медицине, был широким и тонким эрудитом. За пропаганду научных званий был избран действительным членом астрономических обществ Парижа и Антверпена. Но главное, что он сделал, — это работы в области развития арабского языка, создания научной терминологии, отвечающей новому уровню знаний. В книге «Языковые мечтания» он обратился к теме генезиса арабских слов, этимологических оттенков их значений, разрабатывал метод подбора слов для наилучшего выражения мысли. В статье «Язык и современность» он говорил о проблеме введения неологизмов, соответствующих знаниям эпохи, но отвечающих духу арабского языка.

Научно-философские устремления арабской интеллигенции выразил в своем творчестве Шибли Шмейл, пропагандировавший в арабском мире конца XIX в. учение о происхождении видов Ч. Дарвина. Правда, арабского перевода дарвиновского труда еще не было, он появился позднее. Поэтому Шмейл написал свою работу «Философия происхождения и эволюции», пользуясь комментариями Бюхнера, которые вызвали в Европе бурю критики. Та же участь постигла и арабского популяризатора Дарвина, обвиненного в безбожии. Шмейл, уверовавший в научную неопровержимость идей английского естествоиспытателя, попытался, отталкиваясь от принципа естественного отбора, объяснить самоупорядоченное единство материи, природы, движение и развитие в которой происходит в ней и из нее самой, в «теле бытия», а не благодаря силе, действующей извне. Законам эволюции, которым подвержена материя, подчиняется и разум как функция материи. Человек полностью зависит от чувственного мира. Он подобен животным физиологически и минералам — химически. Разница химического состава лишь количественная, но не качественная. Ничто не говорит о его связи с миром духа. Поэтому нет смысла заниматься метафизическими проблемами, надо отказаться от всех представлений, противоречащих науке, преодолеть религиозный страх и обратиться к устройству дел в посюсторонней жизни, а это значит — очистить умы от суеверий, создать общественную систему на основе социальной науки, базирующейся на теории эволюции, то есть на жестких принципах долга и истины, а не жалости и доброты. Любовь и вера должны подчиниться истине и науке.

Как видно, философские взгляды Шмейла являлись весьма поверхностными, вульгарноматериалистическими, и они шокировали интеллигенцию. Даже последователи Шмейла отнеслись к ним осторожно, критически, не во всем соглашаясь с учителем. Тем не менее именно Шибли Шмейл пробудил вновь интерес к философии, хотя и продолжавшей оставаться в тени других форм гуманитарного творчества, основное содержание которых составляли идейные поиски места арабской культуры внутри ее отношений с культурой западной. Эти поиски выражали разные позиции, оформлявшиеся пока еще в публицистических статьях, а не в философских сочинениях. Философскими размышлениями скорее занимались литераторы, чем специалисты-философы, которых еще и не было. И даже немногие работы, переведившиеся с западных языков или написанные арабскими авторами, касались общих рассуждений.

Главный вопрос, который встал перед интеллигенцией, — это вопрос о том, как относиться к своей прошлой культуре, насколько она сопоставима с новой западной культурой, нужно ли и в какой мере

отказываться от традиции и стоит ли перенимать и в какой мере западные ценности. Этот вопрос станет одним из основных на протяжении всего двадцатого в.а.

Несмотря на сопротивление значительной части духовенства, **именно теология стала важной сферой духовного обновления.** Определявшая интеллектуальную атмосферу теология в лице нескольких ярких и влиятельных своих представителей санкционировала и стимулировала обновление во всех направлениях культурной деятельности.

В конце XIX в. идею согласования откровения с разумом провозгласил **Джамал ад-Дин аль-Афгани** (1839–1907), один из значительнейших исламских религиозно-политических деятелей. Родившийся в Афганистане, он вынужден был эмигрировать и всю жизнь скитаться по странам Азии и Европы из-за того, что вызывал недовольство со стороны властей, консервативного духовенства или же европейской консулов за свои либерально-реформаторские и антиколониалистские взгляды.

Для того, чтобы мусульманские страны смогли противостоять превращению их в колонии, необходимо, учил аль-Афгани, их объединение на основе религии ислама, но ислама, приведенного в соответствие с новыми историческими условиями, то есть признающего необходимость светского образования, развития промышленности и науки.

Живя некоторое время в Египте, афганский теолог занимался здесь просветительской деятельностью, был одним из организаторов периодической печати, выступал с призывами к буржуазным реформам. В Париже вместе со своим египетским последователем Мухаммадом Абдо, также высланным из страны за участие в восстании, он основал в 1884 г. тайное общество, провозгласившее идеи панисламизма. Эти идеи нашли широкий отклик в среде мусульманской интеллигенции, поскольку они призывали против колонизации, против засилия иностранного капитала и чужой культуры, но в то же время пропагандировали важность реформирования ислама.

Аль-Афгани утверждал, что отставание и беды восточных стран объясняются непониманием значимости науки, запретом на преподавание многих ее дисциплин, якобы враждебных исламу. Он исходил из убеждения, что арабы не хуже других народов, так же как ислам не хуже прочих религий. Однако он признавал, что религия вообще, в том виде как она возникла, была не только силой, освободившей человечество от варварства, но и силой угнетения. Ислам тоже повинен в том, что некогда блестящая арабская цивилизация погрузилась на в.а во тьму; с его помощью деспоты душили науку и философию.

Учеником и сподвижником аль-Афгани был другой крупный мусульманский реформатор — египетский богослов **Мухаммад Абдо** (1849–1905). Вернувшийся в 1888 г. из изгнания и ставший главным муфтием Египта, он выступил с предложениями реформировать мусульманское законодательство и провел преобразования в системе преподавания в аль-Азхаре. Он писал: «Первый принцип ислама — предоставление разуму права решать спор при выяснении вопросов шариата. За редким исключением люди ислама, когда разум и традиция вступают в противоречие, принимают то, о чем свидетельствует разум». Поэтому прав был Абдо, когда отклонял обвинения в адрес ислама как угрожающей христианству религии, религии фанатизма. И в христианстве, отмечал он, были как приверженцы фатализма, так и сторонники идеи свободы воли, признающие также и детерминизм.

Главную цель ислама Абдо усматривал в улучшении положения человека, к чему должно вести развитие науки и промышленности. Вера же должна очищать души людей от иллюзий и улучшать их через знание. Только в союзе веры и знания, религии и науки можно достичь прогресса. Рассматривая вопросы о божественных атрибутах, сотворении Корана, свободе воли, Абдо излагал взгляды, то близкие ашаризму, а то — мутазилизму. Рассуждая о возможности познания высшей сущности, Аллаха, Абдо делал различие между разумом обычного человека и разумом божьих избранников. Первые в силу ограниченности их интеллекта не в состоянии постичь всю полноту божественной мудрости и божественного могущества. Вторым же Аллах раскрывает свое величие благодаря тому, что к силе обычного человеческого разума у них добавляется сила интуиции. В книге «Ислам и христианство» Абдо учит, что истинное знание ценно интуицией; здоровая интуиция свидетельствует о зрелости помощников знания. Совершенная вера есть знание и опыт, разум и сердце, логика и послушание, мысль и интуиция. «Один только разум не ведет к постижению; нет благополучия нации без божественного руководства». Но опять же, шариат нуждается в разуме, и не будет противоречия между верой и знанием, верой и философией, пока они опираются на разум.

Смелые призывы Абдо отказаться от устаревших религиозных канонов, пересмотреть их в соответствии с требованиями нового времени, обновлением общественной жизни, его практическая деятельность, направленная на сближение религии с наукой, на реформирование духовного образования определили его огромную роль в культурных переменах в арабском мире начала XX в.

И аль-Афгани, и М.Абдо оставили последователей, которые распространяли и утверждали идеи своих учителей.

Эта деятельность стала возможной благодаря, во-первых, реформированию старинного теологического университета аль-Азхара, в программу обучения в котором были включены такие предметы, как физика, химия, биология, математика и др., что в определенной мере расчистило путь к светскому образованию и возможности секуляризации общества. Во-вторых, изменению культурного климата способствовало создание новых университетов (Каирского, а позже и других).

Перед профессорами университетов и деятелями культуры встала задача определить как отношение к духовному наследию, так и связанное с этим отношение к западной культуре. Для этого надо было познакомиться заново с во многом забытыми трудами древних мыслителей. Появились первые публикации старых рукописей. В частности, еще в 1857 г. была издана «Мукаддима» Ибн Халдуна; в 1886 г. появилось новое ее издание. Был издан и труд средневекового историка религиозных учений аш-Шахрагани «Книга о религиях и сектах».

Большую помощь арабским исследователям в эти г.ы оказали труды ориенталистов, которые имели уже солидную традицию изучения средневековых арабских мыслителей, перевода их сочинений сначала на латынь, а позже и на европейские языки. Работа ориенталистов дала начальные ориентиры становящимся арабским историкам философии. И хотя работы ориенталистов этого времени вольно или невольно были зачастую тенденциозными, излагающими и оценивающими арабскую мысль в свете христианской догматики, а иногда и с позиции новоевропейского высокомерия, они давали материал для раздумий. Взять хотя бы для примера и сравнения лекцию Э.Ренана «Ислам и наука», прочитанную им в Сорбонне в 1883 г. и содержащую утверждение о несовместимости ислама и науки, которое никак не может приниматься в таком категоричном виде, в каком оно было высказано, — подтверждением тому был расцвет науки в мусульманском мире в средние в.а. В то же время труд Ренана «Аверроэс и аверроизм» является, возможно, и не бесспорным, но, несомненно, серьезным анализом философских воззрений Ибн Рушда и их влияния на христианство. Умерший в 1951 г. и проживший 25 лет в Бейруте французский востоковед Морис Буйиж помимо статей и переводов опубликовал ряд текстов. Им были изданы «Опровержение философов» аль-Газали (или как сейчас предпочитают переводить — «Непоследовательность философов»), «Опровержение опровержения» (или «Непоследовательность непоследовательности») и «Комментарии к

Метафизике» Ибн Рушда. Западные ученые помогли и с описью и комментированием рукописей, находящихся в библиотеках Стамбула, Оксфорда, Испании, Парижа, Индии, Ирана.

Перед исследователями встала проблема определить основные принципы работы над издаваемыми древними материалами. Прежде всего это **издание текстов на научной основе и изучение корней арабской философии**, ее генетической связи с философией античной, что означало необходимость ознакомления с последней. Только на этом фундаменте могла появиться собственная философская продукция.

Вторым фактором, который стимулировал пробуждение у арабской интеллигенции интереса к философии, а потом и появление философских (на первых порах ученических) сочинений, было **знакомство с трудами европейских философов**. Этому способствовало то, что часть арабских интеллигентов стала получать образование в европейских университетах, благодаря чему они смогли познакомиться с новыми направлениями в западной философской мысли, притом не через посредников, как это было у Ш.Шмейла, а читая литературу на языке оригинала.

Таков был путь новой арабской философии. Так арабская культура познакомилась с не известными ей ранее именами и идеями Декарта, Спенсера, Беркли, Ницше, а несколько позже — Бергсона, Мунье, Мэн де Бирана, Рильке, Хайдеггера и др.

Первым арабским ученым, постигавшим европейскую науку, легче было выражаться на иностранном языке, чем на арабском. Приобщение к западной культуре поставило и **задачу выработки научной и философской терминологии, отвечающей новым представлениям, новым теориям, новым предметам исследования**. Использование философских понятий из прошлого дополнялось арабизированными терминами, а также новообразованиями, выражающими тонкости современной мысли, современных реалий для того, чтобы найти точный словесный аналог, адекватно передать содержание понятия, требовалась творческая работа, понимание сути и всех оттенков мысли излагаемого или переводимого сочинения. Начало таким исследованиям положили Юсуф Керам и М. Абд-ар-Разик.

Ю. Керам призывал к реформированию философии через возврат к ее истокам. Его книги «История греческой философии», написанные в середине 30-х гг., «История европейской философии в средние века» и «История современной философии» начали новую эпоху в изучении истории философии в арабском мире. В них он доказывал, что разумная сила дает человеку возможность познать истину, не подверженную сомнению, истину самоочевидную и истину приобретен-

ную. Постигая смысл существования, разум ведет к доказательству Бога, на что, как полагал Ю.Керам, были направлены усилия Аристотеля, Ибн Сины, Ибн Рушда и Фомы Аквинского. И именно это является ядром истинной философии, которая показывает человека, свободного в силу обладания волей, бессмертного в силу обладания духом и стремящегося к возвращению к своему Творцу.

М. Абд-ар-Разик, преподаватель и один из реформаторов аль-Азхара, издал две историко-философские работы: «Философ арабов аль-Кинди» и «Второй учитель аль-Фараби». Эти работы интересны, в частности, потому что посвящены исследованию конкретных тем, персоналий, а не общим рассуждениям, а также потому, что их предметом стала не теология, а «фальсафа», хотя еще и толкуемая как прямое продолжение теологии и суфизма, как совершенно не выходящая за их рамки.

Идеи реформирования ислама и построения государства и общества на новых принципах захватили умы общественных деятелей многих мусульманских стран. Наиболее радикально проблема ислама была решена в Турции Кемалем Ататюрком, отделившим религию от государства и создавшим светское управление.

В Индии, где огромная часть населения исповедовала ислам, проблема его реформирования тоже была актуальной, и ее теоретической разработке и осуществлению посвятил свою жизнь поэт, мыслитель и религиозный деятель **Мухаммад Икбал** (1877–1938).

Получив высшее образование в Лахоре, столице Пенджаба, Икбал отправился в Англию. После изучения здесь философии он защитил, но уже в Германии, перед философами которой преклонялся, диссертацию «Развитие метафизики в Персии» и стал первым пенджабским мусульманином, получившим докторскую степень в Европе. Вернувшись в Лахор, Икбал занимался адвокатской практикой и читал лекции в индийских университетах.

Икбала-поэта волновали тайны бытия, красота природы, любовь. Человек в его стихах предстает космическим странником, пытающимся пробить «стеклянный купол небосвода», чтобы приблизиться к Богу. Одновременно он совершает путешествие и внутрь себя, постигая свою сущность, способность быть творцом. Тема творчества, вызова силам мироздания, возникшая не без влияния популярных в те годы работ Ницше, пронизывает поэзию Икбала. «Сущность природы, — считал он, — состоит в воле, а не в интеллекте». Свою мировоззренческую позицию он выразил девизом «сильная воля в сильном теле», подразумевая под телом общественный организм. Весь мир в ту пору жил идеями его перестройки, идеями революции. Человек, —

писал Икбал, — должен понять, что «мир — это не только то, что можно ощутить и познать, но и то, что можно сотворить и переделать». Большую часть стихов он наполняет социальным содержанием. Но если ранние из них составляют «жалобы», «плачи» («Плач», «Плач сироты», «Плач единоверцев»), то поздние наполняются пафосом протеста, революционной романтики. В поэме «Ленин» (1935 г.) ее герой обвиняет Бога в несправедливости, царящей в созданном им мире, и принявший упреки Бог повелевает ангелам пробудить народ, чтобы он «потряс основы дворцов». Икбал ощущает в себе пророка, его мысли обращены в будущее: «Мне нет нужды быть услышанным сегодня, я — голос поэта завтрашнего дня».

