

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**МУСУЛЬМАНСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
ДУХОВНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«БОЛГАРСКАЯ ИСЛАМСКАЯ АКАДЕМИЯ»**

Р.Р. ШАНГАРАЕВ

**МУСУЛЬМАНСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

Учебное пособие

Болгар-2020

УДК 1(091)(471.41) + 28
ББК 87.3(2 Рос. Тат) +86.38-4
Ш 20

Хрестоматия подготовлена в рамках реализации Плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 годах, утвержденного распоряжением Правительства Российской Федерации от 18 ноября 2016 г. № 2452-р.

Экспертное заключение подготовлено Центром исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан

Рецензенты:

*доктор политических наук, профессор Р.М. Мухаметшин,
кандидат исторических наук Д.А. Шагавиев*

Шангараев Р.Р.

Ш 20 Мусульманская религиозная философия: учеб. пособие / Р.Р. Шангараев. – Казань: ИД «МеДДоК», 2020. – 252 с.

ISBN 978-5-6044288-9-4

Пособие определяет содержательную часть и структуру учебной дисциплины «Мусульманская религиозная философия». Основной формой проведения занятий по дисциплине «Мусульманская религиозная философия» является комментированное чтение и дискуссия. Материалы, представленные в учебном пособии, помогут магистрантам понимать наиболее важные тексты по предмету, а также выработать собственные точки зрения и обоснованные позиции. В пособии освещаются основные этапы становления арабо-мусульманской философии, блок проблематики, общей для всех течений классической арабо-мусульманской философии, который включает вопросы метафизики, теории познания, учения о человеке.

УДК 1(091)(471.41) + 28
ББК 87.3(2 Рос. Тат) +86.38-4

ISBN 978-5-6044288-9-4

© Болгарская исламская академия, 2020
© ООО «Издательский дом «МеДДоК», 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

Пояснительная записка.....	4
ТЕМА 1. Смысл и понятие философии в исламе	7
ТЕМА 2. Коран и хадисы как источники исламской философии	17
ТЕМА 3. Социокультурные факторы развития свободомыслия мусульманского Средневековья	33
ТЕМА 4. Фальсафа и другие философские рефлексированные формы оппозиции суннитскому традиционализму	53
ТЕМА 5. Истоки арабо-мусульманской философии.....	66
ТЕМА 6. Калам.....	70
ТЕМА 7. Фальсафа.....	95
ТЕМА 8. Суфизм	113
ТЕМА 9. Исмаилизм	143
ТЕМА 10. Философия в средневековой науке и литературе	152
ТЕМА 11. Постклассическая исламская философия	161
ТЕМА 12. «Возрождение» (Нахда) – становление новой философии	167
СОДЕРЖАНИЕ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ	
СЕМИНАРСКОЕ ЗАНЯТИЕ № 1. Восточный перипатетизм ...	185
СЕМИНАРСКОЕ ЗАНЯТИЕ № 2. Абу Хамид Ал-Газали	208
СЕМИНАРСКОЕ ЗАНЯТИЕ № 3. Мухйи-д-дин Ибн ‘Араби и концепция «Единство бытия».....	219
Методические рекомендации для студентов	231
Примерный перечень вопросов, выносимых на экзамен.....	235
Рекомендуемая литература	243

Пояснительная записка

Учебное пособие «Мусульманская религиозная философия» реализуется с целью ознакомить студентов с основными этапами развития классической арабо-мусульманской философии, дать представление об основных направлениях и школах классической исламской философии (калам, фальсафа, суфизм, исмаилизм, ишракизм и т.д.), а также о постклассической исламской философии и становлении новой (современной) мусульманской философии – «Возрождение» (нахда).

В пособии рассматриваются собственно философские, а не доктринальные и вероучительные идеи и концепции, а также влияние философии на формирование исламской доктрины и соотношение доктринального и философского знания в исламе. Исламская религиозная философия, как подразумевает само название, обозначает философскую деятельность в рамках исламского мировоззрения. Основными источниками классической или ранней исламской философии являются сама религия ислама (в частности, идеи, взятые и истолкованные из Корана), древнегреческая философия, унаследованная ранними мусульманами, наряду с предисламской индийской философией и иранской философией.

Данный курс задуман как способ развития личности средствами многочисленных достижений религиозной философии, ориентирован на целостное развитие личности, общественной группы или нации в формировании собственной идентичности в контексте общечеловеческих ценностей. Процесс общения с философским наследием и современными формами философствования – сложное переплетение информации с элементами рационального, логического – с памятью и воображением; фантазии с реальностью. Студент получает возможность реализовать свой личностный потенциал на основе множественности интерпретаций философских произведений, диалогового взаимодействия индивидов, социальных групп, культурных сообществ, народов.

Учебное пособие охватывает широкий спектр явлений мусульманской философской культуры. Одна из ведущих целей данного курса – показать социокультурные доминанты эпохи, через основные философские идеи воссоздать ее образ. Это позволит понять межкультурные связи, объединяющие человечество, поможет ориентироваться в сложном мире современной философской мысли.

Курс направлен на то, чтобы студент в процессе изучения достижений философии стал активным субъектом социальной жизни, поэтому методика нацелена на активные средства, методы и способы учебной деятельности, применение которых наиболее эффективно. В качестве альтернативы репродуктивным приемам предлагается комплекс составляющих: проблемная, поддерживающая, информационная. Курс предусматривает опору на внутреннюю мотивацию (жизненный опыт, интерес, приобретенные знания), побуждающую осмысливать окружающий мир и свое место в нем.

Курс построен на принципах историзма, научности, интеграции, мультикультурности, или комплексном воздействии форм культуры в широком диапазоне национальных традиций.

Вторая часть курса представлена самостоятельными (семинарскими) работами, которые в своей совокупности дополняют те темы, которые в первой части представлены недостаточно полно.

Одним из путей совершенствования организации профессиональной подготовки магистров является преодоление отставания ресурсно-информационного обеспечения студентов. Основной формой проведения занятий по дисциплине «Мусульманская религиозная философия» является комментированное чтение и дискуссия. Материалы, представленные в пособии, помогут студентам понять наиболее важные тексты по предмету, а также выработать собственные точки зрения и обоснованные позиции. Предлагаемые материалы способствуют решению ситуативных задач. Для решения таких задач, необходимо знание теоретических основ философии, умение разделять проблемы богословского характера от философских, помня, что споры вероучительского характера носят тупиковый характер; самостоятельная формулировка ситуативной задачи философского характера на основе собственного опыта; умение анализировать имеющуюся информацию, умение объективно смотреть на ситуацию в ходе решения проблемы; умение излагать свою точку зрения,

осознавая свою личную социальную и этическую ответственность за свои слова и их последствия; умение делать объективные выводы, грамотно и доходчиво их излагая. Пример ситуативной задачи: каждый из студентов выбирает одну из концепций религиозной философии и аргументированно отстаивает выбранную точку зрения перед аудиторией (концепция «единства бытия» Ибн Араби, классическая интерпретация «единства бытия» Абу Язида Бистами и Мансура Халладжа и др.), концепция «единства свидетельства» методом ролевой игры.

Предполагается, что теоретические знания и практические навыки будут даны на основе данной программы суммой трех дидактических форм: лекциями, семинарами и самостоятельным изучением рекомендованной литературы.

ТЕМА 1. СМЫСЛ И ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ В ИСЛАМЕ

Ключевые термины: *калам, ма'рифат, усуль аль-фикх, авайль, хикма, фальсафа, аль-хикмат аль-иляхийя и аль-хикмат аль-мута'алийя, мутакаллимы, калам аль-мута'аххирин, философия аль-йакъинийя, аль-мазнуна, концептуализации (тасаввур), хикмат аль-ишрак, герметико-пифагорейская мысль, Ихван ас-Сафа.*

Персоналии: *Тирмизи, Ибн Араби, Фахр ад-Дин ар-Рази, Ибн Халдун, Сухраварди, Бахманъяр, Ибн Сина, Анри Корбен, Мулла Садра, Гоббс, Юм, Айер, Якоб Бёме, Мирза Ахмад Аштияни, Саййид Мухаммад Казим Ассар, Махди Илахи Кумша'и, 'Аллама Саййид Мухаммад Хусайн Табатаба'и.*

Введение. *В данной теме рассматривается понимание исламскими философами определения и смысла понятия «философия» и терминов «хикма» и «фальсафа».*

Термином «фальсафа» (араб. – философия) в средневековой мусульманской литературе обозначали античную философию и учения мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования. Специфика фальсафы состояла в том, что сама по себе она не стремилась стать служанкой религии. Часто, однако, использовался знакомый арабский термин «хикма» (мудрость), имеющий более широкое значение, чем фальсафа. Арабское слово «хикма» можно перевести как знание, прозрение, философия, мудрость. Вместе с тем, надо отметить, что «хикма» несоизмеримо гораздо более емкое, многогранное слово и наполнено гораздо более глубокими светскими и религиозными смыслами, чем просто слово «мудрость». Ал-Сухраварди, создатель иллюминационистской философии, называемый Мудрецом Ал-Ишрак, использовал это название, которое было принято позже Садр ад-

Дином аш-Ширази (Мулла Садра) и которое часто переводится по-английски как теософия. Этот вид философии вовлекает изучение действительности, которая преобразовывает душу и никогда не отделена от духовной чистоты и религиозной святости.

Философия как хикма имеет преимущество, ибо касается широкого диапазона концептуальных проблем в пределах ислама – с экзотерическими аспектами Коранического Откровения и тайных измерений, которые находятся в сердце религии. И Коран, и Вселенная часто рассматриваются как аспекты Божественного Откровения, требующие интерпретации, и философия в самом широком смысле имеет здесь жизненную роль. Это часто была форма интерпретации, одобренная западными комментаторами, которые были заинтересованы процессом достижения греческих (а иногда индийских и персидских) идей исламского мира и формирования альтернативных систем философии. Без сомнения, значимая часть исламской философии следует по этому пути, и изучение этого процесса больше соответствует части истории идей, чем философии. Хотя центральные принципы философа имеют свое происхождение в греческой философии, они были так радикально преобразованы и развиты в пределах исламской философии, что последние являются просто результатом передачи идей ислама вне его сферы. Западные комментаторы имели тенденцию к сверхвизуальному выделению греческого фона исламской философии, все же большинство главных исламских философов писало экстенсивно о Коране и видело роль философии в герменевтическом исследовании священных текстов. Это особенно имеет место с философами в Персии и Индии, которые продолжили философскую традицию после того, как она в значительной степени пришла в упадок в форме перипатетики. Мусульманская философия основана на интерпретации священного текста, который является результатом Откровения. Она имеет дело с людьми и их энтелехией, с Единым или Чистым бытием и видами универсальной иерархии, со Вселенной и заключительным возвращением всех вещей Богу. Иными словами, мусульманская философия не преходящее явление, а продолжающаяся традиция в исламском мире, существенный аспект мусульманской цивилизации. Студент найдет здесь широкое и точно нарисованное полотно взаимодействия арабской, иранской, эллинской, древневосточной культур, объединявшихся исламской религиозностью, но отнюдь не поглощавшихся ею без остатка. Тем

не менее мусульманство в отличие от вероисповедной нетерпимости, какая воцарилась, например, в Византии, открывало широкие возможности не только для собственно религиозного спекулятивного философствования, какое было представлено каламом (мусульманская схоластика), но и для в сущности светской философии, представленной прежде всего великими именами ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и менее известными авторами. Именно это направление восприняло огромное наследие древнегреческой философии и науки, обогатило и углубило их, трансформировало в условиях новой эпохи, радикально отличной не только от античности, но и от современной ей западноевропейской и византийской действительности. Философское направление «Восточный перипатетизм» принципиально отличается от древнегреческого аристотелизма. Такое различие определялось совершенно новым характером эпохи, мировоззренческая ментальность которой резюмирована в содержательной части данной главы.

В свете Корана и хадисов, в которых используется термин *хикма*¹, лучшие мусульманские умы, принадлежащие разным школам мысли на протяжении столетий пытались определить смысл *хикмы*, также как и *фальсафы*, термина, вошедшего в арабский язык через переводы с греческого языка II/VIII и III/IX веков. С одной стороны, то, что называется философией в английском языке, следует искать в контексте всей исламской цивилизации, не только в различных направлениях исламской философии, но и в школах, носящих другие названия, в особенности *калам*, *ма'рифат*, *усуль аль-фикх*, а также науках *аваиль*, не говоря уже о таких предметах, как грамматика и история, которые дали развитие отдельным отраслям философского знания. С другой стороны, каждая школа мысли стремилась дать определение тому, что обозначается как *хикма* или *фальсафа* со своей собственной перспективы, и этот предмет продолжал составлять особый интерес для различных направлений исламской мысли, в особенности, если рассматривать школы исламской философии.

На протяжении всей истории ислама, термины, использовавшиеся для исламской философии, а также споры между

¹ Об употреблении слова *хикма* в Коране и хадисах см.: С.Х. Наср. Коран и хадисы как источник вдохновения исламской философии. – Гл. II, далее.

философами, богословами и, иногда, суфиями относительно значения этих терминов в некоторой степени менялись от периода к периоду, но не полностью. *Хикма* и *фальсафа* продолжали использоваться, тогда как такие термины, как *аль-хикмат аль-иляхийя* и *аль-хикмат аль-мута'алийя* приобрели новый смысл и употребление в последние столетия истории ислама, особенно в школе Муллы Садры. Термин, относительно которого возникло больше всего дискуссий, был *хикма*, на которую претендовали суфии и *мутакаллимы*, а также философы, и все они обращались к хадису: «Приобретение мудрости (*хикма*) возлагается на вас, и в мудрости (*хикма*) есть благо»¹. Некоторые суфии, как Тирмизи, были названы *хаким* (мудрый), и Ибн Араби также говорит о мудрости, которая была открыта в каждой манифестации Логоса, как о *хикме*, как это видно по названию его главного труда «Фусус аль-хикам»², тогда как *мутакаллимы*, такие как Фахр ад-Дин ар-Рази, претендуют на то, что калам, а не философия является мудростью (*хикма*)³, и Ибн Халдун в подтверждение этой точки зрения называет калам (*калам аль-мута'аххирин*) философией или *хикмой*⁴.

¹ 'аляйка би-ль хикма фа инна-ль хайр би-ль хикма.

² См.: Мухйи ад-Дин Ибн 'Араби. Мудрость пророков / пер. Т. Бурхардта. – С. 1–3 предисловия от пер. (Muhyi al-Din Ibn al-'Arabi, *The Wisdom of the Prophets*, trans. T. Burckhardt, trans. From French A. Culme-Seymour (Salisbury, 1975); М. Ходкевич. Печать святых – Пророчество и святость в учении Ибн Араби / пер. С.Л. Шеррарда. – Кембридж, 1993. – С. 47–48 (M. Chodkiewich, *The Seal of the Saints – Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, trans. S.L. Sherrard (Cambridge, 1993): 47-8).

³ См.: С. Хоссейн Наср, Фахр ад-Дин Рази (S. Hossein Nasr, Fahr al-Din Razi) в М.М. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, 1, (Wiesbaden, 1963), 645-8.

⁴ 'Абд ар-Раззак Лахиджи, ученик Муллы Садры в XI/XVII столетии, который был в большей степени богословом, чем философом, пишет в одном из своих трудов по каламу «Гаухар-мурад»: «Поскольку нам стало известно, что в постижении божественных наук и в других интеллектуальных вопросах интеллект обладает полной независимостью и не нуждается в том, чтобы в этих в вопросах полагаться на шариат и аргументы определенных принципов, относящихся к сущности существ, таким образом, чтобы быть в соответствии с объективным миром посредством интеллектуальных доказательств и рассуждения... путь *хукама* (мн. число от «хаким» – «мудрый»), наука, постигаемая такими средствами, называется на языке ученых *хикма*. Она с необходимостью будет соответствовать истинному шариату, так как истина шариата объективно осмысливается через интеллектуальное доказательство» (Гаухар-Мурад. – Тегеран, 1377; с. 17–18). Хоть и рассуждая как богослов, Лахиджи в данном тексте допускает, что *хикма* должна использоваться в интеллектуальной деятельности философов, а не мутакаллимов, что демонстрирует сдвиг в понимании этого термина со времен Фахр ад-Дина Рази.

В данной главе наша дискуссия направлена, по преимуществу, на понимание исламскими философами определения и смысла понятия *философия* и терминов *хикма* и *фальсафа*¹.

Разумеется, это понятие включает в себя то, что понимали под термином *философия* (*philosophia*) греки, и много определений из греческих источников проникло в арабские труды лишь с незначительными модификациями. Среди определений греческого происхождения наиболее распространены следующие:²

1. Философия (*аль-фальсафа*) – это знание о всех существующих вещах как существующих (*ашйа’ аль-мауджуда бима хийя мауджуда*)³.

2. Философия – это знание о божественных и человеческих делах.

3. Философия – это нахождение приюта в смерти, то есть любовь к смерти.

4. Философия – это уподобление Богу по мере человеческих возможностей.

5. Она (философия) есть искусство (*сина’а*) искусств и наука (*ильм*) наук.

6. Философия – это склонность к мудрости (*хикма*).

Исламские философы размышляли над этими определениями *фальсафы*, которые они унаследовали из древних источников и которые они отождествляли с кораническим термином *хикма*, веря в божественное происхождение *хикмы*. Один из первых исламских философов Абу Йа’куб аль-Кинди писал в своем труде «О первой философии»: «Философия – это знание о реальности вещей, лежащее в пределах человеческих возможностей, поскольку предел философа

¹ По этой теме имеется достойный внимания материал, как на арабском языке, так и на европейских языках. См.: ‘Абд аль-Халим Махмуд, *Ат-тафкир аль-фальсафи фи-ль ислям* (Каир, 1964). – С. 163–171; Мустафа ‘Абд ар-Разик, *Тамхид ли-тарих аль-фальсафат аль-ислямийя* (Каир, 1959). – Гл. 3. – С. 48; G.C. Anawati, “Philosophie medievale en terre d’ Islam”, *Melanges del’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire*, 5 (1959): 175–236; S.H. Nasr, *The Meaning and Role of “Philosophy” in Islam*, *Studia Islamica*, 37 (1973): 57–80.

² См.: Christel Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie – Von der spaetantiken Einleitungs Literatur zur Arabischen Encyclopaedie* (Bern and New York, 1985): 86.

³ Это повторяется лишь с незначительным изменением в труде аль-Фараби «Аль джам’ байн ра’й аль-хакимайн». Согласно Ибн Аби Усайбии, аль-Фараби даже написал трактат под названием «О слове философия» («Калам фи исми-ль фальсафа»), хотя многие сомневаются, был ли он самостоятельным трудом. См.: S. Strouma, *Al-Farabi and Maymonides on Christian Philosophical Tradition*, *Der Islam*, 68(2), (1991) : 264; и Aristoteles – *Werk und Wirkung*, 2 ed., J. Weisner (Berlin, 1987).

в теоретическом познании – достичь истины, а в практической области – поступать в соответствии с истиной»¹. Аль-Фараби, хоть и принял данное определение, ввел разделение между философией, основанной на уверенности (*аль-йакынийя*), то есть доказательстве, и философией, основанной на мнении (*аль-мазнуна*)², то есть диалектике и софистике, а также настаивал на том, что философия – это мать всех наук и имеет дело со всем сущим³.

Ибн Сина также принимал все эти ранние определения, внося собственные уточнения. В своем труде «Уйун аль-хикма» он пишет: «Аль-хикма [которую он приравнивает к философии] есть очищение человеческой души посредством концептуализации (*тасаввур*) предметов и суждения (*тасдик*) о теоретических и практических реальностях, насколько это позволяют возможности человека»⁴. Но к концу своей жизни он пошел еще дальше, внося разграничение между философией перипатетиков и тем, что он называл «восточная философия» (*аль-хикмат аль-маширикыйя*), которая опиралась не только на логическое рассуждение, но и включало в себя осуществленное знание и заложило основу *хикмат аль-ишрак* Сухраварди⁵. Выдающийся студент Сины Бахманъяр, между тем, полностью отождествлял *фальсафу* с изучением сущего, как это делал Ибн Сина в своих перипатетических трудах, таких как «Шифа'», повторяя аристотелевское изречение о том, что философия – это изучение сущего как сущего. Бахманъяр писал в предисловии к своему труду «Тахсиль»: «Цель философских наук – знание о сущем»⁶.

Исмаилитская и герметико-пифагорейская мысль, которые развивались параллельно с более известной перипатетической философией, но имели другие философские взгляды, тем не менее, дали определения философия, не так далеко ушедшие от тех, которые предлагались перипатетиками, хотя, возможно, они в большей степени подчеркивали взаимосвязь между теоретической стороной философии и ее практическим измерением, между философским

¹ Цит. по Ahmed Fouad El-Ehwany, “Al-Kindi”, in M.M. Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, 1, (1963) : 424.

² Китаб аль-хуруф / под ред. М. Махди. – Бейрут, 1969. – С. 153–157.

³ Китаб аль-джам' байн ра'й аль-хакимайн. – Хайдерабад, 1968. – С. 36–37.

⁴ Fontes sapientiae ('Uyun al-Hikmah), ed. Abdurrahman Badawi (Cairo, 1954) : 16.

⁵ О «восточной философии» Ибн Сины см. далее главу 17.

⁶ Китаб ат-тахсиль / под ред. М. Мутаххари. – Тегеран, 1970. – С. 3.

мышлением и ведением праведной жизни. Эта связь, заметная во всех школах ранней исламской философии, стала еще более очевидной начиная с Сухраварди, и *хаким* стал рассматриваться во всей исламской общине не как тот, кто мог с умным видом рассуждать о представлениях человеческого ума, но как тот, кто жил в соответствии с мудростью, которую он познал теоретически. Современная западная идея философа так никогда и не получила развития в исламском мире, и идеал, провозглашенный Ихван ас-Сафа, жившими в IV/X веке и бывшими современниками Ибн Сины, на протяжении столетий стал звучать еще громче везде, где бы ни развивалась исламская философия. Ихван писали: «Начало философии – это любовь к наукам, это срединное знание реальностей сущего, ограниченное рамками человеческих возможностей, а его предел – это слова и поступки на основе знания»¹.

Вместе с Сухраварди мы вступаем не просто в другой период, но и другую область исламской философии. Основатель нового интеллектуального направления в исламе, Сухраварди пользовался термином *хикмат аль-ишрак* больше, чем *фальсафат аль-ишрак*, и оба они были названиями его главного философского труда и школы, у истоков которой он стоит. Ревностный последователь Сухраварди и переводчик «Хикмат аль-Ишрак» на французский язык, Анри Корбен также больше использует термин «теософия», чем «философия» при переводе на французский язык термина *хикма* в понимании Сухраварди и других более поздних мыслителей, таких как Мулла Садра, и мы также перевели аль-хикмат аль-мута'алийя Муллы Садры как «трансцендентная теософия»² и согласны с таким переводом термина, сделанным Корбеном. Конечно, можно считать отчасти справедливым аргумент о том, что в последнее время термин «теософия» имеет несколько уничижительный оттенок в европейских языках, особенно в английском языке, и стал ассоциироваться с оккультизмом и псевдоэзотеризмом. Но также и термин «философия» страдает от ограничений, налагаемых на него теми, кто практиковал его на протяжении последних нескольких столетий. И если Гоббс, Юм и Айер были философами, то те, кого Сухраварди называет *хукама* не были философами, и даже были их противоположностью.

¹ Раса`иль, 1. – Каир, 1928. – С. 23.

² См. Sayyid Hossein Nasr, The Transcendent Philosophy of Sadr al-Din Shirazi (Tehran, 1977).

Сужение значения философии, разрыв между философией и духовной практикой на Западе и, в особенности, сведение философии к рационализму или эмпирицизму, делает необходимым разграничение смысла, придаваемого Сухраварди или Муллою Садрой понятию *хикма*, и чисто интеллектуальной деятельностью, называемой сегодня философией в определенных кругах Запада. Использование термина «теософия» для передачи смысла *хикмы* в понимании последних основывается на старом и освященном веками значении этого термина в европейской интеллектуальной истории, которое ассоциируется с такими фигурами, как Якоб Бёме, а не термином, который стал употребляться в конце XIII/XIX века некоторыми британскими оккультистами. Как бы то ни было, важно подчеркнуть представление Сухраварди и некоторых более поздних исламских философов о *хикме* как преимущественно о *хикмат аль-иляхийя* (букв.: Божественная мудрость или теософия), которая может быть реализована в рамках целостного бытия человека, а не только интеллектуальным путем. Сухраварди отмечал присутствие *хикмы* только в античной Греции до появления там аристотелевского рационализма и отождествляет *хикму* с выходом за пределы тела и возвышением до светового мира, как это делал Платон¹. Похожие идеи можно найти во всех его работах, и он настаивал, что высший уровень *хикмы* требует как совершенствования способности теоретического познания, так и очищения души².

У Муллы Садры мы можем найти не только синтез различных ранних школ исламской мысли, но и синтез более ранних взглядов на значение термина и понятия философии. В начале своего труда «Асфар» он пишет, почти дословно повторяя и обобщая некоторые из ранних определений, «*фальсафа* – это совершенствование человеческой души по мере человеческих возможностей через познание сущностной реальности вещей, какими они пребывают в себе, и суждение об их бытии, основанное на их доказательстве, а не простом мнении или подражании»³. А в «Шавахид ар-рубубийя» он добавляет: «(посредством *хикмы*) человек становится интеллигбель-

¹ См. его труд «Тальвихат» в Н. Corbin (ed.), *Oeuvres philosophiques et mystiques*, 1, (Tehran, 1976) : 112–113.

² См.: S.H. Nasr. *Three Muslim Sages* (Delmar, 1975) : 63–64.

³ Аль-асфар аль-арба'а / под ред. Алламе Табатабаи. – Тегеран, 1967. – С. 20.

ным миром, напоминающим объективный мир и подобным порядку универсального бытия»¹.

В первой книге «Асфар», имея дело с бытием, Мулла Садра достаточно широко рассматривает разные определения *хикмы*, делая акцент не только на теоретическом знании и «превращении в интеллигибельный мир, отражающий объективный интеллигибельный мир», но и на отрешении от страстей и очищении души от материальной скверны или то, что исламские философы называли *таджарруд* или катарсис². Мулла Садра принимает смысл хикмы в понимании Сухраварди, а затем расширяет значение *фальсафы*, включая в него аспекты озарения и осознания, подразумеваемые под термином *ишрак*, а также суфийское понимание термина. Для него, а также для его современников и большинства его преемников, *фальсафа*, или *философия*, представлялась высшей наукой, чисто божественного происхождения, восходящей к «печати пророчества» и *хукама* как совершеннейшим из людей, стоящим в одном ряду вслед за пророками и имамами³.

Эта концепция философии, имеющая дело с раскрытием истины о природе вещей и совмещающая рациональное знание с очищением и совершенствованием своей сущности, существовала вплоть до сегодняшнего дня везде, где сохранялась традиция исламской философии, и этот факт получил воплощение в самом существовании на сегодняшний день выдающихся представителей исламской философской традиции. Такие учителя XIV/XX века, как Мирза Ахмад Аштияни, автор «Нама-йи рахбаран-и амузиш-и китаб-и таквин» («Трактат о предводителях обучения Книге творения»); Саййид Мухаммад Казим Ассар, автор многих трактатов, среди которых «Вахдат аль-вуджуд» («Трансцендентное Единство Бытия»); Махди Илахи Кумша`и, автор «Хикмат-и илахи хасс ва `амм» («Философия/Теософия – общее и особенное») и `Аллама Саййид Мухаммад Хусайн Табатаба`и, автор многочисленных трактатов, в том числе «Усул-и фальсафа-и риализм» («Основы философии реализма»), все начинали определение философии с вышеприведенных строк и жили в соответствии с ним. И их труды, и

¹ Мулла Садра. Аш-шавахид ар-рубубийя / под ред. С. Дж. Аштияни. – Мешхед, 1967.

² См. Вступление к «Асфар».

³ Мохаммад Ходжави. Лавами` аль-`арифин. – Тегеран, 1987. – С. 18; где приводятся многие цитаты из Муллы Садры относительно взаимосвязи аутентичной *хикмы* с откровением, духовной силой и святостью имамов (*вилаят*).

их жизни были свидетельством не только более чем тысячелетнего интереса исламских философов к смыслу понятия и термина «философия», но и значения исламского определения философии как реальности, которая преобразует и разум, и душу, и которая, в конечном счете, не отделена от духовной чистоты и святости, что и подразумевается в исламском контексте под термином *хикма*.

Публикуется по материалам:

Хоссейн Наср С. Смысл и понятие философии в Исламе/ Хоссейн Наср С.; пер. с англ. Гибадуллина И.Р. // *Minbar. Islamic Studies*. 2008;1(1):116–131.

Вопросы для обсуждения:

- 1. В каких науках следует искать значение понятий «хикма» и «фальсафа»?*
- 2. Какое определение философии из наследия древнегреческой мысли приняли мусульманские фальсифы?*
- 3. Исмаилитская и герметико-пифагорейская мысль подчеркивали взаимосвязь между теоретической стороной философии и ее практическим измерением, между философским мышлением и ведением праведной жизни. Какие мыслители развивали эту взаимосвязь?*
- 4. Какой термин используют ал-Сухраварди и А. Корбен?*
- 5. Какие оттенки значения в термине теософия вы отличаете?*
- 6. Каковы особенности арабо-мусульманской философии?*
- 7. В чем суть взаимосвязи традиций и новаций в современной мусульманской философии?*
- 8. Назовите отличия философии как хикма (мудрость) от фальсафы.*
- 9. Раскройте влияние стереотипов Запада на исламскую философию.*

ТЕМА 2. КОРАН И ХАДИСЫ КАК ИСТОЧНИКИ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Введение. *Основанная на принципах шариата¹ и исторического бытия Арабского халифата, амбивалентная мусульманская культура предполагает рассмотрение соотношения в ней мирского и сакрального, эзотерического и экзотерического характера. Огромная роль шариата в жизни и преобладание мирских установок в поведении и мысли человека позволили мусульманской культуре сохранять устойчивую связь между представлениями о космосе и этикой. Именно здесь было основание рассматривать в свое время «чужеземную науку» – философию, ориентированную на античную традицию, как неотъемлемую часть своей собственной культуры, так и в наше время принимать современную европейскую науку и культуру. Эзотерическое и экзотерическое в контексте проблемы разума и веры взаимодополняли друг друга. Решение проблемы соотношения разума и установлений веры показывает, что у разных мыслителей эзотерическая традиция связана с приоритетом разума. Этот взгляд подготовил суфийское решение соотношений разума и веры, включившее его в общую систему соотношений Установлений веры, Пути и Истины (Шариат-Тарикат-Хакикат). В исламской политической мысли (ал-Маварди, ал-Джувейни, ал-Газали) видно, что принципы шариата не мешали учету исторических реалий Арабского халифата, что государство есть лишь проводник принципов шариата. Отметим также, что вплоть до настоящего времени по отношению к мусульманской цивилизации господствуют ложные культурно-философские и политико-*

¹ Понятие «шариат» обозначает начертанный Аллахом прямой путь, следуя которому мусульманин достигает нравственного совершенства, мирского благополучия и может попасть в рай. Данное понятие неоднократно встречается в Коране в значении «узаконивать», «предписывать что-либо как обязательное» и определяется как совокупность обязательных к соблюдению установленных Аллахом норм и предписаний. Источниками шариата являются Коран и сунна Пророка.

идеологические стереотипы. Так, термин «исламский фундаментализм» широко и произвольно толкуется, наводя на мысль, что это скорее религиозный экстремизм, тогда как их необходимо четко различать.

Рассматривая общекультурные стереотипы Запада, можно выделить, например, попытки восприятия ислама и мусульманской культуры в понятиях и категориях христианской традиции. Так, в исламе по аналогии с христианством ищут ортодоксию, теологию, церковную идеологию и т.п., которых в мусульманской культуре просто не существует. Вот почему любой мусульманин имеет право формально и реально давать священным текстам свое толкование, исходя из его социально-политических и мировоззренческих установок. Отсутствие институтов для решения спорных вопросов привело к развитию иджтихада – самостоятельного решения на основе свободного толкования Корана и Сунны. Многочисленные течения в исламе претендовали на право их «истинного понимания», не признавая такого права за другими. Так, в рамках ислама сложился религиозный (суннизм, шиизм, хариджизм с их многочисленными течениями) и правовой плюрализм; в суннитской юриспруденции, например, право на существование получили сразу четыре школы: ханбализм, маликизм, шафиизм и ханифизм.

Западные стереотипы породили устойчивое представление, что калам является ортодоксией и господствующей теологией в мусульманской философии и культуре, а мутакаллимы – одно из ведущих течений свободомыслия на средневековом мусульманском Востоке. Следует помнить, что ислам и исламская культура в разные исторические эпохи и в разных странах имеют свои особенности, поэтому не следует отрицать гуманистический характер мусульманской культуры. В средневековой мусульманской культуре выявлены три аспекта гуманизма: религиозный, адабный (адаб соответствует идеалу *humanitas*, то есть идеалу развития во имя всеобщего блага способностей человека) и философский гуманизм. Существовал и гуманизм, развивавшийся под влиянием эллинистического гностицизма, герметизма и неоплатонизма; эти гуманистические искания, концентрировавшиеся вокруг темы «совершенного человека», представлены именами Ибн-Араби, ал-Халладжа и Ш. ас-Сухраварди. Наконец, гуманизм, акцентирующий внимание на величии человеческого разума, обнаруживается в

*творчестве ар-Рази (865–925 или 934), утверждавшего автономию человеческого разума в духе европейского Просвещения. Что касается адаба, то адабная литература имела своей целью просвещение и наставление, куда наряду с афоризмами и анекдотами философов включались цитаты из арабской поэзии, хадисов и стихов из Корана. В более широком смысле в эпоху Аббасидов адаб осуществлял ту же нравственную, общественную и интеллектуальную миссию, как и латинская *humanitas*, что при взаимодействии с другими культурами привело к расширению содержания адаба, который стал включать в себя и неарабскую литературу (греческую и иранскую).*

Также не стоит применять западно-миссионерский подход к мусульманскому обществу и его культуре, считая миссию Запада на мусульманском Востоке прогрессивной и освободительной. Дело в том, что классическая арабо-мусульманская культура была открыта к взаимодействию с другими культурами, а современная исламская культура, если и не противостоит, то, видимо, не готова к современному межкультурному диалогу. Отсутствие монопольного права на «знание» со стороны религиозных деятелей позволило в период исламизации культур покоренных народов выйти далеко за рамки религиозных догм, включив «чужестранные» науки, и, прежде всего, античную философию, в ареал мусульманской культуры. Арабский халифат стал также центром культурного взаимодействия различных конфессий: ислама, христианства и иудаизма. Современные мыслители пытаются определить то неизменное, что должно сохраниться в исламе как цивилизационном феномене, и соотнести его с национально-государственным измерением в эпоху перехода к индустриальному и постиндустриальному развитию обществ мусульманского Востока.

Когда исламская философия началась? На этот вопрос трудно дать однозначный ответ. Ибо с самого возникновения ислама появилось целое разнообразие юридических и теологических проблем, которые являются философскими или, по крайней мере, используют философские аргументы в их разъяснении. Например, были жаркие споры относительно приемлемости антропоморфичности языка при описании божества. «Золотой век» мусульманской цивилизации и философии пришелся на IX–XII столетия, когда именно мусульманская культура стала определять уровень мировой

культуры – как духовной, так и материальной. Превосходство Аббасидов над Омейядами привело движение исламской империи в восточном направлении, столица переместилась из Дамаска в Багдад. Ислам доминировал над такими областями, как Египет, Сирия и Персия, которые были погружены в греческую культуру. Арабский халифат объединил средиземноморскую цивилизацию с индоиранским культурным ареалом. Новые правители стремились применять знание в реальных делах. Многие из этого знания было явно практическим, основанным на медицине, астрологии, астрономии, математике и инженерии. Халиф ал-Мамун основал в Багдаде (832) Дом Мудрости, который служил как обсерватория и, более важно, как библиотека и центр перевода греческих текстов на арабский язык. Мусульманский мир получил возможность ознакомиться с достижениями естественнонаучной, философской и культурной мысли Эллады, Рима, Ирана, Средней Азии и Индии.

Многие из переводчиков были христиане, они перевели тексты сначала с греческого на сирийский, а затем на арабский язык. В дополнение к влиянию многих переводов греческих текстов имела также важная передача индийской и персидской литературы на арабский язык, который, несомненно, имел влияние на развитие мусульманской философии. Ислам представляет полную практическую и теоретическую модель природы действительности, и первые учения греков часто казались ненужными и даже оппозиционно настроенными в отношении ислама. Мусульмане в своей практической жизни и разрешении теоретических проблем опирались не только на Коран. В помощь ему были и хадисы, традиционные высказывания Пророка и справедливых халифов (его непосредственные преемники и последователи), и сунна, установившийся порядок сообщества. Имелась далее система исламского законодательства – фикх, который обсуждал специфические проблемы относительно того, как мусульмане должны вести себя, и наука грамматики, которая объяснила, как арабский язык должен быть понят.

С точки зрения западной интеллектуальной традиции, исламская философия является просто греко-александрийской философией в арабских одеждах, философией, роль которой заключалась исключительно в том, чтобы передать определенные важные

элементы античности средневековому Западу. Но если все же рассматривать ее с ее собственной перспективы, в свете всей исламской философской традиции, которая имеет двенадцативековую историю и продолжает жить сегодня, станет достаточно ясно, что исламская философия, как и все исламское, глубоко укоренена в Коране и Хадисах. Исламская философия является исламской не только благодаря факту ее культивирования в исламском мире и среди мусульман, но и благодаря тому, что она черпает свои принципы, вдохновение и многие вопросы, которые ее занимали, из исламских источников откровения, хотя ее оппоненты утверждают обратное¹.

Все мусульманские философы от аль-Кинди до наших современников, жили и дышали в мире, в котором главенствовала реальность Корана и Сунны Пророка ислама. Почти все они жили в соответствии с исламским законом или шариатом и молились в направлении Мекки каждый день своей взрослой жизни. Наиболее известные из них, такие как Ибн Сина (Авиценна) и Ибн Рушд (Аверроэс), сознательно отстаивали свою активную приверженность исламу и строго реагировали на любые нападки против их веры, не будучи при этом простыми фидеистами. Ибн Сина пошел бы в мечеть и совершил бы молитву, столкнувшись с трудной задачей², а Ибн Рушд был главным кадиом или судьей Кордовы, то есть сам был воплощением авторитета исламского права, хоть позднее и считался

¹ Внутри самого исламского мира ученые калама и некоторые другие из тех, кто противостоял исламской философии, на протяжении веков утверждали, что это была всего лишь греческая философия, которой они противопоставляли философию или мудрость, полученную от веры (*аль-хикмат аль-юнанийя* против *аль-хикмат аль-иманийя*). Некоторые современные мусульманские ученые, пишущие на английском языке, противопоставляют мусульманское исламу, считая, что мусульманское – это все то, что практиковалось и создавалось мусульманами, а исламское – это то, что извлечено непосредственно из исламского откровения. Многие эти ученые, которые происходят в основном из Пакистана и Индии, настаивают на том, чтобы исламскую философию называть мусульманской, как мы видим это по названию известной работы под редакцией М.М. Шарифа «История мусульманской философии» (M.M. Sharif, *The History of Muslim Philosophy*). Если посмотреть несколько глубже на природу исламской философии с традиционной исламской точки зрения и принять во внимание всю ее историю, то вы увидите, что эта философия мусульманская и исламская одновременно, согласно вышеприведенным определениям этих терминов.

² Будучи обвинен по определенному поводу в неверии, Ибн Сина ответил известным персидским четверостишием: «Не так то легко и просто назвать меня еретиком / Нет веры в религию тверже, чем моя / Я уникальный человек на весь мир, и если я еретик, / То во всем мире не найдется ни единого мусульманина». Пер. С.Х. Барани, «Ибн Сина и Альберуни» (S. H. Barani, 'Ibn Sina and Alberuni', *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta, 1956): 8 (с некоторыми модификациями С.Х. Насра).

многими в Европе архирационалистом и самим символом восстания разума против веры. Само присутствие Корана и начало его ниспослания радикально трансформировало мир, в котором и о котором философствовали исламские философы, что привело к специфическому типу философии, который может быть справедливо назван «пророческой философией»¹.

Сама реальность Корана и откровение, которое сделало его доступным для человеческого сообщества, принуждены были занимать центральное место в мыслях каждого, кто пытался философствовать в исламском мире, и привели к такому типу философии, в котором Богооткровенная Книга является высшим источником знания не только религиозного закона, но и самой природы бытия и потустороннего бытия любого источника бытия. Пророческое сознание, принимающее откровение (*аль-вахй*), должно было сохранять высшее значение для тех, кто стремился познать природу вещей. Как могли простые человеческие средства познания соотноситься с таким экстраординарным способом познания? Как человеческий разум был связан с интеллектом, просвещенным светом откровения? Чтобы понять связь этих вопросов, достаточно бросить беглый взгляд на работы исламских философов, которые почти единодушно принимали откровение как источник высшего знания². Такие вопросы, как герменевтика сакрального текста и теории интеллекта, которые обычно включают в себя реальность пророческого сознания, остаются центральными для исламской философской мысли на протяжении тысячелетия.

Как хорошо известно студентам исламской традиции, согласно хадисам или устной традиции, которая передавалась веками, Коран и все аспекты исламской традиции, укорененные в нем, имеют внешнее (*захир*) и внутреннее (*батын*) измерения. Более того, некоторые аяты Корана упоминают о внутреннем или символическом смысле Богооткровенной Книги и ее послания. Что касается хадисов, основная часть этого собрания непосредственно относится к внутренним или эзотерическим измерениям исламского откровения, а

¹ Этот термин был впервые использован А. Корбеном и мной в Н. Corbin, S.H. Nasr and O. Yahya, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris, 1964).

² Мы говорим «почти» из-за одной или двух личностей, как, например, Мухаммад б. Закарийя ар-Рази, который отрицал необходимость откровения. Но даже в его случае имеет место отрицание необходимости откровения с целью получения конечного знания, а не отрицания самого существования откровения.

некоторые высказывания Пророка имеют непосредственное отношение к эзотерическим уровням смысла Корана.

Исламская философия имеет отношение как к внешнему измерению коранического откровения, т.е. *шариату*, так и внутренней истине, т.е. *хакикату*, который является сущностью всего в исламе. Многие представители исламского права (шариата) выступали против исламской философии, тогда как другие принимали ее. Фактически некоторые из выдающихся исламских философов, таких как Ибн Рушд, Мир Дамад и Шах Валиулла из Дели, также были авторитетами в области Священного Закона. Тем не менее шариат обеспечивал только социальные и человеческие условия философской деятельности исламских философов. Что касается *хакиката*, то в поисках вдохновения и источника знания они обычно обращались к исламской философии.

Сам термин *аль-хакика* имеет огромное значение для понимания взаимосвязи между исламской философией и источниками исламского откровения¹. *Аль-хакика* означает и истину, и действительность. Она относится к самому Богу, одно из имен которого *аль-Хакк*, т.е. Истина, открытие которой является целью всей исламской философии. В то же самое время, *аль-хакика* составляет внутреннюю реальность Корана и может быть достигнута через герменевтическое проникновение в смыслы Священного Текста. На протяжении истории многие мусульманские философы отождествляли *фальсафу* или *хикму*, а эти термины использовались в исламской философии в несколько различных значениях, с *хакика*, пребывающей в самом сердце Корана. Большая часть исламской философии фактически представляет собой герменевтическое раскрытие двух великих книг откровения – Корана и космоса, а в исламском интеллектуальном пространстве исламская философия принадлежит, несмотря на некоторые различия, к той же семье, что и *ма'рифат*, или гнозис, который исходит непосредственно из внутренних учений ислама и был выкристаллизован в суфизме и некоторых течениях шиизма. Без этого родства не было бы Сухраварди и Муллы Садры в Персии и Ибн Саб'ина в Андалусии.

Философы, настолько отдаленные друг от друга во времени, как Насир-и Хусрау (V/XI вв.) и Мулла Садра (X/XVI вв.), явно отождествляли *фальсафу* или *хикму* с *хакика*, пребывающей в самом

¹ См.: Corbin, op. cit., 26ff.

сердце Корана, понимание которого подразумевает духовное толкование (*та'виль*) Священного Текста. Персидский философ XIII/XIX века Джа'фар Кашифи идет еще дальше и отождествляет различные методы толкования Корана с различными школами философии, соотнося *тафсир* (буквальное толкование Корана) со школой перипатетиков (*маиша'и*), *та'виль* (символическое толкование) – со стоиками (*риваки*)¹, а *тафхим* (глубокое понимание Священного Текста) – с иллюминативистами (*шираки*)². Так как главная традиция исламской философии, особенно в последние столетия своего развития, философская деятельность была неотделима от интериоризации и проникновения во внутренние смыслы Корана и хадисов, что считалось философами, имеющими склонность к шиизму, возможным благодаря силе, исходящей из цикла инициации (*даурат аль-валайа*), который следует за закрытием цикла пророчества (*даурат ан-нубувва*) после смерти Пророка.

