

А.В.Смирнов

От доктрины к логосу: рождение арабской философской традиции

Где берет начало арабская философия¹? Что такое арабская философия?

Эти два вопроса взаимосвязаны настолько, что ответ на второй из них фактически является продолжением ответа на первый.

Казалось бы, ответы эти хорошо известны, и известны не только специалистам. Арабская философия появилась тогда, когда арабы познакомились с произведениями Аристотеля и других греческих философов. Арабская философия, следовательно, — это попытка философствовать на манер греков.

Эти ответы, растиражированные в учебниках и энциклопедиях, нельзя признать удовлетворительным. Они не убеждают, поскольку не указывают на собственные, внутренние мотивы философствования. Философия не может появиться в данной культуре просто потому, что какая-то другая культура уже создала философию и ее, следовательно, можно было бы позаимствовать. Даже если такое заимствование и произойдет, оно вряд ли будет способно создать большее, нежели изолированный островок чужеродной мысли, не связанный органически с воспринявшей эту мысль культурой. Между тем арабская философия² вовсе не была таким островком; ее влияние на классическую арабскую культуру было достаточно широким, устойчивым и, главное, органичным. Чем же в таком случае является арабская философия и где следует отыскивать ее исток?

Я хочу предложить свой ответ на эти вопросы.

Начнем с прояснения доктринальной картины мира, которую предлагает нам ислам.

Исламское вероучение — это сумма текстов, принадлежащих разным авторам, создававшихся на всем протяжении исламской истории и всегда выражавших их собственную точку зрения, хотя и претендовавших на общезначимость и признававшихся таковыми в той или иной мере и тем или иным сегментом общей массы верующих. Именно в той или иной мере, более или менее: исламское вероучение — это не один текст, и оно, более того, несводимо к одному тексту. Попытка систематически представить исламское вероучение *вообще* была

¹ Под «арабской философией» здесь понимается арабоязычная традиция философствования классической эпохи (VIII-XIV вв.); термин не подразумевает никакой отсылки к этнической принадлежности.

² Здесь я употребляю словосочетание «арабская философия» уже не в том смысле, в каком говорят об арабской философии как о продолжении античных традиций философствования (формулировка А.В.Сагадеева); в каком именно, станет ясно по ходу рассуждения.

бы очень ответственным научным мероприятием. И если говорить всерьез, то нужно проводить фундаментальные исследования, результатом которых стали бы увесистые тома, чтобы охватить развитие исламского вероучения от его истоков до настоящего времени.

Вместе с тем имеется некое «общее пространство» для этой суммы текстов, некие несомненные основоположения. Именно о таких общепризнанных положениях, об основоположениях, я и буду говорить. Это — те инвариантные тезисы, которые заявлены, эксплицитно или имплицитно, практически в любом из исламских доктринальных сочинений. Данные положения сложились не сразу, но, постепенно сформировавшись, стали достоянием сознания обычных верующих, даже если их не интересуют доктринальные тонкости. Это, таким образом, самые простые вещи, или, что в данном случае то же самое, вещи исходные.

Начнем с начала. Все, о чем мы можем говорить, все, что нам дано, что предстоит нам, нашему познанию и действию — что это? Это — просто «всё» (*ал-кулл*).

Таково первое положение. Второе положение: данное «всё», т.е. данный нам универсум, распадается на две части. Их обозначением служат два термина: «Бог» (*'аллāх*) и «то, что кроме Бога» (*мā сивā 'аллāх*). Это именно термины, устойчиво употребляющиеся в доктринальной мысли. Их терминологический статус указывает на ясное осознание доктринальной мыслью этой четкой, недвусмысленно заявленной дихотомии — «Бог» и «все, что кроме Бога». Две, и только две части. Ничего третьего не дано, и на этом исламская доктринальная мысль не устает настаивать.

Это крайне существенно для нее потому, что именно в утверждении этой диспозиции исламская доктрина усматривает твердое следование принципу, который именуется по-арабски *тавхīд* (рус. таухид). *Тавхīд*, т.е. обеспечение единства/единственности, прежде всего в отношении Бога, но также и в других аспектах, — это тот стержень, которые удерживает единство исламского вероучения. В исламской мысли, которая не знает догматики в строгом смысле этого слова, многие вещи не имеют жестких очертаний, предстают расплывчатыми и шаткими. Несмотря на расхожее представление о тоталитаризме исламского мировоззрения, ни о какой тотальной унификации в исламской мысли говорить нельзя. На деле все обстоит противоположным образом: здесь много вариаций и расхождений, и очень часто взаимоисключающие тезисы оказываются равно обоснованными, когда сама исламская культура не дает достаточных критериев предпочтения одних другим и при этом не содержит механизмов, авторитарно обязывающих верующего принять без рассуждения одно, а не другое. Но вместе с тем есть некий стержень, пусть и бедный содержанием, — и это именно *тавхīд*. Данный принцип обеспечения единства/единственности исламская доктринальная мысль реализует через указанное дихотомическое разделение: разделение «всего» на «Бога» и «всё, что кроме Бога».