Тему **будущего как открытого пространства для творчества** Икбал рассматривает и в своем философском труде: «Будущее... предсуществует как открытая возможность, а не как фиксированный порядок событий с определенными чертами»⁵⁰. Хотя Икбал и считал, что ислам не нуждается в новом Лютере, в реформировании, но фактически — и об этом свидетельствует хотя бы приведенное только что высказывание — он дает свою собственную, далекую от традиционной интерпретацию установлений ислама. Взгляд на будущее как пространство для творчества противоречит концепции жесткого божественного предопределения, и Икбал подчеркивает в учении Мухаммада то, что в нем Бог предоставляет человеку свободу выбора, которая начинает пониматься как свобода воли. Всемогущий Бог, будучи и мудрым, сам ограничивает свое могущество в пользу свободы человека, которого он избрал соучастником своей жизни, власти и свободы.

В свете темы творчества и предопределения объясняет Икбал и проблему знания. «Божественное знание, рассматриваемое как своего рода пассивное всезнание, есть не более чем нейтральная пустота доэйнштейновской физики, которая представляет... некоторого рода зеркало, пассивно отражающее детали уже законченной системы вещей... Божественное знание следует понимать как живую творческую деятельность»⁵¹.

Исходя из концепции «тавхида», единобожия, Икбал рассматривает его как всеобщий принцип единства в строении мира. Согласно ему дух и материя не противостоят друг другу, а едины — едины они и в человеке и в организации реальности: «Согласно Корану, абсолютная Реальность духовна, и ее жизнь состоит в мирской деятельности. Дух открывает для себя возможности в природном, материальном, светском. Поэтому все мирское по истокам своего бытия — священ-

но... Такое явление, как профанный мир, не существует. Вся необъятность материального составляет поле действия для самореализации духа»⁵². Более того, сущность «тавхида» как «работающей идеи» он видит в «равенстве, солидарности и свободе».

Икбал порицает средневековый мистицизм, который оказал разрушительное действие на человека, уча его ложному отречению от жизни и не готовя его к «участию в историческом процессе». Только правильно понятая религия, и именно религия ислама как воплощающая принцип «тавхида», способна помочь человеку найти источники энергии, помочь преодолеть национализм, который разобщает людей, делит мир на иранский, турецкий или арабский, и атеистический социализм, также питающийся силами «ненависти, подозрительности и обиды, которые ведут к оскудению души человека и сокрытию таящихся в ней источников духовной энергии»⁵³. Нужно, считает Икбал, «освободить ислам от жесткого нароста, который сковал его, по существу, динамическое мировоззрение, и заново открыть первоначальные истины свободы, равенства и солидарности»⁵⁴.

Подчеркивая губительность национализма и настаивая на том, что «только одно единство надежно — человеческое братство, стоящее выше расовых, национальных или языковых различий», Икбал в конце жизни все же вынужден был смириться с реальностью — противостоянием мусульман и индусов в Индии — и признать целесообразность создания независимой федерации мусульманских провинций. Уже после его смерти, в 1948 г., произошел раздел Индии и был образован мусульманский Пакистан.

Литература

- Икбал Мухаммад*. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002.
- Кириллина С.А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX—XX вв.). М., 1989.
- Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. XIX — начало XX в.а. М., 1971.
- Левин З.И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972.
- Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX—XX вв.). М., 1982.
- Степанянц М.Т.* Предисловие и комментарии к: Мухаммад Икбал. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002.
- Ханна аль-Фахури*. История арабской литературы. Т. 1. М., 1959; Т. 2. М., 1961.

Черновская В.В. Формирование египетской интеллигенции в XIX – первой половине XX в. М., 1979.

Контрольные вопросы

1. Что такое «нахда»? Что составляло ее существо?
2. Роль школ, книгопечатания, журналов в пробуждении сознания.
3. Роль западной культуры в возрождении мусульманского мира.
4. Какая европейская философия интересовала прежде всего мусульманскую интеллигенцию?
5. Крупнейшие реформаторы ислама конца XIX – начала XX вв. – аль-Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал. В чем каждый из них видел задачи преобразования ислама, его роли в жизни общества?

Глава 2. **Арабо-мусульманская философия** **второй половины XX в.**

Наметившиеся в конце XIX в. основные тенденции в философской мысли утвердились и разветвились в новом, XX в.е, приобрели многочисленные оттенки, отличающие разнообразные идейные позиции, учения, концепции, но все они прямо или опосредованно связаны с отношениями к религии, главным образом к исламу, как господствующему вероисповеданию, но также и к христианству, достаточно распространенному в ряде арабских стран (Ливан, Сирия, Египет). Спектр их простирается от теорий, исходящих из фундаменталистских позиций в исламе. О сложности и неоднозначности понятий «фундаментализм» и соответственно выражаемых им позиций свидетельствуют направления внутри реформаторства, среди сторонников которого есть и ярые противники фундаментализма, но есть и адепты реформирования современного, «испорченного» ислама, усматривающие сходство этого процесса с лютеровской Реформацией. Значительное место в идейных и философских спорах занимают «светские» концепции, как антирелигиозные вообще, так и признающие общественную роль религии, но настаивающие на ее модернизации и преобразованиях.

В 1928 г. возникает Ассоциация братьев-мусульман, которая станет на все последующие десятилетия инкубатором идей панисламизма и фундаментализма, направленных на сохранение главенствующей роли в общественной жизни «первозданного» ислама, Именно он, его устои должны противостоять иностранному влиянию, прозападным настроениям, усилившимся в период «нахды», ренессанса, наступившего в конце XIX в. в культурной, интеллектуальной жизни.

Но это же время ознаменовано и усилением влияния противоположных фундаментализму направлений.

В 20—30-е гг. происходит зарождение и становление многих философских течений, которые оформятся и получат развитие в дальнейшем. В эти гг. начинается распространение идей экзистенциализма, картезианства, пробуют свои силы будущие известные арабские философы Камал Юсуф аль-Хадж, Осман Амин и другие. Влиятельным становится направление, связанное с марксизмом.

Переломным моментом в развитии философской мысли на мусульманском Востоке явилась вторая мировая война, ее окончание, национально-освободительные движения и приобретение многими мусульманскими странами государственной независимости. Эти события способствовали росту самосознания освободившихся народов и на первых порах (особенно в 50-е гг.) упований на «светлое будущее», которое наступит вскоре. Надежды питались не только политическими успехами, которых добились мусульманские страны, но и общим настроением в мире, возлагающем большие ожидания на успехи научного и технического прогресса, безграничного и способного разрешить все проблемы послевоенной и послеосвободительной ситуации. И хотя к концу 60-х гг. на Западе обозначился отказ от сциентизма, освободившиеся страны продолжали испытывать потребность в своем научно-техническом развитии. Более того, она обострилась в результате поражения Египта в войне с Израилем (1967 г.), показавшей явную техническую отсталость арабских стран.

Философия науки. Неопозитивизм.

В эти годы появляются многочисленные работы, посвященные проблеме научно-технического образования, призывающие к самокритике, культурной революции, к необходимости осознания важности и престижности профессий, связанных с техникой, отмечается и критикуется «вербальный» характер исламской культуры, авторитетными в которой считались «гуманитарные» занятия, а другие — загрязненными «материей». Современная жизнь, современное сознание требовали изживания таких предрассудков, изменения взгляда на подобные профессии.

В публикациях отмечается, что некоторые арабские интеллектуалы «увязли в традиционализме при рассмотрении технического прогресса как преступления против «восточной души», против «безмятежной цивилизации слова», делается акцент на отрицательных чертах, свойственных арабской цивилизации, — на занимающих в ней большое место лицемерии, лжи, тщеславии, которые характеризуют

содержание не только средневековой, но и современной поэзии и прозы. Культурная революция, к которой призывают такие публикации, не должна быть лозунгом, она должна стать осознанием настоятельной необходимости радикальных преобразований в области просвещения, права, административных действий. Революция должна состоять прежде всего в ликвидации безграмотности, она означает также открытость, предполагающую изучение иностранных языков, ориентацию на творческие научные исследования, которые невозможны без знания достижений других народов.

Подобные призывы, разнящиеся только фактурой, характерны вообще для всех периодов истории обществ, когда возникает нужда в просвещении, будь то просвещение правителей, элиты или народа. В 50–70-е гг. в арабских странах, которые «взяли курс» на современное развитие, на первый план выдвигалось научное просвещение, укрепление позиций научного рационализма, рационального, свободного от пристрастий и предрассудков подхода к решению всех вопросов, в том числе и социальных.

Наука и техника оцениваются в книге как определяющий фактор силы страны. Говоря о содержании понятия науки, о богатстве добытых знаний, авторы выступают против привычного, традиционного, характерного для средневековой науки понимания ее как суммы накопленных сведений, истин, количественного их роста и выдвигают на первый план значимость методологии, метода научного мышления, одного из самых важных достижений в истории науки.

Обращение к истории, к культурным традициям, к наследию — еще одна важнейшая черта новой арабо-мусульманской философии, включенной в решение задач общества, нацеленного на развитие в духе современности. В статьях и книгах показывается, что мусульманские народы унаследовали цивилизацию, сделавшую большой вклад в историю науки, провозгласившую разум и знание одним из своих столпов.

Наряду с работами пропагандистского характера, призывами обратиться к науке, появлялись и работы, посвященные специальному детальному рассмотрению содержания научной методологии, вносящему коррективы в распространяемые взгляды на науку и научность. Такими были книги профессора логики Багдадского университета д-ра Ясина Халиля, объединенные общей темой «Теории науки», первая часть которой вышла под названием «Логика научного познания». Вторая часть — «Логика научного исследования» (Багдад, 1974) — содержала вопросы, связанные с методологией, используемой в математике, логике и теоретической физике.

Основные выводы, которые предлагает Ясин Халиль, состоят в следующем. Методом, которым пользуется современная наука, является гипотетико-дедуктивный метод, преодолевший недостаточность метода индуктивного и воплотившийся в новом понимании эксперимента, соединяющего опытное и теоретическое знание. Поэтому, не отрицая вообще важность индуктивного метода для науки, Ясин Халиль акцентирует внимание на теоретическом ее аспекте. Анализируя же роль теории, он также предупреждает против понимания ее как адекватного образа мира.

Все эти элементы науки: опыт, эксперимент, теория, воплощены, объединены в гипотетико-дедуктивном методе, изложению разных аспектов которого как раз и посвящены книги Ясина Халиля, противника прагматико-позитивистской позиции другого философа науки, египетского профессора **Заки Нагиба Махмуда**.

Всплеск творчества З.Н.Махмуда, приверженца неопозитивизма, пришелся на 50–60-е гг. В этом учении арабская интеллигенция видела средство освобождения от засилия религиозной идеологии, но этим, пожалуй, влияние неопозитивизма и ограничивалось и сказывалось оно отчасти благодаря силе самой личности Махмуда как выдающегося преподавателя.

Сам же Махмуд именно в логическом позитивизме видел философское течение, ближе других стоящее к науке и разуму. Сферой философии он считал «анализ и только анализ».

Несомненная заслуга Махмуда – борьба с лженаучными построениями, с религиозными предрассудками, с этим и связана его приверженность к раннему неопозитивизму, ограничивающему науку набором строго проверенных, неоспоримых знаний. Но все эти утверждения относятся к науке о природе, где знание верифицируемо. Однако есть огромная сфера – сфера человеческой жизни, т.е. сфера истории, морали и религии. Позиция Махмуда склоняла его к критике метафизики, выведению Бога за скобки при разговоре об истинности или ложности высказываний. Он даже позволял себе утверждать: «Слово Бога лишено смысла и не имеет значения; оно предрассудок». Поэтому одна часть интеллигенции (особенно марксистски и промарксистски настроенная) поддерживала позицию Махмуда, а другая не принимала его.

Философия, утверждал он, не ставит целью закрепление норм религии, но она и не вторгается в чуждую ей область и не утверждает, что нужно отказаться от религии – важно только понять раздельность философии и религии и религии и науки. Идеи, которые исповедовал Махмуд, позволяли ему встать над претензиями и науки и рели-

гии, занять нейтральную позицию. Он сам как бы не вмешивался в идеологическую полемику, поскольку полагал, и с основанием, что современная философия должна допускать существование для человека двух истин: философской (в прежнем, классическом смысле) и религиозной.

Махмуд, активно творивший в период правления Насера, был сторонником социалистических преобразований, проводившихся в Египте. На форуме, посвященном анализу реформ, он говорил: «Мы должны строить социалистическое общество в соответствии с Хартией национального действия». В то же время он считал, что социалистические реформы — практические деяния человека, но не закон развития общества. Социалистическая ориентация ОАР (Объединенной Арабской Республики) не носит неизбежного, необходимого характера; она возникла из случайных условий, в которых находился Египет.

Прагматизм, содержащийся отчасти в неопозитивистской философии и воспринятый как принцип Махмудом, объяснял принятие им социалистической практики. Но этот же принцип, который выводил практику (так же как и религию) за пределы научной истины, позволял ему оставаться идейно нейтральным: «Мне представляется, что человек может быть социалистом по своим социально-экономическим взглядам, индивидуалистом в литературе и искусстве и идеалистом или эмпириком в философии».

Именно за идеологический нейтралитет, выводимый из учения позитивизма, критиковал Махмуда не только марксист М.А. аль-Алим, но и представитель другого, религиозно-философского, направления, известный арабский философ Яхья Хувейди, который полагал, что логический позитивизм угрожает самой философии, лишая человека необходимого ему целостного взгляда на жизнь, а именно это — задача философии.

Выполнение именно этой функции философского знания взяли на себя представители некоторых других его направлений, связанных с проблемой человека.