Тесная взаимосвязь между Кораном и хадисами с одной стороны и исламской философией с другой стороны должна учитываться при постижении истории философии. Мусульмане отождествляли Гермеса, чью личность они развили в «три Гермеса», также известные из исламских источников и на Западе, с Идрисом или Енохом, древним пророком, принадлежащим цепи пророчества, подтвержденной Кораном и хадисами³. Они рассматривали Идриса как источник философии и дали ему почетное прозвание Абу-ль Хукама (Отец философов). Подобно Филону и некоторым более поздним греческим философам до них, а также многим европейским философам Ренессанса, мусульмане воспринимали пророчество как источник философии, подтверждая в исламской форме высказывание восточных неоплатоников о том, что «Платон был Моисеем в Аттической Греции». Известный арабский афоризм «философия исходит из прибежища пророчества» (*йанба 'у-ль хикма мин мишкат ан-нубувва*) отдавался эхом в анналах исламской истории и ясно

¹ Термин «риваки», использовавшийся более поздними исламскими философами, не должен смешиваться с римскими стоиками, хотя он буквально и означает «стоик» (слово «ривак» попало в арабский язык через пехлеви и означает *stoa*).

² См.: Corbin, *op. cit.*, 24.

³ Об исламском происхождении Гермеса и герметических сочинениях в исламском мире см.: L. Masignon, “Inventair de la Litterature hermetique arabe”, appendix 3 in A.G. Festugiere, A.D.Nock, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, 4 vols (Paris, 1954-60); S.H.Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany, 1981): 102–119; F. Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, 4 (Leiden, 1974).

показывает, как сами исламские философы представляли себе взаимосвязь между философией и откровением.

Следует помнить, что *аль-Хаким* (Мудрый, из того же корня, что и *хикма*) является Именем Аллаха и одним из названий Корана. В частности, многие исламские философы считают, что 31-я сура Корана, названная Лукман в честь пророка, широко известного как *хаким*, была ниспослана для того, чтобы увеличить значение *хикмы*, которую исламские философы отождествляют с истинной философией.

Эта сура начинается с символических букв «Алиф», «Лям», «Мим», за которыми сразу же следует аят: «Это откровения мудрого писания (*китаб аль-хаким*)» (пер. Пикталл), в котором непосредственно упоминается термин *хаким*. В 12-м аяте этой же самой суры ниспослано: «Мы истинно даровали Лукману мудрость (*аль-хикма*) [с наказом]: «Благодари Аллаха! Тот, кто благодарит, [делает это] только для самого себя. А если кто неблагодарен, то ведь Аллах не нуждается в нем, ибо Он – хвалимый». В этом аяте *хикма* рассматривается как милость, за которую нужно быть благодарным, и эта истина подтверждается другим известным аятом: «Аллах дарует мудрость кому захочет, а тот, кому дана мудрость, награжден великим благом. Но только разумные внемлют наставлению» (2:269).

Имеется один хадис, который указывает на то, что Бог предложил пророчество и философию, или *хикму*, и Лукман выбрал *хикму*, которую не следует смешивать с медициной и другими отраслями традиционной *хикмы*, а следует относить к чистой философии, которая имеет дело с Богом и конечными причинами вещей. Эти традиционные авторитеты также указывают на такие коранические аяты, как «И Он научит твоего ребенка Писанию (*аль-китаб*) и Мудрости (*аль-хикма*)» (3:48) и «Помните то, что Я дарую вам из Писания и мудрости» (3:81): *китаб* и *хикма* упоминают вместе в нескольких местах. Они верят, что это сочетание подтверждает тот факт, что явленное Богом через откровение Он сделал доступным также и посредством *хикмы*, которая достигается посредством 'акль и сама по себе является микрокосмическим отражением макрокосмической реальности, которая и есть инструмент откровения¹. На основе этой доктрины более поздние мусульманские

¹ См. предисловие одного из ведущих современных традиционных философов Персии Абу-ль Хасана аш-Ша'рани к Сабзивари, Асрар аль-хикам (Тегеран, 1960) : 3.

философы развили сложную доктрину интеллекта в его связи с пророческим интеллектом и нисхождением Божественного Слова, т.е. Корана, опираясь в значительной мере на более ранние теории, восходящие к Ибн Сине и другим мусульманским перипатетикам. Все это показывает, насколько тесно исламская философия идентифицировала себя с откровением в общем и Кораном в частности.

Исламские философы размышляли над содержанием Корана в целом, а также над отдельными его аятами. Это были аяты, многозначные по своей природе, с «неясным внешним значением» (*муташабихат*), на которые они обращали особое внимание. Определенные аяты они цитировали и комментировали чаще, чем другие, например «Аят Света» (*аят ан-нур*) (24:35), получивший истолкование еще в «Ишарат» Ибн Сины и толковавшийся многими более поздними авторами.

Некоторые коранические темы господствовали в исламской философии на протяжении ее долгой истории и особенно в течение последнего периода, когда эта философия становится подлинной теософией в ее изначальном, а не искаженном смысле, теософией, относящейся непосредственно к арабскому термину *аль-хикмат аль-илахийя*. Разумеется, первостепенным является единство Божественного Принципа и в конечном счете Реальности как таковой или *таухид*, который является самой сутью исламского послания. Исламские философы были все *муваххидами* или последователями *таухида* и видели в этом свете аутентичную философию. Они называли Пифагора и Платона, которые признавали единство Конечного Принципа, *муваххидами*, проявляя мало интереса к поздним формам греческой и римской философии, которые были скептическими или агностическими.

То, как исламские философы интерпретировали доктрину Единства, является самой сутью исламской философии. Продолжала существовать напряженность между кораническим описанием Единства и тем, что мусульмане узнавали из греческих источников, напряжение, которое было превращено в синтез самого высокого интеллектуального порядка такими поздними философами, как

Сухраварди и Мулла Садра¹. Дополнением к коранической доктрине Единства является ясное утверждение в Коране о том, что Аллах дарует бытие и именно этот акт подтверждает все сущее, например, как мы видим в аяте «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь – только сказать ему: «Будь!» – и оно бывает (*кун фа-йакун*)» (36:82). Интерес исламских философов к онтологии непосредственно связан с коранической доктриной, так как сама терминология исламской философии в этой области понимает под *вуджуд* в большей степени глагол или действие существования (*esto*), нежели существительное или состояние существования (*esse*). Если Ибн Сина был назван в первую очередь «философом бытия»², и разрабатывал онтологию, которая получила господствующее место в средневековой философии, это не только благодаря тому, что он думал о сочинениях Аристотеля на арабском и персидском языках, но благодаря коранической доктрине Единого в отношении акта существования. Результатом размышления над Кораном, соединенного с греческой мыслью, было то, что исламские философы развили доктрину Чистого Бытия, которое стоит над цепью бытия и перемежается с ним, тогда как некоторые другие философы, например, значительная часть исмаилитов считали Бога Высшим Бытием и отождествляли Его действие или кораническое *кун* с Бытием, которое в свою очередь рассматривалась как первопричина вселенной.

Только кораническая доктрина божественного сотворения и *creatio ex nihilo* вместе со всеми уровнями смыслов, которыми обладает *nihilo*³, привела исламских философов к жесткому разделению между Богом как Чистым Бытием и существованием вселенной, что разрушило ту «монолитную глыбу» (*block without fissure*), которую представляла собой онтология Аристотеля. В исламе вселенная всегда только возможна (*мумкин аль-вуджуд*), тогда как Бог необходимо существует (*ваджиб аль-вуджуд*), если

¹ См.: I. Netton, *Allah Transcendent* (London, 1989), в котором автор имеет дело с этой напряженностью, но смешивает данный предмет с некоторыми категориями современной европейской философии, не подходящими для него.

² См.: E. Gilson, *Avicenne et le point de depart de Duns Scot*, *Extrait des Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age* (Paris, 1927); M. Goichon, "L'Unite de la pensee avicennienne", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 20-1 (1952) ; 290ff.

³ См.: D. Burrell and McGinn (eds), *God and Creation* (Notre Dame, 1990) : 246ff. О более эзотерическом значении *ex nihilo* в Исламе см. L. Schaya, *La Creation en Dieu* (Paris, 1983).

пользоваться известным разделением Ибн Сины¹. Ни один исламский философ до этого никогда не постулировал экзистенциальной преемственности между бытием сотворенных существ и Бытием Бога, и эта радикальная революция в понимании Аристотелевой онтологии имеет корни в исламском учении о Боге и творении, как оно изложено в Коране и хадисах². Более того, это влияние значительно не только в случае тех, кто провозгласил доктрину *creatio ex nihilo* в ее обычном богословском смысле, но и для таких, как аль-Фараби и Ибн Сина, бывших сторонниками теории эманации, но, тем не менее, никогда не отрицавших фундаментальное разделение между бытием (*вуджуд*) мира и Бога.

Что касается всего вопроса о «новизне» или «извечности» этого мира, т.е. *худус* и *кыдам*, который занимал умы исламских мыслителей на протяжении последних двенадцати столетий и которая связана с вопросом о возможности вселенной перед Божественным Принципом, то он не постижим вне учения Корана и хадисов. Конечно, считается фактом, что до возвышения ислама христианские богословы и философы, такие как Иоанн Филопон, писали об этом, и что мусульмане были знакомы с некоторыми из этих работ, особенно с трактатом Филопона против тезиса об извечности этого мира. Если бы не кораническое учение о творении, эти христианские работы сыграли бы совершенно иную роль в исламской мысли. Мусульмане интересовались аргументами Филопона именно по причине своего собственного интереса к вопросу *худус* и *кыдам*, возникшему благодаря разногласиям между учением Корана и хадисов с одной стороны и греческим представлением о вневременной связи между миром и его Божественным Источником с другой.

Другой вопрос, представляющий большой интерес для исламских философов от аль-Кинди до Муллы Садры и его последователей, это знание Бога о мире. Великие исламские философы, такие как аль-Фараби, Ибн Сина, Сухраварди, Ибн Рушд и Мулла Садра, предлагали различные точки зрения на этот предмет, хотя, как и в вопросе *худус* и *кыдам*, они постоянно подвергались критике и атакам со стороны *мутакаллимов*, особенно в вопросе о

¹ Это получило более подробную трактовку в главе 16, посвященной Ибн Сине. См. также Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993), chapter 12.

² См.: T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971).

знании Богом частных предметов¹. Теперь этот вопрос вошел в исламскую философию непосредственно благодаря подчеркиванию в Коране знания Бога обо всех вещах, как это можно увидеть в следующих аятах: «И не скроется от Господа твоего ни одно [из ваших деяний], будь оно весом даже меньше пылинки, поскольку все [это записано] в книге ясной» (10:62). Именно эта настойчивость ислама в вопросе Божественного всеведения поместила проблему знания Бога о мире в центр интересов философов и заставила исламскую философию так же, как и христианскую и иудейскую, развивать обширные философские теории, полностью отсутствующие в философской перспективе Греко-Александрийской античности. В этом контексте исламская доктрина «божественной науки» (*аль-'ильм аль-лядуни*) играет центральную роль как в *фальсафе*, так и в теоретическом суфизме, т.е. *аль-ма'риф*.

Эта проблема тесно связана с философским значением самого откровения (*аль-вахй*). Ранние исламские философы, такие как Ибн Сина, стремились разработать теорию, во многом обращаясь к греческим теориям интеллекта и способностей души², но не только к ним. Более поздние исламские философы продолжали интересоваться данным вопросом и стремились объяснить в философской манере возможность нисхождения истины и ее восприятия с помощью знания, основанного на уверенности, но извлеченного из других источников, нежели чувства, разум и даже внутренний интеллект. Тем не менее они указывали на соотношение между внутренним интеллектом и той объективной манифестацией Вселенского Интеллекта или Логоса, которая является откровением.

Обращаясь к сфере космологии, можно снова обнаружить постоянное присутствие коранических тем и некоторых хадисов. Достаточно поразмышлять над комментариями к «Аяту света» и «Престольному аяту» и использованием таких откровенно коранических символов, как Трон (*аль-'арш*), Пьедестал (*аль-курси*),

¹ Критика данного вопроса со стороны аль-Газали и Имама Фахр-ад-дина ар-Рази, как и критика *худус* и *кыдам*, достаточно хорошо известна и будет рассмотрена ниже. Менее известна критика других богословов, которые продолжали критиковать философов за их отрицание возможности божественного знания о частных вещах, а не только об универсалиях.

² См.: F. Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy* (London, 1958), где им описаны и тщательно проанализированы некоторые из этих теорий, правда с некоторой переоценкой греческого фактора и преуменьшением исламского взгляда на само откровение.

веет небес и земли (*нур ас-самавати ва-ль ард*), ниша (*мишкат*) и многих других коранических терминов, чтобы осознать важность Корана и хадисов в формировании космологии, с которой имеют дело в исламской философской традиции¹. Также не следует забывать о космологическом значении ночного вознесения Пророка (*аль-ми'раджд*), которое трактовали буквально очень много философов, начиная с Ибн Сины. Центральный эпизод в жизни Пророка, со всеми его многочисленными смысловыми пластами, не только представлял большой интерес для суфиев, но и привлекал внимание многочисленных философов к его описанию, имеющемуся в некоторых аятах Корана и хадисах. Некоторые философы также обратили внимание и на другие эпизоды космологического значения в жизни Пророка, такие как «Рассечение луны» (*аш-шакк аль-камар*), о котором персидский философ IX/XV века Ибн Турка Исфакхани написал отдельный трактат².

Тем не менее ни в какой другой области исламской философии влияние Корана и хадисов не предстает настолько очевидным, как в эсхатологии, само понимание которой в авраамическом мире было чуждо философскому миру античности. Такие понятия, как божественное вмешательство, обозначающее конец истории, телесное воскрешение, различные эсхатологические события, Последний Суд и посмертные состояния, как они понимаются в исламе или, если уж на то пошло, в христианстве, были чужды античной философии, хотя они ясно описаны в Коране и хадисах, как и в Библии и других христианских и иудейских религиозных источниках.

В своем философствовании исламские философы имели представление об этих решающих идеях, но более ранние из них были неспособны обеспечить философские доказательства исламским доктринам, которые многие признавали, принимая их исходя из веры, но не могли доказать в контексте перипатетической философии. Мы сталкиваемся с такой ситуацией в случае с Ибн Синой, который в нескольких книгах, в том числе «аш-Шифа», признается, что не может доказать телесное воскрешение, но

¹ По этому вопросу см.: Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993); Nasr, "Islamic Cosmology", in *Islamic Civilization*, 4, ed. A.Y. Al-Hassan (Paris, forthcoming).

² См.: H. Corbin, *En Islam Iranien*, 3 (Paris, 1971) : 233ff.

принимает его на веру. Этот вопрос был одной из главных трех точек, наряду с принятием *кыдам* и неспособностью философов доказать знание Бога о частных предметах, за которую аль-Газали критиковал Ибн Сину и обвинял его в *куфре*, т.е. неверии. Несколько столетий спустя на долю Муллы Садря выпало доказательство реальности телесного воскрешения с помощью «принципов трансцендентной философии» (*аль-хикмат аль-мута'алийя*) и он уже раскритиковал и Ибн Сину, и аль-Газали за недостатки в трактовке данного предмета¹. Самую широкую трактовку эсхатологии (*аль-ма'ад*) во всех ее измерениях мы можем найти, вне всякого сомнения, в труде «Асфар» Муллы Садря.

Размышляя над историей исламской философии в ее связи с исламским откровением, можно обнаружить движение в направлении еще более тесного соединения философии с Кораном и хадисами с тех пор, как *фальсафа* была превращена в *аль-хикмат аль-иляхийя*. Аль-Фараби и Ибн Сина, хоть и обращались ко многим темам из коранических источников, едва ли цитировали Коран напрямую в своих трудах. Тем временем, когда мы подходим к Сухраварди в VI/XII веке, в его чисто философских трудах присутствуют ссылки на Коран и хадисы. Четыре века спустя сефевидские философы писали философские труды в форме комментариев к тексту Корана или какого-либо определенного хадиса. Эта тенденция имела продолжение и в последующие столетия не только в Персии, но и в Индии и Османском мире, включая Ирак.

Как мы утверждали в начале этой главы, исламская философия в своей сущности является «пророческой философией», основанной на герменевтике Священного Текста, который представляет собой результат откровения, которое неразрывно связано с микрокосмическим интеллектом и которое единственно способно актуализировать способности интеллекта, дремлющие внутри нас. Исламская философия, если понимать ее в рамках этой традиции, также является раскрытием внутреннего значения Священного Текста, средством доступа к той *Хакика*, которая упрятана во внутреннем измерении Корана. Исламская философия имеет дело с

¹ Мулла Садря рассматривал этот спор в нескольких своих трудах, особенно в «Глоссах теософии восточного озарения» (*Хашийа 'аля хикмат аль-ишрак*). См.: H. Corbin, "Le theme de la Resurrection chez Molla Sadra Shirazi (1050/1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191)", in *Studies in Mysticism and Religion – Presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1967): 71–118.

Единым или Чистым Бытием, вселенским бытием и всеми уровнями вселенской иерархии. Она имеет дело с человеком и его энтелехией, с космосом и конечным возвращением вещей к Богу. Такая интерпретация бытия есть ничто иное, как проникновение во внутренний смысл Корана, который сам по себе и «есть» бытие, Книга, размышление над которой дает ключ к пониманию тех объективных и субъективных уровней бытия, которые интересовали исламского философа на протяжении многих веков.

Более глубокое изучение исламской философии, всей ее тысячедвухсотлетней истории, откроет нам роль Корана и хадисов в ее формировании, изложении и проблематике этой мощной философской традиции. Также, как и все мусульманские философы, начиная с аль-Кинди, знали Коран и хадисы, жили по ним, исламская философия провозгласила в веках свою внутреннюю связь с богооткровенными источниками ислама, связь, которая стала еще более отчетливой по прошествии столетий, так как исламская философия по сути своей является философской герменевтикой Священного Текста, хотя и пользуется богатым философским наследием античности. Вот почему, будучи далеко не переходящей или чужеродной стадией в истории исламской мысли, исламская философия оставалась на протяжении веков и остается вплоть до сегодняшнего дня одной из крупнейших интеллектуальных перспектив в исламской цивилизации, прочно укорененной, как и все исламское, в Коране и хадисах.

Публикуется по материалам:

Хоссейн Наср Сеййед. Коран и Хадисы как источник и вдохновляющая сила исламской философии / Хоссейн Наср Сеййед; пер. с англ. И.Р. Гибадуллина // *Minbar. Islamic Studies*. 2008;1(1):120–131.

ТЕМА 3.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ СВОБОДОМЫСЛИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Ключевые термины: *Инквизиция (михна), адиб, адаб, карматы, му'тазилиты, исма'илиты, каррализм, мусульманская ортодоксия, аш'аризм, Газнавиды, Сельджукиды, перипатетизм, Ветхий Завет, тезис о сотворении Корана, спекулятивная теология, толкование предельных оснований бытия, мурджииты, иджма', квазиортодоксия, фидеизм, антропоморфический теизм.*

Персоналии: *Абу Хайан ат-Таухиди, Ибн ар-Раванди, Ибн Мискавайхи, Аристотель, Эпикур, Пифагор, Платон, Абу Джа'фар Ибн Банувайха, ал-Валид ибн ал-Йазид, халиф ал-Ма'мун, Абу Нувас (762–813), Хаййам (1048–1131), Низами Ганджави (1141–1209), ан-Наубахти, ал-Мас'уди, ал-Мухасиб, Абу Мансура ал-Багдади, ал-Матуриди, Ибн Хазм, ал-Иранишахри, ал-Бируни, аш-Шахрастани, ал-Ма'арри (973–1057), Ибн Каммуна, ал-Мукаммиси, Ибн Каррам (ум. в 869 г). Абу Мансур ал-Багдади Низам ал-Мулк, ал-Му'тасимом (правил в 833–842 гг.), ал-Васиком (правил в 842–847 гг.), ал-Мутаваккиль (правил в 847–861 гг.), ал-Кадир (правил в 991–1031 гг.), ал-Джахиз, ал-Макки, ал-Газали.*

Введение. *В данной теме рассматривается общая, сложная и богатая картина социальности и культуры средневекового мусульманского мира, весьма отличного от современного ему западноевропейского. Студент найдет здесь широкое и точно нарисованное полотно взаимодействия арабской, иранской, эллинской, древневосточной культур, объединявшихся исламской религиозностью, но отнюдь не поглощавшихся ею без остатка. Тем не менее мусульманство в отличие от вероисповедной нетерпимости, какая воцарилась, например, в Византии, открывало*

широкие возможности не только для собственно религиозного спекулятивного философствования, какое было представлено каламом (мусульманская схоластика), но и для в сущности светской философии, представленной прежде всего великими именами ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и менее известными авторами. Именно это направление восприняло огромное наследие древнегреческой философии и науки, обогатило и углубило их, трансформировало в условиях новой эпохи, радикально отличной не только от античности, но и от современной ей западноевропейской и византийской действительности. Философское направление «Восточный перипатетизм» принципиально отличается от древнегреческого аристотелизма. Такое различие определялось совершенно новым характером эпохи, мировоззренческая ментальность которой резюмирована в содержательной части данной главы.

История восточного перипатетизма – часть культурной истории Арабского халифата, который под эгидой возведенной пророком Мухаммадом новой монотеистической религии – ислама – распространил свою власть на огромное пространство, раскинувшееся от берегов Амударьи до атлантического побережья Северной Африки и Пиренейского полуострова. В пределах этой державы, объединившей арабов, персов, тюрков, берберов и другие народы трех континентов, шло интенсивное развитие экономической жизни. В то же время, когда на христианском Западе почти повсеместно господствовало натуральное хозяйство, в мусульманском мире процветало производство с чрезвычайно высокой дифференциацией профессий, а на его базе развивалась торговля. Подъем ремесел и торговли стимулировал развитие городов, которых только в собственно арабском мире насчитывалось до 400–500. Удельный вес горожан в общей численности населения был чрезвычайно высок. Так, в трех крупнейших городах ас-Савада (Южная Месопотамия) и в двух – Египта проживало приблизительно 20 % населения и по проценту жителей городов с населением свыше 100 тыс. Месопотамия и Египет VIII–X веках превосходили наиболее урбанизированные западноевропейские страны XIX века, такие как Нидерланды, Англия, Уэльс (7 % и Франция (2,7 %). Багдад насчитывал тогда порядка 400 тыс. жителей, а население таких

городов, как Фустат (и его преемник Каир), Кордова, Александрия, Куфа, Басра составляло от 100 до 250 тыс¹. Да и внешними чертами своими некоторые города отнюдь не напоминали Средневековье: многолюдные улицы, площади и базары; скученность населения доходных домов, сооруженных в 6–7, а в Фустате и до 14 этажей; атмосфера, загрязненная тем, что Ибн Сина определял как «смесь дыма и испарений» – в точном соответствии со значением сегодняшнего английского «смог». Следует при этом отметить, что и окружающий сельский пейзаж был лишен такого типичного атрибута Средневековья, как замки феодалов, ибо последние вместе со своей челядью жили в тех же городах.

Экономическое развитие городов определялось не только доходами от сбыта ремесленной продукции. Будучи часто административно политическими центрами, они концентрировали в себе значительные богатства, полученные путем выкачивания налогов из населения данного государства или провинции. Особенно велики были средства, стекавшиеся в столицу ‘Аббасидов – Багдад. «Аббасидский двор был уникальным явлением, вряд ли когда-нибудь феодальный правитель имел возможность распоряжаться такими гигантскими суммами, как ‘Аббасиды в период своего могущества: в течение года в Багдад стекалось больше 400 млн дирхемов, т.е. около 1,16 т серебра. Для сравнения можно вспомнить, что все поступления Российской империи в 1763 году равнялись 140 млн дирхемов»². Избыточные средства стекались в казну и местных династий, отпавших от Багдада.

Например, годовой доход Саманидов, стольным городом которых была Бухара, равнялся приблизительно 45 млн дирхемов. Сосредоточение в городах поступлений от торговли и налогообложения вело к еще большему росту их населения, в различных слоях которого прибавочный продукт подвергался дальнейшему многократному перераспределению, создавая возможность для возникновения многочисленной прослойки средневековой интеллигенции, активизации духовной жизни, развития науки, литературы, искусства.

¹ Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока. VII – середина XIII в. Социально-экономические отношения. М.: Наука, 1984. – С. 184.

² Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока. VII – середина XIII в. Социально-экономические отношения. М.: Наука, 1984. – С. 185–186.

Эта возможность претворялась в действительность в значительной степени благодаря тому, что арабы впервые с эпохи Александра Македонского сумели объединить под своим господством Восток и Запад, эллинистическое Средиземноморье и индоиранский мир, тем самым создав реальные предпосылки для взаимообогащения и взаимодействия культур.

Представители арабо-мусульманской цивилизации, разумеется, усваивали те элементы ассимилируемых ими культур, в которых они испытывали прежде всего практическую потребность. Их внимание привлекали в первую очередь медицина, астрономия, математика, поскольку именно эти науки удовлетворяли непосредственно хозяйственные нужды государства и потребности здравоохранения в крупных городах с их скученным населением. Но и сам синтетический характер эллинского и эллинистического наследия, и стремительно возраставшие духовные запросы мусульманских книжников, для умственного кругозора которых уже через считанные десятилетия после возникновения ислама стали тесны его адресованные аравитянам VII века мировоззренческие догмы, обусловили появление у них живого интереса к античной философии, включая науку о предельных основаниях бытия – метафизику. Они восприняли науку Античности в относительно целостном виде, а не только в той степени, в какой она отвечала бы интересам теологии, как это было характерно для христианских книжников раннего Средневековья.

Ф. Роузентал в исследовании, посвященном знанию в средневековой арабо-мусульманской цивилизации, приходит к выводу, что оно здесь приобрело «значительность, которой нет равных в других цивилизациях»¹. Знание, о котором идет здесь речь, это и светское, и религиозное знание, однако высокое место его в системе ценностей средневекового мусульманского общества уже само по себе показательно: оно говорит по крайней мере о том, что в обществе этом было много образованных людей. Как пишет, в частности, А.Б. Халидов, характеризуя книжную культуру мусульманского Средневековья: «несмотря на переписку от руки, книги изготовлялись в огромных количествах, совершенно невероятных для средневековой Европы. Быть может, и специалисты

¹ Роузентал Ф. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. – М.: Наука, 1978. – С. 324.

не всегда дают себе отчет в подлинных масштабах арабской книжной продукции: даже малая часть прежних рукописных сокровищ, дошедшая до нас сквозь все превратности истории, исчисляется сотнями тысяч»¹.

О характере же ценностной ориентации образовательной части средневекового мусульманского общества можно судить по той референтной группе, на которую она равнялась как на воплощение черт, обязательных для культурного по тем временам человека. В качестве такой референтной группы выступали адибы, т.е. люди, которые отвечали требованиям, предъявлявшимся многосторонне образованной и воспитанной личности. Адаб, совокупность норм образованности и воспитанности, предполагал знание философии, астрономии, математики и определенную модель поведения. В то же время он утверждал независимость умственного багажа адиба от религии и теологии. «Адибом среди философов и философом среди адибов» слыл, например, один из главных мулхидов («атеистов») в средневековом мусульманском мире Абу Хайан ат-Таухиди (ум. ок. 1010 г.). Таких «атеистов» в исламе насчитывалось трое (двое других – Ибн ар-Раванди и ал-Ма‘арри), но этот считался самым опасным, поскольку умел искусно маскировать свои взгляды. В определенные периоды, однако, даже сокрытие своих антирелигиозных взглядов считалось чертой, не соответствующей представлению о «современном» человеке. Третирование господствующей идеологии становилось признаком «хорошего тона», «высшим шиком» (зарф).

В этой атмосфере создавались стихи, авторы которых подтрунивали над добропорядочными мусульманами, которым, дабы не отстать от моды, приходилось выдавать себя за атеистов. В данном контексте важно подчеркнуть, что адаб и философия (фалсафат – мудрость, ориентирующаяся на античные модели философствования) находились в тесном взаимодействии. Философы (фаласифа) рассматривали свою науку как высшую цель гуманитарного образования и средство «спасения» (наджат), т.е. высшего человеческого совершенствования и достижения счастья. Согласно современнику и единомышленнику ат-Таухиди Ибн Мискавайху, идеальное воспитание, ведущее к получению «подлинного адаба» (ал-адаб ал-хакики), состоит в воспитании ребенка согласно религиозному закону, чтобы тот выполнял его предписания и

¹ Очерки истории арабской культуры. V – XV вв. – М.: Наука, 1982. – С. 215.

приучился к тому, после чего следует изучение этики, арифметики и геометрии, приучение к правдивости и доказательности рассуждений.

Образец философской программы образования, отдавший должное также грамматике, поэзии и риторике, включая, в частности, арабскую версию биографии Аристотеля, где говорится: «Когда Аристотель достиг восьмилетнего возраста, отец привез его в Афины, город, бывший средоточием философов и мудрецов. Отец передал его на воспитание поэтам, грамматикам и риторикам. Через девять лет он освоил досконально [то, что ему преподавали]. И случилось так, что в то время там была группа философов, с презрением отзывавшихся об образовании этих людей, бранивших тех, кто обучался у них, и гордившихся своими науками. Среди них были Эпикур и Пифагор. Они заявляли, что отрасль образования не нуждается ни в чем из философии и что те, кто изучает ее, не являются философами, ибо грамматика – просто учителя молодежи, поэты – мастера по части краснобайства, лжи и непристойности, а риторика – мастера по части раболепия, словопрений, злопыхательства и обмана, хотя именно они-то выступали в ту пору судьями и арбитрами. Узнав об этом, Аристотель воспылал негодованием за них и стал защищать их, поддерживая их взгляды словами: философия не может обойтись без этих отраслей образования, ибо логика – орудие их познания, а поэзия, риторика, грамматика и лаконичность украшают логику. И он говорил, что превосходство человека над животным – в речи (мантик = логос. – А.С.) и что самые достойные человечности – те, кто достиг наибольшего совершенства в речи и кто умеет выражать свои мысли в самой подходящей и лаконичной форме. После этого он способен все устраивать должным образом так, что достигает высшего уровня философии на высшей ступени человечности. Ибо философия есть самое благородное из искусств и главная из наук. И она выражается посредством самого здравого рассуждения, самой красивой речи, самого чистого языка, самых возвышенных оборотов, свободных от недостатков, вульгарности и синтаксических ошибок. Ведь такая речь вредила бы аподиктическому доказательству и совету мудрости, не давала бы должных результатов, приводила бы в смущение слушателя, искажала бы смысл и внушала сомнения. Достигнув этой ступени, повелев все, о чем говорили, и усвоив досконально искусства грамматики, поэзии и риторики, он с жадностью принялся

за изучение [этики, политики, физики, математики и метафизики]. Затем он сошелся с Платоном»¹.

Значение философской теории образования (а с ней мы встречаемся при рассмотрении классификации наук у восточных перипатетиков) станет особенно ясным, если мы примем во внимание греко-арабскую гномическую литературу. Обширное хранилище популярной мудрости предназначалось для кругов читателей, по числу значительно превосходивших круги философов, интеллектуальной элиты или даже придворных. Литература по адабу широко использовала афоризмы античных мудрецов и анекдоты, связанные с их жизнью и доктринами. В этой связи уместно привести высказывания сафаридского правителя Сиджистана – Абу Джа‘фара Ибн Банувайха (правил в 906–963 гг.) о гномической литературе, сохраненные философом ас-Сиджистани: «Абу Джа‘фар имел обычай запоминать высказывания, анекдоты, жизнеописания и дела греков так, как я этого не замечал ни у кого другого. Он, бывало, говорил: «Это золотые самородки нечто подобное необработанному и не отлитому в форму металлу». Анекдоты греков восхищали его настолько, что он говорил: «Каким же должен быть народ, когда он серьезен и решительно реализует свои природные способности, если он таков, когда шутит, развлекается и забавляется?» Затем он замечает: «Мне понравилось речение, приписываемое Демокриту: «Кто плывет по нашему морю, для того нет иного берега, помимо него самого»²

Приведенный пример характерен для культуры мусульманского Средневековья в том отношении, что ценностными установками адибов, которые задавали тон в «избранных» кругах и для лучших представителей которых адаб венчался философской мудростью, отвечавшей гуманистическим устремлениям эпохи, проникались и феодальные круги, составлявшие, как уже отмечалось выше, часть городского населения средневекового мусульманского мира. То же самое относится и к халифам, среди которых были и набожные люди, предававшиеся богомыслию, особенно под старость, и святоши, и богохульники, и просвещенные вольнодумцы.

¹ Kraemer J. L. Humanism in the Renaissance of Islam // Journal of American Oriental Society, 1984. – Vol. 104. N1. – P. 153–154.

² Kraemer J. L. Humanism in the Renaissance of Islam // Journal of American Oriental Society, 1984. – Vol. 104. N1. – P. 155.

Еще живы были сподвижники Пророка, когда ‘Омеййады, перенесшие столицу халифата из Медины в Дамаск, усвоили в Сирии с ее развитой городской культурой такие элементы цивилизации, которые делали их в глазах «старой гвардии» ислама более чем сомнительными мусульманами. В быт «повелителей правоверных» уже тогда вошли гурманство и разврат, купания в банях, украшенных стенными росписями эротического содержания, соколиные охоты и виновозлияния, сопровождаемые музыкой, пением и танцами. Отсутствием всяких признаков благочестия особенно прославился ал-Валид ибн ал-Йазид (правил в 743–744 гг.): по сообщениям средневековых арабских источников, этот халиф-поэт время между кутежами и соревнованиями с другими поэтами, а также с танцорами, певцами и музыкантами обоего пола, имел обычай упражняться в стрельбе из лука, используя в качестве мишени экземпляр Корана, а в качестве предстоятеля на пятничном богослужении посылать в мечеть одну из своих наложниц.

С приходом к власти ‘Аббасидов и перенесением столицы из Дамаска в Багдад, когда родовая арабская аристократия стала вытесняться выходцами из Ирана, когда культура халифата получила мощный импульс к дальнейшему развитию под воздействием древней персидской цивилизации и когда «переводческое движение» начало давать свои первые плоды, перед халифами и их окружением открылась возможность находить источник наслаждения и в более возвышенной области – интеллектуальной. К числу наиболее просвещенных представителей этой династии, в частности, принадлежал халиф ал-Ма’мун. За потворство вольнодумцам, за организовавшиеся им при дворе свободные дискуссии на теологические и философские темы с участием представителей различных религиозных и нерелигиозных убеждений и за своего рода инквизицию (михна), учрежденную по его инициативе против твердолобых догматиков-традиционалистов, он снискал себе славу «повелителя неверующих».

Степень просвещенности халифов или любых других «сильных мира сего» играла, однако, далеко не определяющую роль в их отношении к религии и вольнодумцам. Это отношение обуславливалось в первую очередь конкретно практическими соображениями. Можно привести немало примеров того, как халифы на востоке и на западе мусульманского мира по политическим

причинам резко меняли и свое поведение, и доктринальные привязанности, и обращение с учеными, взгляды которых противоречили религиозным догмам, как из покровителей вольнодумства они превращались в его гонителей, подвергая при этом репрессиям мыслителей, которые пользовались ранее их же расположением. Можно перечислить также ряд «мучеников свободомыслия», которых казнили не столько за вольнодумство, сколько за то, что они для своих обвинителей представляли ту или иную практическую опасность или подозревались в причастности к дворцовым интригам. Словом, для халифов, эмиров, султанов и визирей практические интересы имели в целом гораздо большее значение, чем чисто идейные, и эту их установку как нельзя лучше выразил один из визирей, искавший человека на должность палача для взыскания долгов и налогов с помощью пыток: «Мне нужен человек, который не верил бы ни в Бога, ни в день Страшного суда, но повиновался бы мне полностью»¹.

Практический подход к религии был в значительной степени присущ и рядовым подданным халифа, чему немало способствовало то, что ислам с самого начала был «политизирован» и ориентирован на то, чтобы стать государственной религией, обеспечивающей удовлетворение не только духовных, но и практических потребностей общества в качестве основы социальных, политических, нравственных, юридических и семейных отношений между его членами. Как правило, четко выраженную политическую подоплеку имели также возникшие в исламе теологические направления, секты и движения. Чисто утилитаристским подходом к вопросам веры характеризовались многочисленные неопиты из числа вчерашних язычников, христиан, иудеев, зороастрийцев, принявших ислам исключительно из практических соображений – чтобы освободиться от выплаты налогов на «покровительствуемых» мусульманами иноверцев и получить возможность для продвижения по ступеням социальной иерархии. Об относительно широком распространении религиозного индифферентизма в народе говорит, например, следующее событие: в 930 году, когда карматы штурмом овладели Меккой, вторглись в Ка'бу и стали расхищать хранившиеся там сокровища, в разграблении величайшей святыни мусульман охотно принимали участие и жители священного города. Причем, по словам

¹ Мец А. Мусульманский ренессанс. – М.: Наука, 1966. – С. 117.

швейцарского востоковеда А. Меца, это событие «произвело в свое время куда меньшее впечатление, чем можно было бы ожидать», поскольку «в то время было еще слишком много людей, безразлично относящихся к религии, которых требования хорошего тона еще не вынуждали к ханжеству»¹

В отличие от христианского учения, нравственные постулаты которого оживляются не только описаниями потусторонних воздаяний, но и идеей Божьей любви, ислам не признает ни вочеловеченного Бога, ни искупления грехов мессией. Надежды на выполнение сакрализованных нравственных и правовых норм Коран связывает прежде всего с тем, что свои дела и поступки правоверным придется соизмерять с карами и наградами в загробном мире. Однако догматы об индивидуальном бессмертии, воскрешении из мертвых и Судном дне, изложенные в нем с расчетом на культурный уровень и ценностные установки аравитян эпохи Мухаммада, очень скоро обнаружили в глазах цивилизованных мусульман свою ценность, внутреннюю противоречивость и несоответствие новым условиям жизни. Контраст был настолько разителен, что эсхатологические идеи ислама стали одной из излюбленных тем поэтов-сатириков и анекдотистов. Впрочем уже в самом Коране слышится голос первых скептиков: «Это ведь только наша ближняя жизнь; умираем мы и живем; губит нас только время» (45:26). Эта тема развивалась далее поэтами, такими как Абу Нувас (762–813), Хайям (1048–1131) и Низами Ганджави (1141–1209), в стихах, подвергавших сомнению рассказы о потусторонней жизни и называвших их просто небылицами, поскольку они не подтверждаются никакими свидетельствами «очевидцев». А если существование рая и ада более чем сомнительно, заключали они, то почему не отдавать предпочтение радостям земного бытия.

Такие рассуждения, однако, очень часто вели к поклонению чаще с вином, черноокиим гуриям, кебабу и рубабу, к культу радостей земных далеко не возвышенного свойства. Вольнодумство любителей чувственных удовольствий, не соединенное с более высокими помыслами, осуждалось нередко философами и поэтами, видевшими предназначение человека более возвышенным.

Иной характер носила поэзия таких вольнодумцев, как ал-Ма‘арри (973–1057), который отвергал мусульманскую обрядность,

¹ Мец А. Мусульманский ренессанс. – М.: Наука, 1966. – С. 247.

высмеивал веру в потустороннюю жизнь и воскрешение из мертвых, вскрывал неразумность и несправедливость догматов, утверждающих одновременно подвластность всего воле Бога и необходимость наказания людей, лишенных свободы выбора, за совершаемые ими грехи и преступления. Религия, по ал-Ма‘арри, – порождение алчности и корыстолюбия, а закрепляется она в сознании людей обманом и преданностью традициям. Единственное спасение для людей, как полагает поэт, – это опираться на собственный разум, отвергнув ислам, вероучения христиан, зороастрийцев и другие религии, которые, распространяя каждая свою ложь, противоречат друг другу, а все вместе противоречат человеческому интеллекту. Религиозный обман, содержащийся в учении Мухаммада, ал-Ма‘арри рассматривал как частный случай более общего феномена – порабощения людей хитроумными корыстолюбцами, которые для подчинения их своей воле измыслили сказки о потусторонних карах и наградах.

Немаловажным фактором, способствовавшим подъему свободомыслия в средневековом мусульманском мире на этот зрелый уровень, служило то, что Ближний и Средний Восток стали ареной взаимостолкновений и сосуществования множества верований, включая три религии Откровения – ислам, христианство и иудаизм. Указанное обстоятельство создавало для развития вольнодумства благоприятную почву в тройном отношении. Во-первых, оно нейтрализовало действие одного из важнейших факторов, укрепляющих религиозные чувства, – представления об исключительности собственной веры. Во-вторых, им провоцировалось и подтачиванием того же представления об исключительности собственной веры, и появлением сомнений в истинности религиозных догматов вообще. Наконец, следствием конфессионального плюрализма было появление обширной доксографической литературы, тяготевшей к религиозной компаративистике, которая была представлена трудами ан-Наубахти, ал-Мас‘уди, ал-Мухасибби, Абу Мансура ал-Багдади, ал-Матуриди, Ибн Хазма, ал-Ираншахри, ал-Бируни и аш-Шахрастани. Дальнейшим результатом этого было появление таких религиозно-компаративных работ, в которых сравнивались не сами вероучения, а доводы, направленные на доказательство их ложности. Их авторами

были такие мыслители, жившие на Арабском Востоке, как Ибн Каммуна и ал-Мукаммиси.

Возникает вопрос: что же собой представлял противоположный вольнодумству лагерь? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к той эпохе в средневековой истории мусульманского мира, когда вольнодумство в лице му‘тазилитов и исламистов подвергалось наиболее жестоким преследованиям, к эпохе возвышения Газнавидов, считающихся неутомимыми борцами за чистоту «мусульманской ортодоксии». Официальной идеологией Газнавидов был каррамитизм – учение, основы которого заложил Ибн Каррам (ум. в 869 г.). А взгляды этого последнего, отождествлявшего Бога с «объемлющим» миром телом, Абу Мансур ал-Багдади характеризует как «беспрецедентное новшество», до подобного которому не доходили даже мутализиты¹. Но ведь хорошо известно, что му‘тазилиты, вместе с тогдашними исма‘илитами, как раз и были теми вольнодумцами, на которых обрушивались удары Газнавидов, и если «ересью» считать му‘тазилитизм, то «правильной», «ортодоксальной» доктриной оказывается еще большая «ересь» – каррамитизм.

Разумеется, Газнавидов меньше всего интересовал вопрос об истинности или неистинности поддерживаемых и преследуемых ими учений. Речь шла о политической игре. «Привлекательность каррамитов в значительной мере основывалась на их сильной оппозиции исма‘илитам, которых они изображали как тайных агентов иностранной державы – фатимидского Египта. Перевести недовольство, вызванное экономическими мотивами, в оппозицию невидимым и неизвестным исма‘илитам средствами пропаганды и фальсифицированными обвинениями в адрес видных представителей высшего класса вряд ли составляло большую трудность, так как общество всегда хочет чувствовать, будто ему угрожает тайный губительный враг»². При необходимости Газнавиды могли бы с таким же успехом делать ставку на му‘тазилитов. Да так оно и было в действительности и было: в 997 году, когда звезда Махмуда Газнавида только еще поднималась на политическом небосводе, он «показал себя их покровителем, выпустив монету с небольшим кораническим стихом, что можно было интерпретировать как

¹ Аристу ‘инда-л-‘араб. Дирасат ва нусус / ред.-сост. Бадави А. – Кувейт: Вакалат ал-матбуат, 1978. – С. 220.

² Мусульманский мир. 980–1150. – М.: Наука, 1981. – С. 92.

поддержку му‘тазилитской теологии, сторонниками которой была господствующая среди ханафитов группировка»¹.

Следует к этому добавить, что и карраизм через несколько десятилетий подвергся преследованиям (понятно, по политическим же причинам), а после жестокого подавления восстания, возглавленного внуком лидера каррамитов желание сравнивать между собой различные религии, что было чревато при Газнавидах, это учение и вовсе исчезло с политической арены.

Поддержкой новой династии – Сельджукидов, при которых происходили указанные события, и их великого визиря Низам ал-Мулка – стал пользоваться аш‘аризм, который до этого при Сельджуках же (а именно при Тугрул Беке) был преследуемым учением. «Ясно, что Низам ал-Мулк был покровителем аш‘арито-шафи‘итов только в той степени, в какой это отвечало его политическим интересам»².