Проследим теперь схематично, как эти два тезиса разворачиваются в доктринальной мысли ислама. «Бог» и «то, что кроме Бога», — это всё, о чем мы можем говорить; и вместе с тем нет ничего общего между «Богом» и «тем, что кроме Бога». Иногда это выражают формулой «Бог — это вещь не как все вещи». Вместо громоздкого выражения «то, что кроме Бога» используем компактный термин «мир» (*‘ālam*), и хотя их эквивалентность в некоторых контекстах может быть поставлена под сомнение, в целом они взаимозаменяемы.

Итак, в мире нет ничего, что было бы каким-то образом сопоставимо с Богом. Если оценивать это положение в терминах логики, мы должны сказать, что доктринальная мысль придерживается очень четко проведенного дихотомического принципа: строгое разделение всего на две взаимоисключающие части.

Этот принцип дихотомического деления реализуется в многообразных тезисах исламского вероучения, таких как невозможность видеть Бога в этом мире, невозможность говорить о «форме» Бога в каком-либо смысле, принципиальная невозможность прямого видения Бога никем, в том числе и посланниками, строгий запрет какого-либо посредничества в устройстве дел мира (никто, кроме Бога, не может обладать властью распоряжением делами мира в какой-либо форме), и т.д.

Итак, дихотомия Бога и мира — это тезис, заявленный эксплицитно, причем такой, от которого нельзя отказаться. Этот тезис органически связан с принципом *тавхид*, и если снять его, обрушение будет угрожать всему зданию исламского вероучения.

Мы говорим о вероучении. Источником для доктринальных построений служат прежде всего авторитетные тексты ислама: Коран и сунна. Принцип *тавхид*, только что обрисованный, находит, конечно же, свое основание в этих текстах. Но ведь не он один. Коран и сунна высказываются многократно и многообразно по теме соотношения Бога и мира, и вопрос, который встает в связи с этим, я сформулирую так: насколько эти представления совместимы с принципом *тавхид*, понимаемого как строгое дихотомическое разделение Бога и мира?

Поясню еще раз: принцип *тавхид* в очерченной трактовке, безусловно, имеет опору в авторитетных текстах. Вспомнить хотя бы знаменитое «Нет ничего (букв. «никакой вещи») подобного Ему» (Коран 42:11), не говоря уже об общем духе рассуждений на эту тему, которые мы находим и в Коране, и в сунне. Вопрос не в том, насколько обоснован сам тезис, выражающий *тавхид*; вопрос в том, как этот *несомненный* тезис согласуется с другими, столь же *несомненными* тезисами.

Например, в Коране сказано (эти цитаты хорошо известны), что Бог сотворил мир, что он постоянно следит за всеми делами мира, что Бог полновластен в отношении мира, и все, что происходит в мире, происходит с ведома и по могуществу Бога, и так далее. Все это — ясно заявленные тезисы, и добропорядочное исламское сознание не может питать ни малейшего сомнения в них. Сунна дает не меньший, если не больший по объему материал на эту тему.

Но все дело в том, что эти (и им подобные) тезисы, призванные подчеркнуть неизмеримое, в сравнении с миром, могущество Бога, показать их

несопоставимость, т.е. подтвердить именно то, из чего следует их дихотомическое разделение, — именно эти тезисы не могут не предполагать, наряду с этим, и нечто другое. Ведь из них вытекает, что между Богом и миром, между этими двумя совершенно разделенными и не имеющими ничего общего частями, — имеется некая общность. Общность, которая связывает их неразрывно. Общность, которая для одной из них (для мира) служит основанием существования, а для другой — важнейшей характеристикой (божественный атрибут «Творец»).