Философия человека

В философских концепциях о человеке видна их обособленность от философии науки. Конечно, значения науки для развития и просто существования общества ни одна из них не отрицает, но предполагается, что наука — одна из сфер жизни, один из аспектов человеческой деятельности и человеческих интересов. Жизнь человека, как

и сам человек, явление, более богатое, объемное, вмещающее в себя обширную сферу чувств и духовных устремлений. И в этой сфере значительную и даже центральную роль играет религиозная вера. Поэтому концепции человека так или иначе являются откликом на проблемы веры, проблемы состояния религии.

Экзистенциализм

Наиболее влиятельным философским течением 40–60-х гг., заговорившем напрямую о человеке, была философия экзистенциализма. В исламских странах она связана с именем египетского философа **Абд ар-Рахман Бадави**.

Середина XX в. на Арабском Востоке – время брожения умов. Это и деятельность «Братьев-мусульман», и рост влияния марксистских, социалистических идей, провозглашение идей «арабского социализма», палестинская катастрофа, и освободительная революция в 1952 г. в Египте, приведшая к власти Г.А.Насера, и поражение в войне с Израилем (1967). Это упование на научно-техническое развитие, на освобождение арабов, а значит, и арабского человека, от власти чужеземцев, надежды на рождение свободного человека, свободной личности. Но это и «крушение» традиционной веры и веры в ценность традиционной культуры. Упования на помощь западной культуры завершились разочарованием – оказалось, что эту культуру в лучших ее, продуктивных формах усвоить не просто, для этого нужно перестраивать общество, а внешнее перенятие приводит не столько к решению проблем отставания от Запада, сколько к конфликтам в национальном и индивидуальном сознании.

Новое арабское поколение (а экзистенциализм и распространился главным образом среди молодежи) нашло в нем адекватное выражение своему настроению тревоги, растерянности, заброшенности. Но это настроение оборачивалось и другой стороной. Экзистенциализм говорил о заброшенности, но заброшенности в ситуацию, необычную и даже угрожающую человеку, и в этой ситуации, перед лицом угрозы, человек проявлял себя как личность – он либо сдавался, предавал себя, либо становился героем, если и не выходя из нее победителем, то преодолевая ее и себя внутренне, проявляя стойкость и обретая внутреннюю свободу.

Бадави, поклонник Сартра, опубликовал свои первые работы, провозглашавшие идеи гуманизма и атеизма еще в монархическом Египте, в котором господствовала официальная религиозная идеология, далекая от свободомыслия. Позже З.Н.Махмуд напишет: «То,

за что мы любим Сартра, — это его философия свободы». А известный публицист Салама Муса в «Запрещенных статьях» писал: «Сартр находит огромное одобрение в Египте, Ливане и некоторых других арабских странах по одной причине — мы все страдаем от философской неразберихи в вопросах, касающихся жизни, мудрости, поведения, ответственности человека перед коллективом и таких слов, как демократия, социализм, индивидуализм и т.п.».

Поэтому понятно влияние Бадави на философское формирование интеллигенции. Известный историк арабской философии Фуад Закария признавал, что на него «влияли экзистенциализм и логический позитивизм. Один учил тому, как найти новые сферы философского исследования, а второй — как избавиться от многих предрассудков». Были даже попытки создания «экзистенциального социализма». Каждый мог найти в философии существования затрагивающие его мотивы и положить их в основу своего мирообъяснения, мироощущения и творчества или практики, стиля жизни. У Бадави появились ученики и последователи, сторонники экзистенциальной философии.

Остановимся на некоторых темах, поднятых Бадави в его трудах.

Прежде всего это тема свободы, свободы воли, свободы выбора — тема достаточно традиционная для арабской философии средних в.ов. Субъект, согласно Бадави, представляет собой существо двоякого рода: 1) волящий субъект, свободный от всяких вещей, условий, кроме неосуществимых возможностей, и это — подлинное существование, экзистенция; 2) субъект выбирающий, но как таковой он уже неподлинное бытие, *Dasein*, существование в мире вещей. Подлинный, «экзистенциальный» субъект «индивидуален в высшей степени. Этот абсолютный индивидуализм, или «я», есть подлинное бытие, из которого я исхожу во всех своих мыслях и действиях» («Очерки по философии экзистенциализма»), и действия такого субъекта не определяются вещами. Выбор же, справедливо отмечает Бадави, является выбором вещей, просчитанным выбором между альтернативами. В этом неподлинном существовании «не столько я владею собой, сколько предметы владеют мной». Экзистенциалист понимает, что сплошь и рядом происходит именно такого рода выбор, когда человек взвешивает при решении все доводы за и против. При этом иногда он делает выбор спонтанно, как бы независимо от предшествующих рассуждений, от рациональных соображений. Такой выбор кажется недетерминированным, необоснованным, но он определен, но определен экзистенцией индивида, его неосознанной сущностью.

Эта сущность может выступать как постоянно работающий механизм, когда для воли как бы и не остается места, она не нужна. Но экзистенциалист Бадави говорит о другом выборе, когда воля проявляется в результате напряженной внутренней борьбы.

Наиболее острое и яркое восприятие существования достигается в состоянии напряженности, которая вместе со страданием образует первичную структуру существования. В напряженном единстве субъект сильнее чувствует свою индивидуальность и свободу, выражающую суть живого бытия. Высшую степень напряжения человек переживает в связи со смертью — именно она дает ему поистине почувствовать себя личностью, уникальностью, которую никто и ничто другое заменить не может. Осознание смерти есть и осознание своей личности — в этом и состоит процесс цивилизации человека. Смерть является и существеннейшим элементом свободы, свободы расстаться с жизнью.

Как считает Бадави, состояние напряженности порождает творческую активность, которая выявляет экзистенцию, призвание человека-бунтаря. Поэтому для поддержания жизнедеятельности человека и общества необходимо сохранение постоянного чувства тревоги, которое исчезает в ситуации безопасности, принятия моральных законов. Необходимы непрерывные захваты, победы и экспансии. Так в поздних работах и высказываниях (конец 60-х гг.) обнаруживается, что гуманистический экзистенциализм Бадави, каким он представлялся, а, вероятно, и был в прежние гг., экзистенциализм Сартра, Камю, эволюционировал в сторону ницшеанства, экзистенциализма хайдеггеровского.

Опасные выводы, которые нес экзистенциализм, породили его критику даже среди его поклонников. Некоторые философы, публицисты требовали от египетского правительства запретить распространение его идей, настаивая на противоположности ислама и арабской цивилизации экзистенциализму. Желавшая же создавать новое — нового человека, новое общество — молодежь увидела у Бадави именно мотивы творческие, призыв к устранению старого, опустив остальные нюансы его учения.

Экзистенциализм нашел и другого видного последователя — ливанского философа **Рене Хабаши**.

Определяющим в обращении внимания Хабаши к экзистенциализму было не только его колоссальное в послевоенные гг влияние на умы мыслящих людей, но и выраженное им основное переживание того времени как абсурда. Чудовищная война, унесшая миллионы людей — в угоду кому и зачем развязанная? Героизм и предатель-

ство. Желанная победа — что она, кроме временного мира, принесла? Разоренные, обнищавшие люди и нажившийся на войне крупный капитал. Хиросима, атомная и водородная бомба и уже новая угроза еще более страшной войны. Технический прогресс, должный, как ожидалось, принести облегчение, накормить голодных, создать равное материальное положение людей и стран, приводил к еще большему разрыву между богатыми, развитыми странами и бедными, надеющимися догнать тех. Нужно ли тогда вступать в безуспешную гонку? Нужно ли вообще идти по пути Запада или лучше довольствоваться имеющимися, привычными полубедностью-полубогатством? Жизнь как клубок проблем, которые трудно понять и решить, жизнь как абсурд — такой ее воспринимал экзистенциалист Хабаши.

Поскольку существование абсурдно, бессмысленно пытаться объяснить его рациональными способами. Мыслящее «я», рационализм остался для философа в прошлом. Сейчас для «рацио» место только в науке, которую современная философия выносит для себя за скобки. Философ не может сейчас говорить об общих законах, они — нечто туманное, недостоверное. Есть лишь индивидуальное практическое поведение и индивидуальный опыт. Для Хабаши как религиозного человека и поклонника католического экзистенциализма Габриэля Марселя сартровская жесткая атеистическая версия экзистенциализма неприемлема. Признавая засилие в современной ему морали абсурда, он не хочет мириться с данностью, но считает, что должно противостоять ей, преодолевать ее. Унаследованным пороком арабской мысли Хабаши считает ее склонность к эссенциалистским учениям, учениям о сущностях, которые в отличие от сущих вещей, от существования, являются неизменными, постоянными. Поглощенная такими учениями культура застывает, противостоит динамизму, активности. Человек должен проникнуться экзистенциалистским духом. Это относится и к концепции человека как существа, определяемого разумностью. На место человека разумного должен прийти человек действующий и, прежде всего, делающий себя, преобразующий себя, и преобразование должно идти по пути выработки сострадания к другому, преодоления отчуждения от другого. Сострадание способно привести к образованию общества гармонии.

Продолжая тему гармонического общества, Хабаши вместе с ней поднимает и другую обсуждаемую в те г.ы проблему, — тему общей средиземноморской культуры, Средиземноморья как ареала, общего для западной и ближневосточной культур — для религии и философии. Поэтому естественным является в наше время синтез философии, созданной аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Синой, Ибн Рушдом,

исламскими теологами и современной философии экзистенциализма. По этой же причине мусульманскому Востоку следует принять от Запада его лучшие достижения, чтобы ликвидировать культурный и экономический вакуум, от которого страдают страны ислама. Необходим «позитивный нейтралитет» — таков основной мотив книги Хабаши «Наша цивилизация на распутье». Общность происхождения культур означает их равноправие.

В конце 60—70-х гг. так же, как и на Западе, экзистенциализм утрачивает свое влияние, уступая другим направлениям в философии.

Персонализм

Защита личности — таков основной пафос французского персонализма, который был воспринят марокканским философом **Мухаммедом Азизом Лахбаби**.

Восприняв основные идеи французского персонализма, Лахбаби стремился найти в нем те аспекты, которые могли бы вписаться в тенденции развития марокканского общества, соответствовали бы особенностям исламского образа жизни, внося в этот образ новизну, трансформируя его в духе современности. Приняв идею персонализма, Лахбаби на место Бога, который у французского персоналиста Мунье находится на вершине иерархии личностей, ставит человека. Трансцендирование, стремление превзойти себя, стать высшим существом делает человека Человеком, поднявшимся над мирским. Этот идеал достижим и на земле. Вместо традиционной религии, вернее традиционных религий — будь то ислам, христианство или какая-либо другая, даже атеизм как перевернутая религия — Лахбаби предлагает толерантную «религию союза личностей».

Этот союз образуется в результате коммуникации личностей, без которой невозможно их существование. Вне общности личность теряет ощущение самой себя и испытывает чувство пустоты. «Я есть дар других». В процессе коммуникации, благодаря ей личность и формирует себя, познает себя и окружение — других и природу. Через это познание приходит освобождение, совершается осознанное свободное действие, согласующееся с познанной реальностью.

Неприспособленность человека (в данном случае речь идет о странах, вступивших на путь научно-технического развития) к новым формам экономики, к техническим нововведениям вызывает нередко их отторжение, в них видится наступление на человека. Технический прогресс, согласно Лахбаби, кладет конец голоду, но он же вызывает безработицу и капиталистическую конкуренцию, и, как след-

ствие, — войны. Лахбаби критикует мораль частных предпринимателей. Цивилизация, считает он, будет терять гуманизм до тех пор, пока производство не станет опираться на моральные принципы братства. Восток должен понять, что Запад не решает этой задачи, западная цивилизация загнивает (что искренне тревожит Лахбаби), поэтому сохранение гуманизма и персональности — задача Востока, еще не утратившего коллективизма, в котором только и может существовать персональность, отличная от индивидуальности.

Идеи экзистенциализма и персонализма определили и философскую позицию профессора Ливанского университета **Кемала Юсуфа аль-Хаджа**, основное творчество которого также приходится на 50–60-е гг.

Свою философскую теорию аль-Хадж рассматривает как «опыт решения в чисто теоретической сфере» вопросов ливанской «национальной жизни», как «философский анализ великих политических проблем», стоящих перед Ливаном.

Философские направления, распространившиеся в послевоенные г.ы в Европе, для арабских философов в значительной мере не что-то внешнее, а как бы часть их собственной культуры. Ведь многие из них получали образование во Франции. Естественно поэтому, что они приобщались к той идейной жизни, которую застали в Европе этих дней, включались в нее. Они усваивали многие из этих теорий и пытались с их позиций решать национальные проблемы. Не случайно, что и философские рассуждения аль-Хаджа отражали процессы, характерные для тогдашней философской мысли Запада.

Ливанского философа не может удовлетворить исходный тезис экзистенциалистов о сугубо иррациональной природе существования, в котором он пытается раскрыть разумный смысл. Философия экзистенциализма представляет собой критическую позицию по отношению к положению человека в современном мире, порождает нигилизм в отношении к буржуазной культуре, но не дает действенного оружия в борьбе с этим миром, не предлагает положительных идеалов. Ни философия Ясперса или Хайдеггера, ни взгляды Сартра или Камю не могли служить основой для философии стран, ставших на путь независимого развития. Поэтому аль-Хаджа нельзя назвать последователем Хайдеггера или Ясперса, Сартра или Камю. В его концепции мало общего и со взглядами египетского экзистенциалиста Абд ар-Размана Бадави, перенесшего философию существования на арабскую почву. Аль-Хадж берет из экзистенциализма те идеи, те готовые ответы, которые помогают ему развить свои мысли, развернуть доводы в пользу своего понимания общественных проблем и путей, ведущих к их решению.

Наиболее приемлема для него экзистенциалистская обработка учения Декарта (подобные опыты проводились и среди европейских философов). Такое перелицованное в экзистенциалистском духе картезианство позволяет аль-Хаджу предложить еще одно теоретическое средство для решения проблем освободившихся стран.

Декарт и Кант, пожалуй, как никакие другие европейские философы, нашли отзвук в современной исламской мысли. Обращение к Декарту объясняется тем, что задачи, которые встали перед философией исламских стран, аналогичны в ряде моментов задачам, стоявшим перед ней во времена Декарта. Это – борьба со старым миром, защита позиций просвещения, разума, науки при сохранении религии, «рационализация», обновление религии, доказательство бытия Бога доводами разума. Картезианство в силу своего дуализма допускает компромисс науки и религии.