Религиозно-политическая история средневекового мусульманского мира в эпоху Газнавидов и Сельджукидов, на которую приходится период распространения перипатетизма на Востоке, поучительна в одном чрезвычайно важном отношении: применительно к данной эпохе чаще всего говорят о борьбе некоего «ортодоксального ислама» с «еретическими» движениями, тогда как на самом деле, даже судя по изложенным выше фактам, о такой борьбе рассуждать бессмысленно. А ведь помимо Багдадского халифата тогда существовали Кордовский халифат и халифат Фатимидов, причем в последнем «ортодоксальным» должен был бы быть признан ислам исма‘илитов, учение которых квалифицировалось как явное вероотступничество в Багдаде. Короче говоря, в мусульманском мире не было и не могло быть единого «ортодоксального учения», как и единого обозначаемого ислама вообще. Коран же и предания о Пророке Мухаммаде сами по себе, без дальнейших их интерпретаций, могли выступать в качестве авторитарной инстанции на все выдвигаемые жизнью вопросы не в большей мере, чем Ветхий Завет и Новый, а эти последние, как известно, не были в состоянии одни, без папы римского, без церковных соборов, обеспечить единство взглядов христиан

¹ Там же. – 93.

² Там же. – М.: Наука, 1981. – 104.

(католиков) на то, что считать «ортодоксальным» и что — «еретическим».

Полномочия халифа еще во времена Фридриха II Гогенштауфена сравнивали с прерогативами папы римского. И действительно, «повелитель правоверных» теоретически воплощал в себе единство светской и духовной власти, что, казалось бы, предполагало господство на мусульманском Востоке теократического принципа, а следовательно, и определенной ортодоксальной системы взглядов. Но фактически все обстояло иначе. Начавшийся ранее процесс отделения светской власти от духовной в середине X века завершился тем, что у багдадских халифов сохранилась лишь последняя, тогда как первая перешла в руки эмиров и султанов. Религии, таким образом, отводилась на мусульманском Востоке примерно такая же роль, какую она выполняла в христианском мире, но с одной существенной разницей: на мусульманском Востоке ей приходилось осуществлять свои функции, не имея ни организованной церкви, ни иерархически и территориально структуризированной сети священнослужителей, без церковных соборов, решения которых по спорным мировоззренческим вопросам имели бы обязательную силу для всех. Статуса официально принятой или поддерживаемой данным режимом доктрины то или иное из множества возникавших в рамках ислама учений добивалось не благодаря имманентно присущим ему абсолютным достоинствам, а лишь постольку, поскольку отвечало практическим интересам этого режима либо своими конкретными политическими установками, либо своей направленностью против учения, на которое опирались его соперники или враги, либо тем, что пользовалось популярностью среди населения, в помощи или спокойствии которого нуждался режим.

Лишь дважды за всю историю Багдадского халифата «повелители правоверных» использовали свою духовную власть для выступлений, отдаленно напоминающих попытку навязать своим подданным «ортодоксальные» положения. Первое такое выступление относится к первой трети IX века, когда халиф ал-Ма'мун объявил «государственным догматом» тезис о сотворении Корана. Этот тезис, которым и исчерпывалась вся «ортодоксия», служил своеобразным паролем, позволявшим в ходе упоминавшейся выше «инквизиции» отличать сторонников ал-Ма'муна от оппозиционеров — традиционалистов-догматиков, что были на стороне его брата ал-

Амина, оспаривавшего у него халифский престол. В тех же политических целях ал-Ма'мун открыто благоволил му'тазилитам, хотя и сам не был му'тазилитом, и му'тазилиты не все готовы были идти к нему на службу.

Догмат о сотворенности Корана, провозглашенный ал-Ма'муном и поддерживавшийся двумя его преемниками – ал-Му'тасимом (правил в 833–842 гг.) и ал-Васиком (правил в 842–847 гг.), уже в 849 году был объявлен противозерным, а му'тазилитизм, обосновывавший его теоретически, превратился в гонимое учение. Эта крутая перемена в религиозной политике Багдада произошла при халифе ал-Мутаваккиле (правил в 847–861 гг.), и причина ее, по словам П. Жузе, «была чисто политического характера», что явствует хотя бы из того, что сам ал-Мутаваккил «был в душе порядочным мутазилитом»¹: накануне восшествия его на престол в столице халифата вспыхнули народные волнения, и для спасения трона ему пришлось пойти на уступки традиционалистам-догматикам, державшим под своим влиянием подавляющее большинство багдадской «черни» («амма»).

Вторая такая попытка определения «официальной догмы» 'Аббасидов имела место при ал-Кадире (правил в 991–1031 гг.), когда власть халифа едва простиралась за пределы его резиденции – Багдада, а в распавшемся халифате крепили центробежные силы, пользовавшиеся для утверждения своей независимости различными формами инакомыслия – му'тазилитизмом, ши'измом и особенно исма'илитским направлением в последнем, которое поддерживали грозные соперники 'Аббасидов – египетские Фатимиды. В этих условиях в 1018 г. ал-Кадир устроил в своем дворце торжественное чтение «кадирии» – нового «символа веры», в котором взгляды инакомыслящих (в том числе положение о сотворенности Корана) осуждались как противоречащие воззрениям салаф – первых мусульман, почитавшихся в качестве знатоков священных текстов. Однако ни в самом Багдаде, ни тем более на местах халиф не располагал достаточной властью, чтобы этот «символ веры» приобрел в глазах его паствы должный авторитет. Единственным ощутимым результатом обнародования «кадирии» было то, что под предлогом ее защиты Газнавиды, а затем пришедшие им на смену

¹ Жузе П. Мутазилиты. – Казань: Типография и литография В.М. Ключникова, 1899. – С. 81.

Сельджукиды, расширяли собственные владения, прибирая к рукам территории отколовшихся от 'Аббасидского государства эмиратов. Впрочем, и эти две тюркские династии, когда того требовала политическая обстановка, потворствовали некоторым проявлениям вольнодумства (за исключением ши'итско-исма'илитского), которые в «кадирии» как раз и осуждались.

Рассматриваемая здесь особенность ислама явилась следствием того, что эта религия с самого начала была направлена на создание общины, долженствующей воплотиться в теократическое государство, тогда как в действительности государственная система, объединявшая в одних руках духовную и светскую власть, оказалась на мусульманском Востоке нежизнеспособной. Отсутствие институционализированного порядка решения спорных вопросов открывало поэтому простор для иджтихада – самостоятельного их решения на основе свободного толкования Корана и сунны. В широком смысле иджтихад подразумевал и право на независимую интерпретацию священных текстов противоречивостью, двусмысленностью и наивностью даже с точки зрения простого здравого смысла.

Намного более четкий и однозначный характер эти тексты носили там, где речь шла о юридических вопросах, тем не менее ислам и здесь не преуспел в установлении единства мнений, хотя общественная жизнь делала первоочередной задачей канонизацию именно права: в начале IX века, если верить легенде, исчезло 500 правовых школ, а в следующем столетии продолжали функционировать школы шафи'итов, маликитов, сауритов, ханафитов и захиритов. А после X века, когда так называемые врата иджтихада (в смысле свободы неограниченного правотворчества) оказались закрытыми, в суннитской юриспруденции право на параллельное существование получили сразу четыре главные юридические школы, и это не говоря о ши'итском исламе, где «отмена» иджтихада была невозможна в принципе, так как он выражал мнение «скрытого» имама.

В вопросах же спекулятивной теологии, в области толкования предельных оснований бытия, где не произошло и такой канонизации, врата иджтихада, по крайней мере юридически, оставались распахнутыми настежь. Чтобы быть правоверным мусульманином в этой области считается достаточным признавать

единого Бога, его посланников и Писания, ангелов, посмертное воскрешение и Судный день. Но каждый из перечисленных предметов веры допускал самые разнообразные интерпретации, каковые и появлялись во множестве, давая жизнь все новым и новым доктринам, богословским школам и сектам. В частности, одни говорили, что мусульманином можно считать всякого, кто признает пророческую миссию Мухаммада; согласно другим, мусульманин – это тот, кто произнес формулу «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Его»; по мнению третьих, мусульманин – тот, кто совершает ежедневную пятикратную молитву, обращаясь к Каабе¹. Далее всех в этом вопросе пошли мурджииты, по словам которых вера человека хранится в тайниках его души, а что у него в душе, может рассудить один только Бог.

В этих условиях оптимальный вариант для выражения своих взглядов у инакомыслящих выработался очень рано и приобрел повсеместное распространение: представители самых различных идейных течений прибегали к та'вилу – символично-аллегорическому толкованию священных текстов, так что «ни одна мусульманская секта не принимала Коран близко к сердцу, а скорее рассматривала его как главный арсенал, обязанный поставлять им оружие для их доводов»².

Поскольку в исламе нет ни церкви, ни духовенства в строгом смысле этого слова, высшей инстанцией для мусульманской общины выступала сама эта община (умма), ее коллективное единогласное мнение (иджма'). Но опросов общественного мнения в многомиллионном «коллективе» правоверных, конечно, никто проводить не мог, да если бы и можно было осуществить, вряд ли с их помощью удалось бы обнаружить единогодушие хоть по одному какому-то вопросу среди людей, разделенных социальными, политическими и культурными барьерами. На практике функцию выразителей общественного мнения приняли на себя улемы (религиозные деятели, знатоки мусульманских наук), среди которых ведущее положение занимали факихи – юристы. Деятельность улемов была сосредоточена прежде всего на разработке права (фикх), а также таких религиозных дисциплин, как хадисоведение,

¹ См.: Аристу 'инда-л-'араб. Дирасат ва нусус/ Редактор-составитель Бадави А. кувейт: Вакалат ал-матбуат, 1978. – С. 230–231.

² Мец А. Мусульманский ренессанс. М.: Наука, 1966. – С. 165.

толкование Корана (главным образом лексическое) и т.п., которые были далеки от спекулятивной теологии. Правда, разные школы фикха по-разному относились к праву мусульманина мыслить самостоятельно, но объединяло их стремление сохранить за собой функцию посредников между властью имущими и массами.

Понятие единодушного общественного мнения, обозначаемого термином «иджма», во все времена было вполне растяжимым и неопределенным. По словам французского исламоведа Годфруа-Демонбина, иджма – «неустойчивое выражение, какая-то скрытая истина, исходящая от Корана и сунны, призванная выражать Божественную волю. Это согласие ученых-мыслителей, дату которого очень трудно установить, официально ничем не подтверждается; никто о нем не объявлял народу... Поражает в этой доктрине, установившейся после долгих горячих споров, полное отсутствие общих принципов»¹. Поскольку механизм принятия решений на основании этого принципа никем никогда не устанавливался, их характер зависел от условий и места, так что нечто, считавшееся прежде, допустим, бид'а, со временем становилось как бы общепринятым обычаем (сунна). Законность же таких решений всецело определялась авторитетом улемов, а этот последний – той важной гражданско-административной и консультативной функцией, которую выполняли в обществе правоведы. Они играли роль приводных ремней между правителями и народом, выступая одновременно в качестве ответчиков по религиозным вопросам и для простых людей, и для светских властей. В качестве блюстителей мусульманского благочестия они не только отражали, но и создавали общественное мнение, и это в сочетании с тем большим влиянием, которым они пользовались в народе, заставляло правителей прислушиваться к ним и «формализовать» их неформальные отрицательные санкции против вольнодумцев.

Вполне естественно, что религией правоведов, как правило, была религия «широкой публики», религия тех богомольных старух, мирозерцание которых, по известному в средневековом мире крылатому выражению ал-Фараби, зиждилось на рассказах и баснях (и которые, согласно не менее знаменитому высказыванию Фомы Аквинского, в религиозных вопросах разбирались лучше любого философа). Акты мракобесия, свидетельством которых не раз

¹ Массэ А. Ислам. Очерк истории. – М.: Наука, 1982. – С. 89–90.

служили наряду с разбитыми сосудами для вина, музыкальными инструментами и выбитыми зубами у певиц и преданные сожжению книги философского содержания, учинялись по инициативе улемов, а осуществлялись они нередко простонародьем (‘амма), в чьих глазах эти сосуды, инструменты и книги были атрибутами неблагочестивой жизни высших слоев общества. Улемы научились манипулировать настроениями масс, в некоторых случаях даже поддерживали вспыхивавшие в народе движения протеста.

Все недогматически мыслившие деятели мусульманского Средневековья, а подчас и те, кто занимался спекулятивной теологией и суфийской теософией, с нескрываемым презрением относились к этим начетчикам, особенно к правоведам, которым достаточно было вызубрить за один-два года практические судебные формулы, чтобы добиться назначения судьей города, а то и целой провинции (ал-Джахиз), к тем, кто занимается, по существу, лишь чисто «светскими делами, чуждыми богословию», помышляя при этом только о своей карьере и других земных благах (ал-Газали), и при этом, сидя на дороге к «потусторонней жизни», к познанию предельных оснований бытия, и сам не может туда пройти и других не пускает – точь-в-точь подобно упавшему в устье оросительного канала камню, который и не впитывает в себя влагу и не пускает ее в поле (ал-Макки). Не будучи спекулятивными теологами, улемы способны были стоять на страже чистоты ислама, пользуясь исключительно негативными средствами – запрещением та’виля, каких бы то ни было рассуждений, отдающих бид‘а, и отхода от того, что подкреплено авторитетом салаф. Это надежно обеспечивало им положение квазиортодоксии и соответствующее место в социальной иерархии. В вопросах теологии их точка зрения была проста: придерживаться буквального смысла священных текстов (Корана и сунны), ни на шаг не отходить от «веры старух», т.е. от принципов фидеизма в вопросах познания и грубо антропоморфического теизма в вопросе о Боге и его отношении к миру.

Публикуется по материалам:

Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – М.: Изд. дом Марджани, 2009. – 232 с.

Темы для обсуждения:

1. *Кораническая и доктринальная картина мира и ее значение для возникновения арабо-мусульманской философии.*
2. *Атомизм мутазитов и аристотелианский континуализм в истории арабо-мусульманской философии.*
3. *Дискуссии об автономии действия человека в мутазилизме и доктринальной мысли ислама.*
4. *Ригористическая этика мутазитов.*
5. *«Макалат ал-исламиййин» ал-Аш‘ари как доксография мутазилизма.*

ТЕМА 4. ФАЛЬСАФА И ДРУГИЕ ФИЛОСОФСКИЕ РЕФЛЕКСИРОВАННЫЕ ФОРМЫ ОППОЗИЦИИ СУННИТСКОМУ ТРАДИЦИОНАЛИЗМУ

Ключевые термины: догматическая теология (усул ад-дин), суннитский традиционализм, ноология, натурфилософские аспекты, следование авторитетам (таклид), зайдит, джахмит, карматы, ка'им – последний, седьмой имам у шиитов, состояние «не-сущего», состояние «сущего», первомаатерия, акцидентально.

Персоналии: Порфирий, Фемистий, Иоанн Филопон, Симпликия, ал-Кинди (ок. 801–770), Ахмад Ибн ат-Таййиба ас-Сарахси (уб. в 896 г.), Абу Бакр ар-Рази (865–925 гг.), ал-Фараби.

Введение. Студентам необходимо обратить внимание на следующие ключевые проблемы при изучении данной темы: общая характеристика основных направлений и философских рефлексированных форм: мутазилизм, зайдзм, джахмизм, карматы, исмаилизм и др.; кораническое откровение и античная философия как два главных источника исламской религиозной философии; ислам (Коран) как новая рациональность; источники античной мысли в византийской и персидской империях; значение греческой философской мысли для арабо-мусульманской философии. Идеи Аристотеля и Платона как теоретический фундамент для решения проблем мусульманской философии, которые переросли в учение о соотношении философии, теологии и религии, легшее в основание решения последующими поколениями фаласифа вопроса о связи между верой и знанием, требованиями практического разума и разума теоретического.

Ал-Кинди (кон. VIII в. – между 860–879) – арабский ученый-энциклопедист и философ, родоначальник восточного перипатетизма, фальсафы, имел почетный титул «Философ арабов». Написал более 200 трактатов, более сотни из которых на разных языках доступны современному читателю. Он был одним из первых арабо-мусульманских философов, переведенных на латинский язык в средневековой Европе. В условиях господства мусульманской идеологии он сформулировал главные для всей арабо-мусульманской философии вопросы: рационально-аллегорическое толкование «священных текстов»; отождествление Бога с первопричиной; толкование творения как наделения вещей существованием и как разновидности причинно-следственных отношений и, наконец, как процесса эманации; им дана философская интерпретация проблемы бессмертия индивидуальной души. В его учении выделяются, как правило, два аспекта: первый из них связан с поиском внутреннего смысла Корана на основе аллегорической интерпретации и попыткой легализации философии в мусульманском обществе. Второй – собственно философское учение ал-Кинди, которое основано на идеях Аристотеля, афинской школы неоплатоников (в частности Прокла) и христианствующего неоплатоника Иоанна Филопона.

К одной из основных его концепций относится учение о четырех видах разума: деятельного, всегда пребывающего в актуальном состоянии; потенциального, находящегося в состоянии «лишенности»; разума по обладанию, перешедшего в актуальное состояние; разума проявляющегося, то есть функционирующего. Трактую философию как «познание истинной природы вещей в силу человеческой способности», ал-Кинди не представляет ее предмета без математических наук и без наук о природе. Сама философия – это знание о субстанциях, о количестве и качестве, а также учение о таких всеобщих определениях бытия, как материя, форма, место, движение и время. Она является также познанием истинной природы вещей, связанным с ответами на четыре вопроса: «Есть ли это?», «Что это?», «Каково это?», «Почему это?» В проблеме соотношения общего и единичного ал-Кинди воспринимает аристотелевскую идею в интерпретации Порфирия и говорит о роде, виде, различающем, собственном и случайном признаках. Он выделяет пять «прасубстанций», или сущностей, (вместо десяти категорий Аристотеля) – материю, форму, движение,

пространство и время. По ал-Кинди, каждая вещь состоит из материи и формы. Материя, как основная сущность, не уничтожается, она держит на себе все, а сама ни на чем не удерживается.

Наука, постигающая причины бытия мира, есть, по ал-Кинди, «первая философия». Она является высшей ступенью философского знания, потому что она «наука истинности первого (Бог), который является причиной всех истин». Защищая философию, ал-Кинди доказывал, что она не противоречит религии и дает возможность символично-аллегорического толкования Корана, укрепляя тем самым мусульманскую веру. Признавая способность разума уяснить язык Откровения, он находит в Коране высказывания, побуждающие обращаться к свету разума. Разум не останавливается у неких границ, а переходит их, требуя знания всех истин. Во многом именно благодаря ал-Кинди античная философия и культура стали составной частью мусульманской цивилизации, а его творчество оказало большое влияние на развитие арабо-мусульманской и средневековой европейской философии. Вместе с тем основоположником восточного перипатетизма по праву считается Абу Наср ал-Фараби.

Рассказывая о вольнодумстве в средневековом мусульманском мире, в предыдущем параграфе мы коснулись лишь «массовых» форм его выражения. Развитие спекулятивных, философски рефлексированных его форм знаменует качественно иной этап эволюции свободомыслия, хотя и связанный в социокультурном отношении с предыдущим. То, что ранний ислам в отличие от христианства сформировался вне сферы культурного влияния эллинизма, значительно предопределило содержание религиозного знания. Последнее возникает и формируется преимущественно как средство понимания и истолкования Корана и сунны, а его практической задачей становится регламентация жизни уммы (мусульманской общины). Так в исламе складывается совокупность традиционных религиозных наук: толкование священных текстов (тафсир и хадисоведение) и правоведение (фикх), в тесной связи с которыми развиваются исконно «арабские» науки – грамматика, лексикография, филология и история. Абсолютизация суннитским традиционализмом этого знания сказалась в первую очередь на характере догматической теологии (усул ад-дин), которая до X века

существует еще в лоне фикха скорее как прикладная дисциплина, призванная при необходимости подкрепить традиционные мусульманские науки. Вместе с тем она породила дихотомию традиционных, исконно «арабских» наук и наук «древних», «пришлых» (‘улум ал-ава, ил, ‘улум дахила), куда включались естественные науки, логика и философия (фальсафа). С точки зрения суннитского традиционализма обращение к разуму в вопросах веры было чревато вторжением несовершенного человеческого знания в область сакрального, и догматическая теология никогда всерьез не ставила своей целью оправдание веры разумом. Стремление гармонизировать интеллектуальную и сакральную сферы знания прослеживается, однако, в раннем ши‘изме, где получает распространение концепция внутреннего и внешнего смысла Писания. На базе этой концепции разрабатывается методика символично-аллегорического толкования Корана. В исма‘илизме эта методика составляла неотъемлемую часть эзотерического учения, в суфизме и фалсафа – одно из главных средств легитимизации их доктрин, а для калама – способ рационализации вероучения, его осмысления концептуальными средствами, что, однако, вело практически к утверждению превосходства разума над следованием авторитетам (таклид). Становление философского знания было обусловлено освоением сирийско-христианской философской традиции и обеспечивалось «переводческим движением», начавшимся в VIII веке и активизировавшимся в следующем столетии, особенно с учреждением в Багдаде в 832 году халифом ал-Ма’мун «Дома мудрости». В итоге переводческой деятельности, в которой большую роль сыграли сирийские ученые-несториане, мусульманские книжники приобщились к обширному кругу философских учений Античности. Фальсафа, философия, ориентирующая на эллинско-эллинистические традиции, развивалась по преимуществу в форме перипатетизма, взяв за основу философию Аристотеля и вместе с тем используя достижения эллинистических мыслителей, прежде всего – позднеантичных комментаторов: Порфирия, Фемистия, Иоанна Филопона, Симпликия. На становление доктрин фаласифа большое влияние оказали традиции александрийской и афинской школ неоплатонизма, концепции которых они использовали для установления формального «согласия» между религией и философией. В русле традиции Симпликия, утверждавшего принципиальное единодушие античных мудрецов в

вопросах об определенных основаниях бытия, фаласифа, противопоставляющие себя лагерю традиционалистов-догматиков, поддерживали идею единства античной мудрости с точки зрения понимания истины, что нашло отражение в работе ал-Фараби «Об общности взглядов двух мудрецов Божественного Платона и Аристотеля». Идеи Стагирита были положены восточными перипатетиками в основу их логики, физики и метафизики Платона – политики, основанной на этике, которая, в свою очередь, также опирались на «Никомахову этику» Стагирита. Известное влияние Платона испытало и учение фаласифа о психологии (трехчастное деление души), хотя в основном она исходила из концепции аристотелевского тракта «О душе». С неоплатонизмом восточные перипатетики познакомились прежде всего по так называемой «Теологии Аристотеля», представляющей собой как бы парафразу к 4–6-му разделам «Эннеад» Плотина, приписывавшейся Аристотелю «Книге о причинах» (выдержки из «Начал теологии» Прокла). Через опровержения Иоанна Филопона стало известно также содержание трактата Прокла «О вечности мира». Большую роль в развитии ноологии и акцентировке натурфилософских аспектов учения Аристотеля сыграло знакомство фаласифа с трактатами Александра Афродисийского. Исследования последнего времени показали значительно более широкое влияние на фаласифа, чем это предполагалось прежде, идей стоицизма¹. Генетическая связь перипатетизма с позднеантичным комментаторским наследием наложила отпечаток на форму создававшихся в его лоне философских сочинений: они носят как бы характер комментариев, хотя в действительности далеко не всегда являются таковыми. Дело в том, что разделы их энциклопедических трудов носят названия, соответствующие названиям аристотелевских сочинений, но это отнюдь не означает, что таковые представляют толкование к этим последним – напротив, ближайшее знакомство с их содержанием показывает, что оно часто далеко отходило от содержания произведений Стагирита, давших этим разделам свои наименования. Действительно, ведь и в свое Новое время европейские философы называли учение о трансцендентных началах бытия «метафизикой», хотя это вовсе не предполагало его комментаторского характера. То же самое, видимо, можно сказать о «физике». Соответственно не выдерживает критики и утверждение западной историко-

¹ См.: Jadaane F. L'Influence du stoicism sur la pensee musulmane. Beyroth, 1968.

философской науки, согласно которому пресловутый «комментаторский» характер фалсафа определялся самим строем мусульманской учености, развивавшейся будто бы в русле экзегетики. Хотя эллинско-эллинистический элемент в культуре мусульманского Средневековья в действительности не представлял собой чего-то привнесенного извне и чужеродного, поскольку он присутствовал и в доисламской культуре многих этнических и конфессиональных групп, вошедших в состав Арабского халифата, а связанные с этим элементом культуры естественные и точные науки развивались в целом беспрепятственно и, как правило, поощрялись властями, разработка вопросов о предельных основаниях бытия, иногда даже занятие логикой, вызывали подозрительное отношение и враждебные акции со стороны традиционалистов-догматиков. Ввиду этого фалсафа как профессиональное занятие культивировалась главным образом при благоприятствующих этому политических условиях и ограничивалась относительно узким кругом интеллектуалов. На Востоке мусульманского мира расцвет неслучайно связан с деятельностью фаласифа, живших при дворе правителей, оппозиционно настроенных к суннитскому традиционализму (ал-Фараби, Ибн Сина), или с движениями, направленными как против суннитского традиционализма, так и против поддерживаемой им династии 'Аббасидов («Чистые братья»), а на Западе – с кратковременным периодом либерализации интеллектуальной жизни в эпоху Алмохадов, пытавшихся ограничить всевластие маликитских правоведов. Неслучайно также крупнейшие фаласифа (а это были преимущественно перипатетики) имели возможность свободно заниматься своими науками, только находясь под покровительством того или иного халифа, эмира либо визиря, при которых они служили советниками или врачами, что делало, однако, их положение весьма шатким и подверженным случайностям политической конъюнктуры, поскольку поддерживаемая ими концепция философии как парадигмы не только естественно-научных знаний, но и знаний гражданских, нравственно-политических бросало вызов «божественному закону» (шариату). А на монополярной интерпретации последнего зиждился авторитет улемов как столпов мусульманской общины¹. Элитарный характер восточного

¹ Подробнее об этом см. нашу статью «Статус философии в теологизированном обществе средневекового мусульманского Востока» – Ойзерман Т.И. Главные философские направления. – М.: Мысль, 1982.

перипатетизма, как и фалсафат вообще, вместе с тем означал его принципиальную неспособность стать идеологией массовых движений, которые в эпоху Средневековья, как правило, принимали форму религиозных течений. Отсюда своеобразность решения ими центральной для средневековой философии проблемы соотношения веры и разума, которую можно адекватно оценивать путем соотнесения позиции фаласифа с позицией других гетеродоксальных течений в умственной жизни мусульманского Средневековья, с которыми они находились в более или менее тесном взаимодействии. К первым таким течениям и по времени, и по влиятельности относился му'тазилитизм, появление которого, видимо, в значительной мере обуславливалось «диалогом» между исламом и христианством, а также борьбой против манихейских движений. Это была ранняя форма спекулятивной теологии мусульманства, которая скоро вылилась в одну из главных форм философски рефлексированного свободомыслия. Идеологически связанные с просвещенными кругами средних городских слоев, первоначально главным образом в таких крупнейших центрах торгово-ремесленной деятельности и культуры, как Багдад и Басра, му'тазилиты выступали в качестве одной из оппозиционных династии Омейядов религиозно-политических партий. Симпатии му'тазилитов к зайдитам во многом определили их отрицательное отношение к 'Аббасидам, при которых они подвергались вначале преследованиям. Однако при лояльно относившемся к зайдитам просвещенном халифе ал-Ма'муне и двух его преемниках на халифском престоле – ал-Му'тасиме и ал-Васике (правили в 813–847 гг.) их положение изменилось: некоторые из них занимали ответственные посты, а принятие общего для них с джахмитами тезиса о «сотворенности» Корана рассматривалось в качестве критерия лояльности богословов к существующему режиму. Однако при ал-Мутаваккиле (правил в 847–861 гг.) му'тазилиты опять подверглись гонениям. Му'тазилиты появились на политической арене вновь в правление Буидов (945–1055 гг.). Их деятельность способствовала формированию философской мысли, ориентированной на античные традиции, первым крупным представителем которой был «философ арабов» ал-Кинди. В строгом монотеизме му'тазилитов, утверждавшем тождество Божественных атрибутов друг друга в сущности Бога, подчеркивалась главенствующая роль атрибута знания, что означало подчинение иррационалистического волевого начала в Боге началу разумному.

Вместе с тем признание му‘тазилитами трансцендентности Бога, предполагающее отсутствие какого бы то ни было сходства между ним и тварными вещами, оказывалось подлинным имманентизмом, выражением пантеистического взгляда на соотношение Творца и его «творений» с помощью понятий «не-сущее» (ма‘дум) и «скрытое предсуществование» (кумун) они пытались привести свои онтологические взгляды в формальное соответствие с тезисом ислама: ма‘думы составляют как бы особый мир, гомологичный чувственно воспринимаемому миру, но лишенный в отличие от последнего пространственно-временных характеристик, и «творение» вещей есть как бы перевод их Богом из состояния не-сущего в состояние сущего, т.е. развертывание их в пространстве и времени. Позднейшие мыслители, в том числе Ибн Рушд, справедливо сравнивали понятие «не-сущего» у му‘тазилитов с понятием первоматерии у перипатетиков; разница между ними усматривалась в том, что если первоматерия сущностно есть нечто сущее, а акцидентально – не-сущее, то ма‘дум, напротив, сущностно есть нечто не-сущее, а акцидентально – сущее. Из среды му‘тазилитов вышел ал-Аш‘ари (873–935 гг.) – теолог, положивший начало тому направлению в мусульманском богословии, которое условно именуется «аш‘аризмом». Это направление занимало позицию, компромиссную по отношению к позициям му‘тазилитов и догматиков-традиционалистов. Так, в вопросе об отношении Творца к своим творениям у аш‘аритов намечается тенденция к отрицанию теистического рядоположения Бога миру в пространстве и времени и утверждению его имманентности миру, что нашло отражение в учении о том, что «Бог находится рядом с каждой вещью и в каждой вещи, т.е. связан с ней своим бытием»¹ Большинство аш‘аритов отрицало существование естественной причинности, но это не означало для них перехода на позицию окказионалистского индетерминизма. Закономерный характер происходящих в мире процессов аш‘ариты объясняли «обычаем» (‘ада), который введен Богом и не нарушается им, поскольку царящий во Вселенной порядок «предопределен» извечным знанием Аллаха. Аш‘ариты выдвинули также «принцип допустимости» («все, что можно вообразить, допустимо и для мысли»), которая является разновидностью типичного для средневекового способа философствования метода

¹ Ибн Рушд. Тахафут-ат-тахафут. Т. 1–2. Ал-Кахира: Дар ал-мариф, 1969–1971. – Т. 1. – С. 180.

«воображаемых допущений», который заключал в себе разнообразные эвристические потенции, в том числе и для развития неаристотелевских натурфилософий¹. Отличие аш'аритов от му'тазилитов заключается главным образом в более осторожном решении ими ряда вопросов, специфических для калама: они признавали извечность некоторых Божественных атрибутов, отрицали «сотворенность» Корана в отношении «смысла», различая в этой связи «словесно выраженную», «чувственную» речь и речь «внутреннюю», «про себя»; признавали возможность «лицезрения» праведниками Бога в потустороннем мире, отрицая, однако, возможность объяснения того, как это происходило конкретно.

Более близким к фальсафа и ее поборникам – фаласифа с точки зрения ориентации на античные философские и научные традиции было исма'илитское направление, оказавшее значительное влияние и на характер становления восточного перипатетизма. Исма'илизм, являвшийся ответвлением ши'изма, служил идеологическим знаменем разнообразных движений, оппозиционных к режиму 'Аббасидов. Как теологическое учение, он исходил из различения внешнего, экзотерического смысла (захир) Слова Божьего и его внутреннего, эзотерического (батин) смысла: внешняя сторона Писания, воплощенная в его букве, предназначена для невежественной «толпы» (ал-джумхур), в то время как сокровенный смысл Писания постигается только духовными вождями – исма'илитами. Но между знанием имама и знанием простого верующего нет непроходимой грани: широкие массы верующих утопают в море невежества, покрывшем лик Земли со времен Всемирного потопа, когда истинное Слово Божье воплотилось в букву Священного Писания; гибель в пучине невежества, однако, не неотвратима, ибо есть «Ноев ковчег» знания, в приобщении к которому под руководством наставника каждый может найти для себя путь к спасению. По своему философскому содержанию исма'илитское учение представляло собой соединение античной мудрости и некоторых религиозно-философских воззрений Востока. Связь с неоплатонизмом, в частности, можно найти в космологии исма'илитов: вневременным актом воления Божественное начало

¹ См.: Гайденок П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. – М.: Наука, 1980. – С. 459–467; примерно такие, какие демонстрирует в своей полемике с Ибн Синой ал-Бируни (см.: ал-Бируни А. Ибн-Сина. Переписка. Таш.: Фан, 1973).

создает мировой разум, из которого проистекает Мировая душа, производящая материю и оживотворяющая природу. Подобно му‘тазилитам, исма‘илиты описывали Божественное начало в негативных терминах: Бог, по их представлениям, пребывает по ту сторону бытия и небытия. Как в идеологическом, так и в политическом отношении исма‘илитское движение делилось на радикальное и умеренное направления. Радикальное крыло исма‘илизма образовывали карматы, под эгалитаристскими лозунгами которых в конце IX и в первую половину X века происходили антифеодальные восстания крестьян, кочевников и городской бедноты на всем Ближнем Востоке. В восточной части Аравии карматы основали собственное государство, в котором общественная жизнь базировалась на принципах уравнительного коммунизма (сочетавшегося, впрочем, с допущением принудительного труда рабов). Карматы открыто называли Моисея, Иисуса и Мухаммада обманщиками, которые стремились закабалить людей измышлениями о загробных карах и воздаяниях. В 930 году они напали на Мекку, захватили Ка‘бу и разграбили ее храмовые сокровища. Повторному осквернению мусульманская святыня подверглась в 1022 году – то, что осталось от нее после двадцатилетнего пребывания в государстве карматов, было разбито неким египтянином, видимо, подосланным сюда Фатимидами. Этот последний акт, вероятно, должен был доказать, что первенство и главенство в исма‘илитском движении принадлежит не карматам, а Фатимидам как наследникам власти в прогнившем халифате. При Фатимидах, правивших в Египте в 969–1171 годах, исма‘илиты примирились с мыслью, что возглавляемая ими община должна и далее жить в лоне шариата, и отложили на неопределенное будущее упразднение Божественных законов о предполагавшемся ранее скором пришествии ка’има – последнего, седьмого, имама, призванного открыть миру раз и навсегда не искаженную религиозными догмами истину и установить порядок, основанный на просвещенном разуме и справедливости. Отныне под ка’имом стали понимать просто духовного вождя исма‘илитов, их имама. Как оппозиционное возникло первоначально и суфийское направление в исламе. Подобно му‘тазилитам и исма‘илитам в вопросе об атрибутах Бога суфии были сторонниками отрицательной теологии; подобно тем и другим они подвергали Коран иносказательному толкованию,

приходя к мировоззренческим выводам пантеистического характера. Специфика суфизма заключалась в том, что он проповедовал, с одной стороны, аскетизм, а с другой – утверждал возможность познания Бога через мистическую интуицию. Му‘тазилитизм, исма‘илизм и суфизм в том или ином аспекте и в той или иной мере соприкасались с фалсафа, но разрабатывавшиеся их представителями доктрины оставались в целом теологическими или (теософскими), поскольку сущностным образом они занимались более «практическими», нежели «теоретическими» отраслями знания. Напротив, фалсафа вначале интересовались почти исключительно теоретическими науками, почерпнутыми из античного наследия. Этот этап развития фалсафат представлен в творчестве ал-Кинди (ок. 801–770), Ахмада Ибн ат-Таййиба ас-Сарахси (уб. в 896 г.) и Абу Бакра ар-Рази (865–925 гг.). Пользуясь покровительством ал-Мамуна и его преемника на халифском престоле, ал-Кинди добивался легализации пришлых отраслей знания. Ал-Кинди первым среди фалсафа ввел в обиход интеллектуальной жизни основные идеи античной философии, прежде всего – аристотелизма, а также платонизма, неоплатонизма и неопифагореизма. Но более или менее систематизированного учения он не создал, поэтому представление о нем как об основоположнике восточного перипатетизма следует считать преувеличенным. Утверждая приоритет научного знания перед теологическим, ал-Кинди защищал права философов на истину, обрушиваясь на догматиков-традиционалистов, и в то же время формально признавал превосходство пророческого знания над всяким прочим, в том числе и философским. Но высказывания ал-Кинди на этот счет не обязательно должны были выражать личную точку зрения мыслителя: не кто иной, как ученик «философа арабов» ас-Сарахси едва ли не первым выступил с разоблачением пророков как обманщиков. Специальные трактаты на ту же тему были созданы также ар-Рази. На этой стадии своей эволюции фалсафа, в соответствии с запросами общества, переживавшего период политического и культурного подъема, проявляла преимущественный интерес к логике, естествознанию, медицине, математике и другим отраслям «теоретической науки». Вопрос о месте философии в социальной жизни не ставился, ввиду чего и свое отношение к господствующему мировоззрению фалсафа определяли с точки зрения скорее теоретического, чем практического, разума, либо

отрицая, либо формально признавая истинность «божественного закона».

Соответственно не ставился ими и вопрос о возможности приобщения к философскому знанию более широких кругов общества, не говоря о способности философии играть практическую роль в социальной и политической жизни. Совершенно иную картину являет нам фалсафа X века – в том виде, в каком она представлена в творчестве «Чистых братьев» и фактического основоположника и систематизатора восточного перипатетизма – Абу Насра ал-Фараби (870–950), чьи доктрины отражали идеологию оппозиционных к Аббасидам политических сил, вовлеченных в шиитско-исмаилитские движения. «Трактаты Чистых братьев и Верных друзей» были созданы тайной научно-философской организацией, рассматривавшей свое сообщество как прообраз грядущего «государства добра», призванного прийти на смену «государства зла», воплощением которого они объявляли Аббасидский халифат. Эта многотомная энциклопедия предназначалась «Чистыми братьями» для тех их последователей, которые, поднявшись со ступени слепого доверия религиозным авторитетам (таклид), находятся на пути к высшему знанию, стоящему над различиями между богооткровенными религиями и по существу совпадающему с секуляризированной формой мировоззрения, в основе которого лежат идеи аристотелизма, платонизма, неоплатонизма и неопифагоризма. На своих собраниях, именовавшихся, подобно дискуссионным клубам» мутакаллимов, «маджалис» (заседание, собрание), «Чистые братья», вполне вероятно, разоблачили пророков с тем же пылом, с каким они делали карматы, однако в созданной ими энциклопедии читателю давался материал для самостоятельного размышления, который должен был обеспечить его переход от веры к достоверному знанию на пути диалектических рассуждений, принятых в каламе. Точно так же и в философском наследии ал-Фараби прежде всего привлекает внимание убежденность мыслителя о том, что философия призвана дать теоретические основы не только естественно-научным дисциплинам, но и политике, способствовать организации общественной жизни на нравственных нормах, необходимых для достижения гражданских и теоретических добродетелей, для беспрепятственного развития науки и активного участия в политике философов. Таково основное содержание наиболее известных его трудов: «Трактат о взглядах

жителей добродетельного города», «Политика», «Афоризмы государственного деятеля», «О достижении счастья», «Книга букв». Философия Абу Насра, таким образом, ориентирована одновременно и на просвещение современного ему читателя, и на грядущее осуществление идеала построенного на разумных началах (по модели Платона) «добродетельного города». Поэтому ал-Фараби излагает в своих трактатах развернутое учение о соотношении философии, теологии и религии, легшее в основание решения последующими поколениями фаласифа вопроса о связи между верой и знанием, требованиями практического разума и разума теоретического.

Публикуется по материалам:

Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – М.: Изд. дом Марджани, 2009. – 232 с.

Вопросы для обсуждения:

- 1. На какие традиции опирался восточный перипатетизм?*
- 2. Роль правителей в развитии фальсафы.*
- 3. Исмаилиты и карматы.*
- 4. Примат разума над верой в философски рефлексированных течениях.*
- 5. Обсудите учение о соотношении философии, теологии и религии, легшее в основание решения последующими поколениями фаласифа вопроса о связи между верой и знанием, требованиями практического разума и разума теоретического.*

ТЕМА 5. ИСТОКИ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Введение. В данной теме рассматриваются общая характеристика основных направлений и школ арабо-мусульманской философии, ее истоки, также в ней обозначен блок проблематики, общая для всех течений классической арабо-мусульманской философии. Студентам необходимо обратить внимание на следующие ключевые проблемы при изучении данной темы: общая характеристика основных направлений и школ: калам (мутазилизм, ашаризм, матуридизм), фальсафа (восточный перипатетизм, «Братья Чистоты»), суфизм (ширакиты, вуджудиты), шиизм/исмаилизм; кораническое откровение и античная философия как два главных источника исламской религиозной философии; ислам (Коран) как новая рациональность; источники античной мысли в византийской и персидской империях; «Дом мудрости» (Байт ал-Хикма) в Багдаде. Значение греческой философской мысли для арабо-мусульманской философии. Идеи Аристотеля и Платона как теоретический фундамент для решения проблем мусульманской философии.

Арабо-мусульманская философия – традиция философской рефлексии, возникшая и развившаяся в эпоху господства исламского мировоззрения в условиях преимущественно арабоязычной цивилизации и претерпевшая в наши дни значительную трансформацию под влиянием западной цивилизации и философии.

История арабо-мусульманской философии включает три основных этапа: классический, или средневековый (VIII–XV вв.); позднее средневековье (XVI–XIX вв.); современность (2-я пол. XIX–XX вв.). В классический период возникают и получают развитие пять основных философских направлений и школ, для позднесредневекового этапа типичен эклектический подход,

современность характеризуется поиском путей сохранения цивилизационных основ классического общества в новых условиях.

Блок проблематики, общей для всех течений классической арабо-мусульманской философии включает вопросы метафизики (первоначало и его отношение к множественному миру, модусы существования-несуществования и соотношение между ними, причинность), теории познания (истина, типология знания, интуитивное и дискурсивное познание), учения о человеке (человек как наделенный способностью действия и познания, практически-созерцательное отношение человека к миру и первоначалу). Эта проблематика носит системообразующий характер для философских учений пяти основных течений и школ, представленных в этот период: калама, арабоязычного перипатетизма (фальсафа), исмаилизма, ишракизма (философия озарения) и суфизма. За исключением арабоязычного перипатетизма, ни один из этих терминов не обозначает только философское течение.

На первом, мутазилитском этапе развития калама (VIII–X вв.) ставились и такие вопросы, которые, хотя и были имплицированы философской проблематикой, далеко выходили за ее пределы, а на втором, ашаритском этапе произошла догматизация учения, когда были введены существенные ограничения на свободу рассуждения, лишившие теоретизирование философского характера. Кроме того, мутазилиты активно занимались вопросами фикха (религиозно-правовая мысль) и филологии в их связи с философской проблематикой. Исмаилизм представляет собой активное религиозно-политическое учение, сохранившееся в наши дни; ишракизм впитал многие элементы традиционной иранской культуры, прежде всего зороастризма; суфизм, или исламский мистицизм, является мощным феноменом духовной жизни, влияющим и на современную мысль. Вместе с тем каждое из названных течений выработало тот тип рефлексии, который должен быть отнесен к философскому. Он может быть определен как попытка осмысления в конечных формах того, что выходит за пределы конечного, при проверке каждого шага такого осмысления на соответствие принципу разумной обоснованности. Это рефлексия над основаниями универсума, выясняющая возможность и условия его охвата в мысли.

При изучении арабо-мусульманской философии студентам необходимо обратить внимание на ее коранические и античные

истоки. Источники классической арабо-мусульманской философии распадаются на две группы. Это, с одной стороны, основополагающие мировоззренческие тезисы, которые получили закрепление в Коране. Значение коранического текста для философии заключается в парадигматическом закреплении тезиса о едином первоначале множественного мира, стоящем к этой бесконечной множественности в генетическом отношении и, тем не менее, совершенно от нее отличным, и о человеке как носителе разума и этического начала, поставленном выше всех существ и наделенном властью распоряжаться мирозданием к своей пользе. С другой стороны, это богатое наследие античной философской мысли, ставшее доступным благодаря активному переводческому движению первых веков ислама (Хунайн Ибн Исхак (ум. в 876 г.), Сабит Ибн Курра (ум. в 900 г.), Йахйя Ибн 'Ад (ум. в 947 г.)). На арабский язык через сирийский или непосредственно с греческого языка был переведен практически весь аристотелевский корпус, в который вошла «Теология Аристотеля», представлявшая собой переложение последних трех глав платоновских «Эннеад», диалоги Платона («Законы», «Софист», «Тимей» и др.), тексты Порфирия, Александра Афродисийского, Галена. Неоплатонизму и аристотелизму принадлежит решающая роль в ряду заимствований, менее заметна роль стоицизма и пифагореизма. Платоновский идеализм, хотя и был известен, не оказал решающего влияния на арабо-мусульманскую философию в силу трудносовместимости с выработанным в ней фундаментом метафизики. Влияние античных источников подчас ограничивалось уровнем терминологии и фразеологии и не захватывало глубинных мыслительных ходов; именно так, например, был воспроизведен неоплатонизм в суфизме, будучи по сути своей плохо совместим с кардинальным тезисом этой философии о двуединстве миропорядка. В других случаях заимствование не ограничивалось рамками философии, но захватывало едва ли не все сферы теоретической мысли, как то было с элементами аристотелевской логики, хотя наряду с этим силлогистика не стала всеобщим органом, а родовидовая схема организации наук так и осталась неосуществленным авиценновским проектом. Степень и границы влияния всякий раз были настолько широкими, насколько это требовалось и допускалось собственными задачами развития арабо-мусульманской философии.