Суммируем сказанное. Основные черты мироустройства, как оно зафиксировано авторитетными текстами ислама, сводятся к следующему. Бог вечен, что означает, что он всегда существовал и всегда будет существовать. Бог абсолютно отличен от всего прочего. Бог непредставим ни в какой форме, и ничто из находимого нами в мире не способно описать его. Бог, иначе говоря, абсолютно трансцендентен миру. Трансцендентность Бога вкупе с его единственностью составляет основное содержание принципа *тавхид* («утверждение единственности [Бога]») в его наиболее простой, субстанциально-ориентированной трактовке.

Мир является возникшим во времени. Своим возникновением мир обязан своему Творцу, Богу. Бог творит мир не потому, что нуждается в нем. «Ненуждающийся» (*ḡанийй*) является принципиальной характеристикой Бога, тогда как для мира характерна постоянная «нужда» (*ḡаджа*) в Боге. Эта «нужда» отнюдь не ограничивается моментом возникновения мира в целом и любой вещи в мире. Напротив, божественная опека и промысел, божественная воля постоянно сопровождают существование любой вещи в мире. Ничто не происходит без ведома и желания Бога. Многочисленные примеры, подтверждающие эту мысль, подытожены в емкой формуле «Мы ближе к человеку, чем его шейная жила» (Коран 30:15). «Шейная жила» — это сонная артерия, с разрывом которой из человека уходит жизнь; а значит, Бог ближе к нам, чем наша собственная жизнь.

Имманентность Бога миру заявлена, таким образом, не менее настойчиво, чем его трансцендентность. Имманентное присутствие Бога в мире осуществляется прежде всего благодаря его знанию о вещах, его воле, направленной на вещи, и его могуществу (т.е. способности сотворить) в отношении любой вещи.

Имманентность Бога миру означает установление определенной связи между ними. Сам факт наличия такой связи не может не ставить под сомнение тезис об абсолютной несоизмеримости Бога и мира, поскольку абсолютно различное и несоизмеримое не может находиться в какой-либо связи. Вопрос, однако, в том, каким образом видится такая связь.

Если бы общность Бога и мира понималась субстанциально, это означало бы, что между ними имеется *иштирāk* («соучастие»): Бог и мир имели бы нечто субстанциально-общее, в чем они равно «участвовали» бы. Слово *иштирāk* не случайно имеет тот же корень, что слово *ширка*, которое обычно переводят как «многобожие»: *ширка* («общность», «соучастие») как субстанциально понятая

общность Бога и мира несовместима с принципом *tawḥīd* и никак не может быть включена в исламскую картину мира.

Категорически отрицая какую-либо субстанциальную общность Бога и мира, исламское доктринальное мышление находит возможность говорить о связи Бога и мира как процессуальной. Процесс творения (*ḫalq*) — вот что связывает Творца (*ḫāliq*) и сотворенное (*maḫlūq*). Бог ближе к нам, чем мы сами, и присутствует в мире не в смысле субстанциального «вселения» в него, не в смысле какого-либо варианта пантеизма; Бог присутствует в мире в том смысле, что мир неотрывно связан с ним так же, как пассивная, результирующая сторона процесса неотрывна от его активной, иницирующей стороны. Вот почему для процессуально-ориентированного мышления не является парадоксом утверждение неразрывности Бога и мира при абсолютном отрицании их субстанциальной общности.

Именно парадигмой процесса предопределена и стержневая проблематика как доктринального, так и философского мышления в том, что касается связи Бога и мира: это вопрос о том, может ли Бог быть понят как «творец» (т.е. как активная сторона процесса) *до того*, как сам процесс имел место (т.е. до творения). Острая проблематизация именно этого вопроса и многочисленные теории учителей веры, с одной стороны, и мутазилитов и суфиев, с другой, предопределены процессуальной ориентированностью взгляда: вероучители догматически утверждали такую возможность, тогда как в философских учениях мутазилизма и суфизма, следовавших принципам рационализма, такая возможность отвергалась. Процессуальной направленностью мышления объясняется и склонность искать объяснение мира не в его субстанциальной устойчивости, а через возведение находимых в нем процессов к их инициатору — действителю, в качестве какового может выступать Бог (доктринальное мышление) или Бог и человек (философское мышление): апелляция к творцу, к действителю — это не просто выражение склонности к фидеизму и еще не отказ от рационализации, как это часто толкуют, а проявление процессуальной организации мышления, которая предполагает иное основание рационализации.