Аль-Хадж отмечает, что главный методологический порок в рассуждениях экзистенциалистов состоит в отрыве ими существования от сущности, в том, что они отдают предпочтение существованию. Усмотрение экзистенциалистами «сущности» существования в самом существовании определяет специфику проблематики, подхода к решению философских вопросов, конечную направленность их философии, ее пессимистический во многом характер, что не отвечает взглядам аль-Хаджа. Это приводит его к попытке соединения философии существования с философией сущности Декарта, синтеза существования и сущности, к попытке преодоления односторонности, «пороков» той и другой философий, и использования положительных (с его точки зрения) сторон картезианства и экзистенциализма.

Аль-Хадж исходит из факта человеческого существования, в основу рассмотрения которого кладет принцип единства сущности и существования. «Ведь существование есть в то же время сущность», – пишет он в работе «От сущности к существованию». «Нельзя проводить различие между сущностью и существованием». Мир представляет собой единый «всеобъемлющий сосуд» – сущностное существование.

Учение Декарта, по мнению аль-Хаджа, знаменует поворот философии к человеку. И дальнейшее развитие философии есть по сути дела совершенствование этого учения, еще большее приближение к человеку. Завершение процесса развития философии – экзистенциализм. Однако последний, отмечает аль-Хадж, впадает в другую крайность, делая упор на существовании, беря его в качестве первичного. Результатом указанного рассмотрения является отрицание разумной сущности существования.

Отправным пунктом анализа существования человека является не «экзистенциальный опыт» экзистенциалистов, а довольно традиционное рассмотрение природы человека с выделением в нем материальной и идеальной сторон. Первый вывод, к которому приходит аль-Хадж в результате такого рассмотрения человека, состоит в следующем: сущность человека заключается в его «разуме, разумеющем, что он разумеет».

Из этой характеристики природы человека вытекает решение аль-Хаджем других вопросов.

Веру в могущество человеческого разума аль-Хадж считает краеугольным камнем философии. За верой в могущество разума, по мнению аль-Хаджа, следует вера в науку. В силу того, что человек есть единство духа и материи, в силу того, что он связан с материей своей природой, он устремляется к материи. Человеку необходимо жить — это привело к возникновению и развитию техники. Но человеку «нужно также постичь, в чем он нуждается, чтобы жить, — для этого возникла наука (la science)». Наука и техника — две формы воздействия материи на жизнь человека, два ответа на потребности человека, вызванные материальной стороной его природы.

Аль-Хадж пытается освободить от упреков современную науку, которой приписывают только разрушение и опустошение. Значение науки для человека несомненно, оно вытекает из самой ее сути, которая не есть зло. Но какой бы положительной ни была оценка аль-Хаджем науки и техники, они, по его мнению, составляют лишь один аспект деятельности, поскольку связаны с материальной сферой. Правда, наука, будучи направлена на отыскание и объяснение причин жизни человека, сталкивается с метафизическими вопросами. Разум человека также имеет двоякую природу: помимо осмысления вещей, непосредственно воспринимаемых человеком, видимых вещей, разум постигает свое духовное начало и «стремится к сокровенным вещам», т.е. он включает в себя понятие интенциональности, постоянное устремление сознания к чему-либо, находящемуся вне его.

Человек, рассуждает аль-Хадж, находится в отношении не только к природе, но и к другому человеку. Его бытие в обществе образует второе измерение человеческого существования. Человек по своей природе является общественным существом.

Аль-Хадж выступает против аскетизма, стремления изолировать себя от общества, что вытекает из решения им вопроса о связи части и целого и объясняет его трактовку понятия свободы. Общество, «другой», считает ливанский философ, не уничтожают свободы человека. Порождаемый обществом разрыв между человеком и его индивидуальностью завершается браком человека со своей личностью.

Следствием взаимодействия различных «я» в обществе «является демократическое «мы», без которого не может быть ни «я», ни «ты»», т.е. равенство между людьми. Понимание природы равенства людей у аль-Хаджа имеет практические, жизненные следствия. Люди равны перед законом. Демократия в его понимании означает индивидуальную свободу, т.е. прежде всего свободу предпринимательства. А государство, воплощающее закон, призвано оберегать эту «свободу», это «равенство».

В обществе, в коллективе возникают неосознанные желания, стремления, образующие почву, на которой появляется «мудрый законодатель», осознающий желания масс и ставящий перед ними цель. Так появляется экзистенциалистский «пророк», создатель нового мировоззрения, новой веры, который у аль-Хаджа получает наименование «вождя». Вождь, согласно концепции аль-Хаджа, — центральная фигура истории. Он объединяет массы, которые без него представляют собой разобщенных индивидов, а не гармоничное целое. «Величественные цивилизации возникают не благодаря правительствам и не благодаря законам. Каждая величественная цивилизация — глас вождя, т.е. глас личности — носителя необыкновенной воли; именно вождь — герой истории». Аль-Хадж проводит параллель между «вождем» и «мудрым законодателем» Декарта: «Мне думается, — пишет аль-Хадж, — он нарисовал нам картину психологии народа и раскрыл философию «вождизма». Все могущественные цивилизации — результат необыкновенных деяний, исходивших от одной личности. Вождь является движущим началом истории, творцом цивилизации, потому что он концентрирует в себе сущность самой истории, цивилизации.

Взгляд аль-Хаджа на историю дает возможность познакомиться с центральным понятием его философии — понятием «веры».

Разум человека устремлен к природе. Овладевая ею с помощью науки и техники, он удовлетворяет свои «материальные» потребности и познает частично себя. Но разум человека направляется также и на общество, на «другого», чтобы затем вернуться к себе как личности, познавшей, определившей себя через «другого». Однако человеческое сознание не останавливается на этом, оно устремляется за пределы двух измерений (природы и общества), проникая в сферу третьего измерения — Бога.

Помимо природы и общества человеческое существование, согласно аль-Хаджу, определяется еще и Богом, который пронизывает все существование. Но это не Бог какой-то определенной религии, а

синтез понятий Бога в исламе и христианстве. Аль-Хадж предлагает даже новую, «христианско-исламскую» религию — «насламизм» (от араб. «насранийа», «христианство», «ислам»), в которой должна воплотиться его идея о Боге. Эта религия, по его мнению, должна отвечать «потребностям» народа Ливана, населенного как христианами, так и мусульманами (вспомним теорию «средиземноморской культуры» у Р.Хабаша). Аль-Хадж выступает против мусульманского Бога, как его представляло рационалистическое направление в арабо-исламской философии и теологии, и против христианского Бога в изображении Фомы Аквинского. Аль-Хадж выступает против Бога как сущности, стоящей вне существования, над существованием. Бог аль-Хаджа — воплощение единства всех вещей, единства бытия, его вечности, воплощение мира, у которого нет ни «до», ни «после». Бог — это сущность существования, единое, существующее в разнообразном, в отдельных вещах (и здесь, вероятно, аль-Хадж использует идеи суфизма). Такой Бог, близкий существованию, воплощенный в существовании, Бог любящий, постигается человеком, стремящимся к цели существования через веру, которая затем объясняется и утверждается в правах разумом.

Аль-Хадж считает веру основанием отношения человека к миру и рассматривает ее как одно из основных средств постижения мира. Разум у него превращается в такую ценность, которая существует наряду с верой, дополняющей разум. Он говорит об обосновании веры рационалистическим путем, но сама вера есть иррационализм, который считается аль-Хаджем естественной предпосылкой разума в познании им сущности существования.

Все философские теории, раскрывающие понимание будущего, развития общества, преобразования его, изменения человека, морали и т.п., связаны у многих исламских философов с религией. С одной стороны, под давлением времени происходит «рационализация» религии, «сочетание» ее с наукой, а с другой стороны, обосновывается необходимость религии философскими теориями, опирающимися на иррационалистические учения Востока и Запада. Поскольку вера лежит в самом фундаменте человеческого существования, то не может быть абсолютного атеизма. Атеизм — та же вера. «Сама наука базируется на аксиомах, которые невозможно доказать научно», и поэтому наука призвана оправдывать веру, религию, и поэтому же «всякое нападение на знание есть удар в сердце религии, ибо истинная религия никогда не чинит препятствия знанию... истинная наука и подлинная религия — братья по существу».

Настаивая на необходимости человеку религии, аль-Хадж возражает против «атеистического» экзистенциализма Сартра и Камю. Лишая человека религии, они не дают ему ничего взамен, предоставляют его самому себе. И это, по мнению аль-Хаджа, губительно сказывается на человеке. Удалением Бога из жизни человека они якобы возвышают последнего, а «потом разрезают канат, и человек падает на камни небытия, тревоги, одиночества, отвращения». Смерть Бога уничтожает человека. Поэтому не может быть прогресса ни в обществе, ни в науке, если устранить религию. Прогресс означает развитие и в обществе, и в науке, и в религии. Воплощение такого рода прогресса аль-Хадж, в отличие от многих других мусульманских интеллектуалов, видит в современной цивилизации Запада. Каждый народ, желающий участвовать в шествии современной цивилизации, должен руководствоваться мерилami, которые дает ему нынешний Запад — это научность, социальность (демократия) и религиозность.

Философия «джуванийи»

Роль религии в жизни современного человека, современного мусульманина, характер этой религии составляет содержание философского учения **Османа Амина**.

«Наша эпоха, в которую господствуют марксизм и логический позитивизм, — писал египетский философ Осман Амин, — потеряла веру в Бога и искренность в отношении к человеку». Философия джуванийи «зародилась у меня, — вспоминал Амин, — в ходе размышления над духом религии и морали вообще и из размышления над стихами Корана и хадисами сунны в особенности».

Перевести термин «джуванийя» на язык известных философских понятий трудно, он рождает ложные аналогии, поэтому мы сохраним уже принятое в нашей литературе название этой философии. Ближе всего по содержанию к ней может быть несколько искусственное слово «интрализм», от латинского «внутренний» в противоположность «внешнему» или «экстральному».

Джуванийя — основа веры, как ее понимает О.Амин. Это его кредо. И вторая главная черта его философии, его кредо — революция, но революция в широком смысле слова. Поиск «внутреннего» и оснований для национальной «революции» определяет его философское становление и его позицию.

Поскольку труды Амина и особенно его центральная работа «Аль-джуванийя. Основы веры и философия революции», содержащая дневники 1927–28 гг., позволяют проследить эволюцию взглядов фи-

лософа — а через него и вообще характерные черты становления современной философии в Арабском мире, воспользуемся этой возможностью и обратимся к этой книге. К тому же в ней он рассказывает и о других своих работах, излагая их основные идеи.

Осман Амин родился и вырос в египетской деревне, и это явно сказалось на его приверженности идее народных истоков, на вере в народ, чувстве патриотизма. Он осуждал «политику алчных узурпаторов, будь то восточных или западных, политику, от которой страдали египтяне и другие арабские и мусульманские народы, длительное время находясь под властью ненавистного деспотического режима чужеземцев».

Учась в школе, он ищет своих героев в истории мировой культуры и истории Египта. На уроке английского языка он пишет сочинение о Ганди — «Великий из великих мира», которого увековечила история, так как он смог силой одного лишь духа, отказавшись от пищи, поколебать волю императора. Здесь нужно обратить внимание на акцент, который делается на силе духа — это решающая, по мнению Амина-философа, сила, могущая вершить историю. А юношу Амина привлекают и другие герои, в том числе и литературные, например, Дон Кихот.

Учась в Новом Египетском Университете, Амин знакомится с именами европейских философов — Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Бергсона, труды которых он стал читать. Но его не устраивала отстраненность многих из них от социальной жизни, то, что они «удалились в келью мысли». Ему нужна была не книжная философия, а та, которая вышла бы за университетские, академические рамки, дала «принципы, способствующие новому воспитанию, пробуждала патриотические чувства в сынах родины, делала их отвергающими жизнь несправедливую, унижение, и осуществляющими жизнь свободы и достоинства».

Уже в г. студенчества Амин начинает понимать, что для того, чтобы правильно определить свой путь, который он видел у себя на родине, нужно освоить достижения не только западной культуры, но и собственной, арабской. Со страстью Амин стал читать статьи мутакаллимов, сочинения аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Газали, Ибн Рушда. Воодушевление, правда, скоро пропало, потому что и эти мыслители не отвечали прямо на мучившие его вопросы. Но один сюжет в учении философов прошлого привлек его внимание. Беседы, которые велись в кругу университетских интеллектуалов, затрагивали часто тему патриотического движения и развития национального сознания, избавления от иностранного господства и обретения полной

независимости. Тема развития сознания, способного (как он видел по роли французских просветителей в подготовке революции) привести к преобразованию общества, обратила его внимание на концепцию «активного разума» у аль-Фараби, Ибн Сины и других — в ней Амин увидел философию, могущую пробудить «высокое» национальное сознание и распространить в наших юношах дух борьбы за вывод из нашей страны захватчиков» (С. 51).

Настроения и размышления Амина нашли поддержку у уважаемого им профессора Мустафы Абд ар-Рафика, который был учеником Мухаммеда Абдо и много сделал для пропаганды его учения. В трудах Абдо Амин нашел то, что искал — это было одно из «джуванийных» пробуждений. Темой докторской диссертации, защищенной в Сорбонне, стала именно философия Абдо.

Вера, как видел ее Амин, есть личное переживание божественных даров. Сложившийся новый взгляд на сущность веры, которая должна быть искренностью души в отношении к Аллаху, не нуждающемуся в расцвеченных словами мольбах и неискренних молитвах, а принимающих только добрые намерения и чистую совесть, — этот новый взгляд и его публичное высказывание, сопровождаемое воспоминаниями о деревенской жизни, осуждением внешней религиозности крестьян, вызвал разрыв Амина с отцом и членами семьи, привыкшими к традиционной обрядности. «Они, — писал О.Амин, — не видят в религии ничего, кроме стояния и сидения, дней поста, молитвы, которую они повторяют, запомнив наизусть. И им кажется, что они друзья веры». Мы же, повторяет Амин, должны понять, что дух религии — это совесть, искренность в отношении с Аллахом и людьми. «Религия есть религия сердец» — в этом «джуванийный» взгляд на нее и суть самой «джуванийи».