Классическая арабо-мусульманская философия оказала влияние на средневековую еврейскую философию, которая возникла под воздействием мутазилизма и опиралась на общие с арабо-мусульманской философией источники античной философской мысли. Влияние на средневековую западную философию оказали арабоязычные перипатетики (более всего Ибн Рушд и Ибн Сина). Некоторые исследователи прослеживают влияние «Избавляющего от заблуждения» ал-Газали на формирование принципа сомнения у Декарта, влияние идей Ибн Араби на Р. Луллия и Данте.

Темы рефератов, докладов, сообщений:

- 1. Религиозно-философские идеи античных мыслителей и их влияние на формирование мусульманской религиозной философии.*
- 2. Отличие становления и развития арабо-мусульманской философии от аналогичных процессов в древних цивилизациях Индии и Китая.*
- 3. Переводческая деятельность в VIII–IX веках в Халифате.*
- 4. Проблема соотношения веры и разума, теологии и философии в историко-философском контексте. Философия религии, ее предмет и задачи.*
- 5. Коран и арабо-мусульманская философия.*

Литература:

1. Криворучко А.П. Арабо-мусульманская философия. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2009. – 352 с.
2. Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учеб. пособие. – М., 2006. – 199 с.
3. Лега В.П. Религиозная философия: учебно-методический комплекс. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2010. – 404 с.

ТЕМА 6. КАЛАМ

Ключевые термины: калам, мутазилизм, мутакаллимы, ашаризм, матуридизм, мушаббиха (уподобляющие), захириты, зейдиты, шииты, имамиты, джахмиты, хариджиты, мурджииты, кадариты, джабриты, маздаизм, фидеисты.

Введение. В данной теме рассматривается первое крупное направление классической арабо-мусульманской мысли – калам. Обратите внимание на следующие ключевые проблемы при изучении темы: рационалистическая методология калама: аллегоризм, примат разума (акль) над традицией (накль), сомнение как преддверие истинной веры. Главные теологические вопросы: соотношение Божьей сущности и Божьих атрибутов, извечность или сотворенность Корана (как Слово Божье), Божие предопределение и человеческая свобода/инициатива. Доказательства бытия Бога. Мутазилитский унитаризм (номиналистско-апофатическое понимание Божьих атрибутов) и либерализм: ашаритско-матуридитская «ортодоксия» как срединная доктрина между мутазилизмом и учением их оппонентов. Разногласия между ашаритами и матуридитами.

Метод и общая типизация проблем калама, пять «основ» мутазилитского калама. Мутазилизм делился на три периода: два дофилософских и один философский. В течение дофилософского этапа мутазилиты выработали методы, которые назвали «методы калама». Согласно аш-Шахрастани, трудно сказать, что именно это за методы, но поскольку к этому времени уже оформились методы фикха, то, вероятнее всего, историк подразумевал различные способы применения этих методов в каламе (преимущественно метод аналогии), как, например, в формуле «тело, несходное с телами», когда речь шла о приписывании Аллаху антропоморфных качеств.

Что касается философских методов, то под ними могут пониматься две вещи. Во-первых, под влиянием греческой философии мутазилиты стали использовать термин «кыйас» в смысле «силлогизм», а для старого смысла «аналогия» стали применять термин «тамтхиль» (уподобление). Во вторых, мутазилитам была известна концепция аналогии Аристотеля, для которой был применен арабский термин «мусава», «равенство»; например, термин «благо» сказывается о разуме и о зрении по аналогии, поскольку «разум для души есть то же, что зрение для тела».

Почему мутазилиты назвали свою систему «калам», используя старый термин, но придав ему новое значение? Термин «калам», «речь», говорили они, не используется ими больше как описание применения метода аналогии к пониманию судьбы, что собственно и являлось главным предметом этой речи, дискуссии в рамках ислама; «калам» приобретает новое двойное значение, являясь описанием нового метода рассуждения и описания предмета их системы. Как описание нового метода рассуждения «калам» используется как синоним «мантик» или «логики»; как описание предмета теолого-философской системы «калам» понимается в смысле божественного атрибута речи, предсуществующего Корана, отрицание вечности которого являлось главным разногласием в их дебатах.

Проблемы, которые решались в каламе, различны и их множество. Их можно разделить на следующие типы: сугубо религиозные, сугубо философские и религиозные проблемы, решавшиеся в терминах философии. Среди этих проблем мы остановимся только на двух последних типах, среди которых также отметим только незначительную часть проблем, ту, которая наиболее иллюстративно характеризует калам как первую форму спекулятивной рациональной деятельности в рамках философии ислама.

Суть калама заключается в первую очередь в попытках рационалистической интерпретации Корана и заключена в основных проблемах, которые были сформулированы как результат этих попыток и активно обсуждавшихся мутакаллимами. Принято выделять шесть основных философско-теологических проблем калама:

1. Проблема божественных атрибутов.
2. Проблема извечности или сотворенности Корана.

3. Проблема сотворения мира.
4. Проблема атомарной структуры мира.
5. Проблема причинности и природы.
6. Проблема свободной воли и предопределения.

Каждая из этих проблем, во-первых, включена в список наиболее ранних свидетельств о традиции калама – Маймонида и Ибн Халдуна, а во-вторых, они позволяют охарактеризовать калам в целом как теоретическое направление, каждую из его школ в отдельности (независимо от того, как решали эти проблемы те или иные школы и отдельные представители этих школ) и, наконец, увидеть процесс возникновения и развития последующих (или других) течений в средневековой мусульманской философии на основе исходной проблематики калама, которая и послужила по преимуществу отправной точкой для этого (очевидно, что проблемы эти не новые, они были поставлены и решались задолго до возникновения калама).

На рубеже VII–VIII веков среди мусульман возникли расхождения в понимании веры (аль-иман) и в отношении к человеку, совершившему тяжкий грех (аль-кабир). Наиболее радикальную позицию занимали хариджиты (ал-хаваридж). Рассматривая веру как совокупность всех действий повиновения Аллаху, они утверждали, что человек, совершивший тяжкий грех, перестает быть мусульманином и становится неверующим (кафир). Этот тезис приобретал политическое значение благодаря тому, что неверующими объявлялись и Омейяды, против которых следовало вести борьбу. Противоположную позицию занимали мурджииты (аль-мурджи'а). Исходя из того, что вера есть признание истинности Аллаха и всего того, что содержится в Коране, они отодвигали действия человека на задний план и считали мусульманином каждого, кто сохраняет в сердце чистоту веры, даже если тот совершил тяжкий грех. Тем самым мурджииты заявляли о своей лояльности Омейядам. И мы снова поставим мутазилитов в контекст развития идеологических течений в исламе в этот период: они занимали промежуточную позицию, разрабатывая учение о так называемом «среднем состоянии» (аль-манзила байна-л-манзилатайн) мусульманина, впавшего в тяжкий грех, между «правоверным» и «неверным». Этот тезис, ставший впоследствии одним из пяти элементов («корней» – усул) Богословской системы мутазилитов,

призывал мусульман в конфликтных ситуациях занимать нейтральную позицию.

Мутазилитский богослов аль-Хаййат (ум. в начале X в.), излагая основные положения учения мутазилитов, писал: «Многие люди согласны с нами в отношении божественной справедливости (аль-‘адл), но признают «антропоморфизм» (ат-ташбих). Многие согласны с нами в отношении единобожия (ат-таухид), но признают безусловное предопределение (аль-джабр). Многие согласны с нами в отношении единобожия и божественной справедливости, но расходятся с нами в отношении божественных обещаний, имен, установлений. Никто из них не имеет права называться мутазилитом, пока не признает пять «основ» (усул) вместе – единобожие, божественную справедливость, обещание и угрозу (аль-ва‘д ва-л-ва‘ид), «промежуточное состояние» (аль-манзила байна-л-манзилатайн) и «повеление одобряемого и запрещение осуждаемого» (аль-амр би-л-ма‘руф ва-н-нахй ‘ан аль-мункар)». Здесь мы рассмотрим последние четыре из пяти основ мутазилизма именно в том виде, в каком они формулируются как религиозные проблемы.

Вера в Божественную справедливость (адль). Масуди в «Мурудж аз-Захабе» писал, что, согласно убеждениям мутазилитов, Аллах не любит дурного. Поэтому не Он творит поступки людей. Люди сами совершают те или иные поступки силой, которую им дает Бог, и сам по себе Бог одобряет разрешенное и порицает запретное. Также Аллах не возлагает на человека того, чего последний не сумел бы вынести. Естественно, что если бы Ему было угодно, Он бы принудил людей к совершению только добра, но в этом случае терялся бы смысл земной жизни, земных испытаний. Потому Бог этого не делает. Мутазилиты полагали, что если бы все поступки человека были бы заранее предопределены Богом, то не было бы никакого смысла в последующем воздаянии за те или иные поступки. Более того, Бог оказался бы несправедливым, так как карал бы за поступки, которые люди не совершали. В соответствии с доктриной Божественной справедливости, мутазилитские идеологи считали, что Аллах должен творить только наилучшее. Из двух наилучших вариантов Он должен выбрать самый наилучший. При этом они утверждали, что если понятия хорошего и плохого ясны разуму человека, то это тем более должно быть очевидным для Аллаха. Поэтому творение наилучшего и отход от плохого является

важнейшим качеством Бога, который никогда не отвергнет хорошего и обязательно сотворит его. Таким образом, мутазилиты верили, что Аллах может сотворить только хорошее. Это является его обязанностью. Творение плохого невозможно для Аллаха. Это положение мутазилитов было отвергнуто суннитской ортодоксией, поскольку, во-первых, они не считали разум человека настолько совершенным, чтобы его доводы были тождественны доводам Откровения, а во вторых, по утверждениям суннитских ортодоксов, Бог не может быть принужден к чему бы то ни было и обладает абсолютной волей.

Обещание и угроза (аль-ваад ва аль-ваид). Этот принцип непосредственно связан с представлением о приходе дня Страшного Суда и требует от мусульман благочестивости, а не одной только приверженности к своей вере. Мутазилиты верили, что все обещанное Богом обязательно сбывается. Бог воздаст добром за совершение Богоугодных поступков и карает за совершение греха. Наряду с этим, Аллах также выполнит свое обещание простить всех раскаявшихся людей. Поэтому все люди, совершающие Богоугодные поступки, будут вознаграждены, а совершающие дурные поступки и грехи будут обязательно наказаны. Причем большие грехи (кабира) без покаяния прощены не будут. Это утверждение также противоречило позиции ортодоксального суннитского ислама, согласно которому Бог простит всех тех, кого пожелает. Он может простить и без покаяния, а в конечном итоге все мусульмане будут прощены. Мутазилитская доктрина «обещания и угрозы» противостояла также утверждениям мурджиитов, которые утверждали, что главным является наличие веры. По их мнению, если есть вера, то совершение того или иного, пусть даже дурного поступка, не является поводом для наказания человека Богом.

Вера в промежуточное положение между верой и неверием (аль-манзиляту байн аль-манзилятайн). Четвертым постулатом веры мутазилитов является вера в промежуточное состояние между верой и неверием. Аш-Шахрастани писал: «Вера представляет собой совокупность свойств добра. Когда они соединены, человек называется верующим, и это похвальное звание. Нечестивый не соединяет в себе свойств добра и не заслуживает похвального звания, вследствие чего его не называют верующим. Но он не является также безусловно неверующим, потому что с ним остаются слова

исповедания веры и все прочие добрые дела, – нет основания отвергать их. Однако если он ушел из этого мира с тяжелым грехом, без раскаяния, то он будет в числе вечно пребывающих в аду, поскольку в загробной жизни есть только две категории людей: одна категория – в раю, другая – в аду. Но тяжесть наказания будет ему приуменьшена, и его ступень будет выше ступени неверующих». Вера в промежуточное состояние также противоречила воззрениям ортодоксальных суннитов. Мутазилиты говорили, что с теми, кто не верует в это состояние, надлежит обращаться как с мусульманами в этом мире, поскольку всегда есть надежда, что эти люди поймут это и раскаются.

Призыв к совершению добра и воздержание от дурного (амри биль маруф ва нахй аниль мункар). Мутазилиты верили в то, что необходимо совершать хорошие дела и призывать окружающих к этому, а также в необходимость воздержания от совершения дурных поступков и недопущения этого со стороны других людей.

Проблема извечности или сотворенности Корана. Один из главных догматов ислама – догмат единобожия – выражен формулой «Нет божества кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха» (Ла илаха ила-ллах ва мухаммаду расулу-ллах). Главное, что должен признать человек в отношении религии – это признание существования Аллаха и соблюдение правил отношения с ним. Эта формула входит почти во все молитвы и является ритуальной формулой, троекратное произнесение которой перед официальным лицом означает принятие ислама. Основной вопрос, который особенно остро стоял в первые века существования ислама, в период выработки его догматики, был вопрос о единобожии (таухид), противопоставленному политеизму язычества [9]. Идея монизма, единства бытия и единственности мироздания стала центральной темой калама, и первые в исламской традиции развитые концепции единства бытия были предложены именно мутазилитами. Они обсуждали эту проблему в рамках радикального рационализма, для чего привлекали уже созданные античными философами логику и метафизику, учение о началах бытия. Рассуждая о единстве и единственности Бога, мутазилиты стремились к предельной чистоте этой идеи. Исходя из рационалистической интерпретации идеи Бога, мутазилиты пришли к тому, чтобы отождествить его с

закономерностью, пронизывающей все сущее. А это влекло за собой очень интересные выводы. Аль-Аллаф утверждал, что Бог, придав в единовременном акте не-сущему существование, в дальнейшем уже не может делать абсолютно ничего: ни сотворить пылинку, ни шелохнуть листа на дереве. Абд аль-Джаббар считал, что Аллах не может нарушить то, что сделал обязательным. Изначальное абсолютное знание Бога, предопределяющее развертывание всех событий, делает из Бога существо чуждое миру, ненужное – ведь он уже все сделал и этим обрек себя на роль наблюдателя, сделал себя несвободным, ограничил себя. Бог подчиняется рациональному, логически разумному началу. Так, если Аллах знает, что какой-то человек умрет в возрасте восьмидесяти лет, то он не может умертвить его до этого или оставить живым хотя бы на миг после этого. Если Бог знает, что он создаст какую-либо вещь, он не в силах ее не создать.

В противоречие с мутазилитским таухид вступал тезис о несотворенности Корана, который последовательно отстаивали ортодоксальные сунниты. Мутазилиты отрицали атрибутивное качество речи (калам) у Аллаха и считали Коран сотворенным (махлуг). Доктрину о несотворенности Корана они считали отступлением от единобожия, так как признание Корана предвечным (кадим) вело и к множественности предвечных субстанций.

Так мутазилиты пришли к выводу о том, что Коран не может быть предвечным – иначе он тоже существовал бы наряду с Аллахом, что лишало бы его единственности и значит, Коран сотворен. Если же учесть, что помимо предшествующего божественного Корана, записанного на скрижалях, имеется еще и Коран, ниспосланный людям, который, может быть, даже и не обладает божественной природой, а является всего лишь подражанием слову Божьему, то священность и неприкосновенность его заметно снижаются. Один из крупных мутазилитов, аль-Кааби (ум. ок. 929 г.), передал утверждение мутазилитов Джаафара, Мубашшира и Джаафара б. Харба: «Аллах всевышний сотворил Коран на хранимой скрижали, и он не может быть перенесен, так как одна вещь не может находиться в двух местах в одном состоянии. А то, что мы читаем [как Коран], есть повествование о первоначально написанном на хранимой скрижали. Это сделали и создали мы». Такая интерпретация лишает Коран его священности, позволяет соотносить его с деятельностью

человека и влечет вывод о возможности относиться к его слову как допускающему вмешательство человека. Коран – это не более чем слово Божье, услышанное пророком и переданное людям в доступной им форме, на арабском языке. А это значит, что от буквального понимания содержания легко перейти к выявлениям скрытых смыслов и рассматривать аяты как знаки божественной сущности, знамения, которые можно и нужно толковать и комментировать.

В целом, поскольку точек зрения, по которым мутакаллимы расходились, было больше, чем тех, по которым они выражали согласие, в каламе сосуществовали две точки зрения и на отношение предсуществующего Корана к Корану, ниспосланному людям: одни мутакаллимы утверждали, что любой рукотворный Коран является воплощением слова Божьего и потому обладает двойкой природой – божественной и земной, а другие настаивали на том, что рукотворный Коран – не более как подражание предшествующему Корану (слову Божьему) или его выражение.

В начале IX века мутазилитское движение добилось особых успехов. Существует представление о том, что в 824 году халиф аль-Мамун (813–833 г.) объявил мутазилизм официальной идеологией халифата и что именно он был инициатором михны – мусульманской «инквизиции» против традиционалистов-догматиков. В действительности, не нужно забывать, что не мутазилитская система в целом была принята при «михне» критерием лояльности халифу, а только концепция сотворенности Корана. Все жители Багдада должны были предстать перед особой комиссией и изложить ей свои взгляды на Коран, сказать, сотворен он, по их мнению, или нет. В случае отказа признать мутазилитский тезис о сотворенности Корана они подвергались пыткам и жестоким преследованиям. Деятельность этой инквизиции продолжалась и при халифе аль-Мутасиме (ум. в 842 г.). Жертвой ее стал даже знаменитый имам Ханбал (ум. в 855 г.), основатель ханбалитского толка фикха, категорически отказавшийся признать сотворенность Корана.

Проблема сотворения мира. В Коране говорится, что Аллах сотворил мир в шесть дней, но вопрос о том, из чего сотворен мир и сотворен ли он из чего-нибудь вообще, не затрагивается. Не уточняется также, существовало ли до творения время, означает ли слово халик («творец») то же, что мукаддир («предопределяющий») или муджид («наделяющий бытием»). Во многом смысл той или иной

фразы Корана зависит от перевода и интерпретации. Например, в стихах Корана: «Или они сотворены из ничего, или они сами – творцы?» (52:35) выражение «из ничего» (мин гайри шай) может быть понято также и как «ничем», и как «не ради чего-то».

Выражение «творение из не-сущего» мутакаллимы восприняли, вероятно, от христианских теологов. Ашариты трактовали «не-сущее» (маадум) как ничто и становились на позицию креационизма, мутазилиты рассматривали «не-сущее» как нечто реальное и тем самым придерживались платонической позиции, когда мир творится из предшествующей материи.

Эти представления напрямую связаны с понятием «вещь». «Вещь» (шай') – наиболее общее выражение чего-либо, о чем может идти речь, часто вещь определялась как «иное» (гайр), как нечто, отличающееся от другого. Мутакаллимы также называли вещью Бога, но Бог – вещь, отличная от всех прочих, тем самым божественные атрибуты отличны от атрибутов иных вещей при их номинальном совпадении. Что касается вещей мира, то большинство мутакаллимов различали «сотворение» вещи и саму вещь. Наиболее общей и универсальной характеристикой вещи служила «утвержденность» (субут). Утвержденность понимается как более фундаментальная характеристика вещи, нежели ее существование, которое, наряду с несуществованием, универсально признается в качестве атрибута вещи. Утвержденность составляет тот предельный фон, который дает возможность говорить о вещи как таковой независимо от ее существования и несуществования, не мысля в ней никаких содержательных характеристик и отрицание которого устраняет такую возможность. Мутазилиты в основном признавали утвержденность отличной от существования, в ашаризме утвержденность была приравнена к существованию. Одни мутазилиты считали утвержденность синонимом категории «вещь», сформулировав положение об утвержденности вещей как вещей до их существования. Утвержденная вещь обладает «оностью», т.е. вещь понимается максимально абстрактным образом, любая другая характеристика, в т.ч. существование и несуществование, привносит в вещь качественную определенность. Поэтому утвержденность, в отличие от существования и несуществования не считалась атрибутом вещи. Утвержденность логически предшествует как существованию, так и несуществованию вещи. При этом под

утвержденной вещью понимается сама вещь как таковая, а не какая-либо универсалия. Противоположная позиция не различала между утвержденностью и существованием. «Утвержденность» понималась как синоним «существования», а «утвержденное» оказывалось синонимичным «сущему». Такое употребление стало характерным для ашаритов. Вместе с тем ни мутазилитам, выдвинувшим эту позицию, ни их последователям не удалось избежать противоречий и последовательно сформулировать концепцию тождества утвержденности и существования. Мутазилиты и ашариты говорили о «самой» вещи или ее «самости» (зат), благодаря которой до существования вещи можно познавать некоторые ее характеристики, зависящие именно от «самой» вещи.

Что касается «существования» и «несуществования» в рамках осмысления творения Богом вещей, то здесь было высказано два мнения. Одни считали, что нельзя говорить о вещи как о несуществующей до того, как она хотя бы раз получила существование. Другие называли вещь и до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» как «существование после несуществования». В каламе под «несуществованием» понимается несуществование данной вещи, а не несуществование вообще. Несуществование вещи, предшествующее ее существованию, называется «временным несуществованием», тогда как несуществование, которое не будет и не может быть сменено существованием, называется «абсолютным», или «чистым» несуществованием. Временное несуществование вещи, согласно этому взгляду, всегда предшествует ее существованию. Чистое несуществование является по сути иррациональным понятием, исключающим возможность какого бы то ни было осмысления. Паре терминов «чистое несуществование – временное несуществование» соответствует пара «чистое существование – временное существование». Под «чистым существованием» понимается существование Первоначала, называемое также «абсолютным», а под временным – существование «возникающих» вещей. Если признавать, что несуществование вещи наступает только после ее первого существования, то необходимо определить возможность говорить о вещи до ее существования либо вовсе запретить это. Для

этих целей и было введено понятие «утвержденность», которое логически предшествует как существованию, так и несуществованию.

Концепция «не-сущего» легла в основу мутазилитского пантеизма. Все то, что охватывается понятием «маадум», составляет мир, гомологичный (концептуально идентичный) чувственно воспринимаемому; это тот же реальный мир, только не имеющий пространственных и временных связей. Тогда формально как будто признается сотворенность мира «из ничего» (т.е. все вещи переходят благодаря деятельности Аллаха из состояния «не-сущего» в состояние «сущего»), но фактически это исключается другим мутазилитским тезисом «маадум есть вещь», поскольку маадум приобретает очевидную двусмысленность. Как писал аль-Багдади, разоблачая своих оппонентов, мутазилиты верили в извечность мира, но, боясь открыто ее провозгласить, выдвинули тезис «маадум есть вещь», которое вело с необходимостью к утверждению извечности мира.

Пантеистическая ориентация мутазилитской онтологии выражается и в утверждении независимости происходящих в мире процессов от произвольного божественного вмешательства. Мир «маадумов» абсолютно не подвластен Богу. Тогда «возникновение» понимается как развертывание «маадумов» в пространстве и времени, или появление их из своих «скрытых» мест (кумун) «без всякого творения».

Проблема свободной воли и предопределения, ответственности человека за поступки. В Коране ясно различаются утверждения о власти Бога над тем, что случается в мире, включая то, что случается с людьми и о власти Бога над действиями людей. Утверждения первого рода – об абсолютном предопределении, утверждения второго рода – как об абсолютном предопределении, так и о наличии у людей свободной воли.

Сторонники свободной воли человека, к коим относились мутазилиты, толковали ее по разному: одни полагали, что Бог наделяет человека свободной волей с самого рождения; другие были убеждены, что Бог наделяет человека перед каждым его действием соответствующей способностью (теория «присвоения» (касб)).

Поскольку Бог справедлив, то с необходимостью следует, что человек должен быть создателем своих собственных дел. Тогда только можно сказать, что он свободный и ответственен за свои

поступки. То же самое утверждали кадариты. Мутазилиты в этом отношении полностью приняли теорию индетерминизма и стали истинными преемниками кадаритов. Каковы основания для этого утверждения? Если человек не является автором своих поступков, и если любые совершаемые действия творятся Богом, как можно тогда иметь ответственность за эти действия и заслужить наказание за свои грехи? Не будет ли это несправедливостью со стороны Бога, если, создав человека беспомощным, Он призывает его отчитаться за свои грехи и посылает в ад? Все мутазилиты соглашались в том, что человек – творец своих волевых действий. Человек некоторые свои действия совершает посредством пути мубашара (от араб. башар – «люди», мубашара – «непосредственно»), а некоторые – посредством пути таулид. Термин «таулид» понимается в данном случае как «необходимая (вынужденная) случайность» или как некий другой акт, сопровождающий акт запланированный. Например, движение пальцев Зейда делает необходимым движение его колец. И хотя Зейд не намеревался двигать кольцами, однако сам он вынужден будет считаться с этим движением. Конечно, совершение этого акта как посредующего другому акту есть необходимое действие. Люди совершают нечто, руководствуясь или не руководствуясь при этом для себя путем мубашара, и их успех или неудачи есть результат того, что в действительности совершено на пути таулид. Бог ни малейшим образом не заботится о создании этого, и не имеется воли Бога на то, чтобы как-то на это влиять, сделать с этим что-нибудь. Иными словами, если человек является автором своих собственных поступков, это может значить, что только в его воле, например, принять ислам и быть покорным Богу, или стать неверным и совершать грехи, и что не будет ни малейшей воли Бога на то, чтобы каким-то образом повлиять на эти действия. С другой стороны, Бог волит, что все им созданные сущности должны принять ислам и быть покорны ему. Он приказывает занять свое место и запрещает совершать грехи.

Как только за человеком признается авторство его действий, возникает необходимость награды со стороны Бога за совершение добрых дел и справедливо для человека потребовать этой награды. Аль-Шахрастани передает: «Мутазилиты единогласно утверждают, что человек решает сам и сам совершает свои поступки, и добрые и злые; поэтому он заслуживает награды или наказания в ином мире за

то, что он сделал. Так Господь предохраняет человека от связи со злом или неистинным – от любого акта неверия или от преступления. Ибо если он творит дурное, неправду, он должен быть дурным, и если он творит справедливость, он справедлив». Такова вера большинства мутазилитов, но есть мутазилиты (Муххаммад ибн-Иса и абу Иса Уаррак), которые, как и сунниты, полагают, что имеется способность действовать без действия.

Таким образом, в мутазилизме концепции действия активно развивались; одна из проблем – проблема определения истинного и мнимого действителя, условий действия, видов действия. «Действие» (фи‘л) в арабском языке понималось не только как сам процесс, но и его результат, выраженный отглагольным существительным (масдаром); например, ‘илм может обозначать не только «познание», но и «знание», ирада – не только «воление» как действие, но и «воля» как «желание», выражающее такое действие. В ходе решения этих проблем была намечена концепция автономной естественной причинности, изменить которую не под силу даже божественной воле. Другим важным выводом стало разделение сфер человеческого и божественного действия и утверждение их взаимной независимости, а значит, и автономии. Эти концепции были поддержаны не всеми мутазилитами, а ашаритскими мыслителями были с большей или меньшей последовательностью отвергнуты.

Важнейшим понятием, описывающим необходимое условие действия, является кудра («могущество») и близкое к нему истита‘а («способность»). Первое употребляется преимущественно в отношении Бога как действителя, второе – в отношении человека, хотя это противопоставление не обязательно выдерживается. Понятие «способность» использовали еще рафидиты, включая в него «здоровье» (сихха) действителя, наличие «принадлежностей» (шу’ун) и «материала» (мадда) в момент действия, «орудие» (‘ала) действия и его «побуждающую причину» (сабаб мухайидж), считая последнюю тем фактором, который делает действие «необходимым» (муджаб). Это понимание «способности» почти совпадает с известной четырехчастной аристотелевской классификацией причин, которая была принята в арабском перипатетизме. Но при этом «действие» занимает в мысли рафидитов то же место, которое в перипатетизме занимает «вещь», так что способность к действию включает в себя практически те же элементы, которые выступают как причины вещи.

Кроме того, рафидиты не упоминают формальную причину и признают не деятеля, а «побуждающую причину» собственно производящим элементом. Разрабатывая понятие «способность», мутазилиты выдвинули ряд мнений. Одни считали, что человек способен к действию не благодаря способности, которая могла бы пониматься как нечто иное, нежели сам человек, но благодаря «самому себе». Большинство, однако, считало, что человек является способным благодаря «способности», а не сам по себе. Эту способность одни из признававших ее наличие мутазилитов считали акциденцией, а другие – здоровым состоянием органов, делающим действие возможным.

Мутазилиты трактовали действие человека в тех же категориях, в которых описывали действие Бога: как действие человека совершается благодаря его воле и могуществу, так же и действия Бога описываются как совершающиеся по Его воле и в пределах Его могущества; разница состоит лишь в том, что могущество человека разъясняется в терминах его «способности» (и потому оказывается в большинстве случаев обусловленным), что невозможно в отношении Бога (его способность действия безусловна). Естественным следствием такого понимания оказывается вопрос о соотношении могущества Бога и человека. Мутазилиты ясно различали эти две сферы, утверждая, что все, на что способен человек, не входит в сферу способности к действию Бога. Это означало жесткое утверждение автономии действия человека и, соответственно, его ответственности. Исходя из этого решался и вопрос о предопределении Богом веры и неверия человека; практически все мутазилиты склонялись к тому, что они являются собственным действием человека. Поскольку ислам является ортопраксической религией, то под «верой» (’иман) в арабской мысли понимается не просто исповедание тех или иных теоретических положений, но и связанные с ними действия, так что в сферу понятия «вера» попадают все религиозно-санкционированные действия человека. Мутазилиты считали, что ни вера, ни неверие не сотворены Богом и что верующий и неверующий сотворены Богом нейтральными, лишенными этих характеристик и приобретают их благодаря собственным действиям.

В вопросе об отношении воли Бога к действиям людей, и в частности, к их вере и неверию мутазилиты признавали Бога «имеющим волю» (мурид), однако расходились в трактовке этого

понятия. В целом все они разделяли наличие воли Бога, направленной на вещи, и Его волю, направленную на действия людей: первая, независимо от того, понимается ли она как тождественная желаемой вещи или как отличная от нее (мнения по этому вопросу разделились), трактовалась как тождественная «созданию» (таквин) этой вещи, так что желать вещь для Бога означало сотворить ее. Что касается действий людей, то воля Бога, согласно мутазилитам, принципиально не тождественна их сотворению. Одни считали такую волю выраженной в виде приказания (то есть религиозного закона), другие – отличной от него. В любом случае человек понимался как самостоятельный действователь, чьи действия могут соответствовать или не соответствовать божественной воле. Одни мутазилиты считали, что божественная воля, направленная на послушание людей, является действием Бога и потому отлична от другой воли, которая является его самостоятельным атрибутом; другие трактовали волю Бога, направленную на послушание, как «разрешение» (тахлийа) Бога, который как бы занимает нейтральную позицию и не чинит людям препятствий в совершении ими дурных поступков.

Трудности, связанные с вопросом об автономном действии человека, решались с помощью понятия «присвоение». Так, аш-Шаххам, в отличие от большинства мутазилитов, считал, что все действия, подвластные человеку, подвластны и Богу. Одно и то же движение может быть совершено и Богом, и человеком: если его совершает Бог, то оно оказывается для человека «неизбежностью» (дарура), а если сам человек, то – его «присвоением» (касб, иктисаб). Хотя человек в данном случае и совершает собственный поступок, то есть «действует», это действие оказывается «присвоением», поскольку подпадает под могущество Бога. Является ли тогда человек действователем по истине или метафорично, и что значит для человека действовать? Мутазилиты были единодушны в том, что человек является действователем по истине, причем его действие они истолковывали именно как самостоятельное произведение им своих действий, и человек именовался «производящий» (мухдис), «сотворяющий» (мухтари') или «устраивающий» (мунши'), то есть совершающий собственное действие самостоятельно, но с помощью какого-либо орудия ('ала) или органа тела (джариха), а не непосредственно; непосредственное сотворение (халк) считалось исключительно действием Бога. Позже «действие» человека

перетолковывалось как «присвоение» (касб, иктисаб), причем присваиваемый поступок не считался произведенным человеком, но был сотворен Богом. В целом мутазилиты не отошли от признания человека истинным деятелем, но поскольку действие человека понималось ими как присвоение, а действие Бога – как сотворение (халк), то по существу Бог и человек оказывались действующими совершенно различным образом. Например, понятие «присвоение» использовалось для описания таких действий, которые возникают в мертвых вещах (которым не может быть приписано никакое действие) в результате какого-то иного действия человека, то есть для описания движения камня, который катится вниз по склону в результате того, что человек его толкнул, – здесь собственным действием человека является только толчок, а движение камня присваивается человеком, но сотворяется Богом. Для позднего калама характерна позиция аль-Ашари, считавшего, что присвоение совершается благодаря «произведенному могуществу» (кудра мухдаса): человек присваивает все свои действия, которые целиком произведены Богом. Эта противоречивая попытка совместить противоположные утверждения о всемогуществе Бога и полной ответственности человека за свои поступки привела к тому, что теория «присвоения» аль-Ашари стала в арабском языке нарицательным обозначением чего-то запутанного и невразумительного.

Далее из утверждения о справедливости Бога следует, что он не может делать ничего противоречащего справедливости и беспристрастности. Единогласный вердикт мутазилитов состоит в том, что мудрый может делать только то, что есть благо (аль-сала) и добро, и что божественная мудрость всегда содержится во взгляде на то, что есть благо для его слуг и он не может быть злым по отношению к ним, не может совершать злых дел, не может отвергать того, что здраво, не может требовать от своих слуг невозможного и не может возложить ношу на любое из своих творений большую, чем тот в состоянии нести.

В соответствии с мутазилитами, вещи являются добрыми или злыми не потому что Бог делает их такими. Бог делает различие между добром и злом, исходя из бытия вещей добрыми или злыми. Благо или зло врождены в сущности самих вещей. Человеческий интеллект способен постигать добро и зло вещей, но не имеет права

потребовать точно выразить, в чем состоит добро или зло вещи, то есть разум не может назначать одним вещам зло, а другим добро, но при этом в состоянии различать между ними, поэтому похвально говорить истину и презренно совершать не-истину. Более того, зло и благо вещей очевидны и не требуют доказательств. Позорные и несправедливые деяния есть само-зло, зло-как-такое, и они запрещены Богом. Это не подразумевает, что такие деяния делает позорными и несправедливыми установление запрета на них.

Согласно ашаритам, человеческое действие является просто воплощением демиургической воли Бога, Бог – единственный подлинный действитель, человек – действитель лишь в фигуральном смысле. От других творений человек отличается только тем, что отвечает за свои действия, хотя диктуются они Богом. Бог создает действие и одновременно сотворяет в человеке способность его осуществить, так что именно человек несет за него ответственность. Мутазилиты возражали, что это равносильно приписыванию Богу несправедливости; на что ашариты утверждали, что зло предустановлено, но не повелено. Шихаб ад-Дин Сухраварди, по преданию, был казнен за утверждение, что, хотя Мухаммед считается последним пророком, бесконечное могущество Бога делает возможным сотворение еще одного пророка. Мутазилиты из секты мирдарийя допускали возможность со стороны Бога злых действий и, если бы он так и делал, то сам был бы злом. Мутазилиты из секты каабийя придерживались мнения, что Бог как таковой не имеет никакой воли.

Таковы в общих чертах основные философские проблемы, решавшиеся в мутазилитском каламе. Мы уже говорили, что калам был известен как направление, в котором тезисов для спора было куда больше, чем тех, по которым выражалось согласие. Название книги ал-Ашари «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву» – основного доксографического произведения, которое дает возможность познакомиться со взглядами крупнейших мутазилитов, – хорошо иллюстрирует эту ситуацию. Ниже мы рассмотрим учения наиболее известных мутазилитских философов, чтобы понять, как проанализированные выше проблемы решались в каждой конкретной ситуации, какие именно варианты решений предлагались тем или иным философом в рамках одной школы – калама.

Матуридизм в ортодоксальном исламском мировоззрении. Абу Мансур аль-Матуриди родился в Самарканде. Точная дата рождения неизвестна. Умер в 333 г.х. (944). Последователь ханифитской школы. Выдающийся мусульманский мыслитель и философ. Основатель одного из главных направлений мусульманской ортодоксальной мысли – Матуридизма.

Считается, что воззрения Абу Мансура аль-Матуриди в целом очень близки к воззрениям другого выдающегося ортодоксального мусульманского мыслителя и философа Абуль-Хасана аль-Ашари, современником которого он был. Они оба развили свою доктрину в ответ на философию мутазилитов. Но, тем не менее, некоторая разница между их учениями все же есть.

Как и Ашари, Матуриди считал возможным интерпретацию аятов Корана доводами разума. Но, при этом, Матуриди придавал большую роль разуму в вопросе понимания Божественного откровения, чем это делал Ашари. Например, это наглядно видно в вопросе о бытии Божьем. Здесь ашариты считали, что по поводу этого необходимо брать за основу только доводы Откровения, в то время как матуридиты считали возможным и рациональный анализ. Матуриди считал, что факт существования Аллаха можно постичь умом. Ведь и в Коране однозначно говорится об этом. Поэтому попытка разумного постижения бытия Бога, по Матуриди, является выполнением требований Корана.

Однако, в то же время, признавая возможность постижения Божьего бытия на основании доводов разума, Матуриди считал, что повелений Божьих постичь разумом нельзя и их необходимо принимать на веру посредством Откровения. То есть, если разум говорит о том, что то или иное явление или деяние является хорошим либо плохим, то окончательный вердикт по этому поводу можно вынести только на основании положений Откровения. Ведь разум, в чистом виде, не может осмыслить сущность дозволенного и запретного, которое повелел Бог. В этом вопросе воззрения матуридитов отличались от мутазилитов, которые считали, что если разум говорит о приемлемости или не приемлемости того или иного явления или деяния, то необходимо полагаться на довод разума. Ашариты же имеют свою позицию по этому вопросу, считая, что роли мыслительного процесса в постижении природы вещей нет, и не может быть. Поэтому выносить суждение о приемлемости или не

приемлемости, дозволенном или запретном можно только на основании положений Откровения. Таким образом, в целом, матуридиты больше ашаритов придавали значение доводам разума и в этом они очень близко подходили к мутазилитам. Но, в отличие от мутазилитов, никогда не впадали в крайности.

Признавая рациональное осмысление Откровения, Матуриди в некоторых случаях вступал в конфликт с хадисоведами и факихами, которые считали человеческий разум несовершенным и склонным к ошибкам и выступали за развитие какого-либо суждения в религиозных вопросах только на основании положений Откровения. Отвечая им Аль-Матуриди в своем сочинении «Тавхид» (Единобожие) писал: «Те, кто игнорируют исследование разумом, сами выводят это утверждение на основании работы разума. Одно это доказывает то, что доводы разума необходимы. Как можно выступать против этого, если сам Аллах в Коране неоднократно говорит по поводу необходимости применения доводов разума?». Таким образом, Матуриди придавал большое значение Откровению, но в то же время не отрицал и рационального осмысления Откровения. Даже если человеку и свойственно заблуждаться и разум не может быть идеализирован, то все равно игнорировать его, по Матуриди, нельзя. Признавая несовершенство человеческого разума, Матуриди придавал приоритет Божьему слову – Корану и Сунне, а доводы разума не должны противоречить этим двум источникам. Если же возникает такое противоречие, то необходимо принимать положения Откровения и признать несовершенство разума. Данный принцип он распространял и на трактовку аятов Корана. Аяты, которые невозможно было рационально объяснить при буквальном прочтении (муташабих), он предложил понимать на основании сравнения их содержания с аятами, смыслы которых не вызывали вопросов и споров (махкам). Трактовку аятов Корана аятами Корана он считал правомочным на основании аята «Ниса», 4/82, где говорится о его непротиворечивости.

По вопросу о Божественном промысле ашариты считали, что на основании аята Корана «Анбийя» 21/23 это вопрос целиком находится в ведении Бога, и обсуждать его действия нельзя. Мутазилиты же, признающие верность определения сути явлений на основании доводов разума, заняли противоположную позицию, заявляя, что Бог творит все по определенному плану и замыслу. А раз

Бог является справедливым, то из двух возможных вариантов Он должен творить лучшее, а из двух наилучших вариантов самый наилучший. То есть Бог, по их мнению, не может приказывать плохое или запретить хорошее. Матуриди же в данном вопросе занимал среднюю позицию между ними, считая, как и мутазилиты, что Бог творит все только на основании своего замысла и плана. Но в отличие от мутазилитов, он говорил, что Бог не подотчетен в своем промысле никому, делает все то, что Он пожелает и только Он обладает абсолютной волей. Поэтому Матуриди критиковал мутазилитское утверждение о том, что Бог обязан делать только наилучшее, так как если Бог будет к чему-то принуждаем, то это лишает его абсолютной воли и всемогущества.

По проблеме свободы воли человека и Божественного предопределения Матуриди также имел свои, отличные воззрения от других течений. Так, ашариты считали, что все деяния человека сотворены Богом. А человек их приобретает в касб. Касб – это соединение деяния, которое замышляется и исполняется человеком с волей Бога. Человек не имеет воздействия на касб. Матуриди же считал, что Бог претворяет в жизнь то, что исходит от выбора самого человека. При этом Матуриди признавал ашаритский касб. Однако ашариты считали, что касб творит Бог. Поэтому они по вопросу о предопределении и свободе воли приближались к позиции сторонников абсолютной Божественной предопределенности – джабритам, которые отрицали наличие у человека свободной воли. Матуриди же, в отличие от ашаритов, считал, что касб творится силой (иститаат), которую дал человеку Бог. То есть человек сам творит свое деяние силой, которую ему дает Бог. Тот поступок, который совершил человек на основании своего выбора, и является волей Божьей. А человек на основании своих действий зарабатывает благосклонность Бога или же грех. Все это и есть касб в понимании Матуриди. Таким образом, в вопросе о свободе воли человека и Божественном предопределении он занимает позицию между ашаритами и мутазилитами.

По проблеме атрибутов (сифат) Бога матуридиты занимают сходную с ашаритами позицию, признавая их наличие. При этом матуридиты, как и ашариты, не относят Божественные атрибуты к самой личности Бога. То есть понятия личности (зат) и атрибута (сифат) не совмещены. Но при этом Матуриди подчеркнул, что

Божественные атрибуты неотделимы от личности Бога. Это утверждение приближает его к мутазилитам, которые отрицали наличие атрибутов Бога и заявляли, что не существует ничего, кроме личности Бога. А называемые в Коране качества являются не атрибутами Бога, а лишь Его именами.

Относительно возможности лицезрения Бога, которое имеется в аяте Корана «Кияма» 75/22,23, матуридиты считают, что праведники действительно увидят Бога в раю, но как именно это будет происходить, они не объясняют, говоря, что это невозможно объяснить разумом. В этом матуридиты отличаются от мутазилитов, которые основывались на рационализме и считали, что этот коранический аят нельзя воспринимать буквально. Они считали, что увидеть Бога невозможно ни в этом мире, ни в раю, так как в этом случае те, кто его видят, и сам Бог должны находиться в некоем пространстве, что для Бога невозможно, так как Он стоит над пространством.

Коран, согласно Матуриди, является несотворенным Божьим словом. Однако чернила, которыми он пишется, листочки, на которых он записывается, и т.д. он считал сотворенными. Ашариты же считали Коран предвечным (Кыдам).

В целом же ортодоксальная позиция, к которой относится и матуридийская, по отношению к Корану заключается в том, что чтение, человеческое написание и произношение его слов и букв сотворено, но смыслы и идеальное написание Корана не сотворены. Источником Корана является сам Бог. Он имеет атрибутивное качество разговора, и Коран является Его Словом (Келам). Как известно, мутазилиты, в отличие от ортодоксии, считали Коран сотворенным. Они отрицали способность к произнесению речи у Бога, считая это качеством сотворенного. Аяты же Корана, которые давали повод к обратным доводам, они подвергали аллегорическим трактовкам. Возможно, что отказ от признания Корана вечным со стороны мутазилитов имел место в связи с их полемикой с христианством, которая называла Иисуса Словом Божьим. Мутазилиты считали, что заявление о несотворенности Корана в конечном итоге ведет к идее его предвечности. А это открывает путь к множественности предвечного. Они считали, что это давало преимущество христианам в полемике с мутазилитами. Написав письмо халифу Мамуну, они утверждали, что все те, кто говорит о

несотворенности Корана, повторяет путь христиан, которые точно так же говорили об Исе как о вечном слове Бога, совечным Ему. Сделав Ису вначале предвечным, они затем обожествили его. Как видно, стремление к полнейшей рационализации положений Корана и Сунны вынудило мутазилитов занять по вопросу о Коране такую позицию. Однако позиции ортодоксального ислама, принимавшего рационализм в отношении Откровения умереннее мутазилитов, в полемике с христианами нисколько не пострадали от утверждений о несотворенности Корана.