Пути религиозно-доктринального, догматизированного мышления и мышления философского, рационального, последовательного расходятся в другом пункте: признавая действителя и его связь с претерпевающим, философское мышление стремится, в отличие от доктринального, понять ее как *необходимую* и *закономерную*, находя эту закономерность прежде всего в категории процесса, связывающего две свои стороны в необходимое и неразрывное единство, которое и обеспечивает для процессуально-ориентированного мышления устойчивость и упорядоченность мира. Можно сказать, что в рамках процессуально-ориентированного мировоззрения доктринальное и философское мышление различаются направленностью взгляда. Для первого исключительно важно сохранить букву коранического понимания абсолютного действителя (Бога), и

ради этого оно готово пожертвовать требованиями связности и последовательной рационализации. Произвольность действия и его приписывание исключительно Богу, когда все прочее понимается как претерпевающее для его действия, составляет доведенную до логического конца квинтэссенцию этого взгляда, и именно в таком виде он будет высказан в зрелом исламском вероучении. Исследование внутренней логики действия, понятого как процесс, оказывается для догматизированного доктринального взгляда избыточным, более того, смущающим, поскольку требует признания *необходимой, устойчивой и неразрывной* связанности действующего и претерпевающего. Такое признание несовместимо с креационизмом, т.е. с утверждением о сотворении мира из ничего, совершенным как единовременный акт. Сама смысловая логика процесса требует признания «параллельности» действующего и претерпевающего, и такое признание заявлено уже в мутазилизме и подробно разработано в зрелом философском суфизме.

С точки зрения строгой дихотомии божественного и тварного, абсолютного различия между ними, на чем настаивает религиозное мировоззрение, человек должен быть отнесен к разряду тварного, и только тварного. Вместе с тем неотменяемые положения исламского вероучения и авторитетных текстов свидетельствуют о том, что это положение не может быть проведено однозначно и до конца. Человек — единственное из сущего, из всего мира принял «залог веры» (*'амāна* — см. Коран 33:72). Это означает, что он согласился взять на себя ответственность за исполнение Закона. Исполнение Закона означает и возможность уклониться от него: в отличие от всех тварей, человек выбирает свою линию поведения и несет ответственность за нее. Именно поэтому человек, единственный из всего сущего, будет воскрешен после конца времен и избежит всеобщей участи гибели, ожидающей все мирское и тварное. Этот факт ставит под сомнение однозначную принадлежность человека к миру и, безусловно, сближает его с другим полюсом — с божественным. Рай и ад будут после Суда заселены людьми. Поскольку рай и ад, хотя и сотворены (т.е. имели начало во времени), тем не менее будут существовать бесконечно (*'абад*), значит, и человек — единственное из сущего, которое будет обладать участью бесконечного существования. Сотворенность, но бесконечность существования не может не сближать человека с Богом. Таким образом, человек не может быть с полным основанием помещен ни на божественном, ни на мирском (тварном) полюсе мира. Проблема места человека в мироздании и его соотношения с Богом и миром стала загадкой, которая не могла получить рационального разрешения в рамках религиозного мировоззрения и исламского вероучения. Попытка ее рационального осмысления превратилась в еще один стимул к возникновению философии.

Таким образом, арабская философия возникает как имманентная самой арабской культуре потребность дать связный, целостный ответ на основные вопросы об устройстве мироздания, как попытка соткать полотно осмысленности, основываясь на рациональных методах. В этом смысле арабская философия

автохтонна, поскольку возникает благодаря собственным импульсам арабской культуры и опирается на характерные именно для арабского языкового мышления принципы построения процессуальной картины мира, развивая их в ходе создания понятийной системы. Это сполна проявилось в деятельности мутазилитов — первых мыслителей, развивавших философию самостоятельно, исходя из собственных задач и опираясь на собственные ресурсы. Вместе с тем история арабской философии представляет собой уникальный случай сосуществования двух разных линий, берущих начало в двух разных принципах формирования картины мира — субстанциальном и процессуальном. Первая линия чаще представлена иранскими мыслителями, тогда как вторая — арабскими. Такое разделение следует понимать скорее как тенденцию, нежели как жесткую закономерность, но оно тем не менее соответствует склонности персидского и арабского языков к выражению субстанциальной и процессуальной картин мира. Вместе с тем и в фальсафе — школе арабской философии, наиболее склонной к воспроизведению античных учений, — такими мыслителями, как ал-Фārābī и Ибн Сīnā, была развита неаристотелианская онтология (категории «возможное», «необходимое» и др.) и неаристотелианская гносеология (учение об интуитивном познании — *хадс*), так что сосуществование и противостояние этих двух линий может быть замечено и внутри этой школы.