Стремление понять явления через проникновение к их внутреннему содержанию, объясняет и видение Амином отношения между наукой и моралью. Уже в 1927 г. он пишет о том, что ощутил угрозу, которую научные открытия и технические достижения несут человеку. «Может быть, — писал он, — придет день, когда я увижу, как прикосновение к маленькой кнопке породит огромную силу, которая вынесет приговор обществу и всем народам». Но, рассуждает он дальше, страх перед наукой порожден нашим забвением того, что наука — плод деятельности людей и общественной политики. Мораль людей и мораль общества, политическая этика — вот внутренние пружины, которые определяют характер науки и ее цели. Поэтому надо выступать не против науки, несущей людям блага, предъявлять претензии не к науке и требовать от нее нравственности — это не ее забота, не ее

функция, — а думать, печься о нравственности ученых и политиков, и тогда наука станет милосердной силой и благодатью. «Дружба науки с человеком или враждебность ему — это человеческая проблема», она возвращает нас к заботе о душе, о ее чистоте и добродетели. В 1930 г. в дневнике он запишет: «Я ожидаю, что исчезнет мнимая пропасть между наукой и религией». Позже, в книге «Джуванийя» он так сформулирует свое понимание на отношении философии и науки. Философия помогает науке понять ее пределы, а наука, направленная на никогда не завершающийся процесс исследования, помогает постижению метафизики. Таково же, согласно Амину, и отношение между разумом и интуицией — они дополняют друг друга: разум, как и у Газали, постигает истину, расчлняя объект исследования, а интуиция схватывает ее в едином акте. Как бы правильно и точно ни воспроизвела наука с помощью разума изучаемый объект, это воспроизведение никогда не сможет передать целостность этого объекта: он всегда будет распадаться или выступать в виде единства голой схемы. Но у человека помимо разума есть еще и способность чувствовать, способность проникновения в вещь, в жизнь вещи благодаря соучастию в ней, симпатии. Как никакие фотографии города, фиксирующие его внешний облик, не могут сравниться при знакомстве с городом с впечатлениями от него, складывающимися во время прогулок по нему или жизни в нем, когда этот город узнается изнутри, так никакие описания вещи через научные понятия не могут заменить понимания ее, получаемого в результате сожителства с ней, когда вещь воспринимается в ее жизни, в ее вещественности, за которой усматривается живая сущность. Такое познание не противоречит научному, но дополняет его, обогащает, делает «духовным». «Джуванийя» содержит в себе некий род метафизики, которую мы можем назвать метафизикой интеллектуального видения, наиболее близко художественному видению. Это видение не является физиологически-чувственным, но является видением душевно-духовным, видением посредством внутреннего зрения или духовных очей». Позже, в 1963 г. Амин переведет на арабский язык книгу почитаемого им Карла Ясперса «Атомная бомба и будущее человечества», в которой поднимаются те же проблемы.

Политические идеи, надежды на просвещение определяли и философские взгляды Амина, его особое, «джуванийное» внимание к «рациональной жизни в исламе», к сознанию, составляющему внутреннюю суть человека. Отсюда возник интерес к Декарту, к его методу сомнения, через которое человек, по природе склонный к простой вере и традиции, обретает истинную веру, дарованную ему в итоге напряженной духовной работы.

К Декарту Амин обращался неоднократно. Его он считал «мерилом, которое должно определять наше суждение о мыслителях». Амин прочитал несколько лекций о Декарте как зачинателе новой философии: о понимании им дуализма души и тела, о сознании как исходной точке познания. Амин справедливо находил много сходного между ним и аль-Газали в их критике косности, традиции, в стремлении освободиться от этих пут, в их смятении и сомнениях в поиске истины, твердого убеждения, веры.

Не меньшее впечатление оказал на Амина и Кант, о котором он прочитал, уже будучи преподавателем, лекцию «Мысль, знание и вера у Канта», опираясь на «Критику чистого разума». У Канта он так же, как у Декарта, увидел некоторые стороны учения, наводящие его на сопоставление с аль-Газали. Позже он будет писать о Канте специально. «Мы согласны с Кантом в том, что если вера в существование Бога необходима, то она не требует обязательных рациональных аргументов в пользу его существования».

Подытоживая опыт своей интеллектуальной жизни, начиная с 1927 г., Осман Амин в книге, вышедшей в 1963 г., излагает кредо философии «джуваний». О ней он пишет не как о сложившейся философской системе, а как о «способе философствования», поскольку джуваний «открыта душе, миру во всякое мгновение, подвержена дуновениям неба. Это путь, простирающийся перед сознанием», и по нему идет личность, которую нужно рассматривать духовным взором, пытаясь отыскать в ней (и в себе) сокровенное, скрытое за «являющимся».

Смысл веры — совесть, сокровенная жизнь. Амин приводит слова М.Абдо: «Размышление — это работа разума (т.е. внутреннего ока) в поисках правильности. Оно ведет к ней от рассматривания зрения. Но зрение может обмануть своего хозяина и представить далекое большое маленьким, может увидеть прямое кривым, например, в воде. Что касается разума, то он не лжет, когда у него ищут света». Через внутреннюю работу сознания, очищение его, очищается сам человек и очищается вера.

На различии внешнего и внутреннего строится в «джуванийе» и концепция познания. Познание — это внутренняя работа, итог внутренних переживаний человека, которые не могут заменить ни другие люди, ни научные приборы. В философии «джуванийи», как раньше в суфизме и у аль-Газали, мысль направляется на знание, составляющее достояние индивида, личности, на знание, облеченное в плоть личных переживаний и просветленное личным проникновением, узрением, интуицией. «Джуванийя есть философия, которая пытается рассматривать личность и вещи духовным взором, то есть усматри-

вать сообщителя, а не останавливаться на явлении». «Джуванийный», или «интралистский» взгляд требует духовного напряжения, видения «очаи духа» (Платон), интеллектуального усмотрения (Декарт), «трансцендентального сознания» (Кант). Таким образом, знание (и философия) всегда есть знание «внутреннее» и потому индивидуальное. Даже если оно приходит извне, оно не просто становится внутренним, но и восприятие, принятие его, отбор определяется внутренней сутью человека, его настроением на принятие того или иного знания. И воспринимает человек окружающее — вещи, других людей, стараясь проникнуть в их «нутро», «вчувствоваться» в них, усмотреть сердцем их суть, через «сердечную симпатию», «духовное соучастие», «свет, который Бог просил в сердце».

В отношении индивида с окружением он, выступая как автономная свободная личность, все же сознает (или должен сознавать), что его свобода ограничена. Ее границы, говорит Амин, ссылаясь на Ясперса, — это «другой» или «другие». «Джуванийная» цель свободы — не господство над «другим», а жизнь с «другим» и ради «другого», симпатия между «я» и «другим».

Не являясь противником науки, наоборот, защищая ее от несправедливых нападков, Амин своими рассуждениями о другого рода познании, связанном с метафизикой, старался защитить знание от ограничения его логическими позитивистами, прагматиками. Цель науки — не описание, как, по его мнению, считали те, а толкование, т.е. отыскивание сути, смысла, иногда метафизического, высшего.

«Джуванийя», несмотря на пространное ее изложение в многочисленных работах, представляется весьма простой и лаконичной, могущей быть сформулированной в нескольких тезисах, к тому же имеющих аналоги в учениях других философов. Она выражала очень личную, важную для Амина позицию, направленную на укрепление арабов как нации верующей; имеющей собственную достойную культурную историю.

«Кораническая философия» Я.Хувейди

Кроме джуванийи, предложившей общекультурную, общеполитическую основу нового религиозного кредо, имеется немало других более новых и более частных попыток ответа на поставленный историей и современностью вопрос о вере и знании.

Одной из таких попыток является и предпринятый египетским профессором Яхйя Хувейди труд создания концепции научной мысли, удовлетворяющей требованиям современности и к тому же име-

ющей корни в религии ислама, в Коране. Правильнее эту концепцию назвать «коранической философией», что делает сам Хувейди. История религиозной и философской мысли показывает, что и внутри религиозного учения, свидетельством чему был мутазилизм, есть элементы, кои, будучи выделенными из остального содержания, могут стать клеточками, вокруг которых образуется модель современного пронаучного сознания. Помимо этого любая религиозная система как система общемировоззренческая и общественноорганизующая включает пласты знаний, более фундаментальных, чем религиозные установления. И эти пласты выводят человека в сферу культуры более широкую, нежели религия.

Хувейди считает, что средневековые арабо-мусульманские философы, занимаясь выявлением связи Бога с миром и используя в этих целях орудие греческой мысли, подпали под чары античной философии и пренебрегли разработкой собственной оригинальной коранической философии. Последнюю задачу попробовал выполнить Газа-ли, но и на него давил груз идей перипатетиков, и он «остался в плену их мышления и их традиции». Но все же он начал атаку на них, пытаясь исследовать подлинно исламскую мысль, выражавшуюся суфизмом, когда она «начинает отказываться от влияния греческого наследия и, более того, становится реакцией на него, критикой перипатетизма, представленной Ибн Синой, означая следование по пути «восточных».

Хувейди выявляет слабости учения восточных перипатетиков с целью убедить в необходимости отказа от этого направления философии и утверждения тенденций, которые ведут к коранической философии, провозглашающей единство целей веры и философии. Эти цели, воплощающиеся в счастье человека, достижимы лишь на пути истинной веры. Кораническая философия, таким образом, выступает как «философия, которая зиждется на углублении онтологического представления о Боге в исламе и делает это представление центральным стержнем философии вообще, раскрывающей связь Бога со Вселенной и человеком, сотворение Богом мира, отношения человека с себе подобными и с обществом».

Философия марксизма

Возрождение в арабском мире культурной и интеллектуальной жизни в конце XIX – начале XX столетия включало в себя и обращение к наиболее революционной идеологии, обещающей указать самые верные, самые эффективные пути преобразования старого мира

и построения нового. Увлечение социалистическими идеями захватило и Запад, и Россию, и Восток. Коснулось оно и исламских стран. Правда, об этих идеях скорее просто слышали и имели весьма смутное, приблизительное представление — что это учение, провозглашающее имущественное равенство между людьми, противное человеческой природе и господствующим религиозным представлениям.

С критикой социализма выступал аль-Афгани, и его авторитетное мнение оказывало большое влияние. Революционеры рисовались не иначе как «нигилисты» или «анархисты». Но есть свидетельства, что в конце 90-х гг. XIX в. аль-Афгани несколько изменил свой взгляд на социализм, подчеркивая справедливость принципов этого учения, основы которого заложены в Коране. Но это не социализм Маркса, а «исламский социализм».

Одним из первых социалистов в Египте стал **Саламе Муса** (ум. в 1958 г.). Оставаясь всю жизнь сторонником Маркса, он все же не принял его революционной доктрины. И это очень характерно для арабского марксизма вообще. Многие передовые писатели, философы, общественные деятели причисляли себя к марксистам или симпатизировали этому учению, но всегда в их взглядах было и нечто, выделяющее или отделяющее их от сложившегося в XX в., а вернее в Советском Союзе, образа марксизма, низведенного к версии так называемого марксистско-ленинского учения. **Марксизм у арабских интеллигентов был сдвинут в сторону гуманизма, традиционной для ислама концепции справедливости, религиозной нравственности и допущения и даже принятия, включения ислама, вероучения как компонента сознания, культуры**, в которой этот марксизм обитал. В ряде отношений он подобен той форме, которая под знаком социальной критики развивалась за партийными рамками коммунистического и рабочего движения в западных странах. Особенно ясно это видно на теории «**арабского социализма**», разнообразного в индивидуальных проявлениях — от околomarксистских или достаточно трафаретных (особенно в гы влияния официальной советской идеологии) выражений до глубоко продуманных в более позднее время. «Арабский социализм» получил широкое распространение во времена президентства Г.А.Насера. Вокруг идеологии насеризма объединились совершенно разные по своим философским взглядам мыслители. Они поддерживали социальные преобразования, проводимые Насером, предлагали свое участие в них, но видение того, как должны идти эти преобразования, у всех них было разное. З.Н.Махмуд считал необходимым «насаждение», воспитание строго научного аналитического сознания, экзистенциалисты, персоналисты и близкий им в этом О.Амин делали

упор на освобождении личности, а марксист Амин аль-Алим критиковал их всех за поверхностность, бесплодность, непонимание необходимости глубоких классовых, социальных изменений на научной основе марксистской теории.

Марксистскую и отчасти околomarксистскую мысль этого времени представляют два видных публициста — ливанец Жорж Ханна и египтянин Махмуд Амин аль-Алим. Через их полемические работы можно познакомиться не только с их позициями, но и с идейной атмосферой арабского общества тех лет.

Взгляды уже покойного Ж.Ханны, члена Всемирного Совета мира, председателя Общества дружбы Ливан-СССР, можно понять, обратив внимание на его отношение к современной ему западной философии.

Коммунисты Ливана, а также передовая интеллигенция, группировавшаяся вокруг таких прогрессивных печатных органов, как газеты «аль-Ахбар», «ан-Нида», «ас-Сакафа аль-ватания», журнал «ат-Тарик», пропагандировали достижения передовой науки, литературы, искусства, философии, знакомили народ с жизнью социалистических и других стран. Прогрессивные общественные деятели по тем или иным мотивам не всегда являлись членами коммунистической партии, но стремление к освобождению страны выводило их на путь, близкий тому, по которому шли коммунисты.

Доктор **Жорж Ханна**, известный врач, крупный литератор и общественный деятель, всю жизнь оставаясь связан с народом, с его судьбой. Эта связь с народом определила его идейные позиции, определила его интерес к марксизму.

Свои взгляды Ханна утверждал в полемике с противоположными идеями — как «отечественными», так и «заграничными». Прежде всего она велась вокруг социальных проблем: понимания сущности общества, закономерностей общественного развития, путей преобразования общества и т.д.

Ханна выступал за необходимость коренных социальных преобразований в Ливане, против социального консерватизма. Он не принимал философские теории, обосновывающие идею «стабильности» и характеризовал их как антинаучные и субъективистские, ибо отрицать революцию, этот необходимый этап в развитии общества — значит идти против науки и против самой действительности. «Общественные взрывы являются такой же неотъемлемой стороной жизни, какой для Земли — вулканические взрывы». Причину революции он видит в стремлении освободиться от угнетения.

Ханна отвергает учения тех, кто уповает только на совершенствование человека, на улучшение общественной морали «посредством увещеваний, наставлений, убеждений и благотворительности», оставаясь в плоскости просветительства. В противовес этим учениям Ж.Ханна отстаивал марксистское понимание человека. Согласно научной материалистической философии, поясняет он, человек – высшее существо, которое никто не создал и над которым никого нет. Наука отрицает существование сверхъестественных факторов. Точно так же, продолжал рассуждать он, и человеческие ценности представляют собой продукт человеческой деятельности. И если буржуазные философы видят в таком взгляде на человека повод, чтобы оплакивать место «духовных» ценностей в научно-материалистической теории, то Ж.Ханна усматривал в ней подлинно гуманистическую, научную философию.