Объясняя такие упомянутые в Коране атрибуты Бога, как руки, которыми Он творит, глаза, которыми Он видит и т.д., Матуриди наряду с буквальным принятием этих атрибутов, пытался их объяснить доводами разума. Для этого он использовал аллегории. Однако эти аллегории были выведены из сходных по содержанию других аятов Корана, так как метод Матуриди допускал трактование одних аятов Корана другими. В этом вопросе матуридиды выступали с одних и тех же позиций с Ашари, который также признавал эти методы в книге «Лема».

По проблеме людских грехов Матуриди считал, что даже без покаяния грешный верующий не останется навечно в аду. В доказательство этого он ссылаясь на аят Корана «Анам» 6/160. В соответствии с этим аятом, каждый человек может получить только адекватное греху наказание. Поэтому, если Бог накажет верующего мусульманина-грешника как неверующего человека, это наказание будет несоразмерным его статусу и Бог уйдет от обещанного. Поэтому Бог может наказать верующего более легким наказанием, чем неверующего. Поэтому, согласно Матуриди, верующий должен надеяться на Божью милость, но в то же время и бояться Бога, так как Бог может покарать и за малый грех, но может простить и самый большой (кабира). Воззрения Матуриди по вопросу о грехах полностью соответствуют согласованному мнению всех улемов (иджме) ортодоксального ислама, в соответствии с которым верующий мусульманин не будет брошен в ад навечно. Мутазилиты же придерживались несколько иного мнения по проблеме грехов. Они считали, что существует некое промежуточное положение между верующими и неверующими. То есть грешные мусульмане – не праведники (момин), но и не неверующие. Поэтому если грешные мусульмане не раскаются в своих грехах, то они будут в аду вечно.

Крайних позиций в вопросе о грехах занимали хариджиты, которые считали, что все грешные мусульмане неверующие. Как видно, хариджиты и мутазилиты считали деяние человека неразрывно связанным с его верой. В отличие от них ортодоксальные ашариты и матуридиты считали, что деяния людские не являются частью их веры. По их мнению, Бог может подвергнуть грешника наказанию, но может и простить его. Даже совершивший самый тяжелый грех (кабира) веры не лишается.

В матуридизме все атрибуты Аллаха подразделяются здесь на личностные (сыфат'и затиййа) и доказательные (сыфат'и субутиййа). Личностные атрибуты сводятся к тому, что Аллах как Творец, Царь и Управитель всего сущего обладает следующими абсолютными качествами, не присущими для других форм бытия: 1) Вуджуд – необходимость Его существования (Коран 57:3); 2) Кыдам – предвечность. Его существованию не было начала (Коран 57:3); 3) Бакаа – вечность. Существованию Всевышнего Аллаха нет конца (Коран 55:26–27); 4) Вахданиййа – единственность. Нет подобия Его свойствам и сущности (Коран 112:1, 2:163, 17:42, 35:3); 5) Мухалифатуль-хавадис – неподражаемость. Его свойства и сущность не похожи на свойства и сущности Его творений (Коран 24:11); 6) Кыямун би-нафсиhi – постоянство. Существование Его не зависит от Его творений. Он был, когда ничего не было, и будет вечно (Коран 35:15, 112:2). Доказательные же атрибуты сводятся к следующим положениям: 1) Хаййат – жизнь. То есть Аллах живой, но его жизнь не похожа на жизнь Его творений (Коран 25:58, 40:65, 2:255); 2) Ильм – знания. Его знания изначальны, беспредельны, неизменны и вечны (Коран 66:2, 20:111, 67:14, 8:73, 23:17, 2:284); 3) Сам' – слух. Всевышний Аллах слышит всё, но не так, как Его творения (Коран, 17:30, 24:11, 58:1, 40:56); 4) Басар – зрение. Зрение Всевышнего Аллаха не таково как зрение Его творений. Оно беспредельно (Коран, 17:30, 24:11, 58:1, 40:56); 5) Ирада – воля. Воля Всевышнего Аллаха беспредельна. Нет ничьей более сильной воли, чем Его Воля (Коран, 3:47, 2:105, 3:40, 5:1); 6) Кудра – мощь. Ничто не может противостоять неограниченной Мощи Аллаха (Коран 46:33, 16:77, 24:45, 35:1); 7) Калам – слово. Способность говорить, не нуждаясь ни в голосе, ни в языке невообразимым для нас образом (Коран, 4:144); 8) Таквин – способность создавать. Аллах способен создать всё из ничего (Коран, 59:24). Этот последний доказательный

атрибут Аллаха разделяется еще на 4 положения: а) Ихйа (способность оживлять); б) Имата (способность умерщвлять); в) Тахлиг (способность создавать); г) Тарзиг (способность предоставлять различные блага Своим созданиям). Все указанные выше положения матуридийского учения легли в основу доктрины ханифитской школы ортодоксального суннитского ислама.

Публикуется по материалам:

Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам: учеб. пособие. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т., 2005. – 80 с.

Литература:

1. Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам: учеб. пособие. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т., 2005. – 80 с.

2. Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама. Калам: учеб. пособие / Т. К. Ибрагим; Казанский (Приволжский) федеральный ун-т, Ин-т востоковедения РАН. – Казань: Казан. ун-т, 2013. – 210 с.

3. Рудольф Ульрих: Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде /пер. с нем. Л. Трутановой. – Алматы: Фонд «XXI век», 1999.

4. Сагадеев А. В. Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988. – С. 47–84.

5. Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М., 2001.

6. Степанянц М. Т. Восточная философия. Вводный курс и избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. – М.: «Восточная литература», 2001. – 511 с.

7. Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учеб. пособие. – М., 2006. – 199 с.

Вопросы для обсуждения:

1. *Неблагоприятные для мутазилитов условия. Оппозиционные учения: ханбалиты и захириты.*

2. *Мутазилитская концепция свободы воли. Как это понятие соотносится с концепцией божественного предопределения?*

3. *Какое влияние оказали мутазилиты на развитие европейской культуры?*
4. *Какими качествами мутазилиты наделяют Бога?*
5. *Роль сомнения в постижении знания согласно теории мутазилитов.*
6. *Ашаризм и матуридизм: сходство и различие.*
7. *Религиозно-философская проблематика калама.*
8. *Ат-Тахави (Египет) и Абу Ханифа.*
9. *Абу Мансур ал-Матуриди (Самарканд).*
10. *Культурный фон развития ашаризма.*
11. *Захиризм.*
12. *Ашаритская теология и метафизика: общая характеристика ашаритской теологии.*
13. *Каламические доказательства бытия Бога.*
14. *Атрибуты Бога в каламе.*
15. *Актуальные проблемы исследования философии калама.*

ТЕМА 7. ФАЛЬСАФА

Введение. В данной теме рассматривается рационалистическая философия – фальсафа, или восточный перипатетизм (аристотелизм). Обратите внимание на следующие ключевые проблемы при изучении темы: фальсафа – продолжение античных моделей философствования, прежде всего аристотелевских и платоно-неоплатоновских; перипатетики мусульманского Востока: ал-Кинди (801–873) – арабский философ, математик, теоретик музыки, астролог, основоположник перипатетизма на мусульманском Востоке; Абу Наср ал-Фараби (870–950) – философ, математик, теоретик музыки, автор комментариев к сочинениям Аристотеля (откуда его почётное прозвище «Второй учитель») и Платона; Абу Али Ибн Сина (Авиценна, 980–1037) – философ и врач, автор более 450 трудов в 29 областях науки; перипатетики мусульманского Запада: Ибн Баджжа (ок. 1082–1139); Абу Бакр Ибн Туфейль (ум. в 1185) – западноарабский философ, учёный и врач; завершение перипатетической традиции – Ибн Рушд (Аверроэс, 1126–1198); «Тахафут ат-тахафут» (Опровержение опровержения); религиозно-философское обоснование откровения и пророчества, «религия и философия – близнецы»; двойственная истина; критика фальсафы в «Опровержении философов» ал-Газали и ответное сочинение Ибн Рушда «Опровержение Опровержения»; решение перипатетиком проблем взаимоотношения религии, теологии и философии, религиозных вопросов: совечность мира Богу, смертность души человека, деистическое понимание отношения Бога и мира; всемирно-историческое значение осуществленного в фальсафе синтеза монотеистического ревятивизма с античной языческой философией; метафизика как онто-теология;

Ал-Фараби (870–950), философ и ученый-энциклопедист, крупнейший представитель восточного перипатетизма. Широкая образованность и ученость снискали ему славу «Второго учителя»

(после Аристотеля). Крут его интересов был широк: философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия, математика и естествознание. Наиболее известной работой ал-Фараби является экзотерический труд «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Начиная с ал-Фараби восточные перипатетики стали рассматривать философию как науку, призванную служить не только истине (теоретическому разуму), но и благу (практическому разуму), а религия стала рассматриваться лишь как важное политическое искусство, имеющее не теоретико-познавательное, а прикладное значение. Теоретической основой решения вопроса о соотношении философии и религии служило учение о том, что философы приобщаются к истине на основе аподейктики (абсолютно достоверного знания), а «широкая публика», неспособная к теоретическому мышлению, – на основе диалектики, софистики, риторики и поэтики. Опираясь на это учение, ал-Фараби разработал теорию «добродетельного города», жизнь которого основана на «добродетельной религии» как аналоге истинной философии. Основоположения этого учения направлены на то, чтобы показать отсутствие противоречий между религией и философией, причем последняя рассматривается как падчерица первой. Основные задачи философии и религии ал-Фараби пытались решить в контексте их подчиненности задачам гражданской науки или политики. Согласно его классификации наук, религия в обществе имеет лишь функциональное значение.

У ал-Фараби метафизика дополняется неоплатонической концепцией эманации как «идеальной религии» добродетельного города, подражающей «истинной философии» и устанавливающей «согласие» между учением философов об извечности мира и креационизмом ислама. Необходимость же такого «согласия» была обусловлена нестабильной общественно-политической ситуацией в Арабском халифате в X веке, когда перед философами появилась перспектива создания модели идеального государства по образцу платоновского «Государства».

У ал-Фараби метафизика являлась связующей между логикой, математикой, физикой, или науками теоретического разума, и политикой, юриспруденцией (фикх), каламом, являвшимися науками практического разума. Метафизика имела в качестве своего предмета иерархическую структуру бытия и Бога. Эти

метафизические объекты рассматриваются в одной главе с физикой, между тем как политика, фикх и калам составляют содержание следующей главы. Так, рассуждения о Боге и мире соединяются с рассуждениями о человеке и человеческом общежитии. Подчеркнем, что метафизика и калам разведены – между ними находится политика и юриспруденция. Труды ал-Фараби оказали существенное влияние на философские взгляды крупнейшего арабо-мусульманского мыслителя Ибн Сины.

Ибн Сина и расцвет классической арабо-мусульманской философии Абу Али Ибн Сина (Авиценна) (980–1037) известен как создатель перипатетической философской системы, той, которая имела важное значение в пределах и мусульманской, и западной философии. Он автор знаменитого «Канона врачебной науки», многотомного энциклопедического труда «Книга исцеления» и многих других философских научных трактатов. Философские и медицинские идеи Ибн Сины оказали большое влияние на развитие науки в странах Востока и Запада. В классификации наук Ибн Сина соединил теоретические науки с практическими (этика, домоводство, политика), с одной стороны, и с ремеслами, производством, торговлей, медициной – с другой. Эта связь осуществлялась посредством выделения в теоретических науках первичных, «чистых», и вторичных, «прикладных», дисциплин, их субординации и подчинения высшей науке – метафизике. Метафизику Ибн Сина делил на «универсальную» и «божественную». Первая изучала начала естественных наук, а вторая – содержала в себе принципы эманационного учения, служащего переходом к этике и другим практическим наукам. К своего рода прикладной метафизике относились знания, касавшиеся Откровения и потусторонней жизни.

Теоретические науки у Ибн Сины предваряются логикой, при этом помимо аристотелевского «Органона» он широко использовал логические учения стоиков: он вносил важные коррективы в логику Аристотеля, стремясь преодолеть чрезмерную созерцательность «Органона» и приспособить его принципы к задачам естественных наук, основанных на опыте и наблюдении. В этом же учении, по существу, содержится решение Ибн Синой вопроса о соотношении между философией, теологией и религией: философия основывается на единственно достоверных, аподиктических суждениях,

«спекулятивная теология» опирается на диалектику и софистику; религия основана на риторических и поэтических речениях. Аристотелевская Вселенная им преобразовывается, а сама философия становится типом гнозиса или Софии.

После логики у Ибн Сины следовала онтология, в частности учение об универсалиях, соотношении сущности и существования, бытия возможном и необходимым. Предметом метафизики у Ибн-Сины, как и у Аристотеля, выступало сущее как таковое. Основная же задача метафизики – доказательство наличия у сущего единого начала или того, что античные философы называли «первосущим». Рассматривая вопрос о соотношении между единым первоначалом и множественным в своих конкретных проявлениях миром, то есть между имеющим основание своего бытия в себе и имеющим такое основание в другом, Ибн Сина исходил из того, что по отношению к первосущему и к миру бытие трактуется «по аналогии». В «божественной науке» соотношение между этими тремя «ипостасями» сущего именуется «эманацией», и онтология Ибн-Сины приобретает характер натуралистического пантеизма. Его понятие философии играло важную часть в развитии будущего иллюминативизма и форм суфийской философии, которые не только стремятся понимать Вселенную рационально, но также и анализировать то, что мы чувствуем, когда мы рассматриваем божественную тайну Вселенной Ибн Баджжа был пионером перипатетической философии в мусульманской Испании. Его основные работы впервые были переведены с древнееврейских рукописей на французский язык лишь в середине XIX века, а с арабских рукописей на испанский и частично на английский язык – лишь в середине XX века. Он хорошо знал работы Платона, Аристотеля и других античных философов. Между тем Ибн Баджжа не только оказал большое влияние на дальнейшее развитие восточного перипатетизма, в особенности на взгляды Ибн Туфайля, был не только связующим звеном между ал-Фараби и Ибн Рушдом, но и во многом определил последовательный характер философского рационализма перипатетиков ал-Андалуса. К наиболее важным работам Ибн Баджжи можно отнести «Прощальное послание», в котором рассматриваются вопросы о первом двигателе, человеческой цели, соединении человека с деятельным разумом, а также «Жизнеустройство уединенника». Название последней работы

определяет философскую максиму его учения – как философ или группа философов могут достичь счастья или обрести интеллектуальные высшие и нравственные добродетели в обществе, далеком от совершенства. Речь идет о путях достижения счастья именно мудрецами, философами, а не суфиями, путь которых к блаженству лежит через аскезу и экстаз.

Высшую ступень бытия у Ибн Баджжи образует абсолютно необходимое бытие (Бог), а низшую – абсолютное небытие. Бог – «необходимо сущее само по себе», по отношению к которому все прочее выступает в качестве «возможно сущего». Это чистый разум, чистое мышление, пребывающее за гранью видимого, феноменального мира и находящееся в состоянии чистого самосозерцания. Объектом божественного мышления может быть только сама божественная сущность. Рассматривая проблему отношения Бога к миру, Ибн Баджжа пытался максимально обособить Аллаха от мира его творений, перенося его как бы на крайнюю периферию бытия, благодаря чему природа обретает самостоятельную жизнь и развивается по своим законам. Бог трактуется как цель всех целей и наделяется ограниченной функцией – служить перводвигателем, источником упорядоченности и гармонии мира. Утверждение самодостаточности Вселенной и распространение на все происходящие в ней процессы телеологического принципа Аристотеля, согласно которому природа не делает ничего напрасно, образует основу разработанной Ибн Баджжей теории бытия. Концепция «деятельного разума» лежит у него в основе практической философии, которая направлена на совершенство и счастье философа. Идею о достижении единства человека с «деятельным разумом» он рассматривал как счастье, осуществимое в уединении, отшельничестве.

Последователь Ибн Баджжи Ибн Туфайл (Абубацер) создал учение о философской робинзонаде. Ибн Туфайл – арабский философ, ученый, государственный деятель, считался знатоком философии и естественных наук, астрономии и медицины, музыки и поэзии, суфизма. Им написан ряд трактатов по медицине, но сохранилась только его философская повесть «Живой, сын Бодрствующего». В ней рассматриваются вопросы онтологии и гносеологии, психологии и религии, взаимоотношения человека и общества. Дается картина естественной эволюции человеческого рода и на

этой основе рассматривается возможность познания мира как философской истины. Формирование мировоззрения человека им связывается, прежде всего, с размышлением о жизни и смерти Богу нет места в теории антропогенеза и космогонии Ибн Туфайля. Это лишило человека ореола «святости» и уникальности. Человек, возникающий из материи благодаря естественным процессам, в единстве и гармонии своих органов отражает единство и гармонию всего Сущего. Ибн Туфайл выдвинул идею «естественной религии» как основанного на разуме убеждения в существовании Бога. Этот философский Бог, по его мнению, и есть истина. «Естественная религия» противопоставлялась обычной, выраженной в форме притч и опирающейся на чувство.

Ибн Рушд (Аверроэс) – вершина восточного перипатетизма, средневековой философии арабского Востока. Его наследие включает самостоятельные труды и комментарии чуть ли не по всем известным тогда отраслям знания: философии, естественным наукам, медицине, юриспруденции и филологии. Большинство сочинений – толкования трудов Аристотеля, написанных Аверроэсом в форме малых, средних и больших комментариев. Учение Ибн Рушда о соотношении философии, теологии и религии обобщило накопленный испано-арабскими философами опыт, который свидетельствовал о невозможности какой-либо «истинной религии». Он утверждал, что оба – «философ и рядовой верующий» – могут быть счастливы, но каждый по-своему. У Ибн Рушда теология основывается на диалектических, а религия – на риторических суждениях. Тесная связь диалектики и риторики обусловлена тем, что они опираются на общераспространенное мнение и не могут дать достоверное знание. Ученый считал, что религия является необходимой основой интеграции человеческого коллектива, без которой невозможно приобрести ни нравственных, ни теоретических добродетелей. Религия необходима потому, что рассчитана на всех, общедоступна и направлена на поддержание в обществе определенных нравственных норм и добродетелей, являющихся основой для развития научных знаний и обретения теоретических добродетелей.

Важная проблема происхождения мира и его отношения к Первосущему в философии ал-Фараби и Ибн Сины решалась на основе теории эманации, сочетавшей в себе основные положения

неоплатонического учения об «истечении» всего сущего из Единого с космологией Аристотеля. Ибн Рушд отвергал эманационную теорию происхождения мира и считал, что волюнтаристское объяснение сущности Бога мутакаллимами есть не что иное, как «поэтическая речь». Этой концепции Бога Ибн Рушд противопоставлял теорию, согласно которой Первосущее действует по определенным законам и его «провидение» простирается лишь на всеобщий ход мировых процессов. Данная теория соответствует трактовке Аллаха предшествовавшими восточными перипатетиками как Первосущего, действия которого следуют определенному разумно-логическому началу. Философы превращают Бога в вечного человека, а человека – в смертного Бога. Выдвинутая Ибн Рушдом концепция Первосущего, отождествляющая его с мировым порядком, а этот последний – с действием природных сил, не нуждалась ни в различении в предметах сущности и существования, ни в делении сущего на возможное и необходимое и в целом была крупным шагом вперед на пути утверждения автономности и самостоятельности мира.

Происхождение мироздания и его устройство. Рассуждения по поводу Начала мусульманские философы постоянно связывали с основным мусульманским догматом – таухид, утверждающим единобожие, зафиксированное в коранической формуле «Нет бога, кроме Аллаха» (более точно было бы перевести это как «Нет бога, кроме Бога»).

Религиозные философы в лице мутазилитов утверждали, что Бог не имеет «ни тела, ни духа, ни формы, ни плоти, ни крови, ни субстанции, ни акциденции, Он лишен цвета, вкуса, запаха, тепла, холода, влажности, сухости, высоты, широты или глубины... Он неделим, неопределяем местом или временем... Он всегда был и есть Первый до всех вещей... Он... единственное вечное Бытие». Негативная теология мутазилитов вступала в противоречие с явно обозначенными и даже перечисленными в тексте Писания божественными атрибутами. Мутазилитское приписывание Богу лишь единовременного акта придания не-сущему существования превращало Бога в абстракцию, непричастную к происходящему в мире. Естественно поэтому, что богословами-традиционалистами мутазилиты объявлялись еретиками.

Арабские философы – ал-Кинди (ок. 800 – ок. 870), ал-Фараби (870–950), Ибн Сина (латинизированное Авиценна) (980–1037), Ибн Рушд (латинизированное Аверроэс) (1126–1198) – разрабатывают проблему Начала, опираясь на опыт античных философов. Ал-Кинди наряду с чисто философскими терминами использует для обозначения Начала теологический – Бог. Он называет его Первым принципом, Вечным, иногда истинным Единым. Это Единое (или Одно) не может иметь причины иной, чем в себе самом. Оно неизменно, нерушимо, находится в состоянии постоянного совершенства. Оно выше всего существующего, не имеет себе аналогов. Оно свободно от множественности и не соотносимо ни с чем иным. Оно не имеет формы или материи.

Ал-Фараби, второй (после Аристотеля) учитель, как его называли арабы, определял Начало как Первое Сущее, которое «вечно, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чем ином, чтобы обеспечить себе существование... Первопричина едина в своем существовании» [Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 203, 207.]. Первопричина, согласно ал-Фараби, «совершенна, необходима, самодостаточна, вечна, беспричинна, нематериальна, ни с чем не связана и ничему не противоречит, не подлежит определению. Первое Бытие эманурует [порождает] все, начиная с первого интеллекта». В том же духе рассуждал и великий Авиценна.

В Коране зафиксирован мифологический вариант творения, практически повторяющий библейскую версию. Теизм, предполагающий трансцендентность Бога, сотворившего мир и непрестанно его направляющего, выражается в мусульманской теологии жестким разделением Бога и мира. Некоторые из мутакаллимов предложили атомистический вариант онтологического основания мусульманской схоластики. В отличие от античных атомистов мутакаллимы считали, что мельчайшие неделимые частицы не пребывают «извечно во Вселенной», но «Бог непрерывно творит эти субстанции, когда он хочет».

Предметы не обладают постоянными свойствами, последние всякий раз создаются Богом. Они, однако, тотчас же исчезают, ибо не могут длиться два момента. А Бог в каждый новый момент создает акциденцию того же вида. «Так продолжается все время, пока Богу угодно, чтобы сохранялся этот вид акциденции». Общий вывод

мутакаллимов следующий: «Не существует такого тела, которое производило бы какое-либо действие... действующим началом является Бог».

Теизму мусульманской схоластики противостоял мистический пантеизм суфиев, наиболее полно представленный Ибн Араби (1165–1240), который разработал концепцию «вахдат ал-вуджуд» («единство бытия») – важнейшее направление суфийской мысли.

Единство бытия проявляется на трех уровнях: Абсолюта, Имен, мира явлений. Из этих трех уровней первый тот, что содержит существование само по себе, это абсолютное бытие без ограничений и условий. Ибн Араби именуется его Абсолютом, Богом, Истиной. Это – единственная сущностная реальность, абсолютное совершенство, в котором «утаены» все существующие реальности.

Если Бог есть все, то что же такое мир, в котором мы живем? Он – «тень Божья». Возникновение последней – плод божественного стремления проявить себя и таким образом «увидеть собственную сущность». Желание это обусловлено «печалью одиночества», страданием по поводу того, что никто не знает Его, не называет Его имени. Однако Бог проявляет себя не полностью, постоянно «утаивая» что-то. Он прячется за покрывалом темноты, которое есть природные духи, ибо мир сделан из грубой и тонкой материи.

Творение есть переход из состояния потенциальности в состояние проявленности, то есть процесс реализации необходимости, каковой является божественное бытие в мире бесконечных возможностей. Различаются два уровня богоявления: первый, когда божественное бытие раскрывается в именах Бога, и второй – когда оно раскрывается в конкретных формах бытия чувственного мира. Каждое имя раскрывает одну из граней Единого. В этой определенности выражается ограниченность каждого имени, принадлежность его к разряду множественности.

Божественные имена не только теологические категории, фиксирующие божественные атрибуты, но и философские универсалии, они существуют в уме как умопостигаемые и ведаемые. Божественные имена – богоявление в «мире скрытого», тогда как мир явлений есть проявление божественного бытия в «мире свидетельств». Вахдат ал-вуджуд означает одновременно трансцендентность Бога по отношению к миру явлений и имманентность (принадлежность) ему. Представления, согласно

которым подобие мира божественному бытию отвергается, Ибн Араби характеризует как «невежество».

Мистический пантеизм суфизма противостоял прежде всего теизму мусульманской теологии, но он был также отличен и от онтологии арабоязычных перипатетиков (последователей Аристотеля), развивавшейся в духе натуралистического пантеизма.

Начиная с ал-Фараби, восточные перипатетики развивают неоплатоническое учение об эманации (истечении, порождении), весьма напоминающее то, что сформулировано Проклом. От Первопричины исходит бытие Второго, которое также является субстанцией абсолютно нетелесной и которое не находится в материи (это первый интеллект). Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину. Поскольку оно постигает нечто из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Третьего. Третье также не находится в материи; оно является интеллектом благодаря своей субстанции. Из него вытекает бытие сферы неподвижных звезд. Этот процесс истечения одного бытия, или интеллекта, из другого продолжается вплоть до десятого интеллекта, соответствуя сферам Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Меркурия и Луны. Бытие сферы Луны предшествует вытекающему из него одиннадцатому бытию, последнему из тех видов бытия, которые для своего существования не нуждаются в материи как основе, то есть являются интеллектами и умопостигаемыми объектами. Далее следует иерархия подлунных бытий, являющихся либо естественными, либо производными. К таковым относятся огонь, воздух, вода, земля, минералы, растения, животные и, наконец, человек. Человек завершает космическую иерархию.

Идеи ал-Фараби получили дальнейшее развитие и систематизацию у Ибн Сины.

Учение о человеке. Жесткая нормативность «социальной» модели добродетельного человека в мусульманской культуре зиждется на представлениях о зависимости всего сущего от Аллаха. Фаталистическая идея была закреплена и положена мусульманскими теологами в основу этической системы ислама. Однако уже при первых халифах в среде мусульман возникли споры вокруг догмата о предопределении. Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение кадаритами (от арабского «кадар» – судьба, рок), отстаивавшими свободу воли человека и его ответственность за свои

действия перед Аллахом. Сторонниками учения о свободе воли выступали и богословы из числа мутазилитов. По существу, полемика между приверженцами абсолютного фатализма и поборниками хотя бы умеренной свободы воли наблюдалась на протяжении всей истории мусульманства, став особенно актуальной в XIX–XX веках.

При всей несхожести ислама с буддизмом или даосизмом выработанная во всех трех «индивидуалистическая» модель имеет общие черты. Совершенство, скажем, буддийского бодхисаттвы и суфийского ал-инсан ал-камил (совершенного человека) определяется не сравнением их достоинств с достоинствами других людей, а соотносением с Абсолютом, высшей степенью близости к Будде или Аллаху, ибо критерий идеальности, находящийся вне или по крайней мере значительно выше нормативов (даже если они освящены религией), не от мира сего, он обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом «я». Выбор такого рода критерия становится возможным в силу переноса акцента с биологически-социальной сущности человека на его сверхприродное, божественное начало.

Согласно суфийской интерпретации, в человеке нераздельно слито Божье и тварное. В системе «вахдат ал-вуджуд» человек – микрокосм, своего рода мера всего дольного мира – макрокосма. Более того, человек – это опосредующее звено между Богом и миром, которое обеспечивает единство космического бытия и бытия земного. Человек подобен драгоценному камню в кольце-печатке: он не что иное, как знак, метка, которую Господь ставит на свои сокровища, а потому он называется преемником Бога, творения которого хранит, как хранят клад за печатью.

Сердце человека подобно зеркалу, в котором отражается лик Божий, чтобы узреть в нем Господа, его следует «отполировать», дабы отражение соответствовало Отраженному. Для этого недостаточно следовать лишь предписанным обществом нормам поведения. Закон – ориентир в мире явленного бытия, для вступившего же на путь, ведущий в храм истинного бытия, роль маяков выполняют святые наставники.

Высший в иерархии суфийских наставников – ал-инсан ал-камил. Последний в своей метафизической функции решает проблему

единого и множественного, общего и частного, сущности и явления, в религиозной же функции он – посредник между Богом и человеком.

Допущение метафизического и религиозного толкования ал-инсан ал-кадил позволяло формировать принцип нравственного совершенствования в зависимости от интеллектуального уровня последователя данного учения. Для большинства суфиев, людей простых, обычно неграмотных, ориентиром в этом процессе был наставник-святой. Его жизнь, поведение служили им наглядным примером, воспринимались как образец, которому следовало подражать. И они подражали, часто слепо и безрассудно, становясь нередко орудием в руках людей лживых и властных, умевших подчинить своей воле слабых и неискушенных.

Вместе с тем метафизическая трактовка ал-инсан ал-кадил содержала в себе немалые гуманистические потенции. Предполагалось, что эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, на пути обретения своего истинного «я»: «Цель и смысл пути – в самом себе безмерное найти» (ал-Фарид).

Представления мусульманских философов о том, что есть человек в принципе и каковы характеристики совершенного или добродетельного человека, в частности, складывались в оппозиции религиозному догматизму и под значительным воздействием античных философов. Самой яркой фигурой в области философской антропологии на мусульманском Востоке был ал-Фараби.

Лейтмотивом его «Трактата о взглядах жителей добродетельного города» является тема общественной природы человека. «...Лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, – пишет арабский философ, – человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе» [Аль-Фараби. Философские трактаты. – С. 303.]. Добродетельный город, то есть идеальное общество, призван обеспечить благоприятные условия для свободного выбора, который позволит людям стать счастливыми. Напротив, невежественный, или «заблудший» город, – тот, «который полагает, что счастье будет после этой жизни», «жители которого никогда не знали счастья, и им

в голову никогда не приходило к нему стремиться» [Там же. – С. 325, 322].

Ал-Фараби сравнивал добродетельный город со здоровым телом, в котором все органы выполняют предназначенные им функции и действуют в слаженном взаимодействии. Он утверждал, что общество должно соблюдать определенную иерархию. На вершине – глава, превосходящий всех остальных граждан по своим способностям и добродетельности. Далее следуют люди, приближающиеся к этому главе по своим качествам, каждый из них согласно собственному положению и способностям осуществляет те действия, которые требуются для достижения преследуемой главой цели. Ниже их следуют люди, действующие в соответствии с целями первых. За ними идут те, кто действует в соответствии с целями этих последних. Так располагаются по порядку различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует согласно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения. Главой добродетельного города может быть человек, во-первых, по своей природе готовый управлять, а во-вторых, обладающий волей к реализации заложенных в нем способностей.

Ал-Фараби утверждает, что человек становится человеком тогда, когда обретает природную форму, способную и готовую стать разумом в действии. Первоначально он обладает страдательным разумом, сравнимым с материей. На следующей ступени страдательный разум переходит в разум в действии, причем через посредство приобретенного разума. Если страдательный разум является материей для приобретенного разума, последний является как бы материей для разума деятельного. «То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, – писал ал-Фараби, – к деятельному разуму, переливается Им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем – к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от Него в его способность воображения – пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий... Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной,

соединенной с деятельным разумом» [Аль-Фараби. Философские трактаты. – С. 316.]. Именно такому человеку, именуемому имамом, и подобает быть главой добродетельного города.

Во взглядах ал-Фараби на человека и общество прослеживается несомненное влияние Аристотеля (скажем, когда он рассуждает о человеческой душе и присущих ей силах-способностях), Платона (в частности, его концепции идеального правления в «Государстве»), неоплатонизма (при изложении процесса эманации, истечения различных уровней бытия). В то же время налицо и стремление адаптировать идеи греческих мыслителей к условиям мусульманского общества, согласовать их с исламскими установками на нераздельность духовной и светской власти, на идеал теократической монархии.

Знание и рациональность. Тексты Корана и сунны дают основания утверждать, что знание рассматривается в исламе в качестве одной из наиболее важных духовных ценностей. Согласно сунне, Мухаммед наставлял: «Поиск знания есть религиозный долг каждого мусульманина». Вопрос, однако, заключается в том, что понимается под словом «знание».

Мусульманская традиция теологической рациональности проявилась наиболее последовательно и ярко у ал-Газали (ок. 1058–1111). Последний полагал, что вера заложена в душах от рождения. Люди же делятся на тех, кто «отстранился и забыл», и тех, кто «долго размышлял и вспомнил». Словом, речь не идет ни о каком ином знании, кроме знания веровательного, в полном согласии с приписываемым Пророку речением: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему».

Признавая значимость разума в познании истины, ал-Газали тем не менее подчеркивал наличие более высокого и достоверного источника знания – мистической интуиции. В целом можно сказать, что он предпринял попытку критики и в то же время некоторого синтеза всех известных его современникам подходов к познанию, примирив теологию с суфизмом, возведя последний в ранг «божественной науки».

В суфизме разуму отводится позитивная роль лишь в ограниченной области познания, так как заключения его выводятся на основании показаний органов чувств, свидетельства которых чрезвычайно обманчивы. У поэта-суфия Руми (1207–1273) есть

притча о слоне, помещенном в темной комнате. Люди, желая понять, что за объект находится перед ними, ощупывали его руками. Тронув хобот, один сказал, что это водосточная труба, другой, потрогав ухо, сказал, что это большое опахало, третий, наткнувшись на ноги, предположил, что это колонны, четвертый, пощупав спину, пришел к выводу, что перед ним большой трон. Притча завершается констатацией того, что свидетельства наших органов чувств поверхностны, неистинны.

Сердце, а не разум является главным органом познания. Призывая отказаться от трезвости рассудочных суждений и впасть в «замешательство», суфии тем самым освобождают человека от установок, навязываемых ему извне, они уповают на силу инстинкта, раскованного, бессознательного, на свободную стихию воображения. Воображение, впрочем, служит интеллекту: выполняет посредническую роль, абстрагируя образы, возникающие при чувственном восприятии, прежде чем передать их разуму. С помощью разума, интуиции, воображения человек приближается к истине. В принципе его познавательные способности неисчерпаемы, и он обязан постоянно их совершенствовать.

Идея обретения знания путем самосовершенствования содержит в себе сильный гуманистический заряд. Мысль о том, что, как писал Ибн Араби в своем сочинении «Геммы мудрости», «всякий познает о Боге лишь то, что дано его собственной сущностью», весьма четко и емко выражает специфику суфийской концепции знания, высвечивая ее принципиальное отличие от мусульманской схоластики: безличной истине противопоставляется истина личная, корпоративности – индивидуализм, традиционализму – антитрадиционализм, теологической запрограммированности – спонтанность интуитивного озарения. Если агностицизм исламской теологии подразумевает бессмысленность усилий, направленных на постижение истины и необходимость подчинения букве священных текстов, предписаний, диктуемых богословием, то суфизм содержит в себе нечто иное: признание непознаваемости Абсолюта означает бессмысленность принятия на веру каких-либо догм, требует постоянного поиска, утверждая тем самым бесконечность процесса познания. «Госка по скрытому знанию» – такова закодированная суфийская формула постоянства в поиске истины. Такая установка суфизма превращала его в потенциального союзника философии, она позволила Ибн Сине назвать суфиев «братьями во истине», несмотря на присущий

мистикам скепсис по отношению к философскому методу познания – рационализму, а также разнонаправленность мистического и философского познания. Для суфия знание открывает связь человека с Богом, оно всегда единично, индивидуально, направлено внутрь. Знание же, которое ищет философ, нацелено на выход в сферу общности, общезначимости, обращено на постижение окружающего мира.

Наиболее последовательно рационалистической позиции придерживался Ибн Рушд – последний из плеяды великих мусульманских перипатетиков. Аверроэс видел в разуме «не что иное, как постижение сущего по его причинам», которое позволяет обрести «истинное знание» – «знание вещи такой, как она есть».

Ибн Рушд отводил философии более высокое по сравнению с теологией место. Он различал людей в соответствии с их познавательными способностями. К первой группе он относил простых смертных, «толпу», тех, «кто вовсе не способен к толкованию» священных текстов. Ко второй группе относятся те, кто способен к диалектическому (вероятностному) толкованию. К третьей же группе – те, кто способен к аподиктическому (доказательному) толкованию. Словом, существует толпа, теологи и философы, причем последние принадлежат «к лучшему разряду людей», именно их Аллах выделил среди прочих. Однако знание, доступное философам, «не подлежит разглашению», так как человека, не способного к уразумению аподиктических толкований, это «ввергает в неверие». «Правильные толкования... нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики». Они – удел избранных.

Философия провозглашается Ибн Рушдом «спутницей и молочной сестрой» вероучения, она указывает «избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии». Предпринятые Аверроэсом усилия опровергнуть критиков философии и защитить последнюю были столь решительны и убедительны, что влияние его воззрений вышло далеко за пределы мусульманского мира, войдя в историю мировой философии как особое направление мысли – аверроизм. Тем не менее после трех поистине золотых веков взлета философствования и процветания естественных наук произошло «угасание» рационалистических тенденций на мусульманском Востоке. Теология здесь одержала над философией фактическую победу.

Публикуется по материалам:

Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учеб. пособие. – М., 2006. – 199 с.

Литература:

1. Корбен Анри. История исламской философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 360 с.

2. Лега В.П. Религиозная философия: учебно-методический комплекс. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2010. – 404 с.

3. Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм. – М.: Изд. дом Марджани, 2009. – 232 с.

4. Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс и избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. – М.: «Восточная литература», 2001. – 511 с.

5. Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учеб. пособие. – М., 2006. – 199 с.

Вопросы для обсуждения:

1. *Социально-исторические предпосылки возникновения и развития восточного перипатетизма.*

2. *Социокультурные факторы развития свободомыслия мусульманского средневековья.*

3. *Почему фальсафу называют восточным перипатетизмом?*

4. *Соотношение философии, теории и религии.*

5. *Что такое фальсафа, ее отношение с религией.*

6. *Как фальсафа понимала творение мира вещей.*

7. *Что такое Деятельный разум.*

8. *Какова роль Ибн Руида в возрождении «истинного» Аристотеля.*

9. *Предмет метафизики. Доказательства вечности мира.*

10. *Роль фальсафы в развитии европейской мысли в эпоху Возрождения.*

11. *Опишите отличия в учениях восточных перипатетиков Маширика (Ал-Фраби, Ибн Сина) и Магриба (Ибн Баджжа, Ибн Туфайл, Ибн Руид).*

Темы рефератов, докладов, сообщений:

1. Доказательства бытия Бога в фальсафе.
2. Атрибуты Бога в каламе и фальсафе: сравнительный анализ.
3. Влияние классической исламской философии на иудейскую философию.
4. «Опровержение философов» ал-Газали и «Опровержение Опровержения» Ибн Рушда.
5. Ибн Сина как систематизатор религиозной философии восточного перипатетизма.
6. Религиозная философия Ибн Рушда, его критика калама и Ибн Сины.
7. От метафизики Ибн Сина к метафизике Ибн Рушда.

ТЕМА 8. СУФИЗМ

Введение. В данной теме рассматривается мистическое течение в исламе, одно из основных направлений классической арабско-мусульманской философии – суфизм. Обратите внимание на следующие ключевые проблемы при изучении данной темы: возникновение суфизма – мистико-аскетического направления в исламе, его социальная база; представители философского суфизма, его историческая роль; мистическая философия как реакция на засилье софистики и псевдорационалистической демагогии богословия, на безграничную веру в разум философов-перипатетиков; ориентация на личностную структуру человека; онтология суфизма, учение о макро- и микрокосмосе; гносеология суфизма: значимость житейского опыта, обостренное эстетическое восприятие предметов, учение о «перевоплощении» в постигаемую вещь, представление о природе как системе символов; мистическое интуитивное видение как специфическая для суфизма форма проникновения в суть бытия, Бога; триадичный ритм суфийского пути: шариат-тарикат-хакикат; ал-Халладж и начало теоретической рефлексии; ал-Газали и легализация суфизма в ортодоксальном исламе; вуджудизм Ибн Араби и его школы; Бог как Единобытие (вахдат ал-вуджуд), мир как теофания; ишракизм (иллюминационизм) ас-Сухраварди; Бог – «Свет светов»; световая иерархия мира.

Суфизм (ат-тасаввуф) – мистико-аскетическое течение в исламе. Основными составляющими суфизма принято считать аскетизм, подвижничество и мистицизм. Как широкое идеологическое течение он охватил литературу (поэзию), искусство (музыку), философию, историю и народную культуру. Принцип «универсальности» был одним из основных в суфизме. Суфием мог стать представитель практически любого религиозного направления в исламе, сторонник любой юридической школы, крестьянин или

ремесленник, воин или книжник, представитель знати. Поэтому среди суфиев мы встречаем всемирно известных писателей и поэтов: Абдаллах Ансари (ум. в 1089), Санаи (ум. ок. 1190), Фарид ад-дин Аттар (ум. ок. 1220), Джелал ад-дин Руми (ум. ок. 1273); известных авторитетов суннитского ислама: ал-Газали (ум. в 1111), философов: ас-Сухраварди (ум. в 1191) и Ибн Араби (ум. в 1240). Не приуроченный ни к одной из определенных стран, а распространившийся от Гибралтара до Инда, суфизм оказался целой эпохой в развитии литературы и философии стран мусульманского Востока. Время начала распространения суфизма – первая половина VIII века, апогей его расцвета в разных областях стран Ближнего и Среднего Востока датируется XIII–XV веками – периодом расцвета суфийских орденов, в частности ордена «Маулавийа», в основе которого лежат принципы знаменитого поэта Руми. Одним из первых, кто пытался сформулировать целостную доктрину суфизма, был ал-Кушейри (ум. в 1072). Суфийская теория и практика предполагали уход от реальной жизни, пассивное отношение к миру. Люди, обратившиеся к суфизму, считали, что мирская жизнь лишена красоты и радости, справедливости и свободы, что возможности человека крайне ограничены, поэтому следует отказаться от мирских дел и вступить на путь аскетизма и поисков «лучшего мира».

Неоднозначность социальной природы суфизма обусловлена, по крайней мере, четырьмя важными факторами. Во-первых, суфийское учение о непосредственном общении верующего с Богом способствует религиозному рвению масс. Второе – в суфийской практике руководство со стороны суфийского шейха и следование его примеру в жизни было обязательным. Третье – суфии, как правило, находились в оппозиции правящим режимам, критикуя существующие порядки, коррупцию и всевластие правителей. Они исходили из идеализированных норм социальной жизни Мединского государства времен пророка. Четвертое – суфийский мистицизм таил в себе и опасность для традиционалистов. В нем можно выделить несколько концепций единения с Богом, например, экзистенциально-онтологическую (ал-Халладж), гносеологическо-теоретическую (ал-Газали), а также так называемый мистический пантеизм, учение о единстве бытия Ибн Араби. Особенность суфизма связана в первую очередь с особенностью метода, на основе

которого суфии пытались решать мировоззренческие проблемы. Их метод должен был позволить охватить всю действительность в ее целостности, а человека – в его единстве. Мир, как и человека, нельзя разложить на части. Постигнуть их можно только через интуицию, озарение. Своеобразие метода предопределило и особенности философствования: символика, аллегория, «тайное знание». Особенность метода позволяла зашифровать полноту и конкретность жизни, поскольку «уход из этого мира» означал стремление найти такой мир, в котором бы царили справедливость, любовь и благо, т.е. «праведный мир» переносился на небеса. В «Нише света» ал-Газали рисует картину мира, концентрирующегося вокруг понятия света, опираясь на коранический стих (24:34), который говорит о Боге как о свете небесном и земном и который, как и другие суфии, ал-Газали интерпретирует в символических терминах Божественный свет, заливая мир, поддерживает его бесконечным множеством лучей. Понятие «свет» (нур), утверждал он, с одной стороны, обозначает Бога, а с другой – светлое, проливающее свет абсолютное бытие. Процесс познания он понимает как процесс единения с Богом, завершающийся «аннигиляцией» (фана). Фана рассматривается как постижение реальности, под которой ал-Газали понимал не только интеллигибельный мир во главе с Единым, но и прекрасный, невыразимый в словах мир «божественного присутствия. Это – «диалектики любви», когда душа перестает быть «мудрым разумом» для того, чтобы стать «любящим разумом».

К суфиям относятся и мыслители типа ас-Сухраварди (1155–1191) и Ибн Араби (1165–1240). Ас-Сухраварди – иранский философ-мистик, создатель учения «об озарении» (ишрак), писал на арабском и персидском языках. Он изучил философию Ибн Сины и его последователей, испытал сильное влияние зороастризма и широко применял его символику и ангеологию. Для обозначения световых эманаций различного уровня пользовался образами, взятыми из Авесты. Так, высшая световая эманация, в терминологии Авиценны «перворазум», у ас-Сухраварди носила имя зороастрийского архангела Бахмана. Бытие он рассматривал как совокупность световых эманаций разной интенсивности. В своем учении он отстаивал преимущества мистической интуиции и божественного откровения, но в то же время высоко оценивал значение

философских наук как необходимую ступень к достижению «озарения». Его философская система – это оригинальное синкретическое учение, в котором соединены идеи неоплатонизма, исмаилизма (одно из направлений шиизма), зороастрийской мифологии, восточного перипатетизма и суфизма. В основе этого синкретизма лежала идея о том, что во все времена в мире пребывала некая высшая мудрость, единая для всех религий и народов. «Ишракиитская» (иллюминационистская) доктрина ас-Сухраварди знаменовала собой поворот классической мусульманской философии от последовательного рационализма к такой форме философствования, в которой доминировала эпистемология и аскетическая практика, то есть духовное очищение и аскетизм стали обязательным условием философских рассуждений и постижения истины.

Ибн Араби – крупнейший арабо-мусульманский философ-мистик и поэт, создатель учения о «единстве бытия». Последователи Ибн Араби звали его Величайшим учителем (аш-шейх ал-акбар) и Сыном Платона. Он хорошо знал учения античных мыслителей, религиозно-философские системы неисламского Востока, считался поклонником учений ал-Газали и ас-Сухраварди. Его труды, и прежде всего «Мекканские откровения», предназначены и суфиям, и образованным читателям, преимущественно мусульманским юристам (факихам), и «теологам» (улемам). Риторический стиль его «Мекканских откровений» содержит как диалектические рассуждения (назар), так и символику духовной практики и откровения. Как «рационализирующий» философ-мистик он стремится свести все «таинства веры» к некой всеобъемлющей концептуальной системе, но как суфий мыслитель отрицает значение рациональных суждений и общепризнанных социально-религиозных норм. Дело в том, что он признает сущностное различие между истиной и верой, между целями «законов» и истинного откровения. Бытие у него едино, но рассматривается двояко – как Истина и как Творение, как абсолютное единство и как множественность. Атрибуты и качества Бога, рассеянные в предметах и сущностях Вселенной, собраны воедино лишь в Совершенном Человеке – земной ипостаси и «зеркале Бога». Он считает, что философ изучает и познает адекватно лишь эмпирический мир, а суфий проникает в сущность бытия, постигая внутреннее единство вещей. Поэтому его

«совершенный человек» есть микрокосм, отражающий все уровни бытия и постигающий не отдельные аспекты истины, а саму Истину.

Среди всех народов и во все времена существовало знание о тайной, специальной, высшей форме знания, доступного человеку после прохождения через трудные обстоятельства и определенные испытания на пути нравственного совершенствования. Люди, прошедшие этот трудный путь духовных исканий и ставшие нравственными и духовными ориентирами для своего времени и окружения, были во все века и у всех народов, только назывались они по-разному. В Индии их называли Махатмы и Махариши, в Греции – мудрецами, в древней Иудее – пророками, в Египте – посвященными, в христианских традициях – святыми и подвижниками, на Ближнем Востоке их называли суфиями. И хотя называли их по-разному, объединяло их одно – то, что они знали, что источник всех религий един и постоянен, и главной основой всех религий и верований является одно – Истина.

Возникновение суфизма и его исторический путь. Суфийским учениям, начало формирования которых относится к середине VIII – началу IX века, изначально был присущ анализ мельчайших движений души человека, скрытых мотивов его поступков, повышенное внимание к личному переживанию и внутреннему сознанию религиозных доктрин. Современная же эпоха, которая с пониманием относится лишь к приятному, полезному и удобному (комфортному), в значительной мере ослабила именно внутренний мир человека; на место вдохновения и интуиции пришли трезвый расчет и желание почерпнуть истину, исходя лишь из одного эмпирического опыта.

Слово «суфий» восходит к арабскому слову «суф» (грубая шерсть). Суфиями первоначально называли тех мусульманских мистиков, которые носили одежду из грубой шерсти, как символ самоотречения и покаяния. Люди, носившие одежду из грубой шерсти, показывали тем самым, что они отличаются от тех, кто утопает в роскоши. По мнению хорасанского богослова и суфия Кушейри (986–1076), термин «суфий» появился в начале IX века. Распространено мнение, что первым суфием был Абу Хашим из Куфы, умерший в 778 году. Суфии провозглашали свою

приверженность учению Пророка. Обряды и традиционная вера для них не имели никакого значения по сравнению с самим Богом, который не пребывает ни в мечети, ни в храме, а только в «чистом сердце».

Основные идеи суфизма связаны с Богом, человеком и их взаимоотношениями. Последнее характеризуется как «любовь». Учение о Боге раскрывается в понятиях единства (таухид), света (нур), сущности и атрибутов (зат ва сифат); с человеком связаны понятия духа (рух), близости (курб); отношения между Богом и человеком раскрываются в идеях «божественной любви» (ишк), слияния с Богом (фана) и пребывания в Боге (бака).

Широта, многоликость суфизма, разнообразие его школ и орденов приводят в затруднение исследователей, пытающихся дать ему единое определение. Поиск исчерпывающей формулы суфизма приводил и приводит к тому, что во главе суфизма произвольно ставились и ставятся те или иные его стороны. Что в нем главное, а что второстепенное, можно установить, только сообразуясь с конкретной исторической эпохой, ее реальной почвой, политической и социальной. Аскетические настроения, положившие начало суфизму, возникли почти одновременно с исламом. Во всяком случае, традиция приписывает их уже некоторым сподвижникам Пророка Мухаммада, таким как Абу-д-Дарда, Абу Зарр, Хузайфа (умерли во второй половине VII в.). Однако подлинное начало формирования аскетико-мистического течения в исламе все же следует отнести к середине VIII – началу IX века. Как правило, к нему примыкали выходцы из собирателей хадисов (мухаддисун), странствующих сказителей и проповедников (куссас), чтецов Корана (курра), участников джихада – пограничных войн с Византией, благочестивых ремесленников и торговцев, а также части христиан, принявших ислам. В указанное время термины «ат-тасаввуф» и «ас-суфи» еще не получили широкого распространения: вместо них обычно использовались слова «зухд» (аскетизм, воздержание, отречение от мира) и «захид» (аскет) либо близкое к нему «абид» (богомолец, подвижник). Среди причин возникновения и развития аскетико-мистических тенденций называют социально-политические неурядицы первых двух веков существования мусульманской общины, вызвавшие эскапические настроения, усложнение религиозной жизни, сопровождавшейся углубленными идейными и

духовными исканиями, влияние других религиозно-философских систем, о которых говорилось выше.

В аскетизме и мистицизме ранних суфиев находил своеобразное выражение социальный протест низших классов против расслоения мусульманской общины на богатых и бедных, приобретшего особенно сильный характер, начиная с правления халифа Османа (644–656) и усилившегося еще больше при омеядах (661–750). Суфизм, изначально возникший как движение благочестивых людей, целиком посвящавших себя служению Аллаху, превратился в массовое движение, вовлекшее миллионы людей во всех уголках мира, а его нравственные ориентиры превратились в доминанту религиозной жизни многих верующих. Существует много определений, что такое тасаввуф (суфизм). Наиболее ёмкое определение тасаввуфу дал выдающийся суфийский мыслитель аль-Джунайд. Он сказал: «Тасаввуф – это очищение сердца от порицаемых свойств и качеств, от дурных побуждений души, это связь с достохвальным знанием и следование Пророку Мухаммаду (мир ему и благословение) в предписаниях религии, в Шариате». А видный суфийский шейх Абу аль-Хасан ан-Нури сказал: «Тасаввуф – это отказ от всякого дурного вожделения души». И это действительно так, ведь возросшее экономическое благосостояние мусульманской общины-уммы в первые века ислама толкнула часть верующих к праздности, к культу наживы и прожигания жизни, к бездумному потреблению материальных благ. В мусульманском обществе накопились кризисные явления, плодились различные секты, явно враждебные к устоям исламской веры, росло количество людей, лишь внешне соблюдавших исламские предписания. В этих условиях требовалось мужественное поведение честных мусульман в противостоянии ханжеству, лицемерию, тирании и подрыву устоев исламской религии. Видные религиозные учёные, такие как аль-Хасан аль-Басри, Харис аль-Мухасиб и другие, взялись за этот труд, и они в ходе защиты религии достигли поразительных успехов в постижении скрытых мотивов поведения человека, в выявлении различных аспектов его отношения с Богом и людьми. Аль-Хасан аль-Басри, Харис аль-Мухасиб, Абу ас-Саррадж ат-Туси, Абу Талиб аль-Макки – это видные религиозные учёные, знатоки мусульманского права (фикх), хадисов Пророка Мухаммада (мир ему и благословение) и в то же время – они авторы классических

суфийских произведений. Их идеи оказали колоссальное воздействие на исламский мир. Суфийские шейхи не ставили задачей создание каких-то отвлечённых учений и теорий. Главной задачей они видели сохранение исламской религии такой, какой её оставил после смерти Пророк Мухаммад (мир ему и благословение), а именно – с требованием к верующему поклоняться Аллаху так, словно он, верующий, видит Аллаха, и что хотя он не видит Аллаха, Аллах его видит всегда и везде. Так поклонялся Пророк Мухаммад (мир ему и благословение), и суфийские шейхи старались и стараются поныне поддержать в верующих именно такое поклонение.

В истории ислама были трудные периоды и этапы. И суфизм всегда стоял на защите ислама, сыграв при этом исключительную роль. В 1257 году по современному летосчислению под ударами монголов пал Багдад. Халифат, великое мусульманское государство, прекратил существование. Исчезли государственно-политические средства, объединявшие мусульман от Испании до Средней Азии в единую огромную религиозную общность – умму. Ислам оказался под угрозой. Мусульманская религия, которая базируется на универсальных принципах, единых для людей, независимо от цвета их кожи, языка и культуры, могла распасться на множество обособленных сект, как это случилось с христианством. И в этот трудный исторический момент суфийские братства-тарикаты смогли защитить единство ислама, взяв на себя функцию объединения мусульманской общины на основе Корана и Сунны Пророка (мир ему и благословение). Благодаря деятельности суфийских тарикатов, интернациональных по характеру, мусульмане разных частей света, Боснии и Индонезии, Северного Кавказа и Индии, чувствовали себя принадлежащими к одной великой религии. И в последующей истории суфизм в лице своих великих учителей-наставников спасал в различных уголках мусульманского мира религию ислам. Например, шейх тариката Накшбандийа Ахмад Сирхинди возглавил в XVI веке борьбу мусульман Индо-Пакистана против нововведений, которые поставили под угрозу существование ислама в Индо-Пакистане.

Всё это служит неоспоримым доводом в пользу нерасторжимости суфизма (тасаввуфа) с исламом, подтверждением неоспоримых заслуг суфизма в лице его лучших представителей перед уммой. На протяжении столетий для мусульман понятия

«суфизм» и «ислам» не существовали обособленно и не были вообще отделимы от их религиозной жизни.

Попытки противопоставления ислама и тасаввуфа (суфизма) начались не сегодня и не вчера. Ещё в XVIII–XIX веках власти европейских колониальных держав и Российской империи для претворения империалистических планов охотно пользовались разделением суфизма и ислама ради проведения политики раскола в мусульманских обществах своих колоний, искусственно деля мусульман на «хороших мусульман» и «суфиев-фанатиков», якобы слепо, по указке своих шейхов, сопротивлявшихся завоеванию их земель христианскими странами. Современные исламские фундаменталисты также прибегают к искусственному разделению ислама и тасаввуфа (суфизма), пытаясь даже представить его враждебным исламу. Такой подход позволяет фундаменталистам определять ислам по собственному усмотрению, выборочно привлекая для этого местаиз текста Корана. Их конечная цель – монополизировать исламскую религиозную традицию и пресечь иные взгляды на религиозную истину. Ирония в том, что такая подчищенная «история» ислама, созданная фундаменталистами, опровергается религиозной обрядовостью подавляющего большинства мусульманского населения в мире. Миллионы людей в мире стремятся получить посвящение в суфийские братства-тарикаты, духовная преемственность которых (силсила) неизменно восходит к Пророку Мухаммаду (мир ему и благословение). Суфизм (тасаввуф) всегда был олицетворением искренности (ихлас) в поклонении Богу, гарантом добродетельности в отношении к единоверцам. Бездумное механическое исполнение обрядов религии, без ощущения личной ответственности за свои деяния, иссушает религиозное чувство, сводит его на нет, омертвляет религиозную жизнь и не оставляет надежды на спасение – ибо какое может быть спасение, если нет искренности в поклонении? Выдающиеся суфийские мыслители, в том числе имам аль-Газали, доказывали необходимость придания этического характера положениям Закона (Шариата). По их мнению, критерием любого действия верующего и суждения о нём является нравственное состояние души. Бесспорное преимущество суфизма состоит в соединении религиозного знания (‘илм), нравственного состояния (хал) души и действия (‘амаль) в соответствии с этим знанием.

Суть тасаввуфа (суфизма) – прохождение сложного пути нравственного очищения, в чём собственно и состоит цель верующего – искреннее поклонение Богу и надежда на спасение, если, конечно, Всевышний пожелает. Ведь Аллах не смотрит на нашу внешность и на наши одежды, Он смотрит на наши сердца. Значит, недостаточно ограничиваться формальным исполнением обрядов – молитв, поста и прочего. Поклонение человека Богу вне связи с эмоционально-индивидуальным опытом есть вид лицемерия. Нужна искренность (ихлас), а для этого требуется серьёзная, трудная работа над собой, преодоление вредных привычек плотской души (нафс). И тут не обойтись без руководства мудрого наставника, а это и есть следование пути (тарик) нравственного совершенствования под руководством суфийского шейха. Чем искреннее человек в поклонении, тем ближе он к Богу, и приближается человек к Богу не путём умствований, а воспитанием своей души, для чего требуется самопознание, знание мотивов своих поступков, добрых и злых. А это ведёт к более достойному и искреннему поклонению Богу, что даёт надежду на милостивое обращение Всевышнего к человеку. То есть, познавая себя, человек познаёт Бога, через нравственное перерождение и переходы через различные духовные состояния. Здесь залогом успешного прохождения пути нравственного самосовершенствования служит не многознание – и профессор может заблудиться в нравственных поисках! – нет, залогом успешного прохождения этого пути служит личная вера и наставничество учителя, шейха, чья праведная жизнь служит маяком в непростой борьбе с мирскими соблазнами. Мало осознать необходимость искренности в поклонении Богу и необходимость добродетельности в поведении с людьми. Именно в этот момент верующий осознаёт, как он далёк от совершенства и что следует много трудиться над собой, чтобы немного продвинуться вперёд в поклонении. И тут как раз наставник-шейх, устаз, становится опорой для ученика, мюрида, приходя на помощь в минуты отчаяния и сомнения, укрепляя его на пути нравственного самосовершенствования, или Богопознания (ма‘рифат), что по сути одно и то же.

Основные элементы суфизма. Почти на всем протяжении истории суфизма можно наблюдать деление пути мистического самоусовершенствования на три основных этапа: шарият, тарикат и хакикат.

Первый этап – шариат, т.е. буквальное выполнение откровенного закона, – конечно, еще не может относиться к суфизму в узком смысле слова. Он обязателен для всякого правоверного мусульманина. Но вместе с тем этот этап обязателен и для суфия, ибо, не пройдя его, нельзя вступить и на дальнейший путь. Лишь тогда, когда человек созрел и усвоил основные догмы ислама, перед ним может раскрыться тарикат (второй этап) – букв. «дорога, путь». Термин этот появляется уже в IX веке и первоначально обозначает различные морально-психологические методы, при помощи которых человек, ищущий самоусовершенствования, может быть направлен к этой цели кратчайшим путем. Это своего рода путеводитель для духа, ищущего Бога. Термин «тарикат» может заменяться и почти равнозначным «сулук» («странствие»), а путник на этом пути получает тогда название «салак» («странник»). Поскольку введен образ странствия, то совершенно естественно вводится и образ стоянок на пути. Стоянки эти обозначаются термином «макам», обоснованным стихом: «И нет из нас никого, у кого не было бы известного места стоянки». Каждый из этих макамов представляет собой известное психическое состояние, свойственное данному этапу. Описанию и классификации этих этапов посвящена большая часть ранней суфийской литературы. Поскольку мы имеем здесь дело с тончайшими проблемами психологии, то понятно, что полного единства в этой классификации у разных авторов ожидать нельзя. И число, и характеристика этих этапов могут значительно различаться. Назовем здесь основные из них, повторяющиеся почти у всех авторов. Началом пути, первой стоянкой обычно считается тауба («покаяние»), т.е. решимость порвать с обычным формальным отношением к шариату и отдаться самоусовершенствованию. Это акт духовного обращения, имеющий для путника исключительное значение. Если в шариате тауба означает сознание греха, раскаяние, желание не повторять этого греха, то в суфийском понимании понятие это углубляется. Изменяется ориентировка человека, наступает полное обращение его помыслов к Богу. Поэтому размышление о своих грехах или о раскаянии было бы для суфия на этом этапе ошибкой, ибо признание реальности своего греха есть признание реальности своей личности, а нет подлинной реальности, кроме Бога. Вторым этапом многие авторитеты признают вара («осмотрительность»). Наиболее характерная черта этого этапа –

крайняя скрупулезность в различении дозволенного (халал) и запретного (харам) в том плане, о котором нам уже приходилось говорить выше в связи с характеристикой первых захидов. Эта осмотрительность естественно ведет к третьему этапу, называемому «зухд» («воздержанность»). Здесь тоже возможны разные оттенки: можно воздерживаться от греха, от излишка, от всего, что удаляет от Бога, от всего преходящего. В X веке понятие зухд от отказа от хорошего платья, жилища, пищи, женщин расширяется до отказа от всякого желания и всяческого душевного движения, что уже ведет к упомянутому таваккул, о котором мы скажем подробнее далее. Четвертый этап – факр («нищета»). Первоначально это добровольное обречение себя на нужду, обет нищеты, отказ от земных благ, вытекающий как следствие из последовательно проведенного воздержания. Но в дальнейшем и это понятие спиритуализируется. В свете приписанного Пророку изречения: «Нищета – моя гордость» факр уже понимается не только как материальная бедность, а как сознание своей нищеты перед Богом, т.е. сознание неимения ничего своего, что не проистекало бы от Бога, до психических состояний включительно. Но поскольку зухд и факр связаны с переживаниями, для человека неприятными, из них вытекает пятый этап – сабр («терпение») – основная добродетель суфия. Этот термин имеет множество различных определений, суть которых сводится к покорному приятию всего, что трудно переносимо. Как говорит Джунайд, «терпение – проглатывание горечи без выражения неудовольствия». Сабр в высших своих проявлениях приводит к безразличию, спокойному приятию как ниспосланной благодати, так и испытаний. Здесь бросается в глаза значительное сходство этого понятия с древнегреческой «неколебимостью».

Шестой этап – таваккул («упование на Бога»). Его начальная стадия состоит в том, что человек отбрасывает от себя всякие заботы о завтрашнем дне, довольствуясь текущим мгновением и уповая на то, что Бог и завтра так же позаботится о нем, как он позаботился о нем сегодня. «Упование на Бога – связывание представления о жизни с единым днем и отбрасывание всякой заботы о дне завтрашнем». Отсюда распространенное в суфийских кругах выражение: «Суфи – сын времени своего», которое означает, что суфий живет только данным текущим мигом, ибо то, что прошло, уже не существует, а будущее еще не наступило и потому тоже реально не существует.

Доведенное до крайнего предела понятие о таваккуле приводит к полному отказу от личной воли, так что даже у теоретиков X века уже встречается уподобление человека, вступившего на эту ступень, «труп в руках обмывателя трупов». (Известно, что это же уподобление, может быть под влиянием Востока; употреблено основателем Ордена иезуитов Игнатием Лойолой.) Понятно, что такое понимание таваккула представляло огромную опасность, так как приводило к полному прекращению какой бы то ни было деятельности и фактически выключало человека из общества, превращая его в какой-то ненужный балласт. Поэтому уже в XI веке против такого понимания возражали и доказывали, что человек, действуя при помощи тех средств, которые ему предоставляет Бог, отнюдь не выражает этим своего недоверия Богу, а только выполняет его волю. Седьмой и последний этап – рида («покорность»), определяемая теоретиками как «спокойствие сердца в отношении течения предопределения», т.е. такое состояние, при котором человек не только покорно переносит любой удар судьбы, но, более того, он даже не может помыслить о том, что такое огорчение. Его помыслы настолько поглощены той высшей задачей, которую он себе поставил, что окружающая действительность всякую реальность для него утрачивает, и он воспринимает ее как нечто, лишённое какого бы то ни было интереса. На этом, по мнению некоторых теоретиков, тарикат заканчивается, и путник уже подготовлен к переходу на третью и последнюю стадию – хакикат.

Как мы уже отметили, макамы – состояния устойчивые, достигаемые путем неустанных стараний путника, определенных предпринимаемых им упражнений. Но от внимания суфийских психологов не ускользнуло другое явление душевной жизни – кратковременные настроения, своего рода порывы, налетающие на путника во время прохождения им пути. Эти состояния они обозначили термином «хал» (мн. ч. «ахвал»), буквально – «состояние, данный момент, преходящее, изменчивое». Хал, в противоположность макаму, собственными усилиями путника достигнут быть не может. Это – божественная милость, ниспосылаемая свыше и исчезающая так же мгновенно, как возникла. По вопросу о длительности хала у теоретиков единого мнения не выработано, как нет его и по вопросу о классификации их. Назовем наиболее часто упоминаемые. Это: 1) курб («близость») – такое состояние, при котором человек

ощущает себя как бы стоящим в непосредственной близости к Богу, ощущает устремленные на него взоры Божества; 2) махабба («любовь») – волна горячей любви к Богу, подателю всех благ (ср. молитвы Рабии); 3) хауф («страх») – припадок ужаса, сознания греховности и неспособности хотя бы в малейшей мере выполнить свои обязанности перед Богом; 4) раджа («надежда») – проблеск утешения при мысли о милосердии и всепрощении Бога; 5) шаук («страсть») и 6) унс («дружба») – явления, схожие с любовью, но отличающиеся по характеру и интенсивности; 7) итманина («душевное спокойствие») – состояние блаженной уверенности в милости Бога; 8) мушахада («созерцание») – состояние, в котором человек не только ощущает близость Бога, но как бы и видит Его; 9) йакин («уверенность») – высшая степень сознания реальности духовного мира, ничем не поколебимая. К этим состояниям причисляется иногда и охарактеризованная выше аннигиляция (фана). Нужно, однако, заметить, что для большинства суфийских теоретиков фана – не конечный пункт, за фана – и это еще одно важное отличие ее от буддийской нирваны – идет ее логическое следствие бака («вечность»): ощутив уничтожение своего временного преходящего «я», человек погружается в море абсолюта, а тем самым и ощущает отчетливо, что существует так же вечно, как вечна и Божественная сущность. Это осознание бессмертия, понятно, высшее из состояний, достижимых для путника. Как мы сказали, тарикат завершается вступлением в последнюю стадию – хакикат. Этот термин обозначает «реальное, подлинное бытие». Достигнув хакикат, путник, конечно интуитивно, познает истинную природу Божества и свою сопричастность ей. Потому-то суфии часто называют себя ахл ал-хаки-ка – «люди подлинного бытия», противопоставляя себя ахл ал-хакк – правоверным последователям сунны, лишенным дара интуитивного восприятия.

Элементы гносеологии. Нельзя не заметить, что психологические исследования привели ранних теоретиков суфизма и к постановке вопросов гносеологического порядка, ибо, в сущности говоря, триада – шариат, тарикат, хакикат – соответствует в то же время и трем разным ступеням познания. Суфийские теоретики иллюстрируют эти три ступени любопытным сравнением, повторяющимся у очень многих авторов. Эти ступени таковы: 1) «уверенное знание», объясняется путем такого сравнения: мне

неоднократно объясняли, доказывали научно, что огонь жжет, и я в этом твердо уверен, хотя я этого на опыте и не испытал; это обычное логическое знание, свойственное всем, кто стоит на ступени шариата; 2) «полная уверенность» – я видел собственными глазами, что огонь жжет, видел процесс сгорания; такое опытное знание, несомненно, выше и увереннее, чем знание, полученное путем обучения, это то знание, которое путник получает во время прохождения тарика; 3) «истинная уверенность» – я сам сгорел в огне и так удостоверился в его способности жечь. Т.е., иначе говоря, это идентификация, слияние с наблюдаемым, приводящее к полному исчезновению наблюдающего. Это и есть форма познания, свойственная стадии хакика. Поскольку знание здесь интуитивно, то понятно, что высказывания человека, достигшего этой стадии, будут иметь преимущественно форму символа и станут паралогичны. Отсюда появление шатхиййат, о которых мы говорили выше.

Онтология. Онтологические проблемы ранних теоретиков суфизма интересовали мало и были разработаны значительно позднее на базе окрашенных в неоплатонические тона эманационных теорий. На вопрос о сотворении мира уже в IX веке обычным ответом служит хадис: «Был Я сокрытым кладом и возлюбил, чтобы познали Меня, и сотворил духов и людей, дабы познали Меня». Порядок эманации обычно мало отличается от приведенной выше схемы «Братьев чистоты», но уже в IX веке в известных кругах под воздействием гностико-манихейских концепций возникает теория нур Мухаммади («Мухаммадова света»). По этой теории сущность души Пророка была первым творением, возникшим в виде ярко светящейся точки. Из нее уже эманировали все остальные избранные души. Своеобразное дополнение к неоплатоникам ранние суфии вносят по вопросу о соотношении единства и множественности. По их мнению, до начала творения существует единая божественная субстанция. Единство абсолютно, но в нем различаются два аспекта – ахадиййат («единство» от араб. *ахад* – «один») и ва-хидиййат (также «единство», но от араб. *вахид* – «один»). Различие между этими аспектами таково: ахадиййат – единство абсолютное, высшее, здесь представление о множественности исключено полностью. Вахидиййат – хотя также нерасчленимо и единократно, но идея множественности в нем уже заложена. Поясняется это понятие таким сравнением. В семени дерева потенциально заложено все дерево

целиком (корень, ствол, ветки, кора, листва, цветы, плоды). Однако все это существует в семени нерасчлененно, гомогенно. Так же и в вахидиййат в этом единстве заложена уже множественность идей всего существующего, хотя она еще и латентна и в этом аспекте вовне не проявляется. Эти два термина различают уже в IX веке, в частности мы видели их выше, когда приводили экстатические изречения Бай-азиды. Не ставя себе задачей анализ крайне сложного хода развития онтологических теорий суфизма, ограничимся этими краткими замечаниями, показывающими, что проникновение философских идей в суфийские круги началось уже на весьма ранней ступени.

Основы учения суфизма. Суфизм, первоначально возникший в Ираке (басрийская школа), стал особенно популярен в Хорасане, откуда его идеи и практика распространились на всю территорию Центральной Азии. Значительным влиянием пользовалась также багдадская школа суфизма.

В период между VIII и X веками появились «профессиональные» суфии, предававшиеся аскетической и мистической практике и в то же время продолжавшие заниматься своим обычным ремеслом. Их называли «факирами» (по-арабски – нищие) и «дервишами» (то же самое по-персидски). Факиры и дервиши часто жили в особых обителях, именованных «ханака», «рибат», «завия» и «текке» и возводившихся обычно близ могил святых угодников и мечетей. В городах суфийские общины были тесно связаны с гильдиями ремесленников. Во главе таких обителей стояли духовные наставники (по-арабски – шейхи, по-персидски – пира), пользовавшиеся непререкаемым авторитетом у своих учеников-мюридов.

Наиболее характерными особенностями практики ранних суфиев и подвижников были размышление над смыслом стихов Корана, строгое следование его предписаниям и сунне Пророка, многократные дополнительные молитвы, бдения и посты, отказ от всего мирского, благочестие в повседневной жизни, ригоризм, скрупулезное различение между дозволенным и запретным, отказ от сотрудничества со светскими властями, упование на волю божью, культ бедности, труд для удовлетворения минимальных жизненных потребностей с раздачей остального дохода неимущим, покаянные

настроения, удовлетворенность своей земной долей, терпение и смирение.

Суфиев отличает глубокий анализ тончайших переживаний человека, обостренное внимание к внутреннему осознанию ими религиозных истин. Эти черты мы находим уже у одного из основателей суфизма – аль-Хасана аль-Барси (VIII в.), создателя учения о «сердцах и помыслах» и человеческих намерениях. В высказываниях и проповедях учеников и последователей аль-Хасана аль-Барси Рабаха ибн Амра, Раби и аль-Адавии, ад-Давани (конец VIII – начало IX в.) появились мотивы бескорыстной любви к Богу, стремления сблизиться с ним. С этого времени указанные мотивы стали отличительной чертой суфийской мысли, придав ей ярко выраженный мистический оттенок. Представители суфизма давали детальное описание мистических «состояний» (ахвал) и «стоянок» (макамат). Внутреннее преобразование суфия рассматривалось как «путь» (ат-тарик), проходя через который он духовно очищается от «мирской скверны» и сближается с божеством. В учении о «намерениях» акцент делался на искренности и бескорыстии суфия, в связи с чем разрабатывались методы самоконтроля. Суфий, утверждал аль-Хаддад (умер в 873 г.), внешне не должен отличаться от окружающих людей. Напротив, если окружающие осуждают его за совершаемые им грехи, он должен только радоваться этому, ибо брань и осуждение толпы – верное свидетельство того, что он идет по верному пути. Ведь брани и осуждению подвергались все пророки и святые, истинные намерения которых были неведомы черни. Социальную базу раннего суфизма составляли преимущественно горожане: мелкие торговцы, ремесленники. Люди с богословским образованием, как правило, выступали теоретиками «суфийской науки». Важнейшим элементом суфизма уже на раннем этапе было овладение его теорией и практикой под руководством шейха или пира, без которого мюрид рисковал стать, согласно распространенному убеждению, учеником дьявола. Крупнейших суфийских наставников и подвижников, прославившихся своими познаниями в теософии и благочестием, стали именовать «святыми» (вали) или «божественными полюсами» (актаб, ед. ч. – кутб).

В конце X – начале XI века, когда резко возросла популярность суфизма и увеличилось число его последователей, были созданы

сочинения, авторы которых разрабатывали основные положения «суфийской науки». В это время появились классические руководства по «суфийской науке», из которых до нас дошли труды ас-Сарраджа ат-Туси (ум. в 988 г.), аль-Калабази (ум. в 990 или 995 г.), Абу талиба аль-Макки (ум. в 990 г.), ас-Сулами (ум. в 1072 г.), аль-Худжвири (ум. между 1072 и 1076–77 гг.), аль-Ансари (ум. в 1089 г.) и других. Были составлены и биографии ранних суфиев. К этому же времени относится появление классических трудов по суфизму аль-Кушейри.

Неоднозначность суфизма обусловлена, на наш взгляд, тем, что суфийское учение о непосредственном общении верующего с Богом способствует религиозному рвению масс. Недаром в качестве основоположений суфийской теории и практики выделяют «молитву» и «подвижничество». Видимо, не следует переоценивать пренебрежительного отношения суфизма к ряду предписаний шариата на ранних этапах его развития, так как реакция на такие факты со стороны большинства самих суфиев была весьма негативной. Основой сближения суфизма и суннитского догматизма был иррационализм. Мистицизм, являющийся составной частью любой религии, не отделял, а наоборот, сближал его с традиционализмом (салафизмом). Недаром один из систематизаторов суфизма известный поэт Абдалла аль-Ансари и такой крупный теоретик, как Абд аль-Кадир Джиляни (ум. в 1166 г.) рассматривались как ярые противники калама.

Следует иметь в виду, что в суфийской практике руководство со стороны суфийского шейха и следование его примеру в жизни было обязательным. Поэтому не стоит переоценивать так называемое отрицание посредников между Богом и верующим, приписываемое «еретическому» суфизму.

Необходимо учитывать, что в исламе нет института церкви, и поэтому значение учения о непосредственном общении верующего с Богом, то есть отрицание идеи посредничества, имеющее принципиальное значение, например, в христианстве, для реалий ислама несущественно. Антиаббасидская позиция суфизма во многом объясняется недовольством социальными порядками, коррупцией и стяжательством правителей и их приближенных. Они исходили из идеализированных норм социальной жизни Мединского государства времен пророка Мухаммада. Их учение о равенстве людей перед Богом во многом отражало исламские традиционные идеи

взаимопомощи всех членов общины, обращенное к имущим требование оказывать помощь бедным, категорическое запрещение «рибы» – ростовщического процента, призыв к справедливости и т.д. Социальная критика суфизма базируется на религиозно-утопическом учении о переустройстве общества, которое, в первую очередь, связывалось с религиозно-нравственным самоусовершенствованием. В конечном счете, ответом на несправедливости этого мира стал аскетизм и мистицизм. Мистическая концепция уединения с Богом рассматривалась как направленная на достижение «лучшего» и «справедливого мира». Ориентация на индивидуальное бытие человека приводила к созданию множества психологических систем, имеющих в виду самоусовершенствование человека.

Уже в IX–X веках возникает своеобразная общественная организация суфиев. Прохождение тариката требовало специальных знаний, без которых человек, пытавшийся достичь высших духовных озарений, мог жестоко поплатиться, утратив здоровье и разум. Поэтому уже в ранние эпохи устанавливается обычай, по которому желающий идти путем духовных исканий избирал себе духовного наставника, носившего титул шейха или пира (старец), человека, уже прошедшего тарикат. Человек, вступающий под водительство шейха, назывался мюрид, ар (желающий) – в сущности покоривший свою волю шейху. Сначала мюрид проходил ряд испытаний, затем мюрид проделывал множество аскетических упражнений, постился, бодрствовал по ночам, читал Коран, проводил по сорок дней в медитациях и молитве, находясь в полном одиночестве. Шейх перестраивает мышление мюрида на мышление образное, символическое и начинает вновь вырабатывать в нем упорство и волю, способные преодолеть любые препятствия. В свою очередь и шейхи, занимаясь экспериментальной психологией, вырабатывали у себя такие свойства, как чтение мыслей, умение вызывать у мюрида гипнотическое состояние и т.д. Такие свойства вызвали огромный рост авторитета шейха и содействовали увеличению числа его последователей. Когда шейх видел, что ничему новому он мюрида научить не может, он давал ему разрешение (иджаз), что давало право мюриду собирать учеников и продолжать дело своего учителя. Большое значение суфии придавали достижению экстатического состояния, считавшегося особой Божественной милостью, поэтому неудивительно, что в их кругах уже в раннюю эпоху усиленно искали

средства, которые могли бы способствовать вызыванию экстаза. Одно из этих средств вскоре было признано наиболее эффективным. Это была музыка, инструментальная и особенно вокальная, сочетающаяся с художественным словом. Слушание музыки было введено в практику у целого ряда шейхов и получило название сама' (араб. слышать). Сама' для суфиев – это звук, который изменяет внутреннее состояние слушающего (Шархи Таарруф. 1351). Сама' – это полет человеческой души в сторону своей первоначальной основы, который удается путнику только через действительный, внутренний экстаз. Среди суфийских авторитетов были различные мнения относительно дозволенности участия в сама', но, обобщая все, можно сказать, что заниматься сама' дозволено только тем, кто имеет доброе сердце и умерщвленную плоть. Те, кто лишен этих признаков, должен заниматься молитвой и постом. Позднее к сама' присоединился и танец. Сама применялось не только на собраниях дервишской общины, но так же и на так называемых «маджлисах» (открытых собраниях). Помимо этого, выступая на маджлисах перед самыми широкими народными массами, шейхи активно использовали притчи, сказки, народные анекдоты. Такие беседы увлекали слушателей, вместе с тем шейхи подводили под рассказ, притчу нужную им теоретическую базу, толковали его применительно к основной теме своей проповеди и добивались того, что именно нужное им толкование становилось основным толкованием притчи для самого широкого круга.

Таким образом, начинает зарождаться суфийская литература, которая, в конечном итоге, восходит к маджлису. Поскольку основной темой суфийской поэзии являлась фиксация Хала или мистического озарения, наиболее характерной чертой которой является кратковременность, неподверженность логическому определению, изречения некоторых суфиев начинают облекаться в форму особого заумного языка, и, зачастую, постороннему человеку, не суфию, остаются непонятны. Создаются специальные словари суфийских поэтических терминов. Считается, что мистический эффект изученных в правильной последовательности семи историй Ходжи Насреддина, авторами которых являются суфии, столь велик, что его достаточно для подготовки изучающего к озарению. Несмотря на неоднородность и разветвленность учения суфизма, в нем обычно прослеживается два направления: крайнее и умеренное.

К умеренному относились Газали, Джунайд, которые считают, что суфий должен не выходить за рамки шариата, все его высказывания и деяния должны соответствовать предписаниям Корана и преданиям Пророка Мухаммада. Крайними сторонниками суфизма являются суфии, стоящие на позиции «вадхати вуджуд» (единство сущего), которые рассматривают Истину (Бога) и природу в единстве. «То, что было до всех и пребудет всегда; В нем прозрачность воды, но она не вода; Это суть без покрова, что лишь для умов, неспособных постичь, надевает покров. О! Создатель всех форм, что как ветер сквозной Сквозь все формы течет, не застыв ни в одной».

Суфии и их философские идеи. Первые суфии появились в VIII веке, вскоре после возникновения ислама. Мистический опыт начинает получать теоретическое осмысление у ал-Хасана ал-Басри, Зу-н-Нуна Ал-Мисри (VIII–XIX в.), ал-Харраза (ум. в 899), философские идеи прослеживаются у Абу-Йазида ал-Бистами (ум. в 875), Абу Мансура ал-Халладжа (казнен в 922), Абу ал-Касима ал-Кушайри (986–1072) и др. В суфизме обычно различают умеренное и крайнее течения. Своеобразную «легализацию» умеренного суфизма связывают, как правило, с именем Хамид ад-Дина ал-Газали (1058–1111), мыслителя, принадлежавшего к ашаритской школе калама и высказывавшего симпатии к суфийскому пути познания Бога как достижению истинного знания. Ярким представителем крайнего суфизма можно считать ал-Халладжа с его знаменитой формулой 'ана-л-хакк («Я – Истина»), отождествляющей «Я» мистика с Богом. Хотя у представителей строгого правоверия, смыкающихся с фундаментализмом, в том числе и современных, суфизм всегда вызывал подозрение, если не открытую вражду, это течение оставалось и остается весьма популярным и охватывает самые широкие слои мусульман. Суфизм создал и свою философию, в которой поднимались фундаментальные вопросы, стоявшие перед классической арабской философской мыслью: каким образом Первоначало универсума, Бог, может быть понят строго как единственный и вместе с тем порождающий все многообразие мира; каково место человека в мире и его отношение к Богу и божественному; каковы его возможности и границы познания и действия. Суфизм как философское течение опирался на многообразие опыта, накопленного предшествующими четырьмя школами классической арабской философии (калам, арабский

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

Наиболее выдающимся суфийским философом является Мухийи ад-Дин (Мохиддин) Ибн 'Араби, получивший почетный титул «Великого шейха». Он родился в 1165 году в городе Мурсия (юг современной Испании), в Андалусии, входившей тогда в состав арабского халифата и служившей своеобразным перекрестком цивилизаций, центром философии и культуры. Будущий мистик получил традиционное образование мусульманского ученого. В его произведениях немало свидетельств о посещавших его озарениях, нередко – о беседах с мистиками прошлого или пророками. Ибн 'Араби много путешествовал, а с 1223 года жил в Дамаске, где и скончался в 1240 году. Великий шейх был знаком с сочинениями выдающихся суфиев ал-Харраза, ал-Мухасибии, ал-Халладжа, ал-Исфараини.

Исследователи прослеживают прямые и косвенные связи и полемику с идеями ал-Газали. Сохранились свидетельства контактов Ибн 'Араби с Ибн Рушдом и другими известными мыслителями того времени. Его влияние испытали в той или иной мере не только практически все известные суфийские мыслители последующих поколений, но и представители других течений мысли, более прочих – позднего ишракизма. Резкую критику и неприятие идеи Ибн 'Араби вызвали со стороны известного факиха Ибн Таймийи (1263–1328), что получило прямое продолжение в идеологии ваххабизма, возводящего свои идеи к этому мыслителю. В то же время такой известнейший факих, как ас-Суйути (XV в.), выступил в защиту Ибн 'Араби.

Важнейшими философскими произведениями Ибн 'Араби являются «Мекканские откровения» (ал-Футухат ал-маккийя) и «Геммы мудрости» (Фусус ал-хикам). Его поэзия представлена сборником «Изложение страсти» (Тарджуман ал-ашвак). Считается, что его перу принадлежат более 100 трудов. Известность Ибн 'Араби стала причиной ложной атрибуции многих произведений. Среди апокрифов – двухтомное «Толкование Корана» (Тафсир ал-кур'ан),

«Древо бытия» (Шаджарат ал-кавн), «Божье слово» (Калимат ал-лах), «Божья премудрость» (ал-Хикма ал-'илахиййа).

Современное состояние суфизма. Рассматривая образцы руководства и авторитета в суфизме сегодня, с удивлением видишь, что многие характеристики из представленного выше перечня можно отыскать у современных суфийских вождей. Однако условия жизни неузнаваемо изменились по всему миру. Глобализация экономики сопровождается глобализацией культуры, что переиначило и такие духовные традиции, как суфизм. Суфийские вожди, если они не желали сохранить уединение и безвестность, должны были общаться с тем, что мы именуем современным миром. Поэтому в современном суфизме можно наблюдать ряд дополнительных черт, отсутствовавших в прежнем суфизме. Как и в случае с упомянутыми выше особенностями ранних суфийских вождей, эти дополнительные современные черты присущи не всем нынешним суфийским толкам, но в общем они определяют отличительный облик суфизма, который можно обыкновенно наблюдать сейчас, а именно отражающий религиозные, научные, технические и общественно-культурные проявления новейшего времени. Ограниченность места не позволяет дать полную картину, но некоторые общие замечания по каждому из этих проявлений не помешают.