Такое понимание ценностей позволяло Ханне сделать более широкий вывод: возрождение Ливана невозможно без коренного изменения положения народа, так как народы угнетенные, терпящие нужду и лишения, темные и униженные, «не создадут Родины, не построят нации, не прославят себя». Необходимы социально-экономические преобразования как основа преобразования, развития культуры, нравственности человека.

С этих позиций подходит Ж.Ханна к освещению одной из центральных проблем современной философии – проблемы свободы. Свобода базируется на экономических отношениях между людьми – так формулирует Ханна этот вопрос. И снова он приходит к тому же заключению: «У общества или государства, которое не освобождает человека от этого страха, свобода будет свободой идеальной, абстрактной, а не ценностной... Этот вид свободы не насытит голодного, не обогатит лишенного, не даст простор мыслям, и ею смогут воспользоваться только те, кто спекулирует на идеалистическом, абстрактном и метафизическом понимании свободы». Проблема свободы, таким образом, представляется Ж.Ханне вполне в духе марксистско-ленинского учения, не самостоятельной проблемой, а частной, связанной с общей проблемой социально-экономического преобразования ливанского общества, коренного изменения положения трудящихся.

Ж.Ханна включается в полемику о взаимоотношении цивилизаций Запада и Востока. Он возражает против распространенного в глыбы его жизни деления цивилизации на «шумерийскую», «древнегреческую», «иудео-христианскую», «арабо-христианскую» и т.п. Он считает такое деление условным, ненаучным, ибо оно не вскрывает, не

отражает социально-исторической природы указанных обществ, «образа жизни, ведущего к разделению людей на высшие, избранные классы и классы низшие, эксплуатируемые и порабощенные. Поэтому, когда мы говорим о современной «западной» цивилизации, надо под этим понимать определенный этап общечеловеческой цивилизации, развития человечества по пути прогресса, в основе которого лежат экономические, социальные причины.

Ж.Ханна отмечает огромную роль так называемой западной цивилизации в развитии человечества. Подлинную причину прогресса Запада на пути цивилизации он видит в «научном, культурном, экономическом, промышленном, — словом, материальном прогрессе». Одновременно Ханна выступает и против преувеличения значения западной культуры — отношение к Западу должно базироваться на научном анализе действительных основ его прогресса. Причины поступательного развития Запада он видит прежде всего в достижениях его экономики и в развитии общественных отношений. «Упадок» же западной цивилизации Ханна, в соответствии с марксистским учением, объясняет главным образом материальными причинами, «важнейшая из которых заключена в господствующей на Западе капиталистической, монополистической системе».

Этот анализ сущности цивилизации и основ ее развития приводит Ж.Ханну к выводу о том, что «лишь социалистический строй способен создать действительно гуманную цивилизацию».

Резюмировать же социально-политические и философские взгляды Ж.Ханны можно в следующих положениях: 1) необходимо преобразовать ливанское общество, 2) это преобразование должно касаться в первую очередь социально-экономической системы, 3) капиталистическая система изживает себя, оказывается несостоятельной перед лицом будущего, 4) дальнейший прогресс человечества связан с социализмом, 5) только марксистская философия может служить идейным оружием последовательного преобразования общества, 6) немарксистская философия даже в национально-освободительном движении имеет ограниченный характер, а иногда играет явно реакционную роль, в силу чего необходимо ее критиковать.

Махмуд Амин аль-Алим — блестящий публицист, один из наиболее ярких философов-марксистов арабского мира во второй половине XX в. Свою позицию аль-Алим решительно обозначил в полемике, которая шла вокруг понимания «арабского социализма», политических, социальных и культурных программ, определяющих содержание социализма. Он отвергал возможность «третьего пути» развития общества, промежуточного между капитализмом и социа-

лизмом. Есть только «единый социализм, к которому продвигается весь мир с различными ситуациями, уровнями развития и национальностями».

Эта марксистская догма настойчиво распространялась тогда советскими идеологами, и аль-Алим, как и многие другие, не смог увидеть того, что за фасадом «социализма» скрывались очень часто феодальные и рабские формы эксплуатации, даже в стране-флагмане социализма, что дружественная помощь в установлении социалистических режимов прикрывала во многих случаях, если не всегда прагматические геополитические цели, что вызывающий неприятие социал-демократизм решал социальные проблемы часто значительно эффективнее, чем это делалось в странах социалистического лагеря.

Понятно поэтому было и отношение аль-Алима к философам, не совпадавшим по своим взглядам с марксизмом. В них он видел мыслителей, не понимающих, какой должна быть философия, дающая правильные ориентиры развития общества, культуры.

В статье «В защиту философии» (1957 г.) аль-Алим объясняет свое неприятие аналитической философии в лице неопозитивиста З.Н.Махмуда. Он порицает ее за то, что она занята лишь «анализом того, что высказывают науки», оставляя эти науки на усмотрение специалистов, что она не касается всеобщих принципов бытия. Аль-Алим прав, что логический позитивизм не представляет всю современную философию, что он лишь один из ее аспектов. Для него не так важно кредо неопозитивизма — подвергать всякое научное высказывание логическому анализу, сколько отказ этой философии брать на себя смелость судить о «метафизических» вещах, недоступных человеческому разуму, таких как начала бытия, существование Бога и т.п.

Понятно, что аль-Алим боролся против засилия религиозной догматики, за освобождение сознания людей от этого засилия. Он один из самых энергичных адептов науки и ее особой роли в развитии освободившихся стран. Им написано множество статей в защиту науки, но его оценка логического позитивизма в контексте современной науки оказалась не менее односторонней, чем позиция клерикалов, и более односторонней, чем честный ответ неопозитивизма — оставить вопрос о религии открытым или вынести его решение за скобки и определять отношения науки и религии иными способами — способами толерантности.

С конца 60-х гг. марксизм в арабских странах (особенно под влиянием европейских марксистов) начинает трансформироваться, приобретает все более неортодоксальный вид. Да и в предыдущие гг. принятие концепции о многих формах «национального социализма», об

арабском социализме, предполагающем наличие ислама, вряд ли можно говорить о «чистом» марксизме. А в 1970 г. историк философии Х.Мрувве уже уверенно включает ислам (вернее рационалистические, нетрадиционалистские течения внутри ислама) как часть наследия, которое играло в истории и может играть в настоящее время положительную роль.

Здесь встает постоянно возникающий в философских концепциях мусульманских стран вопрос о совместимости научного знания и веры, науки, философии и религии. Отвлечемся от тривиального довода, что религиозные убеждения не мешали великим ученым (как, кстати, и атеистически или агностически настроенным) делать великие научные открытия и создавать научные системы. Современный взгляд на знание, на возможности, а вернее, ограниченность рационального, т.е. строго научного познания предельных оснований бытия, делает вопрос о существовании или несуществовании божественного начала открытым. Решение его отдается на личный выбор человека, для которого становится важным одно — в какой мере и какие религиозные доктрины могут помешать развитию науки, а какие, наоборот, будут корректировать выводы и практические приложения науки, ограждать ее от губительных для человечества последствий совершаемых ею открытий.

Философия и религия. Религия и наука

Хотя эта проблема затрагивалась при характеристике отдельных направлений в современной мусульманской философии, однако есть смысл рассмотреть ее в более широком плане — как глобальную проблему, которая волнует представителей всех течений.

Вспомним, что интеллектуальная жизнь если не мусульманских, то во всяком случае основных арабских стран во второй половине XIX в. шла под девизом «возрождения», «нахды». Идеальный смысл возрождения виделся в просвещении, в том, чтобы поставить разум в центр всех преобразований жизни общества. Убеждение в необходимости рационалистической оценки существующих социальных институтов руководило даже некоторыми богословами, деятельность которых направлялась на реформирование ислама (аль-Афгани, Абдо, Икбал). Несмотря на то, что в Турции Кемаль Ататюрк сделал решительный шаг в отношении религии: провел секуляризацию, ликвидировал халифат, создал светское государство, лишив богословов права управления им, — несмотря на усилия реформаторов внести изменения в установления ислама, приблизить их к требованиям новой жизни,

осуществить это им не удалось, существенных, а тем более коренных преобразований не произошло. Поэтому во второй половине XX в. проблема состояния ислама, его реформирования встала снова.

Опять возникла тема «нахды», возрождения, но представлялось оно разным идеологам неодинаково. Если в XIX в. под возрождением имелось прежде всего «пробуждение от спячки», в которую была погружена социальная жизнь в прошлом, то теперь этот термин получил двоякий смысл — отчасти сохранялось и прежнее его значение (возродить страну, величие народа на современной основе), но появилось и другое, имеющее смысл возрождения исконных, первоначальных основ организации общества, заложенных Мухаммадом, возрождения «истинного», неиспорченного последующей историей ислама. Это направление исследователи в отличие от «возрождения» называют «возрожденчеством».

Рассмотрим содержание этого учения на примере двух иранских ученых — вдохновителя антишахского движения, идеологического лидера иранской революции **Али Шариати** и иранского философа **Сейида Хусейна Насра**.

Попытка осуществить в отсталой стране модель ускоренной модернизации на основе капиталистического развития потерпела крах. Она показала, что нельзя просто копировать опыт другой культуры — он должен быть органичным для культуры, перенимающей этот опыт, в ней должны уже существовать основания для его восприятия. Когда же в обществе рядом с нищим населением, унаследовавшим в.овые религиозные, нравственные традиции, появляется недоступный ему совершенно иной образ жизни, возникает не просто его отторжение, но и открытый протест против него. Одним из вдохновителей этого протеста и был Шариати.

Получивший хорошее образование на родине, «очарованный» философией Декарта, увлекшийся теорией Арнольда Тойнби, познакомившийся, правда поверхностно, с марксизмом, Шариати продолжил учебу во Франции, в Сорбонне. Здесь он продолжил знакомство с новыми западными учениями и пришел к выводу, что европейские науки неприемлемы для понимания организации «неиндустриального общества». Для его анализа нужно исходить из реалий самого этого общества. Такой главной реалией является религия ислама. Итогом размышлений Шариати над историей и современным состоянием ислама была выработка им концепции «двух религий», т.е. существования религии истинной и религии искаженной, и эти религии всегда враждуют внутри принимаемой за целостную религии. Истинная религия воплощена в учении «тавхида», который означает веру в единство мира, единство человека

с Богом, непосредственную связь между Творцом и человеком, всеобщее равенство. Свободный, независимый выбор, свободное суждение, покоящиеся на разуме и интуиции как инструментах познания, также составляют содержание «тавхида». Новая, истинная религия должна прийти на смену старой, испорченной – такой видел будущее своего учения и Мухаммад, так понимал его состояние и Шариати, призывая следовать ему своих соотечественников. Истинный ислам и равенство, справедливость должны восторжествовать в стране над испорченной религией и богатством забывшей о народе власти.

С.Х.Наср был мыслителем иного плана. Так же, как и Шариати, все свое внимание он устремлял на ислам как главную составляющую общественной и духовной жизни. Но его в отличие от Шариати не интересовали процессы порчи ислама, его политическая функция, его интересовали только «интеллектуальные и духовные аспекты мусульманской культуры». Для него ислам был совершенной системой, и эту систему как выражение «чистой сущности религии» он и пытался понять, обрисовать, найти отличающие ислам от других религий или сближающие его с ними архетипы, структуры сознания. Особенность религиозного восприятия мира Наср увидел в том, что в отличие от науки оно не отражает мир, а вкладывает в него смысл, обожествляет его. Религиозность мусульман препятствует отвлечению от субъективности, объективному, беспристрастному рассмотрению вещей, мешает современному научному их пониманию, а значит, и овладению современной наукой, научной методологией. Поэтому западная наука не входит органично в исламскую культуру, остается чужеродным образованием. Преодоление такого противоречия между присущим мусульманам мировосприятием и потребностями современности Наср видел в нахождении и культивировании таких структур сознания, которые могут проложить мостик, соединяющий разные культуры, найти в них органичную близость, а по сути дела воскресить, возродить те элементы собственной культуры, которые вели бы к той же цели, но были утрачены. Таким пластом религиозной культуры Наср считает нередко порицаемый суфизм, сочетавший в учениях лучших его представителей (Ибн Араби, Сухраварди) рационализм и интуитивизм. К тому же суфизму принадлежит заслуга в становлении и развитии концепции личности, творческого ее начала, что также важно для научного мышления, научной деятельности. Именно переосмысление современной мусульманской идеологии в этом плане может разрешить проблему органичного вхождения ислама в современную «научную» культуру, включения мусульманских стран в мировую экономическую систему, современную промышленность.

Религиозные движения современности, даже исламизм и фундаментализм являются достаточно сложными, неоднородными и неоднозначными. В них участвуют и очевидные радикальные, экстремистки настроенные традиционалисты, и идеологи, вносящие в привычные стереотипы сознания новое социальное содержание. На фоне некоторых негативных процессов, совершающихся в странах западной цивилизации, возникают в качестве охранительного противовеса им стремления вернуться к уже проверенным человеческой историей приемам спасения общества, которому нужна передышка в стремительном развитии, дающая возможность оглянуться и поразмыслить над подчас страшными итогами этого развития.

Современный житель мусульманской страны является, как правило, религиозно мыслящим человеком. Религиозность общественного сознания может колебаться, падать в зависимости от обстоятельств, обнаруживая трудности, с которыми сталкивается сейчас ислам, но она может и возрасти, заслоняя собой другие измерения этого сознания, что было видно на примере событий в Иране и усиления религиозных и прорелигиозных настроений в странах мусульманского Востока.

Между самобытностью и подражанием

Рассмотрение основных течений, сложившихся в середине XX в. в исламской философии, как бы различны они ни были, показывает, что центральным вопросом, обсуждаемым в них, или главным фоном полемики между ними был вопрос об отстаивании обретенной национальной самостоятельности. Конечно, понимание последней и способы борьбы за нее вовсе неодинаковы в разных странах исламского мира, движимых разными интересами. Неоднороден и сам этот мир. Но, по крайней мере, словесно он руководствуется схожими идейными лозунгами. Даже страны, явно находящиеся под западным (американским) влиянием (такие, как Кувейт), даже прозападно настроенные интеллектуалы говорят о преданности своему исламскому миру, уважению исламских ценностей.