Современные суфийские группы вынуждены определяться с тем, как они связаны с «главным течением» ислама, и может оказаться, что никак. В прошлом суфиям редко случалось даже помыслить о другом выборе, помимо ислама. На уровне теоретического и литературного мистицизма отыщутся единицы примеров еврейского суфизма, наподобие Обадия бен Абрахама (ум. в 1265), внука Маймонида (1135–1204), и христианского суфизма Раймунда Луллия (ум. в 1316). Чтение арабской суфийской литературы оказало сильное влияние на обоих этих авторов, вдохновив на сочинение в том же духе новых трудов, обращенных к их единомышленникам. Что касается суфийских орденов, в Индии мы отыщем немного примеров среди индусов досовременной эпохи, которые прошли посвящение у чиштийских наставников, не будучи прежде обращены в ислам, таких случаев крайне мало, и они совершенно нетипичны. На неофициальном уровне многие немусульмане общались с суфийскими святыми старцами, и на уровне личного восприятия те произвели на них

сильное впечатление. Например, это случилось с христианами и евреями, присутствовавшими на похоронах Руми: в последние века османского владычества многие христиане и евреи таким образом взаимодействовали с суфизмом. Порой то же самое происходило и с зороастрийцами в Иране. Подобного рода отношений придерживаются и поныне многие индусы и сикхи, посещая суфийские усыпальницы в Индии. Все это стало возможным благодаря самой духовной природе суфизма, который стремится сгладить внешние различия. Тем не менее вплоть до XX века воспитанный в духе Корана и примера Мухаммада суфий едва ли нуждался в том, чтобы определиться в отношении ислама. Но поскольку ислам в узком его понимании определялся как правовая и идеологическая система, раздающаяся с обеих сторон – со стороны востоковедов и со стороны фундаменталистов, – критика суфизма вынудила суфиев оправдываться в отношении священных источников собственного учения. Конечно, нападки на отдельные суфийские обычаи или доктрины происходили и прежде, но никогда еще не ставилась под сомнение религиозная составляющая суфизма. Сегодня, особенно в западных странах, суфийским группам приходится определяться со своей позицией относительно принадлежности к исламу. Некоторые строго придерживаются исламского закона и ритуала, и такая приверженность часто сочетается с принятием одежды и образа поведения, принятых в стране, откуда происходит данная группа. Другие группы более уступчивы к прозелитам, полагая, что тех можно постепенно приучать к внешним проявлениям религии, после того как они проникнутся духом этой религии, ее внутренним выражением. Но есть группы, где явно отказываются от исламского права и символики, видя в суфизме воплощение того, что присуще всем религиям. Наиболее показательным примером подобного универсалистского подхода служат жизнь и наследие Хазрата Инаят Хана (1882–1927). Он прибыл на Запад в начале нынешнего века. Будучи одновременно музыкантом и суфием братства Чишти, Хазрат Хан путешествовал по Европе и Америке с исполнением классической индийской музыки. Столкнувшись с необходимостью обозначить свою религиозную позицию, он представился суфием, предложив суфизм в качестве универсальной религии, не связанной с исламским ритуалом и исламскими правовыми нормами. Основа

такой позиции была отчасти заложена значительно раньше европейскими учеными, которые рассматривали суфизм как своего рода мистицизм. Но что важнее, универсализм был внутренне присущ самому суфизму, как и исламской традиции, которая признает, что каждому народу был послан пророк. Во всех мусульманских сообществах наблюдалась преемственность с доисламскими культурами, которая служила свидетельством того, что исламская культура никогда не была исключительно исламской. Религиозные перемены просматриваются и в том, что суфийские вожди вынуждены теперь определяться относительно других религиозных традиций, выходя за пределы своих исконных территорий и сталкиваясь с другими суфийскими орденами в своем рвении к суфийскому экуменизму. В многонациональных государствах, наподобие Соединенных Штатов Америки, суфийских вождей ныне часто приглашают на смешанные собрания, с одновременным присутствием наставников дзэн, тибетских лам, индийских йогов, христианских монахов и еврейских хасидов. В ряде случаев они устанавливают весьма благожелательные отношения с представителями этих религиозных традиций. Вербовка новых приверженцев вынудила суфийские братства покинуть пределы своих исконных земель и отправиться осваивать новые места; в результате пакистанские Чишти, например, отыскали много последователей в Малайзии, а иранские ниматтулахиты основали новые очаги своей веры в Западной Африке, Европе и Северной Америке. Особо знаменательными событиями стали встречи различных суфийских орденов – в частности, происходящие с 1994 года на ежегодных собраниях суфиев в американском штате Северная Каролина под эгидой международного объединения суфизма; здесь встречаются десятки суфийских групп для обмена мнениями и проведения зикра. Орден Маулави с его своеобразным танцем тоже, похоже, служит своего рода поводом для примирения различных суфийских групп, когда, например, собираются отметить даты рождения и смерти Руми. Различными суфийскими группами к тому же организуются социальные службы для предоставления медицинской помощи и прочих видов услуг населению. Другим ответом на вышеозначенную религиозную дилемму стала традиционалистская позиция, порой именуемая *Perennial philosophy*, своего рода реакция на колониализм и модернизм; данную позицию

взяли на вооружение принявшие ислам европейцы, а также часть интеллигенции в мусульманских странах. Эта школа мысли, представленная Рене Геноном, Фритьофом Шёном и С. Х. Насром, предлагает концепцию первоизданной Божественной традиции как источника всех религий, в сравнении с которой светский современный мир оказывается отклонением и вырождением. Опираясь на католический традиционализм с его критикой модернизма, представители традиционалистской школы все же обычно считают ислам наиболее жизнеспособной сегодня религией. Такая позиция позволяет рассматривать суфизм в экуменическом свете, как частный пример универсального мистицизма. Традиционалистский подход оказался привлекательным и для таких мыслителей, как Олдос Хаксли и Хьюстон Смит. Хотя традиционалистская школа разделяет оценку иных религий со стороны менее доктринальных форм универсалистского суфизма, свойственные ей сугубо метафизические взгляды и резкое противостояние модернизму ставят ее особняком от других подходов к суфизму. Совершенно иным откликом на вызов модернизма, как уже отмечалось, явилось принятие на вооружение научной риторики. Некоторые суфийские вожди взялись за изучение университетских наук, особенно психологии. Д-р Джава Нурбахш возглавлял кафедру психиатрии в Тегеранском университете. Психология составляет один из ключевых моментов учения Пира Ви-лаята Хана, чей центр в Нью-Лебаноне, штат Нью-Йорк, предлагает на выбор различные курсы и практические занятия. Но больше всего на этом поприще преуспел Идрис Шах, с которым, пожалуй, никто из ныне живущих не в силах тягаться по количеству изданных книг, где предлагается сплав суфизма с психологией. Идрис Шах не принадлежит к традиционному суфийскому ордену, напротив, он работал с Дж. Г. Беннеттом в Англии, который, в свою очередь, развивал связанные с суфизмом учения П.Д. Успенского (1877–1947) и Г.И. Гурджиева (1877–1949). Он представляет суфизм не как мистический ислам, но в виде психологического способа постижения реальности. Его окружение походит на суфийский орден в том отношении, что последователи видят в нем воплощение живого авторитета, призванного распространять идеи суфизма. Некоторые из его многочисленных творений, особенно рассказы о мулле Насреддине, представляют не эзотерическое учение, а скорее народные предания.

Но психология оказывается не единственным научным занятием суфиев. Шайх Фадлаллах Хаери, родом из Ирака, предводитель суфиев в Америке со штаб-квартирой в Техасе, был прежде инженером. Хазрат Шах Махсуд Садах Анха, ныне предводитель иранского ордена Овейсси-Шахмахсуди в Калифорнии, учился в Америке по специальности «теоретическая физика и математика». В его поэтическом творчестве присутствуют не только традиционные темы любви и вина, но также ссылки на Эйнштейна и его теорию относительности. За всеми этими религиозными и философскими тенденциями следует видеть те изменения, что привнесли в суфизм технический прогресс и массовая культура. Самым ранним упоминанием плакатных средств пропаганды, которое мне довелось увидеть в суфийской литературе, было крайне критическое замечание Шаха Гулама Али, наставника ордена Накшбанди, жившего в Индии в начале XIX века. Его возмутил рассказ одного из учеников о том, что изображения святых (очевидно, отпечатанные) продавались в Великой делийской мечети. Несмотря на его возмущение, такого рода массовые изделия встречаются сегодня на любом празднике святых в Южной Азии. Печатная и киноиндустрия, о которых говорилось выше, служат наглядным примером того, как массовое производство можно приспособить для широкого внедрения своих идей; магнитофонные записи и компакт-диски знакомят с суфийской музыкой все большие аудитории. Некоторые достижения технического прогресса ставятся на службу отправлению культа. Можно видеть, как поклоняются фотографии суфийского наставника. В некоторых группах можно приобрести медальон с микропленкой арабской молитвы великого шейха, сходный по своему действию с написанными от руки молитвами и крохотными Коранами, что носились в виде амулетов в прежние времена. Последователи Бавы Мухайадина снимали на видеопленку буквально все его выступления, и тем самым удалось запечатлеть тысячи часов его бесед (на тамильском языке с английским переводом). Одна такая видеопленка с особо важным сообщением, касающимся суфийской практики и молитвы, показывается каждый год в то же самое время, когда оно впервые прозвучало. Новым показательным признаком массовой индустрии является логотип, охраняемый авторским правом графический знак, который как бы удостоверяет суфийские группы в их публикациях. Например, группы, связанные с Хазратом Инаят

Ханом, свои издания удостоверяют образом крылатого сердца, а изображением дервишского посоха отмечают свои публикации братство Ниматуллахи и другие иранские ордены.

Самые большие перемены, с которыми приходится сталкиваться суфизму на Западе, связаны с социально-культурной сферой, поскольку именно в ней заключены недоктринальные стороны религиозной жизни. Высокая оценка музыки и поэзии суфизма, естественно, вызывает интерес к языку их родины (арабский, персидский, турецкий, урду, тамильский). Увлеченные этим учением люди могут даже надевать те или иные соответственные традиционные одежды, пусть и по особым случаям. Национальная еда также позволяет ощутить принадлежность к общине и почувствовать себя участником ритуала. Но особенность суфизма как привнесенной извне духовности заставляет осознавать его культурное своеобразие. Те, кто действительно глубоко проникся духовными традициями Среднего Востока или Индии, как правило, начинают, порой исподволь, критически относиться к местным ценностям. Даже наиболее миролюбиво настроенные суфийские учителя, например Хазрат Инаят Хан, могли быть крайне резкими в своей оценке таких типично современных западных пороков, как расизм. Но пожалуй, наибольшее своеобразие в становлении суфизма на Западе наблюдается в сфере половых отношений. Большинство мусульманских сообществ, где суфизм был влиятельной силой, прибегали к некоторому роду половой сегрегации. Суфийские наставницы и женщины-святые, насколько нам известно, были редкостью в прежние времена. Но царящие в современном западном обществе нравы иные, и поэтому там вполне можно видеть совместное участие мужчин и женщин в обрядах, музыкальных представлениях и других мероприятиях, устраиваемых суфийскими орденами. В некоторых суфийских группах женщины порой занимают главенствующие позиции. Подобно тому как американские женщины играют заметную и новаторскую роль в развитии буддизма у себя на родине, вполне можно ожидать, что суфизм на Западе обратит особое внимание на возможность продвижения женщин. Рассматривая все перемены, которые произошли в суфийских традициях при их внедрении в структуру общества на протяжении прошлого столетия, нетрудно заметить различия по сравнению с прежними временами. Суфизм подвергается нападкам со стороны

модернистов и фундаменталистов, деятельность его приверженцев контролируется государством, сам он распространяется усилиями орденов и подвергается переоценке с использованием новых религиозных, научных, технических, логических и социальных понятий. Естественно, есть и те, кому не нравятся эти перемены и кто видит в них злосчастные уступки тяжелым временам. Однако следует проявлять осторожность, перенимая взгляд, согласно которому «золотой век» – это непременно далекое прошлое. Подобная позиция особо уязвима, когда речь заходит о политических доводах, выражается ли она в пуризме востоковедов, которые видят истинный суфизм исключительно в текстах, или в требовании минимума уступок со стороны фундаменталистов, которые восхваляют ранних суфиев как добродетельных мусульман, клеймя при этом весь современный суфизм как извращение истинного ислама. Суфизм, подобно исламу, является спорным понятием, он вовлечен в культурные распри между евро-американским и мусульманским миром, хотя и служит одним из тех немногих мостков, что переброшены между этими культурами. Во времена, когда Иран был наиболее ненавистен американцам, удивительно было наблюдать среди них невиданную популярность великого персидского поэта Руми. Возможно, суфизм все еще хранит тайну человеческого сердца, которая поможет людям выйти за пределы, разделяющие индивидуальное и коллективное «эго». Как раз это чувство запредельного пытался выразить в изваянии, названном «Ибн Араби, суфий на веки вечные», сирийский скульптор Мустафа Али (см. с. 20). Прибегая к предписывающим нравственным определениям суфизма, нам следует в завершение предоставить слово парадоксу и запредельному: «Суфий – это тот, кого нет».

Публикуется по материалам:

Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учеб. пособие. – М., 2006. – 199 с.

Темы для обсуждения:

1. Ранние суфийские авторитеты, багдадской, куфийской, басрийской и хорасанской мистико-аскетических школ.

2. Учение «о душе» Ал-Хаким ат-Тирмизи. Переосмысление коранического предания об Адаме и Иблисе.

3. *Крайние суфийские интерпретации и проповедь мистического экстаза у ал-Бистами и ал-Халладжа.*
4. *Умеренный тасаввуф и «учение о трезвости» аль-Джунайда.*
5. *Соотношение тасаввуфа с нормативным суннитским исламским комплексом.*
6. *Преобразовательская деятельность аль-Газали (1058–1111): соединение исламского традиционализма с суфийскими идеалами.*
7. *Деятельность суфийских идеологов по углубленной разработке философских основ тасаввуфа.*
8. *Ас-Сухраварди (ум. в 1191 г.) и его мистико-философское учение об «озарении» (ишрак). Иллюминативная теософия ас-Сухраварди и ее соотношение с фальсафой.*
9. *Сущность философии ишракизма.*
10. *Какую сторону учения Ибн Сины воспринял и развил ас-Сухраварди?*
11. *Какое место в учении ас-Сухраварди занимает категория света?*
12. *Что означает «озарение» в концепции познания ас-Сухраварди?*
13. *«Геммы мудрости» Ибн Араби и философия суфизма.*
14. *Вклад философского суфизма в арабо-мусульманскую философскую традицию.*

Темы рефератов, докладов, сообщений:

1. *Внутренняя структура и иерархия суфийских объединений.*
2. *Система наставничества: взаимосвязь «наставник (шейх, муришд, пир).*
3. *Институт «наместников и эмиссаров» (халифа, мукаддам) и «заместителей» (наиб).*
4. *Основные направления критики суфизма теологами-традиционалистами.*
5. *Цепь духовной инициации, посвящения и приобщения к божественной благодати (сильсила).*
6. *Образец «здравомыслящего» суфия – Абу Талиб аль-Макки.*
7. *Суфийское радение – зикр как «сердцевина» религиозной практики, его виды и психологический механизм.*
8. *Ритуальные и догматические различия между суфийскими братствами.*

ТЕМА 9. ИСМАИЛИЗМ

Введение. В данной теме рассматривается одно из основных течений шиитского ислама – исмаилизм. Обратите внимание на следующие ключевые проблемы при изучении данной темы: религиозно-философские особенности шиизма; эзотерическая тенденция; имамология; две основные школы шиитской религиозной философии – имамитская и исмаилитская; исмаилитская религиозная философия; «Братья чистоты» (Ихван ас-сафа'); карматы.

Шиизм – направление мусульманского богословия, религиозно-философское и социально-политическое движение в мире ислама, название которого происходит от «*шиат Али*» (партия Али) – религиозно-политическая группировка, образовавшаяся в середине VII века. Шиизм развивает мистические представления о верховной власти и о духовном наследовании в роде Али и Мухаммада, преемничестве имамов как носителей «божественной субстанции», в противоположность суннитам и хариджитам, провозгласившим выборность главы мусульманской общины. В отличие от иррационального характера суфийских учений мистического пути трансцендентного постижения Бога рациональные черты шиизма проявляются в логическом обосновании богословия, в иерархической духовной и социальной структуре как определенном воплощении божественного порядка. В этом смысле для шиизма характерны следующие черты: строгое наследование духовной власти имама-халифа (преемника Мухаммада), опора на коранические концепции картины мира и человека, а также рациональная критика христианской и иудейской теологии. Философское учение шиизма в значительной степени адаптировало элементы идеалистической философии неоплатонизма (соединение идеи монотеизма и множественности явлений реального мира), рационалистической

философии Аристотеля, христианского гностицизма, мистицизма и т.д. Наиболее распространенными направлениями шиизма являются различающиеся с середины VIII века по признанию седьмого («скрытого») имама исмаилиты, карматы (с середины IX в.) и имамиты. Их общей основой является шиитская идея пришествия махди.

Исмаилизм – одно из основных течений шиитского ислама. Отличие шиитов от суннитов 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. Через имама, носителя «божественной субстанции», верующий может приблизиться к Богу.

Известный исследователь религиозных школ и сект в исламе аш-Шахрастани (1075–1153) упрекал шиитов за тенденцию к обожествлению имама. Однако и среди шиитов довольно скоро, по мере того как род алидов (потомков Али) становился все более многочисленным, возникли разногласия по поводу того, кто является преемником имамата. Одним из значительных течений внутри шиизма стал исмаилизм, название которого связано с именем провозглашенного седьмым имамом Исмаила. Хотя Исмаил к этому времени умер, 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. Данная сторона исмаилитского учения имела, несомненно, большое мировоззренческое значение – она требовала от верующего не просто следовать предписаниям религии, но и быть активно устремленным на постижение Бога.

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 карматов¹. Тем не менее многие религиозные и философские идеи исмаилитов находили поклонников среди ученых и философов. Немало мутазилитов по своим религиозным убеждениям принадлежало к исмаилитам. В свою очередь учение мутакаллимов и философов оказало влияние на разработку философских концепций исмаилитов, многие историки ислама видят в философско-религиозной доктрине карматов влияние идей философского кружка «Братьев чистоты»² (*Ихван ас-сафа'*) –

¹ Карматы – крупная ветвь религиозно-политической секты исмаилитов, создавшие утопическую общину в Бахрейне, в 899 году перенёсшая центр своей деятельности из Сирии в Персию. Карматы очень скоро разрослись в целое хищническое государство. К секте присоединялись во множестве люди, недовольные социальными порядками. Халифы чувствовали себя бессильными перед карматами, в течение ³/₄ века являющимися бичом Аравии, Сирии, Ирака и Персии; они грабят, уводят жителей в неволю, налагают окупы и внушают панический страх. В 930 году карматы, внезапно напав на Мекку, произвели страшную резню и похитили черный камень. Только в 951 году святыня за огромный выкуп была возвращена мусульманам. Карматы пренебрегали внешними обрядами. Существовала своеобразная иерархия: все члены общины, в зависимости от степени посвящения, проходили длительный и поэтапный путь обучения эзотерическим наукам. В конце X века их неслыханное могущество стало падать, и примерно через век эта секта прекратила существование.

² «Братья чистоты» – группа арабо-мусульманских мыслителей, образовавших в г. Басра (Ирак) в X века тайное научно-философское общество, от имени которого была написана своего рода энциклопедия из 51 трактата. Энциклопедия «Братьев чистоты» предназначалась для тех их последователей, которые, поднявшись со ступени слепого доверия религиозной традиции, вступили на путь к высшему, эзотерическому знанию, стоящему над различиями между богооткровенными религиями. Свою задачу «Братья чистоты» видели в том, чтобы с помощью философии очистить позитивный божественный закон (*шари'а*) от «запятнавших его новшеств и ошибок». Саму философию «Братья чистоты» восприняли эклектически, сочетая в своей системе аристотелизм, неоплатонизм, неопифагореизм и герметизм.

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.

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. 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.

Несомненно, что доктрина единобожия, таухида (*таухид* – объединение, монотеизм), провозглашенная исмаилитами, противоречила учению о таухиде в Коране, где Бог не лишен антропоморфических качеств. Однако, это лишенное всех атрибутов существо в исмаилитской метафизике называют Творцом. И этот Творец весьма своеобразен: о нем никто не знает и ничего не может сказать, непонятно даже, существует он или не существует. Он –

В логике, физике и метафизике «Братья чистоты» следуют во многом Аристотелю, онтологию которого они дополняют неоплатонической концепцией эманации (схема которой у «Братьев чистоты» отлична от восточно-перипатетической): из Единого (Творца, Бога) проистекает деятельный разум, затем универсальная душа, затем первоматерия. Эти четыре сущности образуют высшую ступень иерархии бытия. Среднюю ступень составляют «природа» и абсолютное тело («универсальная», или «вторая», материя), способное принимать три измерения. Низшую ступень представляют небесные сферы с семью светилами, четыре элемента (земля, вода, воздух, огонь) и состоящие из них «порождения» – минералы, растения и животные. Мир в целом «Братья чистоты» рассматривают как макроантропос, подробно иллюстрируя параллелизм между строением Вселенной и человеческим телом.

В стремлении согласовать религию и философию «Братья чистоты» рационализируют позитивную религию, освобождая ее от антропоморфистских представлений и усматривая во многих концепциях лишь символы и сказания, обращенные к непосвященной, «широкой публике». Так, воскресение следует относить не к телу, а к душе; воскресение последней в свою очередь есть ее окончательное разлучение с телом. Вера в Ад иррациональна, а следовательно, недоступна мудрецу: грешные души находят свой Ад в мире дольном, в своем собственном теле. Точно так же день Большого Воскресения, или Последний День, есть не что иное, как разлучение универсальной души с этим миром и ее возвращение к Богу. Такое возвращение представляет собой цель всякого сущего. Согласно этике «Братьев чистоты», человек в своей сущности добр. Действуя в соответствии со своей природой, он творит благое. Наивысшая из добродетелей – любовь, вдохновляющая на соединение с Богом.

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 натуры: 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.

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.

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. 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 во-

площадется в мире, в вещах, он имманентен¹ миру, и через этот мир, через вещи человек постигает величие и красоту Бога, хотя в то же время эти вещи затмевают истинный образ, истинную сущность Бога, он прячется за множественностью своих творений. В исмаилизме же Бог не доходит до мира, до его творений, он ни в чем не воплощен и вообще незрим, непознаваем и незнаем ничем». 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», эмануирует 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.

Философская доктрина исмаилитов выводила Бога из области знания, предоставляя ему статус необъяснимого и необъясняемого исходного начала. Данный 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.

¹ Имманентность (лат. Immanens – «пребывающий внутри») – философская категория, обозначающая неотъемлемость, внутреннюю связь в противоположность внешней. Для религиозной философии важен вопрос об имманентности (принадлежности) Бога миру. У Канта имманентное – противоположность трансцендентного; то, что пребывает в самом себе и не переходит в нечто чуждое, не трансцендирует.

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

Идея символичности, пронизывающей сущее, 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» (*та'вил*) 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, то есть переданное через него писание является результатом его восприятия истины творения.

Концепция разума, разработанная исмаилитами, имела еще один важный для понимания сущности человека аспект – учение о бессмертии человеческой души, человеческого разума как порождениях Мировой души и Мирового разума. Это учение не имело ничего общего с учением кораническим, ибо, согласно Корану, человеку преду-

готовлено 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. 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. Если же отдельная душа воссоединяется с душой универсальной, то тогда надо признать, что она, очевидно, теряет свою индивидуальность. Первая концепция, вероятно, заимствованная у Ибн Сины, рассматривает душу не только как некую всеобщую субстанцию, вечную и неизменную, но и как вечно совершенствующуюся.

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

Вопросы для обсуждения:

- 1. Какое положение определяет суть, весь характер философии исмаилизма, всю ее направленность?*
- 2. Сущность внешнего и внутреннего поклонения человека Богу.*
- 3. Связь основных философских концепций исмаилизма с его религиозными постулатами.*
- 4. Исмаилитская историософия ал-Кирмани, ее особенности сравнительно с суннитской традицией.*
- 5. Основные различия шиизма и суннизма.*
- 6. Чем отличается философия исмаилитов от философии мутазилитов.*
- 7. Место Бога в картине мироздания исмаилитов.*

Литература:

1. Бертельс А.Е. Насир Хосров и исмаилизм. – М., 1959.
2. Смирнов А.А. Категория божественной сущности в философии исмаилитов // Историко-философский ежегодник. – М., 1991. – С. 153–158.
3. Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учеб. пособие. – М., 2006. – 199 с.
4. Аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд, ал-Карим. Книга о религиях и сектах / пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. – М.: «Наука. Главная редакция восточной литературы», 1984. – 272 с.

ТЕМА 10. ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ НАУКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

Введение. *Интерес к классической арабо-мусульманской философии в средневековой Европе был связан, во-первых, с «новым открытием» античного наследия, что инициировало перевод медицинских, математических, философских, логических, этических и эстетических трудов «Чистых братьев» и восточных перипатетиков, в особенности, трактатов Ибн Сины (Авиценны) и Ибн Рушда (Аверроэса). Во-вторых, желание понимать философию Аристотеля закончилось переводом на латинский работ Аверроэса. Еврейские ученые (Абрахам Ибн Дауд, Ибн Габироль, Саломон Меир Тахафут, Джекоб Анатоли, Мосес ибн Тиббон, Леви Бен Герсон) участвовали в переводе и комментариях большинства арабских текстов с еврейских версий, в том числе и трактатов еврейских ученых (Маймонид). Новым переводам, сделанным Алиасом Медиго, покровительствовали Пико Делла Мирандола, Кардинал Монико Гримани и Римский Папа Лев X. В XVI веке возобновленный интерес к текстам Авиценны и Аверроэса поддержал переводчик Джекоб Мантинус. Были изданы словари арабского языка (Педро Алкала, 1505). Открывается первая европейская кафедра арабского языка в Париже в 1535 году, а затем и в других университетах. В 1584 году в Риме Джован Батиста Раймонди под эгидой Медичи начинает печатать книги на арабском языке. Богатое разнообразие исламской мысли стало более доступным.*

Ключевые персоналии:

Абу Райхан ал-Бируни (973–1048).

Абу-ль-Аля ал-Маарри (973–1058).

Ибн ал-Фарид (1181–1234) – один из крупнейших арабских поэтов-суфиев.

Аль Джахиз (775–868) – филолог, основоположник средневековой арабской художественной прозы, адаба, и литературной критики, богослов.

Абу Хайяна ат-Тавхиди (932–1023) – «литератор среди философов и философ среди литераторов».

Философия в науке и литературе.

Большой вклад в понимание той роли, какую играет практическая деятельность для формирования, развития философской концепции знания и познания, сделал один из крупнейших средневековых ученых Абу Райхан ал-Бируни (973–1048). 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. В 1037 году Бируни закончил «Канон Масуда», посвященный общему описанию картины мира. Обосновывая шесть Птолемеевых принципов мироздания, в том числе принцип неподвижности Земли, он сделал ряд замечаний, свидетельствующих о допущении им движения Земли вокруг своей оси. Оставаясь геоцентристом, он признавал возможность объяснения астрономических явлений на основе гелиоцентрической картины мира, однако в ней он не видел практической надобности, поскольку и геоцентрическая система позволяла решать все научные проблемы того времени. Основываясь на изучении летоисчислений разных народов, Бируни предложил общие принципы составления календарей.

Владея арабским, персидским, греческим, сирийским языками, а также санскритом, этот многогранный ученый способствовал выработке принципов перевода естественно-научной терминологии с одного языка на другой. Вкладом ал-Бируни в научную методологию было широкое использование сравнительного метода.

Как исследователь, ал-Бируни подчеркивал необходимость тщательной проверки знания опытом. Опытное знание ал-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.

Поборник научных, рациональных знаний, логически аргументированных и проверенных опытом, ал-Бируни критически 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», он ограничивался выводами, основанными на астрономических исследованиях.

Идеи философии широко распространялись в сфере литературы, приобретая в ней особые нюансы. Жанр адаба, светского направления в арабо-исламской культуре, означающего воспитание через литературу «похвального образа поведения», был популярным не только в элитарных, но и более широких кругах общества, поскольку в доходчивой, иногда «легкой» и пикантной форме просвещал, развлекал и наставлял людей. В этом жанре нередко распространялись и философские идеи.

Арабский поэт **Абу-ль-Аля ал-Маарри** (973–1058) был представителем философской лирики. Отец Абу-ль-Аля, знаток мусульманского права и филолог, сам занимался образованием сына, который в трехлетнем возрасте перенес оспу, лишившую его зрения. Продолжил свое образование юный ал-Маарри в Багдаде, огромном (по подсчетам историков, число его тогдашних жителей колеблется от 400 тысяч до 1,5 миллионов), процветающем городе. Здесь он провел около двух лет, посещая библиотеку «Дома науки» – место встреч ученых и литераторов. Однако смерть любимой матери заставила ал-Маарри вернуться в родной дом, который он уже не покидал никогда.

Скорбное настроение, овладевшее им («ночь в траурном плаще, постигшая меня»), во многом объясняет его отвращение к мирской суете и склонность к уединению. «Заложник двойной тюрьмы» (слепоты и добровольного заточения) – так определил ал-Маарри себя и свой образ жизни. Он много размышляет и пишет о земной юдоли, страданиях человека, о смерти. Знаток мусульманского права и богословия, философии, филологии, он создает трактаты и стихи, принесшие ему славу глубокого и независимого мыслителя, тонко

чувствующего боль и горе человека, яростно обличающего зло ханжества, корыстолюбия, насилия. Ал-Маарри не мог смириться с лицемерием, лживостью, которые нередко демонстрировала религия – именно их он считал безбожием. Безбожники – это те, кто сеет суеверия, подобные представлению, «будто на луне есть некая старуха, которая доит луну». Но безбожники это и те, кто вносит разброд в умы мусульман и сеет непримиримую вражду между ними. Для ал-Маарри было неприемлемо то, что произошло с исламом после смерти Мухаммада, когда началась ожесточенная борьба за власть в Халифате и за обладание знанием истинной веры, приведшая к появлению множества направлений в толковании Корана и множества сект. Все это, считал ал-Маарри, враждебно подлинной вере. «Я вижу, что люди волнуются и суетятся, растерянные между мутазилитами и мурджиитами, а забота их вождей – награть денег недозволенными средствами и удовлетворить любострастие». В «Послании о прощении» (1033 г.) в острой и сатирической форме ал-Маарри выступает против представлений мусульман о загробной жизни. Гротескно изображая райскую жизнь, в которой царят те же пороки, он ставит под сомнение некоторые догматы веры. В поэтическом сборнике «Обязательность необязательного» он утверждает: «Лицемерие и вера – одно и то же». Эта мысль повторяется и в другом стихотворении сборника: «Вера – вооружение лжеца и лицемера» и еще: «Хадисы выдумал обманщик в старину, чтоб ради выгоды умы держать в плену».

Противник слепой, навязываемой веры – ал-Маарри обращает взор верующих к разуму, способному отделить истину от лжи. «Не принимай суждений ни о чем, когда проверить их нельзя умом». «Кроме разума нет имама» – таков основной постулат, который провозглашал и которому следовал ал-Маарри. Только разум дает возможность понять, что Бог – это не бог, рисуемый теологами-традиционалистами, а высший принцип всего сущего, близкий к образу безжалостной судьбы, рока, висящего над человеком. «И жены и мужи, мы все до одного – рабы ничтожные для Бога своего». Но даже разум в минуты отчаяния не казался ему всемогущим – нет достоверной истины, а есть лишь догадки. И худшее то, что часто этот разум превращают в орудие пустословия и лжи. «Ложь в сердце у того, а правды нет и тени, кто лечит шариат лекарством рассуждений... И в споре доводы рождаются без счета, мгновенно

лопаясь как пузыри болота». Пессимизм ал-Маарри распространялся на все: он порицал и состояние веры, ее содержание, человека с его пороками, общество, в котором царит несправедливость, деспотизм правителей. А это было время, когда на смену идеям мутазилитов пришел ислам официальный, санкционированный рескриптом халифа ал-Кадира (1017 г.), объявляющим по сути дела мутазилитов еретиками. В 1041 году тот же халиф издал символ веры, означавший конец теологическим спорам. Эти акции халифа были поддержаны могущественным султаном Махмудом Газневи. Поэтому вольнолюбивая, печальная и гневная лирика ал-Маарри была близка многим его современникам. Они видели в нем поэта, отвергающего милости правителей (он отказал египетскому наместнику, приглашавшему его в Каир) и бичующего пороки общества и религии. И когда он умер, весть о его кончине распространилась далеко за пределы его родного селения, и у его могилы собралось не менее восьмидесяти поэтов, пожелавших проводить своего великого собрата.

Ибн ал-Фарид (1181–1234) – один из крупнейших арабских поэтов-суфиев. Родился он в Каире, в благочестивой семье, которая заботилась о богословском образовании сына, обучении его праву по канонам шафиитской религиозно-правовой школы. Однако позже ал-Фарид обратился к суфизму и несколько лет посвятил жизни в уединении, занимаясь аскезой и предаваясь размышлениям. Около пятнадцати лет он проводит в Мекке, но затем, как ревностный служитель религии, с почетом возвращается в Каир и начинает читать проповеди в ал-Азхаре, соборной мечети Каира.

Суфийская тема единения с Богом, с Возлюбленной, в страстной любви к которой любящий теряет свое «я», пронизывает всю поэзию Ибн ал-Фарида.

В сочинении «Путь праведника» рисуются мучительные переживания, сопровождающие восхождение к Богу. Ибн ал-Фарид – один из немногих поэтов-суфиев, а может быть и единственный, кто смог так остро и точно выразить, что путь к Богу идет через страдание, боль, муки, через отказ от покоя.

Но страстно стремившийся к растворению в Боге, Ибн ал-Фарид оставался все же мыслителем, постоянно напоминавшим о том, что человек, даже переживая состояние *фана*, не утрачивает рассудка. Сознание видится им неременным барьером, препятствующим

переходу за черту, где происходит полная утрата себя в объекте любви, «подлинное» единение любящего с Возлюбленной, но и реальная гибель, смерть. Сознание, возвращая человека к его «я», отрывает его от Бога, разрушает единство. Было немало суфиев, которые переступали порог жизни и смерти, соединяясь таким образом с Богом, к которому они были устремлены. Ибн ал-Фарид, подобно другим мыслителям, пережившим опыт мистического постижения Истины (ал-Газали, Ибн Араби, Ибн Сина), был далек от воспевания полной утраты своего разумного «я» и, наоборот, как «вновь из смерти возрожденный», попытался описать пережитое им состояние близости к онтологическому началу, к Бытию, Единому, Богу.

Ярчайшей фигурой эпохи исламского расцвета является **ал-Джахиз** (Пучеглазый; 775–868) – филолог, основоположник средневековой арабской художественной прозы, адаба.

Стремление стать серьезным литератором, усердие в знакомстве с науками сделали ал-Джахиза одним из наиболее просвещенных людей того времени. Будучи верующим, ал-Джахиз не был набожным, его привлекало вольнодумство рационалистов-мутазилитов, взгляды которых он исповедовал. С именем ал-Джахиза связано одно из направлений в мутазилизме – «джахизийя». Задолго до ал-Газали, первого реформатора ислама, ал-Джахиз обращал внимание читателей на процесс порчи религии, в результате чего она фальсифицируется, искажается и начинает напоминать «фальшивый динар или поддельный дирхем, который принимается за чистую монету многими, а распознается лишь немногими».

Число разного рода сочинений ал-Джахиза достигало, по некоторым сведениям, около двухсот, однако многие из них утеряны. По своему содержанию они представляют собой в совокупности энциклопедию знаний в области науки и литературы, известных той эпохе. Тематика трудов ал-Джахиза разнообразна; это и богословие (в виде учения мутазилитов), и политика, и экономика, и изложение взглядов на социальную жизнь, мораль, и сведения о географии, естествознании, математике, этнографии, а также о литературе, поэзии, филологии – в общем все, что составляло сферу адаба. Ярчайший адиб (литератор, пишущий в жанре адаба), блестяще владевший языком, он популяризировал знания и создавал руководства для читающей публики и школьных учителей, в

занимательной форме преподнося научные и нравственные истины. Он обращал внимание читателя прежде всего на те книги, «которые увеличивают силы разума, заостряют его, лечат, исправляют, устраняют ненужное, изгоняют из него порчу». При этом он стремился не просто преподать сведения о том или другом предмете, но и научить читателя думать, подвергать всякое знание суду разума, проверять его через сомнение. Как ученый (а он был и серьезным ученым, занимавшимся, в частности, строением животных), ал-Джахиз опирался и на опытную практику и на известные ему теоретические данные, на труды Аристотеля и других античных ученых. При этом разум занимал в его опытных построениях главенствующее место.

Ат-Тавхиди (922–932 – ум. 1023 г.). был современником Бируни, Ибн Сины, Мискавейха, ал-Маарри, был близок к «Братьям чистоты».

Мыслитель-энциклопедист Тавхиди «стремился сочетать философию с литературой, предлагая читателю народную мудрость, которая была ему доступна», и «вводя философию в народную культуру». Литература адаба выходила за рамки развлекательного чтения; она могла вести к раздумью над вопросами о назначении человека, смысле его существования, о добре и зле, смерти и бессмертии и пр. Тавхиди интересовался каламом, размышлял над проблемами, обсуждавшимися мутакаллимами, принимал участие в дискуссии о божественных атрибутах, о сущности Аллаха, его познаваемости или непознаваемости.

Тавхиди придерживался развитого философского убеждения, что не может быть знания Бога, что рациональными способами можно только приблизительно описать наше представление о нем. Попытки опереться на разум ведут к созданию лишь мнимо рационалистической религиозной картины мироустройства. Уже у мутазилитов обнаружилось, что рационализация вероучения означает в тенденции разрушение религии, утверждает философское мировоззрение. Истинное единобожие – это не грубый антропоморфизм, а фактически философское понимание «единого», свободного от качеств и потому неопределимого. Такой взгляд на сущность Бога был достаточно распространенным в интеллектуальной среде того времени, и потому непонятно, в силу каких причин Тавхиди считался опасным еретиком. Важным же здесь является скорее то, что таким

пониманием проблемы он зафиксировал различие функций знания и веры, перевод религиозной веры в сферу иррационального.

Пожалуй ярче всего почитание разума проявилось у Абу Хайана в объяснении им нравственных вопросов, психологических особенностей поведения человека.

Он изучает психологические отклонения, «болезни души», отмечает, что здоровье и болезнь связаны с нравственным состоянием. По его мнению, разумность людей, так же как и их безумие относительно: безумный принадлежит к тому же роду, что и разумный. Тавхиди пристально внимателен к индивиду, его своеобразию. Наблюдение таких особенностей и объяснение их происхождения позволяло ему проникать в физические, психические и социальные основания и тем самым более точно выявлять природу возможной их общности.

Идейные интересы и взгляды Тавхиди отчасти определялись имевшим в его время влиянием стоицизма. Тавхиди размышляет над вопросами судьбы, рока, смерти, счастья и несчастья, радости и страдания. Бестелесность души – первое, что может примирить со смертью. Второе, что несколько успокаивает человека, это сознание, что потусторонний мир недоступен нашему разумению, а значит, по переживаниям и посюсторонним представлениям нельзя судить о жизни будущей, посмертной. Чтобы решить загадку смерти, нужно постичь природу не только материи, тела, но и души, субстанцию духа. Но так как для этого нет иного инструмента, кроме той же души, возникает непреодолимое препятствие на пути постижения.

Может быть, оттого что Тавхиди не был профессиональным философом, но остался на подступах к этому знанию, его разум не успокоился, достигнув мудрости всепонимания, и непрестанно разрывался между стремлением все охватить трезвым скепсисом, его философские размышления особенно напряженны, его ответы на собственные вопросы не всегда однозначны. Близость его творчества к «обыденности» при наличии пронизательного ума помогала видеть значительно более широкий круг вопросов, подмечать нюансы, отличающие живую жизнь индивидуальностей от скупой абстрактной схемы всеобщности, универсальности.

Современники Тавхиди нередко говорили, что он ничтожный, вечно брюзжащий писака, что порицание – его занятия. Непонятый и непризнанный, он умер в неизвестности, и никто не знает, когда именно. О нем надолго забыли. Но в наши дни его неординарная,

глубокая и бунтарская мысль привлекает внимание многих арабских интеллектуалов.

Темы рефератов, докладов, сообщений:

1. Мудрость арабо-мусульманской культуры.
2. Актуальные проблемы исследования религиозной философии фальсафы.
3. Концепция «совершенного человека» в исламской философии.
4. Проблема свободы человека в исламской философии.
5. Влияние исламской философии на средневековую европейскую мысль.

Литература:

1. Фильштинский И.М. История арабской литературы V – начала X в. – М.: Изд. Либроком, 2010. – 528 с.
2. Шарипов А. Великий мыслитель Абу Райхан Бируни. – Ташкент, Фан, 1972.
3. Широян С. Г. Великий арабский поэт и мыслитель Абу-ль-Аля ал-Маарри. – М., 1957.

ТЕМА 11. ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение. Обратите внимание на следующие ключевые проблемы при изучении данной темы:

Философия истории Ибн Халдуна (1332, Тунис – 1406, Каир)

Теософия Муллы Садр (Садр ад-Дин аш-Ширази) (1571, Шираз – 1640, Басра).

Мыслитель, лучше известный, возможно, по его работе по истории и социологии, чем в философии, Ибн Халдун (1332–1406) получил традиционное религиозное образование, изучал философию, служил у нескольких султанов; ряд лет провел на службе у монгольского полководца Тимура (Тамерлана). Сферой его научных и философских интересов была история. Он рассматривал историю как философскую науку, стремясь выявить единую основу исторического процесса. История становится как характеристикой цивилизации (умран), так и методологией ее исследования. Основной труд Ибн Халдуна «Книга назидательных примеров из истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» («Китабал-Ибар»). Он представляет фундаментальный труд по философии и социологии истории, а также истории развития арабского Востока. В первой части – «Мукаддима» («Прологомены», «Введение») (написана в 1375–1378 гг.) дается теоретическое изложение наиболее важных проблем социальной философии и философии истории. Государство, по Ибн Халдуну, является той политической и социальной единицей, которая только и делает возможной существование человеческой цивилизации, которая и являлась предметом его исследования, предметом «новой науки».

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 веков, но и попытавшимся на ее основе создать новое учение, был Садр ад-Дин аш-Ширази, известный больше как Мулла Садра (1571, Шираз – 1640, Басра). Его труды представляют собой синтез тысячелетия исламской мысли, предшествовавшего ему. Он досконально изучил Коран и хадисы, исламскую философию и богословие, суфизм и историю исламской мысли. Ко всем его знаниям следует добавить его интеллектуальную мощь как философа и его интуитивные способности как гностика ('ариф), который был способен непосредственно переживать высшую реальность того, что в более поздней исламской философии и теософии называлось «гностический опыт» (таджруба-йи 'ирфани).

X–XII века – 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.

Ибн Сина, ал-Газали на востоке исламского мира, а Ибн Рушд в западной его части завершили классическую эпоху, Они овладели философскими достижениями своего времени, сами став творцами этих достижений. Но они же, то есть Ибн Сина и ал-Газали, осознали и шаткость, небесспорность методологии, которая покоилась на безграничной вере в разум, на не признающем никаких пределов рационализме. Эти философы представили в своих учениях понимание того, что есть пласты бытия, доступ к которым приоткрывается человеку через признание, наряду с рациональными, нерациональных форм познания или, как говорил Ибн Сина, через «чисто рациональный гносис».

Философия в ее классическом, аристотелевском виде потеряла 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. Но и из него все больше исчезало то, что определяло его конфронтационную сущность, – отстаивание права на личную веру. В нем стали преобладать наработанные предписания, составлявшие особенность того или иного ордена. Именно принадлежность к ордену, объединение в нем, следование его учению, формализация культа, а не личная позиция, стали проявляться в суфизме.

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.

Философия истории Ибн Халдуна.

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 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).

Ибн Халдун стал свидетелем упадка блестящей исламской цивилизации, пережившей за семь веков 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 из-

ложено 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.

Теософия Муллы Садр.

Мулла Садр 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. Он считал себя создателем нового в исламской философии направления – «мудрости (философии) трансцендентного», «престольной мудрости». Целью этой философии, по убеждению Садр ад-Дина, является постижение вещей «такими, каковы они на самом деле», то есть познать духовные основы вещей, просвечиваемые Богом в чувственно воспринимаемых вещах. Садр исходит из принятого его предшественниками тезиса о том, что абсурдно всерьез говорить о бытии Бога – бытие, не может быть предикатом необходимо-сущего. «Основа существования всего сущего – чистая истина бытия, к которому не примешено ничего, кроме бытия», и Бог есть чистая истина бытия, не имеющая 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.

Садр 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, Садр описывает в виде ее путешествий от «малого престола» (сердца верующего) к «великому престолу» (престолу Бога) и возвращения обогащенной, 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, она осознает бренность 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 душа становится духовной, разум человека достигает совершенства и соединяется с Деятельным разумом. Трактат о престольной мудрости построен в виде кольца, замыкающегося отождествлением началополагающей причины (мабда') сущего с его конечной целью (гапа). Это напоминает путешествие разума, озаренного светом, с Востока на Запад, к «тинистому морю», и возвращение его, постигшего мудрость мира и обретшего новое качество, к источнику, – к божественному началу.

Содержащаяся у Ибн Сины идея о том, что мир в качестве являющегося человеку, т.е. в качестве не античного бытия, безразличного к человеку, а в виде существования, которое в арабском слове *вуджуд* выражает связанность с человеком, – эту идею Садр делает 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.

Садра 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 первый в исламской философии, обратил внимание на категорию движения, лежащего в основе суще-

ствования мира. Движение, постоянное, непрерывное изменение, обновление составляет реальность мира, и «время – мера обновления и превращения, а смысл движения в том, что оно есть непрерывное обновление состояния бытия вещи». Акт творения, перехода вещи из состояния потенции в состояние действительности, сам по себе не является обновлением. Как полагали сторонники идеи «нового творения», есть лишь проявление движения, которое уже 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 в этот процесс необратим. Природа непрерывно 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, и достаточно ярко, существовать в среде законсервировавшегося богословия.

Темы рефератов, докладов, сообщений:

1. Социология Ибн Халдуна.
2. Понимание Ибн Халдуном природы власти, государства. Причины упадка и гибели цивилизаций.
3. Роль разума и интуиции в постижении сущности вещей.
4. Взгляды каких философов оказали влияние на творчество Садры?
5. Как прокомментировать основной смысл «трансцендентной философии» Садры – видение вещей такими, каковы они на самом деле, т.е. у Бога и глазами Бога?

Литература:

1. Мухаммад Таги Сохраби-фарр. Разум и любовь. Очерк жизни и идей Муллы Садры Ширази. – М.: Феория, 2010. – 128 с.
2. Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – 160 с.
3. Аш-Ширази. Садр ад-Дин (Мулла Садр). Престольная мудрость. – М., 2004.

ТЕМА 12.

«ВОЗРОЖДЕНИЕ» (НАХДА) – СТАНОВЛЕНИЕ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Персоналии: Мухаммад Абдо, Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Икбал, Юсуф Керам, Мустафа Абд-ар-Разик, Абд аль-Рахман Бадави, Наджиб Махмуд Заки, Али Сами ал-Наишар, Мухаммад Азиз, Лахбаби, Мухаммед Аркун.

Введение. В данной теме рассматривается становление новой арабской философии – «Возрождение» (нахда). Этот прорыв в исламской мысли также оказал значительное влияние на развитие общественно-религиозной мысли татарских просветителей XIX–XX веков. Обратите внимание на следующие персоналии при изучении данной темы: Мухаммад Абдо (1849–1905); Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1907); Мухаммад Икбал (1877–1938); Юсуф Керам и Мустафа Абд-ар-Разик.