В 20-е гг., когда шла борьба между теми, кто призывал следовать идеям реформаторов, и теми, кто сопротивлялся реформам в исламе, были и противники религии как таковой. Арабский литератор Исмаил Мазхар утверждал, что ислам не может стать исходным пунктом для освобождения арабского ума. Арабская личность, чтобы сохранить себя, должна отказаться от религиозного умонастроения (т.е. наследия), а затем принять европейский рационализм, материализм —

всю европейскую культуру, которая в отличие от косной исламской динамична. Другие идеологи предлагали перенять от Запада современную промышленность и только. Это убеждение покоится на представлении о разграниченности производственно-практической и мировоззренческой сфер и возможности пользования любым мировоззрением, поскольку оно не имеет касательства к действию знания на уровне практики. Поэтому можно принять современные формы хозяйствования и современную промышленность, ничего не меняя в духовной сфере, в сознании. Опасение поддаться этой иллюзии выразил ливанский философ Рене Хабаши. «Мы потребляем, не понимая и не производя сами, — писал он. — И это создает самую большую трудность для нашей мысли, которая ограничивается беззаботным потреблением и не просыпается от спячки».

Аналогичные взгляды высказал на Кувейтском форуме 1974 г. Египетский философ Заки Нагиб Махмуд, отметив, что одна из причин культурной отсталости современного араба состоит в желании принять современные науку и технику без обосновывающего их мировоззрения: он хочет пользоваться всеми достижениями научно-технической революции, не меняя обычаев и привычек. Сознвая нереальность такой позиции, нужно, считает Махмуд, оценить место и характер наследия. «Все это наследие, — писал он в 1971 г. в работе «Обновление арабской мысли», — потеряло свое значение для нашей эпохи, поскольку оно сконцентрировано на отношении между человеком и Богом, тогда как сегодня мы особенно нуждаемся в таком стержне, который концентрировал бы отношение человека к человеку».

Несколько позже Махмуд уточняет свое отношение к наследию: «Если современное поколение хочет быть продолжателем своих предшественников, то сделать это оно может только через рациональный пласт жизни предшественников». Вместе с тем Махмуд делает существенное дополнение к обычно распространенному взгляду на наследие как на наполненный разными товарами мешок, из которого каждый может брать себе, что хочет, по своему вкусу, отбросив остальное. Он смотрит на наследие как на органичное соединение причинно связанных рядов и тенденций, эволюционирующих и развивающихся. Из этого контекста нельзя вырвать что-то, не омертвив его. И как живое историческое явление каждый элемент этого ряда имеет свою предысторию, среду возникновения и последствия своего существования. Так, некоторые философы поверхностно судят о соответствии арабского духовного наследия, имевшего развитое рационалистическое направление, современным концепциям науки. Они полагают, что достаточно совместить их, немного подогнав друг к другу, и про-

блема решена. Махмуд же справедливо полагает, что такое решение есть псевдорешение. Нужно понимать, настаивает он, что рационализм, наука вырастают на определенной почве, требуют для своего существования и развития определенных условий, и само их наличие и развитие воздействуют на почву их произрастания и на все окружение. Так нельзя усваивать рационализм науки без вытекающей из него и в то же время обуславливающей его секуляризации всей жизни. Секуляризм и наука связаны друг с другом, предполагают друг друга.

Попытка возродить научно-рационалистическую традицию арабской мысли, если она не преследует просто идеологическую цель установления внешних аналогий, сталкивается поэтому с необходимостью преобразования всех сфер жизни. Чтобы научно-техническое направление могло реально содействовать общественному развитию, оно должно пронизать его. В культуре, в сознании должны быть вычленены элементы, образующие структуру современной научной мысли, — они составляют тот костяк, который обрастает плотью современной науки. Одновременно встает требование освобождения сознания и более широко — социальных институтов от форм общественного сознания, препятствующих формированию нового мировоззрения. Это значит, что встает проблема устранения, по крайней мере из сфер функционирования научной мысли, противных ей элементов традиционной идеологии, культуры. На эту цель, направлены усилия многих исламских философов.

В конце 50-х—60-е гг. резкая критика собственной культуры звучала со стороны только немногих, точнее даже единичных философов. Они призывали к секуляризации, ограничению сферы функционирования религии. Именно в эти годы на подъеме антиклерикальных настроений появились сначала одна («Самокритика после поражения», 1968), а затем другая, поднявшая шквал страстей, книга левого ливанско-палестинского философа Садика аль-Азма. Во второй из них — в «Критике религиозного мышления» (1969) — он провозглашал наступающую вслед за смертью Бога на Западе смерть Бога на арабском Востоке. Аль-Азм открыто обвинял ислам в том, что он является причиной отсталости мусульманских стран и других негативных явлений. Он настаивал на необходимости раз и навсегда покончить с типичной для ислама структурой личности — с раболопием, пассивностью, неинициативностью мусульманина, видя избавление от этого в последовательном безрелигиозном воспитании арабской молодежи. Теологи предали эту книгу анафеме, требовали изъятия ее из продажи и суда над ее автором, вынужденном эмигри-

ровать. Даже философы-марксисты расценили книгу как экстремистскую, содержащую неаргументированную и оторванную от реальности концепцию. И в этом они были правы.

Но, как уже было замечено, аль-Азм был одиночкой. А, как правило, все идеологи «арабского национализма», все философы для обоснования своих взглядов на национальную идею обращались за поддержкой к наследию прошлого, к своим «корням». Середина в.а ознаменовалась колоссальной работой по изданию и переизданию рукописей средневековых философов, поискам новых, не известных еще трудов мыслителей прошлого. И это отчасти объясняется не только тем, что таким образом осуществлялась «связь времен», что усвоение нового неестественно и внешне без соответствующей внутренней подготовки, вытекающей из предыдущей жизни и т.п., но и тем, что обращение к историко-философскому материалу позволяет более органично воспринимать современные проблемы.

Отношение к собственному наследию и к западной культуре выразилось не только в практических делах, т.е. в восстановлении и изучении наследия и изучении трудов западных мыслителей, но и в анализе сути этого отношения. Какую роль играет наследие в современной жизни — в какой мере оно помогает созданию нового общества или сохранению, охранению того, что есть? Какое место в истории и в современной жизни исламских стран играла и играет западная культура? Возможно ли их соединение и если да, то на какой основе? Насколько цементирующим образованием является ислам или это религия, внутри которой соединены (что было и в прошлом) совершенно разные версии понимания веры и Бога, разные версии видения общности истории и культуры мусульманских народов — культуры Машрика и Магриба, «фальсафы» аль-Фараби, Ибн Рушда и философии Сухраварди и Ибн Араби? И, наконец, какой видится современная философия или философия будущего исламским мыслителям?

Эти вопросы обсуждались на протяжении последних десятилетий, обсуждаются и сейчас.

Сложной, вызывающей споры является проблема отношения с западной философией как частью западной культуры. Плоско традиционалистски мыслящие авторы полагают, что великая в прошлом арабо-исламская культура, вернее ислам, уже содержит в себе все, что нужно человечеству, во всяком случае мусульманину. Они утверждают, что в учении Мухаммада, в Коране заложена вся будущая история «уммы» и вся современность с ее устройством общества, научными открытиями и достижениями техники. Поэтому можно спокойно принять то, что сделал Запад в области науки и техники

(ведь это и исконное достояние ислама), но оставить незападные (ибо западные порочны) мораль, искусство, литературу. Эта позиция, возможно, и примитивно прямолинейна, но она достаточно органична, поскольку не подходит к культуре как набору нахватанных отовсюду «достижений».

Более обоснованно, но уже критически анализировали ситуацию философы, литераторы и ученые, группировавшиеся вокруг популярных в 50–60-е гг. журналов «аль-Фикр аль-муасир» («Современная мысль») и «аль-Адаб» («Литература»).

Если вспомнить о радикальном нигилизме 60-х годов Садика аль-Азма, то в нем можно увидеть настаивание на том, что невозможно вхождение в современность, в «западную цивилизацию», при сохранении отживших подпорок в виде исламской религии и связанного с ней менталитета араба. Вхождение в современность должно быть органичным. Мусульманин, желающий стать современным, мусульманское общество, желающее стать современным, должны принять и овнутрить стандарты современной жизни, ее стиль, ее менталитет, ее институты, а не только утилизировать научные достижения и технику. Позиция аль-Азма подкупает своей последовательностью, цельностью.

В книге, анализирующей и критикующей философию Маркузе («Маркузе, или философия тупика». Бейрут, 1972) египетский философ-марксист Амин аль-Алим, скептически оценивает экономические успехи некоторых стран Аравийского полуострова, добившихся процветания за счет нефти или, как Ливан, выгодного географического положения. Эти успехи не вытекают органически из коренных социальных и культурных преобразований, в которых нуждаются страны.

Но возможен и иной, не менее последовательный взгляд на проблему самобытности и подражания, настойчиво проводимый в те годы близкими к обновленному марксизму Хусейном Мрувве и Хасаном Ханафи. Х. Мрувве не принимал радикализм аль-Азма и считал, что «путешествие», как он выражался, из прошлого в настоящее и будущее будет носить более естественный характер, если принятие арабами достижений западной цивилизации будет происходить не через отказ от собственного прошлого, а именно на его основе, но не на выдуманной традиционалистами, а реальной исторической, — на возрождении и развитии тех традиций, которые создали в прошлые века великую арабо-исламскую науку и культуру, традиций мутазилитов, «фальсафы», науки, созданной ар-Рази, Ибн Синой, аль-Бируни, аль-Хваризми, Хайамом, учеными обсерватории Улугбека и другими. На пути развития этой культуры были преграды и препятствия, из-за ко-

торых ее поступательное движение прекратилось. Но эти преграды преодолимы, о чем свидетельствует возрождение исламского мира, начавшееся в конце XIX столетия.

Взаимный обмен между культурами естественен, они должны быть открыты друг другу, только благодаря этому происходит движение вперед: античность питала молодую исламскую цивилизацию, расцветшая исламская цивилизация внесла вклад в развитие средневековой культуры Европы. И сейчас продолжается взаимообмен. Проблемы, которые стоят перед исламским миром сегодня, есть наследие проблем, которые стояли перед ним, но в другой форме, и в прошлом. Поэтому нужно обратиться к нему и изучать его — надо «отправиться на универсальную разведку культурного наследия», не выбрасывая из него и то, что принесла религия ислама, являющегося «исходным пунктом возникновения различных вопросов и проблем, которые привлекали к себе арабскую мысль». «Даже арабская фальсафа после ее отделения от калама оставалась связанной с этой почвой». И внутри самого ислама, напоминает Х. Мрувве, шла борьба за понимание роли разума, его могущества в решении также и метафизических проблем, борьба за утверждение идеи свободы воли.

Изучение наследия, необходимое для правильного понимания самобытности культуры, требует критической оценки и тех исследований, которые были сделаны европейскими ориенталистами, поскольку они часто носят (во всяком случае в недавнем прошлом носили) печать европо- и христианоцентризма. К тому же их труды достаточно долго строились на доступном им материале, т.е. на материале ограниченном. Исследования же исламских ученых второй половины XX в. открыли много нового, расширили исследовательскую базу и позволяют делать выводы, касающиеся философского наследия прошлого, нередко опровергающие сложившиеся представления о нем.

О том, что, не отказываясь полностью от сделанного ориенталистами, арабские исследователи должны сами понять и определить содержание и современное значение своей культуры, много писал в 60–70-е гг. египетский философ Хасан Ханафи. В статье «Наша современная культура между самобытностью и подражанием» (ж. «аль-Адаб», май 1970) — так же как и в других работах — Ханафи попытался описать современную арабскую культуру и ее отношение к современной же западной культурой в их непосредственной данности, без детального обращения к истории культур. Ему представляется, что арабская мысль до сих пор (70-е гг.) не обрела самостоятельности, является подражательной. Культурный араб, как он пишет, это тот, кто довольствуется знанием имен западных мыслителей,

ученых, литераторов, художников, и мысль поэтому стала синонимом чтения, а затем писания, соотносением себя с какой-то школой, каким-то направлением, а не с действительностью. Нет понимания того, что философские или другие интеллектуальные течения на Западе являются ответом на проблемы, которые стоят именно перед Западом, и поэтому нельзя бездумно переносить все его веяния на арабскую почву. Ханафи приводит ряд убедительных примеров, подтверждающих его мысль.

Первое, на что обращает внимание Ханафи, это критическая оценка в западной литературе духа специализации, который утрачивает общий взгляд на бытие. Сама научная теория, с точки зрения критиков, нуждается в более общей теории, выходящей за рамки отдельной специальности, выводящей в другие области знания. И эта потребность западной науки понятна. Но совсем иначе обстоит дело в арабском мире, в котором на протяжении всей его истории доминировала метафизическая мысль, общие концепции бытия, религия как общее учение о божественном, философия как объединяющее все науки энциклопедическое знание, представленное перипатетизмом. Сейчас арабским странам насущно необходимо овладение специальными знаниями — цели Запада и цели арабского мира здесь расходятся. Та же картина и в книжной продукции — «кичливость аристократизмом мысли, хвастовство принадлежностью к великой истории, разговоры о науке и технике, которые являются больше формой обмана, чем формой свободы и прогресса».

Второе, в чем видит Ханафи различие сегодняшних ориентиров у западной культуры и арабской, это отношение к технике. Задавленный техникой западный человек ведет на нее атаку. Ханафи вспоминает чаплинский фильм «Новые времена» как символ власти техники над человеком, вспоминает о предостережении Бергсона — о возможной гибели человечества, обессиленного под бременем прогресса, вспоминает учение Руссо о губительности прогресса для человечества. Но странно, когда критика техники звучит со стороны арабских философов — ведь арабский мир страдает от засилия в нем ручного труда: земля возделывается мотыгой, орошается с помощью оросительного колеса и шадуфа (журавля), зерно молотится с использованием навраджа. «Мы не претерпеваем ничего от тирании техники над человеком, но испытываем ее недостаток. Нападкам на технику у нас нет никакого оправдания, скорее наша действительность требует обожествления техники».

Этот же упрек арабским интеллигентам бросает и Амин аль-Алим. Они, писал он, увлеклись обличением западной культуры Гербертом Маркузе, который обвиняет в бедах современного Запада науку и тех-

нику. Но арабский мир не может вторить ему, поскольку развитие науки и техники, опирающееся на научную рациональность, является вопросом жизни арабских стран⁵⁵.

Третье, что вызывает у Ханафи возражение подражателям новым западным теориям, — это критика рационализма и увлечение «восточным мистицизмом», интуитивизмом и т.п. «Критика разума, — пишет Ханафи, — вышла из общества, пресыщенного рационализмом, достигшего крайнего предела рационализма», а на деле ушедшего от подлинного рационализма. Но исламский Восток страдает от отсутствия закона, рациональности, а не от их тирании.

Подобным образом рассматривает Ханафи и состояние проблем религиозности и атеизма, конституционализма, демократии, которые не могут во всем оцениваться одинаково на Западе и на Востоке, поскольку ситуации там и там неодинаковы. И в качестве вывода из этих размышлений Ханафи предлагает в противовес или наряду с ориенталистикой, востоковедением, создать оксиденталистику, западоведение, дающее оценку Запада Востоком, занимающееся изучением европейской культуры неевропейским сознанием. Современная арабская культура должна повернуться от подражания к самобытности.

Продолжением, развитием темы самобытности является заметное в последние десятилетия XX в. изменение отношения к религии мыслителей, прежде настроенных к ней весьма критически. Это видно на примере трансформации взглядов Садика аль-Азма, весьма характерной для многих философов.

В 1993–94 гг. в «South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East» вышла его статья «Пересмотр арабского фундаментализма: критический набросок проблем, идей и подходов». Если в предыдущие гг. аль-Азм выступал с леворадикалистской критикой арабского наследия, пронизанного исламской догматикой, опутанного ей и потому непригодного для сегодняшней жизни, то в этой статье он пытается по-новому посмотреть на современное состояние ислама. В центре его анализа находится понятие фундаментализма и течения, концепции, которые стоят за этим термином.

Что такое фундаментализм?

Прежде всего, аль-Азм отмечает, что это понятие — продукт христианского опыта, так же как «возрожденчество», «исланизм», и ими Запад пугает себя и весь, в том числе и арабский, мир. В последнее время нередко проводятся аналогии между исламом и протестантизмом или же между лютеровской Реформацией и реформаторским (возрожденческим) движением в исламе. Аль-Азм предупреждает против таких соблазнительных аналогий, поскольку внутррелиги-

озные движения там и там возникали на разной исторической почве, в разном культурном контексте. Приложение понятий, терминов, связанных с христианским опытом, к опыту исламской истории весьма спорно. На Западе (аль-Азм здесь говорит об американских ученых) также ведутся дискуссии о термине «фундаментализм»: правомерно ли его применить к идеологии «Мусульманских братьев» в Египте. И хотя сомнение в этой правомерности остается, привычное понятие используется как условный практический инструмент за неимением лучшего. Даже в арабском мире, хотя в арабском языке нет понятия, эквивалентного слову «фундаментализм», оно вошло в употребление. Но что кроется за самим фактом отсутствия здесь такого понятия? Является ли ислам фундаменталистским по своей природе и поэтому это его органичное качество просто не ощущается, не осознается или же ислам и фундаментализм — вещи разные, и исламу этот термин навязывается и им нельзя пользоваться для анализа.

За этими вопросами аль-Азм увидел тенденцию поставить ислам и исламский мир в ситуацию уникальности, неподсудности со стороны рационального знания — социологии, политологии, религиоведения и т.п. Ислам и исламский мир искусственно — с помощью современных философских концепций, — изолируется, лишается надежды на следование вместе с другими народами в направлении социальных изменений, правовых реформ, т.е. превращается в застывший музейный экспонат, демонстрирующий самобытность культуры. Но, как замечает аль-Азм, арабы в основном обладают здравым смыслом, у них есть чувство скепсиса в отношении подобных рассуждений, ведущих к тупику.

Если говорить о «фундаментализме» в строгом смысле слова, то, замечает аль-Азм, его программа «возврата к истокам», оживления основ веры мало о чем говорит по существу, так как важно знать, что кроется за этими словами?

Отступив от рассуждений аль-Азма, но, следуя его логике, вспомним лозунги, призывы арабских националистов начала XX в., «исламских социалистов» середины в.а, марксистов, О.Амина с его идеей «двувадийной революции» и др. Они произносили те же слова, что и теперешние фундаменталисты. Есть ли между ними всеми разница? В чем она? Вопрос остается открытым для практики — именно она выявляет содержание, или же более детальное изложение, раскрытие концепций.

Аль-Азм с сомнением относится к высказываниям о возможности под влиянием призывов фундаменталистов внезапной перестройки сознания, подобной той, о которой учат суфийские шейхи, о надежде на мессианство и хилиастических ожиданиях возрождения, ко-

торое принесет спаситель, махди, или реформатор. Стараясь отличать себя от представителей других движений, исламисты, пишет аль-Азм, избегают терминов, подобных «нахда» и «баас» (возрождение, воскресение), считая их секуляристскими, — вместо них они используют термины «*яхйа*», «*яказа*» (пробуждение). Исламисты негативно оценивают также связанную с понятием «нахда» простирающуюся от конца XIX в. до 40-х гг. XX в. фазу в жизни арабских стран. Вызывает неприятие у исламистов и западное понятие «революция» (*саура*), замененное ими на «ниспровержение» (*инкилаб*), вместо слов «колониализм» или «империализм» они предлагают «крестоносный мир» (*ас-салибия аль-аламия*) и т.д.

Все это нужно исламистам, чтобы отличить себя от таких движений, как социализм, национализм, секуляризм, либерализм. В то же время на протяжении последних 150 лет арабский мир столкнулся со многими силами, воплотившимися в таких понятиях, как капитализм, колониализм, империализм, секуляризм, технологизм, эволюционизм и др. И неудивительно, что они могли вызывать в каких-то слоях арабского общества отторжение и создание движений, подобных исламизму и фундаментализму. С другой стороны, спрашивает аль-Азм, в конце XIX — начале XX вв., в период, называемый западными учеными и арабскими интеллектуалами временем возрождения, пробуждения, реформации, ренессансом, мусульманской модернизацией, — мог ли тогда арабский мир действительно пройти через глубокую и широкую реформацию? А если мог, то естественно, что традиционалистские силы должны были сопротивляться этому и должно было возникнуть движение контрреформаторское, реставрационное. Но и в этом явлении скорее нужно акцентировать внимание на «реформации», чем на «контр». И вспомнить о том, что аналогичные процессы происходили и в христианстве. И вообще, учесть, что хотя и говорят обычно о греко-романском влиянии, но не менее верно было бы говорить о влиянии иудео-христианском и единой иудео-христианской традиции — ведь арабо-исламский мир предстает как наследник и часть всех этих культур и традиций. Все они совместно владели Платоном, Аристотелем и Плотинем, с одной стороны, и Адамом, Авраамом и Моисеем — с другой. Это не радикально чуждые культуры, и арабский мир сейчас повторяет то, что было в европейской истории — и реформацию, и контрреформацию, только в измененном виде.

Поэтому вряд ли стоит обвинять его в грехах, которыми страдали и другие. Сегодняшний исламизм не более, чем «ислам в кризисе», он таков, каким был папский фундаментализм, означавший кризис католицизма.

Вместо заключения: Будущее арабской философии

Сегодняшнее состояние исламской философии видится ее представителям как достаточно сумбурное, когда мысль, как признаются философы, бросается из стороны в сторону при обсуждении основных проблем, которые не были разрешены в предыдущие годы (и даже десятилетия) и ждут своего решения в будущем. Это проблемы самобытности и современности, веры и знания, творчества и подражания, традиционности и новизны, прогресса и отсталости, независимости и подчинения, единства и разобщенности, «я» и «другого», демократии и деспотизма, и т.п. Мухаммад аль-Джабири отмечает, что борьба вокруг того, какими должны быть пути решения этих проблем, не только не утихает, но усиливается.

Борьба за возврат к прошлому или отказ от него продолжается, но решающая битва постоянно откладывается из-за того, что «нет смелости преодолеть страх перед убийством отца, убийством наследия». В речах многих философов проскальзывает мысль о том, что слишком много сил тратится на поиски будущего философии и вообще будущего в прошлом.

Нередко подчеркивается и то, что прорывы в исламской мысли, новые явления в ней образовывались большей частью, если не всегда, при встрече с Западом. Открытость должна быть главным измерением современной исламской мысли, ибо она теряет свою плодотворность в изоляции от другой мысли, даже если относиться к ней критически. Взаимообмен между культурами — настоящая объективная цель и всемирное явление, на которое нельзя закрывать глаза, и если происходит заимствование западных науки и техники, то последовательность предполагает обращение и к западной философии. Таким образом, признается и подчеркивается вновь органическая связанность всех элементов, сторон культуры, необходимость их усвоения, развития на собственной почве, целостностной структуры, а не следование принципу возможного сосуществования разнородных фрагментов.

В этом общем проекте философии будущего есть и более конкретное видение новой арабо-исламской философии, к стати, вполне созвучное некоторым направлениям в философии западной. Предмет, содержание и метод такой философии видится в критике — не в добывании, отыскании истины, а в расшатывании привычных, готовых позиций, испытании их на прочность. Философия должна вырваться из пут системы, «обновиться через выход из философии», стать не позицией, а действием. Нельзя обновлять и ниспосылать истину, находясь внутри философии, внутри унаследованных ею тра-

диций, освященных историей, хотя это не означает полного отказа от некоторой преемственности в философии, накопление ею и передача философского знания, будь то натурфилософия, экзистенциализм, позитивизм, персонализм, картезианство или марксизм. Обилие школ и направлений в 50–60-е гг. не мешало надежде на создание национальной арабской философии, аналогичной единой идеологии «арабского социализма». Сейчас эта иллюзия утрачена. Но влияние некоторых школ сохранилось. В частности остаются значимыми философы, связанные в те гг. с марксизмом, сначала окрашенным идеологией ленинизма, а позже, с 70-х гг., марксизмом, пересмотренным в духе текстов позднего Маркса и нашедшем выражение в работах Альтусера.

И все же, о чем бы ни рассуждали философы-неисламисты в последние десятилетия и гг., какие бы концепции будущей философии они ни предлагали, все они сходятся в одном: это должна быть философия, базирующаяся на идеях рациональности и просвещения, а также свободы как необходимого условия ее существования.

Примечания

- ¹ *Бартольд В.В.* Ислам. Пг., 1918. С. 72.
- ² *аль-Фараби.* Трактат о канонах искусства поэзии // *аль-Фараби.* Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 535.
- ³ *аль-Кинди.* О первой философии // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 57.
- ⁴ *аль-Кинди.* О первой философии. С. 58–60.
- ⁵ См.: *аль-Фараби.* Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // *аль-Фараби.* Филос. трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 90. Подробнее об этом см.: *аль-Фараби.* Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Там же. С. 311–321.
- ⁶ *Ибн Сина.* Указания и наставления // *Ибн Сина.* Избр. филос. произведения. М., 1980. С. 371, 382.
- ⁷ *аль-Фараби.* О достижении счастья // *аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 338.
- ⁸ *аль-Фараби.* О достижении счастья. С. 348–349.
- ⁹ Там же. С. 349. Подробнее см.: *Шаймухамбетова Г.Б.* Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.
- ¹⁰ *аш-Шахрстани.* Книга о религиях и сектах. М., 1984. С. 73.
- ¹¹ *Газали.* Избавляющий от заблуждения // *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1960. С. 213–217.
- ¹² *аш-Шахрстани.* Книга о религиях и сектах. С. 153.
- ¹³ *аш-Шахрстани.* Книга о религиях и сектах. С. 153.
- ¹⁴ *аль-Кирмани.* Успокоение разума. М., 1995. С. 51.
- ¹⁵ *аль-Кирмани.* Успокоение разума. С. 54–55.
- ¹⁶ *Ибн Сина.* Хай, сын Якзана // *Сагадеев А.В.* Ибн Сина. М., 1980. С. 230.
- ¹⁷ *аль-Кирмани.* Успокоение разума. С. 230.
- ¹⁸ *аль-Кирмани.* Успокоение разума. С. 65, 66.
- ¹⁹ Там же. С. 68.
- ²⁰ *Додихудоев Х.* Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987. С. 64.
- ²¹ Антология мировой философии. Т. 1. Кн. 2. М., 1969. С. 549.
- ²² *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 38.
- ²³ *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 160.
- ²⁴ *аль-Газали.* Воскрешение наук о вере.
- ²⁵ *Газали.* Избавляющий от заблуждения.
- ²⁶ *Декарт Р.* Метафизические размышления.
- ²⁷ *аль-Кинди.* О первой философии // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 59–60.
- ²⁸ *аль-Фараби.* Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // *аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 88.
- ²⁹ *аль-Фараби.* О достижении счастья // *аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 337–339.
- ³⁰ *Ибн Сина.* Указания и наставления. С. 328.
- ³¹ *Ибн Сина.* Книга знания // *Ибн Сина.* Избр. философские произведения. С. 106.
- ³² *Ибн Сина.* Книга знания. С. 135–139.
- ³³ *аль-Фараби.* Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *аль-Фараби.* Филос. трактаты. С. 203–204.
- ³⁴ *аль-Фараби.* Афоризмы государственного деятеля // *аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. С. 253.

- ³⁵ *Ибн Сина*. Указания и наставления. С. 334.
- ³⁶ *аль-Фараби*. Афоризмы государственного деятеля // *аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. С. 266.
- ³⁷ *аль-Фараби*. Существо вопросов // Избр. произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока XI–XIV вв. М., 1961. С. 165.
- ³⁸ *аль-Фараби*. Об общности взглядов двух философов... // *аль-Фараби*. Филос. трактаты. С. 79, 159.
- ³⁹ *аль-Фараби*. Гражданская политика. С. 113.
- ⁴⁰ *Ибн Сина*. Книга о душе // *Ибн Сина*. Избр. филос. произведения. С. 448, 488–489.
- ⁴¹ Там же. С. 503.
- ⁴² См.: *Ибн Сина*. О душе (фрагмент из «Книги спасения») // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 230–231.
- ⁴³ *Газали*. Избавляющий от заблуждения // *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1960. С. 243–244.
- ⁴⁴ Канон врачебной науки. Ташкент, 1965. Т. 2. С. 13–15.
- ⁴⁵ *Диван*. Рассказ о том, как спорили румийцы с китайцами.
- ⁴⁶ *Базили К.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М., 1962.
- ⁴⁷ Цит. по: *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. М., 1972. С. 300.
- ⁴⁸ Там же. С. 303.
- ⁴⁹ *Гёте И.В.* Западно-восточный диван // *Гёте И.В.* Восточные мотивы. М., 1985. С. 366.
- ⁵⁰ *Мухаммад Икбал*. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002. С. 87.
- ⁵¹ *Мухаммад Икбал*. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 87.
- ⁵² Там же. С. 148.
- ⁵³ Там же. С. 173.
- ⁵⁴ Там же. С. 149.
- ⁵⁵ Маркузе, или философия тупика. Бейрут, 1972. С. 181.

Научное издание

Фролова Евгения Антоновна

История арабо-мусульманской философии

Средние в.а и современность. Учебное пособие

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 22.06.06.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 11,44. Тираж 500 экз. Заказ № 016.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14