Проблемы и противоречия современной арабо-мусульманской философской мысли связаны с социально-философскими, общекультурными и историко-философскими проблемами. Особо следует отметить в разрешении этих проблем роль наследия в историческом развитии любой национальной философии и то место, которое оно занимает в структуре историко-философского знания вообще. Происходит, с одной стороны, непрерывное обновление тематики, методологического и технического инструментария, что ставит во многом по-новому вечный вопрос об отношении к наследию; а с другой стороны, сами социально-философские запросы, вызовы Запада арабскому миру неразрывно связаны с арабо-мусульманской мыслью, побуждающей арабов по-новому взглянуть на свое прошлое, истоки и индивидуальность, национальное и общемировое, искать в наследии то, что послужит новым импульсом для прогресса арабской цивилизации. Арабская философия все больше осознается одним из главных элементов арабской

культуры. Сама же арабская культура и философия, имеющая великие достижения, составляет важную часть мировой культуры и философии. Поэтому многие проблемы и противоречия, свойственные мировой, в том числе и западной философии, оказываются проблемами и противоречиями арабской современной мысли.

Поиск иного пути ведется в рамках исламской мысли (религиозной, мусульманской), либеральной мысли, национал-социалистической мысли, критико-исторического течения, умеренно-согласительного течения, национал-либерального культурного течения, марксистской мысли. Кроме того, много мыслителей в мусульманском мире приспособили западную философию для решения философских проблем, которыми они заинтересованы. С.А. Кадир в Пакистане развивал описание мусульманской философии в соответствии с логическим позитивизмом, в то время как Абд аль-Рахман Бадави применил экзистенциализм к арабскому обществу. Заки Наджиб Махмуд следовал за Уильямом Джеймсом в представлении прагматического описания философии.

Некоторые мыслители применили специфические методы в исламской традиции к философии, так, Али Сами ал-Нашиар, например, обосновывал свои идеи на ашаритском богословии, в то время как Мухаммад Азиз Лахбаби использовал гегельянство, чтобы развить теорию бытия, которая является весьма необычной в пределах контекста мусульманской онтологии. Хичем Дяит комбинирует гегельянство с экзистенциализмом. Он доказывает, что только диалектическая эпистемология может использоваться, чтобы понять существующий характер мусульманской культуры. Мухаммед Аркун в подходе к Корану использует семиотический поток идей в современной французской литературе, чтобы доказать, что ислам всегда изменялся и развивался, так что нет смысла обвинять его в постоянной ортодоксии. Он требует переосмысления понятия ислама в контексте глобализации, поскольку мифо-идеологические самоделки фундаменталистских дискурсов развалили мифоисторические построения периода формирования исламской мысли.

В позднем средневековье не возникает новых оригинальных направлений и школ, а философская мысль развивается в эклектическом русле. С одной стороны, это систематизация суфийских идей и их совмещение с учениями арабоязычных перипатетиков, проделанная поздними суфийскими мыслителями, с другой – эволюция ишракизма в направлении включения суфийских идей. Тенденция включения идей мутакаллимов уже в ашаритской редакции в корпус доктринальных текстов имела продолжение и в дальнейшем. Возникающие в этот период общественно-политические и религиозно-идеологические течения апеллируют либо к подобному доктринальному наследию, как то было в случае ваххабизма, либо к суфийско-ишракиским идеям, переработанным в то, что получило в дальнейшем название «исламской философии», как то делают основоположники бабизма¹ и бахаизма². Период схоластическо-

¹ Бабизм – течение в исламе шиитского направления в Иране, получившее название по прозвищу его основателя Али-Мохаммеда (1820–1850). Баб – арабск. врата, через которые людям откроется новая вера и объявится махди – мусульманская мессия. В 1844 году Али-Мохаммед объявил себя «Бабом», а в 1847 – махди. Осн. положения учения Али-Мохаммеда были изложены в книге «Беян», т.е. «Откровение», написанной в подражание Корану. Согласно учению Баба, эпохи пророков Моисея, Иисуса, Мухаммеда, последовательно сменявшие друг друга, уже миновали. Отжили своей век Коран и шариат, их призван заменить «Беян». Причиной несчастий и несправедливостей являются, по Бабу, светские и духовные власти, отстаивающие старые порядки. В учении Баба большое место заняло также представление о том, что все люди по своей природе равны друг другу. Но бабидское святое царство должно установиться сначала в пяти провинциях Ирана; жить там уготовано одним бабидам. Остальные, в т.ч. иностранцы, не принявшие «Беяна» как истины, будут изгнаны, а имущество их конфисковано. Учение Баба отражало прежде всего недовольство торговых слоев Ирана произволом шахской власти и феодалов, усилением закабаления страны иностранными капиталистами. Антифеодалная направленность бабизма проявлялась в требованиях бабидов, касавшихся налогов, денежной системы, взимания процентов ростовщиками и т.п. По учению Баба, для скорейшего опознания следующего за Бабом пророка надо развивать пути сообщения, телеграф и почту, печать и образование и т.д. В 1850 году по приказу шаха Баб был казнен; секта бабидов ушла в подполье. Во 2-й пол. XIX века в Иране, Турции и др. странах Ближнего Востока получает развитие бехаизм, в своих истоках связанный с бабизмом.

² Бахаизм – возникшая в XIX веке в лоне шиитского ислама секта, отличающаяся межконфессиональным пацифизмом и экуменизмом. Бахаизм насчитывает более 5 млн приверженцев, значительные общины которых имеются на Ближнем Востоке, в Европе, Африке, Северной и Южной Америке, Юго-Восточной Азии, России. Всемирный центр находится в г. Хайфа (Палестина). Основатель бахаизма – Мирза Хусайн ‘Али Нури (1817–1892), по прозвищу Баха’ал-Лах. Первоначально примыкал к бабизму. Согласно доктрине бахаизма Бог – абсолютно трансцендентен, непостижим в своей сущности. Но Он открывает себя, творя «не Бога». Это творение, однако, не единовременный акт, осуществленный в какой-то момент истории. Речь идет скорее о перманентном творении, и в этом смысле мир вечен. Особой манифестацией Божественной сущности являются пророки, каждый из

эkleктического развития завершился в большинстве стран мусульманского мира в середине-конце XIX века, хотя на его окраинах, например в отдельных регионах России, захватил и начало XX века, когда был прерван большевистской революцией.

К концу XVIII века турецкая империя, испытавшая тяжелые военные удары извне и вторжение европейского капитала, начинает ослабевать. Вместе с процессами распада империи в арабском мире возникает тяга к обновлению. В 1805 году 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, проводились ирригационные работы, велось строительство оросительных каналов, плотин и железной дороги, соединившей Каир и Александрию. В 1822 году 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,

которых выступает в качестве чистого зеркала для Божьей рефлексии. Священная история, по учению бахаитов, циклична, что не исключает эволюционизма в рамках каждого цикла. Нынешний цикл открывается Адамом, первым пророком, за которым следуют традиционные пророки иудаизма, христианства и ислама, а также Заратустра, Будда, Конфуций и Кришна. Каждый из последующих пророков не отменяет предшествующих, а дополняет их. Вечный пророческий Логос субстанциально один, но многочислен в своих манифестациях. Их задача состоит в создании все более и более широких религиозных единиц в мире. Так, Авраам объединил племя, Моисей – народ, Мухаммад – нацию; Иисус же стремился к очищению душ индивидов. Очередная манифестация Логоса, воплощенная в системе основателя бахаизма, призвана завершить этот восходящий процесс, довести дело до коллективного очищения всего человеческого рода. В эсхатологии бахаизма отсутствует учение о конце света, или пришествии Бога. Бессмертие души признается, но лишь в интеллектуальном аспекте, как продолжение ее познавательного путешествия к таинственной сущности Бога. Отсюда и метафорическая интерпретация Рая и Ада как синонимов близости или отдаленности от Всевышнего. Бахаизм не знает ни духовенства, ни церемонии посвящения. Основными культовыми обязанностями являются молитва (ежедневная трехкратная), пост (в течение последнего месяца бахаистского года, состоящего из 19 месяцев по 19 дней и 4 дополнительных праздничных дней) и общественное празднование девятнадцатого дня каждого месяца. В отличие от исламской и христианской практики, приверженцам бахаизма не вменяется общая молитва, за исключением заупокойной. Бахаизм запрещает употребление алкоголя и табака.

мешавших прогрессу, движение за распространение научных знаний, за реформу образования, а в конце XIX века и за реформу ислама.

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.

Философская литература занимала среди печатной продукции лишь незначительное место, но тем не менее философия начала заявлять о себе, о своем намерении 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 века, своим основным принципом опору на разум, утверждаемый в качестве главного основания знания. На протяжении нескольких веков 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 веках молодая исламская цивилизация жадно впитывала в себя достижения античной культуры, и переводы сочинений древних пробудили мысль представителей новой цивилизации. Теперь арабская интеллигенция так же стремилась познакомиться с трудами европейцев, которые подготавливали и подытоживали их историческую победу.

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. Вернувшийся в 1888 году из изгнания и ставший главным муфтием Египта Мухаммад Абдо выступил с

предложениями реформировать мусульманское законодательство и провел преобразования в системе преподавания в ал-Азхаре.

В конце XIX века идею согласования откровения с разумом провозгласил Джамал ад-Дин ал-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 европейских консулов за свои либерально-реформаторские и антиколониалистские взгляды.

Для того чтобы мусульманские страны смогли противостоять превращению их в колонии, необходимо, учил ал-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.

Ученик и сподвижник ал-Афгани, крупный мусульманский реформатор Мухаммад Абдо (1849–1905), став главным муфтием Египта, выступил с предложениями реформировать мусульманское законодательство и провел преобразования в системе преподавания в ал-Азхаре.

Абдо, следуя Ибн Рушду и ал-Афгани, настаивал на том, что «первый принцип ислама – предоставление разуму права решать спор в выяснении вопросов шариата». То же он утверждал и в книге «Ислам и христианство». Главную цель ислама он усматривал в улучшении положения человека, и это он так же связывал с развитием знания, науки и базирующейся на них промышленности. Роль же веры состоит в очищении душ людей от иллюзий и улучшении их опять же через знание. Только в союзе веры и знания, религии и науки можно достичь прогресса. Вера и знание помогают друг другу в деле совершенствования разума и интуиции.

Рассматривая вопросы о божественных атрибутах, сотворении Корана, свободе воли, Абдо излагал взгляды, близкие то к ашаризму, а то к мутаизму. Рассуждая о возможности познания высшей сущности, Аллаха, он 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 добавляется сила интуиции.

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 века. И ал-Афгани, и М. Абдо оставили последователей, которые распространяли и утверждали идеи своих учителей. Среди них – Рашид Рида, Касем Амин, Лютфи ас-Сейид, Мустафа ал-Мараги, Фарис аш-Шадиак, Джурджи Зейдан.

Деятельность этих философов стала возможной благодаря, во-первых, реформированию старинного теологического университета ал-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: в начале XX века Египетского, ядром которого стал Каирский университет, а несколько позже еще трех.

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 году была издана «Мукаддима» Ибн Халдуна; в 1886 году появилось новое ее издание. Был издан и труд средневекового историка религиозных учений аш-Шахрастани «Книга о религиях и сектах».

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.

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 смогла познакомиться с новыми направлениями в западной философской мысли.

Таков был путь новой арабской философии. Так арабская культура познакомилась с неизвестными 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, отвечавшей 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», написанная в середине 30-х годов, «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 приобретенную. 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 ал-Азхара, издал две историко-философские работы: «Философ арабов ал-Кинди» и «Второй учитель ал-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.

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).

Мусульманские реформаторы пытаются переосмыслить соотношение Бога и человека, ставят своей целью «приблизить» верующего к Богу: «Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений Бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца» (М. Икбал). Реформаторская интерпретация дает основание для признания за человеком высокой степени свободы воли, не только оправдывая самостоятельность человеческих усилий, направленных на преобразование земной жизни, но возводя их в моральный, религиозный долг. Активность в переустройстве общества на новых гуманистических началах является главным этическим принципом реформаторов. Необходимой предпосылкой творческой активности личности является раскрепощенность мысли. Обоснование права на самостоятельное суждение, свободу от засилья догм составляет пафос реформаторства. Особая значимость проблемы соотношения веры и знания, религии и науки вполне объяснима, учитывая, что отставание стран исламского мира во многом связано с негативной установкой религиозного догматизма в отношении к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. По признанию Джамал ад-Дина ал-Афгани, в упадке арабо-мусульманской цивилизации «целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, и ему в этом всячески потворствовал деспотизм». Под «исламом» в данном случае имеется в виду не само вероучение

как таковое, а его догматическая интерпретация. Отсюда ставится задача обосновать совместимость веры и знания, доказать, что «истинная» религия является не врагом, но союзником научного прогресса. Стратегия на примирение веры и знания, религии и науки прослеживается в работах подавляющего числа современных философов из стран мусульманского мира (Хасан Ханафи, Осман Амин, Сейид Хусейн Наср).

Наметившиеся в конце XIX века основные тенденции в философской мысли утвердились в новом, XX веке. Но все старые и возникшие вновь разнообразные идейные течения и учения прямо или опосредованно были связаны с отношением к религии, главным образом к исламу как господствующему вероисповеданию.

Влиятельной фигурой для молодых египетских интеллектуалов в конце 30-х годов стал профессор университета Ал-Азхар Мустафа Абд ар-Разик (ум. в 1947). На его лекциях и сочинениях, в которых продолжали жить идеи «нахды», воспитывались будущие философы и профессора. Как заметил Ибрагим Мадкур, ар-Разик «приблизил ал-Азхар к Сорбонне». В книге «Введение в историю исламской философии» (Тамхид ли-та'рих ал-фалсафа ал-исламия) Абд ар-Разик вернулся к полемике западников и исламистов, которая велась среди исследователей исламской философии. Полемика относилась к трактовке ее истока и места в современной культуре, а также ее отношения с западной мыслью. Этот спор воспроизводил древнее столкновение сторонников разума, философии, «новшества», с одной стороны, и традиции, фикха, с другой. Он также напоминает о противостоянии тех, кто видит в философии простое воспроизведение античной мудрости, и тех, кто игнорирует содержание этой философии, выходящее за пределы религиозной проблематики, и ограничивает его рамками религии.

Было бы уместно заметить, что в 60-е годы, когда в Советском Союзе началось активное изучение арабо-персоязычной (как тогда было принято ее обозначать) философии, она воспринималась прежде всего как «восточный перипатетизм», как мощное научно и материалистически ориентированное направление, противостоящее религиозным учениям. Перед советскими арабистами стояла задача не столько понять своеобразное содержание философских концепций, постановку в них новых проблем и новые на них ответы, сколько утвердить закономерность развития передовой философской мысли

от античности к эпохе научного материализма. И в таком контексте арабскую философию предпочтительней было представить в качестве эпитона аристотелизма, чем носителя следов влияния религии, придающих ей оригинальность. В подобном подходе к философии сказывалось, безусловно, и отношение к религии как абсолютно неприемлемой идеологии, понимание предмета самой философии, которая виделась как научная система, функционирующая с помощью десяти аристотелевских категорий, скорректированных и дополненных диалектико-материалистической методологией в объяснении мира.

Среди арабских философов также имели место сходные взгляды, но все же для них вопрос о характере собственной философской мысли был намного более значимым, и поэтому ответы на него были более адекватными. Новые публикации средневековых текстов, их исследование привели в 60-е годы к изменениям в оценке исламской философии и арабскими учеными, и ориенталистами, заставили увидеть в арабо-исламской философии, воспринявшей многие античные концепции, переосмысление греческого наследия, что позволило дать обоснование нового видения мира, соответствующего уже новым условиям и новой, монотеистической религии.

В лексиконе исследователей исчезли определения арабо-исламской философии как искаженной формы аристотелизма. Исчезли и утверждения об исламе как душителе свободы, разума и философии. Определение «арабо-исламская» стало восприниматься как естественное, предполагающее соединение философии и религиозной мудрости, и законное место в историкофилософских исследованиях заняло изучение калама и суфизма.

Ранняя исламская цивилизация отличалась правовой и культурной уникальностью. Концепции «*ра'й*» и «*иджстихада*» в фикхе обозначили начало рационалистического теоретизирования в исламе, которое, по выражению Абд ар-Разика, «росло и процветало под покровительством Корана и религии». Это было источником и философии – она тесно связана с каламом, фикхом и суфизмом, со свободной дискуссией относительно принципов фикха, с толкованием тавхида. Основополагающими для арабской философии являются принципы юриспруденции (*усул ал-фикх*): *ра 'й* (личное мнение), *кийас* (аналогия), *иджстихад* (испытание, проверка разумом). Коран, утверждал Абд ар-Разик, способствует

рациональному рассуждению, помогает уравновесить разум и откровение. Буквалистская интерпретация Корана не выражает его рациональной сути, которая стимулировала развитие мысли. При этом исламский рационализм, исходящий из Корана, не должен смешиваться с греческой философией и логикой, которые были адаптированы исламскими мыслителями. Абд ар-Разик отвергал мнение Э. Ренана, убеждавшего в отсутствии у арабов способности к философии. *Иджтихад* и *ра'й* свидетельствуют о самобытности исламской мысли, которая уже была до калама, суфизма и фальсафы.

Этот тезис Абд ар-Разика о связи философии с фикхом, а также тезис о связи религиозной мудрости и философской приобрел принципиальное значение. В исламской культуре, утверждает Абд ар-Разик, было два разных потока, и фальсафа в ней занимает особое место – она не связана генетически с фикхом и каламом. Таким образом, своеобразная, самобытная исламская философия представлена у Абд ар-Разика каламом и суфизмом. Фальсафа же выступает как феномен, чуждый культуре ислама; он возник на почве инородной античной мысли и поэтому жизнь его была недолговечной.

В 1925 году он опубликовал книгу «Ислам и основы правления» (Ислам ва усул ал-хукм), в которой поставил под вопрос значение Корана в закладывании основ политической и государственной системы халифата. Миссию Мухаммада он видел лишь в духовном пророчестве, а не в определении характера власти. Власть выражает волеизъявление народа, в силу чего халифы являются светскими правителями. Идея независимости института халифата отстаивалась и другими идеологами, которые отмечали, что ни в самом Коране, ни в учении Мухаммада нет указаний на халифат как форму правления. За ограничение власти халифа выступал и Мухаммад Рашид ар-Рида, редактор журнала «Ал-Манар», в котором многие годы печатался М. Абдо. За пределами арабского мира концепция законности нехалифатской формы власти была воплощена в жизнь в Турции Кемалем Ататюрком.

За пропаганду данной концепции Абд ар-Разик был в свое время обвинен в ереси и исключен из числа улемов. Позже, в 60-е годы, тезис об отсутствии в Коране предписания относительно обязательности халифата как формы правления в мусульманском мире получил широкое официальное признание. Правда, были и есть в арабском

мире силы, ратующие за восстановление халифата, но откровенных сторонников этой идеи немного.

Профессор Абд ар-Разик создал школу египетских философов. Из нее вышли историк философии Ибрагим Мадкур, создатель «джувванийи» Осман Амин, А. Сами ан-Нашшар, Абд ар-Рахман Бадави, З. Н. Махмуд.

Современная арабо-мусульманская философия.

Имеется несколько тенденций в современной арабо-мусульманской философии. Сначала был вызов Запада традиционным мусульманским философским и культурным принципам и желание установить иную форму мысли. С середины XIX века исламские философы попытались повторно определить исламскую философию; некоторые мыслители, типа Хасана Ханафи и Али Мазруи, стремились придать современной мусульманской философии глобальное значение и обосновать ее как базу для мирового единства. Во-вторых, продолжается традиция иллюминационистской и мистической мысли, особенно в Иране, где сильно влияние Муллы Садры и ал-Сухраварди. Влияние последнего может быть замечено в работах Генри Корбина и Сейида Хосейна Насра. Мулла Садра повлиял на Махди Хаири Язди и членов Школы Кум, особенно Аятоллу Хомейни. Философ Абдулкерим Соруш ввел множество концепций из западной мысли в иранскую философию. Наконец, имелось много мыслителей, которые приспособили и использовали первоначально неисламские философские идеи в стремлении понять концептуальные проблемы. Это – особенно активная область, в которой философы мусульманского мира исследуют уместность для ислама концепций типа гегельянства и экзистенциализма.

Однако к XX столетию открылся огромный промежуток между мусульманским миром и Западом. Своеобразной реакцией на это была Нахда (возрождение арабской культуры, некий аналог эпохи Ренессанса в Европе) – движение между 1850 и 1914 годами. Начавшись в Сирии, в значительной степени развившись в Египте, движение стремилось включать в культуру главные достижения современной Европейской цивилизации и в то же самое время восстановить классическую мусульманскую культуру, которая предшествовала империализму и столетиям упадка.

Главная проблема, стоящая перед мыслителями Нахда: как интерпретировать мусульманскую культурную традицию, включая философию, в окружающей среде власти Запада. Возрождение, основанное на исламе, предназначается и для светских режимов мусульманского мира, и для введомых США западных государств. Интеграция традиционной культуры с иностранными культурами имеет ключевое значение в арабской модернизации. Исламское возрождение в конце 1970-х попыталось восстановить еще раз этническое, национальное и культурное сознание среди арабов, арабо-мусульманскую культурную идентичность. Ислам является и религией, и целым набором социальных, экономических и культурных систем. Современная модернизация толкуется как революция арабской истории и требует исторического перехода от сельскохозяйственного к индустриальному обществу. Национально-освободительное движение арабских стран избавило их от колониального господства, но не в состоянии было препятствовать распространению западной цивилизации и установлению ее культурной гегемонии во всем мире.

Некоторые мыслители выступили на защиту собственной культурной идентичности, против универсальных ценностей Запада. Только наука и техника признавалась необходимой для ассимиляции при модернизации. Иранский религиозный лидер Хомейни решил, что исламские страны должны следовать за директивой «никакого Запада, никакого Востока, но только ислам» в таких областях, как политика, экономика, культура, идеология, образ жизни, духовные верования и этические ценности. Сегодняшнее мусульманское общество находится в процессе изменения и поиска самоидентификации. Это – длинный процесс, в котором мусульманская культура не может избежать столкновений с западной культурой.

Примерно те же процессы происходят и в философии. С одной стороны, процветает мистическая философия, хотя нет мыслителей, близких творческому потенциалу Ибн ал-Араби. Ал-Афгани и Мухаммад Абдо стремились находить рациональные принципы, которые установят форму мысли, отчетливо являющейся и исламской, и годной для жизни в современных научных обществах. М. Икбал (1877–1938) предлагал довольно эклектичную смесь исламской и европейской философии. В ответ на явления

современности некоторые мыслители развивают исламский фундаментализм, который воскрешает ранний антагонизм к философии, приводя доводы в пользу возвращения к первоначальным принципам ислама и отклоняя экспансию западной культуры. И в наше время все еще много дискуссий относительно путей, которыми арабо-исламская философия должна развиваться, ее достижений, значения в обществе и науке.

Джамал ал-Дин ал-Афгани (1838–1879) и Мухаммад Абдо (1849–1905) аргументировали, что ислам является неотъемлемо рациональным и эта сущность не была поколеблена перед лицом вторжения западных форм научной и культурной мысли. Абдо сомневался в ценности некоторых исламских школ мысли, в частности суфизма. Его привлекала нравственная сторона учения суфиев, требование нравственного самосовершенствования, обретения внутренней веры и критическое отношение. Освободиться от увлечения мистицизмом помог ему ал-Афгани. Абдо стал выступать против характерного для суфизма культа святых, приравниваемых иногда к Богу (что противоречит учению ислама о единобожии). Резко, как мошенничество, осуждал Абдо и веру суфиев в чудотворство. Модернизация ислама, считал он, возможна только при признании незыблемости Корана как «священной опоры» мусульманского общества. В то же время Абдо боролся с приверженцами таклида, традиционалистами, которые отвергали право свободного, рационалистического толкования догм. Египетский философ Мустафа Абд ал-Разик утверждал, что необходимо показывать уместность традиционной мусульманской философии в современном обществе. Он устанавливает неотделимую связь рационализма и Откровения в исламе и защищает традиционные исламские ценности как совместимые с наукой и рациональностью.

Мухаммад Абид ал-Джабири считает, что жизнеспособное арабское будущее может прийти только через деконструкцию и критический анализ причин упадка арабского мира. Он критикует дихотомию между исламистами, которые призывают вернуться к «золотому веку» в прошлом (националистическое направление, которое видит в глобализации угрозу для национально-культурной идентичности наций, сводит на нет их идейное и цивилизационное наследие), и либеральной вестернизацией, восхваляющей принципы

европейского Ренессанса, с которого начинается колониализм. Решение, которое он предлагает, – освобождение современного арабского языка, мысли и от языка, и от теологических ограничений прошлого. Арабская мысль стала подлинной частью традиционных путей исследования мира, но будет ограничена в потенциале, если остается преданным только мусульманскому наследию.

Фуад Закария утверждал, что арабский мир пал из-за неспособности к историзации прошлого и зависимости от традиции, в то время как Заки Наджиб Махмуд обнаружил важность философии, ведущей нас от известного к неизвестному, и критически оценивал способности религии, полемизирующей с этим движением в мысли. Хасан Ханафи представляет форму феноменологии, которая доказывает, что должна быть развита новая концепция таухид (божественное единство), которая вовлечет принцип единства и равенства для всех людей. Ханафи пишет об упадке идей на Западе и полагает, что требуется вливание идей и энергии с Востока. Он использует язык либерального богословия и полагает, что Откровение приспособляемо к языку каждой эпохи. Современные мусульмане должны повторно интерпретировать Откровение на современном языке и в соответствии с существующими требованиями; окаменелый консерватизм – неверное истолкование истинного динамического и диалектического духа ислама. Фазлур Рахман убежден, что мусульманский консерватизм противоречит сущности ислама. Цели ислама – экономическая реформа и учреждение праведного социального порядка. Согласно Корану, говорит он, мораль и экономический упадок связаны между собой. Ислам не должен быть ограничен общинами преданных, но должен искать видное место в новом этическом и социальном мировом порядке.

Межнациональный ислам, который достигается вне расовых и национальных различий, отстаивает африканский мыслитель – Али Мазруи, пытаясь согласовать несколько взаимозависимых факторов в исламском богословии с текущими глобальными фактами. Мазруи предлагает брак между исламским монотеистическим джихадом (универсальная борьба), антирасистским исламом с гуманистическими намерениями, и потребностью в глобальном экономическом сотрудничестве. Он использует культуру как транспортное средство для социального изменения через интеграцию

мультикультурализма, политику панисламизма и потребности в глобализме. Кроме того, он предлагает, чтобы ислам повернул единобожие от изолированной спиритуальности к коммунитарному гуманизму в форме мусульманского мирового порядка среди сообщества преданных (итта) – через глобальное экономическое сотрудничество, социальное правосудие и братство всех народов. В мире глобальной экономики, политики и увеличивающейся взаимозависимости, полагает Мазруи, мусульмане должны воспринимать их религию как «всебожественность», как тип глобализма. Его понимание иджтихада – это интерпретация исламского джихада как повестки дня глобального мира и правосудия. Таким образом, он преобразовывал отрицательное толкование ислама в сигнал к экономическому единству и миру во всем мире.

Вопросы для обсуждения:

- 1. Каковы основные тенденции в современной арабо-мусульманской философии?*
- 2. Что такое «Нахда»? Что составляет ее сущность?*
- 3. Роль школ и книгопечатания в пробуждении мусульманского сознания.*
- 4. Роль западной культуры в возрождении мусульманского мира.*
- 5. Какая европейская философия интересовала мусульманскую интеллигенцию?*
- 6. В чем реформаторы конца XIX – начала XX века видели задачи преобразования ислама, его роли в жизни общества?*
- 7. Раскройте особенности интеграции традиционной исламской культуры с иностранными культурами как основу в арабской модернизации.*
- 8. Проанализируйте возможности Нахды (Возрождения) арабской культуры и философии.*
- 9. Покажите характерные особенности распространения влияния западной философии на арабо-мусульманскую современную мысль.*
- 10. Как вы оцениваете взаимосвязь арабо-мусульманской философии и марксизма в XX веке?*

11. Каковы причины развития философии джуванийи Османа Амина?

12. Применима ли философия Мухаммада Абид ал-Джабири?

Темы рефератов, докладов, сообщений:

1. Реформаторская мысль Дж. Афгани и М. Абдо, ее влияние на отечественную исламскую философию.

2. М. Икбал и его синтез традиционной исламской философии с современной западной философией. Религиозно-философские идеи джадидизма.

3. Проблема веры, разума и знания в современной мусульманской философской и естественно-научной мысли.

4. Роль Корана в создании нового мировоззренческого подхода в современности.

5. Основные концепции Мухаммада Рашида Рида и Али Абдель Раэка в отношении современного панисламизма.

Литература:

1. Криворучко А.П. Арабо-мусульманская философия. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2009. – 352 с.

2. Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. – М., 1982. – 248 с.

3. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учеб. пособие. – М., 2006. – 199 с.

СОДЕРЖАНИЕ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ

СЕМИНАРСКОЕ ЗАНЯТИЕ № 1. Восточный перипатетизм

Вопросы для обсуждения:

1. Социально-исторические предпосылки возникновения и развития восточного перипатетизма.
2. Соотношение философии, теории и религии.
3. О материи, ее формах и движении.
4. Континуум физического бытия.
5. О познавательных силах души.
6. Проблема бессмертия.
7. Предмет метафизики. Доказательства вечности мира.
8. От метафизики Ибн Сина к метафизике Ибн Рушда.
9. Прочитайте следующие отрывки под авторством ал-Кинди и ал-Фараби. Выделите основные идеи, ответьте на вопросы после каждого текста.

Ал-Кинди. Трактат «О первой философии»

Введение.

Ал-Кинди был подлинно энциклопедическим умом среди арабов. Вероятно, нет такой области знаний того времени, которой он не коснулся бы в той или иной мере в своих многочисленных трактатах (число их, согласно средневековым арабским источникам, достигало 238, но большинство этих работ, к сожалению, до нас не дошло). В круг научных интересов ал-Кинди входили и метафизика, и логика, и этика, и математика, и астрономия, и медицина, и метеорология, и теория музыки, и оптика. «Философ арабов» много содействовал ознакомлению своих соотечественников с трудами античных мыслителей (некоторые исследователи утверждают, что сам ал-Кинди хорошо знал греческий язык). Им были

отредактированы переводы «Метафизики» Аристотеля, «Географии» Птолемея и работы Эвклида. Кроме того, он дал сокращенные изложения на арабском языке «Поэтики» Аристотеля и «Введения» Порфирия, написал комментарии на аристотелевские «Категории», «Вторую Аналитику», на книгу «Алмагест» Птолемея и «Элементы» Эвклида.

Ал-Кинди оказал влияние не только на последующее развитие философской мысли народов Ближнего Востока – его трактаты в латинском переводе имели широкое хождение и в средневековой Европе.

Работы ал-Кинди переводились известным ученым X–XI веков. Гербертом (впоследствии – папа Сильвестр II), на них учились Роджер Бэкон и известный итальянский ученый Кардан (последний назвал ал-Кинди в числе двенадцати самых выдающихся мыслителей мира).

Наиболее значительными философскими работами ал-Кинди являются «Трактат о количестве книг Аристотеля», «О разуме», «О первой философии», «Об определениях и описаниях вещей», «Рассуждение о душе», «Трактат о ближней действующей причине возникновения и уничтожения», «Книга о пяти сущностях¹».

Глава «Второе рассуждение, составляющее первую часть первой философии»

Мы говорим: человеческое познание бывает двух видов. Первый вид познания ближе к нам, но дальше от сущности. Это – познание посредством чувств (...) Другой вид познания ближе к сущности и дальше от нас. Это – разумное познание. (...)

Все материальное имеет образ, запечатлеваемый в душе общим чувством, а все нематериальное, но находящееся в материи, может быть воспринимаемо вместе с материей – подобно очертанию, воспринимаемому вместе с цветом, ибо это очертание есть границы цвета; поэтому-то чувство зрения акцидентально и воспринимает

¹ Перевод произведений ал-Кинди осуществлен по книге «Философские трактаты ал-Кинди». Под редакцией М. А. Абу-Рида. Каир, ч. 1, 1950; ч. II, 1953. На русском языке произведения были впервые опубликованы в книге: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961.

очертание: ведь последнее является границами того, что воспринимается чувством зрения. Можно подумать, что такая вещь отображается в душе благодаря внесению ее туда общим чувством и что отображение ее в человеческой душе есть атрибут образа цвета, подобно атрибуту цвета, указывающему на границы цвета.

Границы же, каковыми является очертание, воспринимаются разумом. Восприятие разумом акцидентально в отношении чувственного восприятия и предмет его в действительности не тождествен с предметом чувственного восприятия. Поэтому все то, что не имеет материи, но воспринимается вместе с материей, может мыслиться как нечто отображающееся в душе; находясь в чувственно воспринимаемом, оно лишь служит предметом разумного, а не образного восприятия. Что же касается того, что не имеет материи и не соединено с материей, то оно вообще и не отображается в душе и не мыслится как нечто отображающееся. Утверждаем же мы что-то о них лишь потому, что наши утверждения в данном случае (логически) необходимы. Таково, например, наше высказывание: вне тела вселенной нет ни пустого, ни заполненного пространства, т.е. там нет ни пустоты, ни чего-то телесного. Такое суждение не имеет образа в душе, ибо «ни пустое, ни заполненное пространство» есть нечто такое, чего чувство никогда не воспринимало и что никогда не было атрибутом чувственно воспринимаемого так, чтобы оно имело в душе образ или мыслилось как имеющее определенный образ. Это нечто такое, что познается с (логической) необходимостью разумом благодаря упомянутым выше первым посылкам.

Действительно, при рассмотрении этого вопроса мы говорим, что пустота означает место, в котором нет того, что заполняет его. А место и то, что заполняет его, соотнесены между собой так, что одно из них не предшествует другому, и если есть место, то необходимо должно быть и то, что его заполняет, и наоборот, если есть то, что заполняет место, то необходимо должно быть и место. Отсюда – невозможность существования места без того, что его заполняет. Но под пустотой как раз и подразумевают место без того, что его заполняет. Таким образом, вообще не может существовать пустота.

Далее, мы говорим: если заполненное пространство есть тело, то тело вселенной должно быть либо количественно бесконечным, либо количественно конечным. Но, как мы это скоро выясним, не может быть ни одной актуально бесконечной вещи. Поэтому тело вселенной

не может быть количественно бесконечным. А раз так, то за телом вселенной нет никакого заполненного пространства, так как если бы за ним было заполненное пространство, то таковое было бы телом, и если бы за ним было другое заполненное пространство и за каждым последующим заполненным пространством было еще заполненное пространство, то заполненное пространство было бы бесконечным, и в таком случае должно было бы существовать количественно бесконечное тело, а также актуальная бесконечность, между тем как существование актуальной бесконечности невозможно.

Таким образом, за телом вселенной, как мы выяснили, нет ни заполненного пространства (ибо за ним нет никакого тела), ни пустоты. То, что мы здесь утверждаем, (логически) необходимо и не имеет в душе никакой формы. Оно необходимо постигается лишь посредством разума.

Кто рассматривает метафизические предметы, т. е. предметы, не имеющие материи и не соединенные с материей, тот никогда не воспринимает их в виде образа, он воспринимает их своим разумом. Сохрани же (Аллах да сохранит твои добродетели и да убережет тебя от всех дурных поступков!), сохрани же в своей памяти эту самоочевидную посылку, дабы она служила тебе руководством в постижении прочих истин, звездой, рассеивающей перед оком разума твоего тьму невежества и муть смущения.

Постижение истины упомянутыми двумя способами кажется, с одной стороны, легким, а с другой стороны, трудным. Потому что, кто ради познания умопостигаемых предметов хочет представить их себе в образной форме, хотя они вполне отчетливы в разуме, тот оказывается совершенно неспособным их видеть, подобно тому, как глаза летучей мыши не могут в лучах солнца различить вещи, четко и ясно видимые нами. В этом-то и кроется причина недоразумений, бывающих у многих из тех, кто занят рассмотрением метафизических предметов: исследуя таковые, они, как дети, стараются их образно представить себе в душе так же, как они привыкли это делать при чувственном восприятии. Ведь обучение бывает легким тогда, когда оно касается привычных вещей. Об этом свидетельствует, в частности, та живость, с которой обучающиеся воспринимают проповеди, рассказы, стихи или сказки, т. е. все, что рассказывается, благодаря привычке, приобретенной ими в раннем возрасте, слушать разного рода повествования и побасенки. То же самое бывает и при

рассмотрении ими природных явлений, ибо они прибегают при этом к пропедевтическому способу рассмотрения, а таковой необходим лишь при исследовании того, что лишено материи; ведь материя испытывает действие и поэтому находится в движении, а природа является первичной причиной всего подвижного и покоящегося.

Таким образом, все природное обладает материей, так что если человеку нельзя прибегать к математическому способу при рассмотрении природных вещей, поскольку этот способ касается того, что лишено материи, то, следовательно, при рассмотрении природных явлений он окажется в таком же положении, в каком он оказался при рассмотрении метафизических предметов. Так что человек, прибегающий к этому способу при изучении природных явлений, окажется в затруднении и не добьется истины. Вот почему всякий, кто изучает ту или иную науку, должен, прежде всего, исследовать то, что служит причиной предметов, исследуемых данной наукой. Если мы исследуем причину природных вещей, то мы обнаруживаем ее, как уже говорилось нами, в первых началах природы, служащих причиной всякого движения. Природным, стало быть, является все то, что находится в движении. Таким образом, физика есть наука обо всем том, что находится в движении, а то, что относится к области метафизики, не является, следовательно, движущимся, ибо вещь, как мы это скоро выясним, не может быть причиной собственного существования; поэтому ни причина движения не может быть движением, ни причина движущегося – чем-то движущимся. Следовательно, то, что относится к метафизике, не является чем-то движущимся.

(...) мы говорим: Извечное – это то, что вообще никогда не могло быть несуществующим. Поэтому нет ничего такого, что предшествовало бы наличествованию извечного. А раз так, то существование извечного не обусловлено чем-то другим. В силу этого извечное не имеет причины. А отсюда следует, что извечное не имеет ни субстрата, ни атрибута, ни действующего начала, ни (целевой) причины (т. е. того, ради чего оно существует), ибо ими и ограничиваются выше перечисленные нами причины. А раз так, то извечное не имеет рода, так как если бы у него был род, то оно было бы видом, а вид образуется посредством рода, общего, как для него, так и для чего-то другого, и различающего признака, свойственного только данному виду; вид поэтому имеет субстрат – род,

принимающий его форму и форму чего-то другого, и атрибут – форму, свойственную лишь ему и ничему другому; так что вид имеет субстрат и атрибут, а выше уже было выяснено, что у извечного нет ни субстрата, ни атрибута, и мы, таким образом, приходим к нелепости. Из этого, стало быть, следует, что у извечного нет рода. Извечное не уничтожается, ибо уничтожение есть изменение лишь атрибута, но не первого субстрата. Первый субстрат (а таковой есть существование) изменения не претерпевает, ибо уничтожающееся не уничтожается через возникновение его существования. Действительно, изменение всего изменяющегося обуславливается его ближайшей противоположностью, т. е. той, которая входит вместе с ним в один и тот же род, – так, например, изменение тепла обуславливается холодом, – ведь мы не считаем тепло противоположностью сухости, сладкости, долготы или еще чего-нибудь подобного. Близкие друг другу противоположности составляют единый род. Таким образом, у уничтожающегося есть род, и, следовательно, если бы извечное уничтожалось, то у него был бы род. Но рода у него нет. И мы приходим к противоречию. Следовательно, уничтожение извечного невозможно.

Превращение же есть изменение. Следовательно, извечное не превращается, поскольку оно не изменяется и не становится из несовершенного совершенным. Становление есть, следовательно, определенное превращение. Извечное, стало быть, не становится совершенным, ибо оно не превращается. Совершенное обладает устойчивым состоянием, благодаря которому оно есть превосходное. Несовершенное же не обладает устойчивым состоянием, благодаря которому оно могло бы быть чем-то превосходным. Таким образом, извечное не может быть несовершенным, ибо оно не может перейти в какое-либо состояние и стать благодаря ему превосходным, ибо никак невозможно, чтобы оно превратилось в нечто более превосходное или нечто менее превосходное. Так что извечное необходимо совершенно.

Поскольку же тело имеет род и виды, а извечное не имеет рода, то извечное не есть тело.

А теперь скажем следующее. Не может быть ни извечного тела, ни чего-либо другого, что имело бы количество или качество и было бы актуально бесконечным. Нечто бывает бесконечным лишь потенциально. И вот я говорю:

К числу первых истинных посылок, воспринимаемых разумом без всякого опосредствования, относятся следующие. (1) Все тела, из которых ни одно не превышает по величине другое, равны между собой. (2) Равные друг другу тела имеют актуально и потенциально равные друг другу расстояния между своими сторонами. (3) То, что имеет конец, не бесконечно. (4) Все равные между собой тела таковы, что если прибавить к одному из них какое-нибудь тело, то оно станет самым большим из них и будет больше того, чем оно было до прибавления к нему этого тела. (5) Два тела, обладающих конечной величиной, таковы, что если их соединить, то образовавшееся из них тело будет иметь конечную величину – это справедливо также по отношению ко всем величинам и ко всему тому, что обладает величиной. (6) Из двух вещей со сходными частями меньшая вещь служит мерою для большей вещи или части ее.

Если бы существовало бесконечное тело, то в том случае, если бы от него отделили конечное по величине тело, остаток его имел бы или конечную величину или бесконечную величину. Если бы этот остаток имел конечную величину, то в том случае, если бы к нему прибавили отделенную от бесконечного тела конечную по величине часть, тело, образовавшееся из того и другого, имело бы конечную величину. Но образовавшееся из них тело было бы тем, что до того, как отделили от него эту часть, имело бесконечную величину, и мы имели бы, таким образом, бесконечное конечное тело. А это нелепо. Если же остаток был бы бесконечным по величине, то в том случае, если бы к нему прибавили отделенную от него часть, он оказался бы либо больше того, чем он был до прибавления к нему этой части, либо равным ему. Если бы он оказался больше того, чем он был раньше, то это значило бы, что одно бесконечное стало больше другого бесконечного. Но меньшая из двух вещей служит мерою для большей вещи или части ее, так что меньшим из двух бесконечных тел будет измеряться большее тело или часть его. А если им измеряется все это тело, то им необходимо должна измеряться и часть его. Таким образом, меньшее тело будет равно определенной части большего тела. А две равные друг другу вещи суть такие вещи, у которых расстояния между соответственными сторонами одинаковы. Таким образом, они обладают сторонами, ибо равные, но не подобные между собой тела, суть те, которые измеряет единое тело единым числом, в то время как стороны их отличаются друг от

друга количеством, расположением или тем и другим вместе. Эти два тела, следовательно, конечны, и тогда оказывается, что меньшее бесконечное тело конечно, и мы приходим к противоречию. Из этого следует, что из упомянутых двух тел одно не больше другого. Если же этот остаток оказался бы не больше того, чем он был до прибавления к нему отделенной части, то получилось бы так, что от прибавления одного тела к другому ничего не прибавилось бы, и тогда оба вместе оказались бы равными одному из них, а это одно тело было бы равно и одной своей части и обеим своим частям, взятым вместе. В таком случае часть оказалась бы равной целому, а это есть противоречие.

Итак, выяснилось, что бесконечного тела быть не может. (...) Тело вселенной, следовательно, конечно, и все, что связано с ним как со своим субстратом и чем оно измеряется, также конечно. Но поскольку тело вселенной можно в воображении все время увеличивать, представляя его себе каждый раз все большим и большим – а увеличение его потенциально не имеет предела, – то потенциально оно бесконечно. Действительно, ведь потенция есть не что иное, как возможность – я имею в виду тот случай, когда о данной вещи говорят, что она находится в потенциальном состоянии. А все, что находится в потенциально бесконечном, также потенциально бесконечно, в том числе движение и время. Поскольку же что-то бывает бесконечным лишь потенциально – а, как уже говорилось, в актуальном состоянии ничто не может быть бесконечным – и поскольку это <логически> необходимо, то ясно, что не может быть никакого актуально бесконечного времени. А время есть время тела вселенной, т.е. его длительность. Поскольку же время конечно, то, следовательно, и существование тела конечно. Действительно, если бы не было времени, то не было бы и тела, ибо время есть не что иное, как число движения, т.е. длительность, измеряемая движением. Так что если существует движение, то существует и время, а если движения не существует, то не существует и времени.

Движение же есть не что иное, как движение тела. Так что если существует тело, то существует и движение – в противном случае движения не было бы. А движение есть некоторое изменение. Изменение, происходящее лишь в отношении места частей тела, его центра или всех частей тела, есть перемещение. Изменение того

места, до которого доходят границы тела – либо приближаясь к его центру, либо удаляясь от него, – есть рост и уменьшение. Изменение только качеств тела, кои являются его атрибутами, есть превращение. Изменение его субстанции есть возникновение и уничтожение. Всякое изменение измеряет длительность тела, так что любое изменение происходит в том, что обладает временем. Стало быть, если существует какое-то движение, то с необходимостью должно существовать и какое-то тело. Если же существует тело, то движение либо необходимо должно существовать, либо его не существует. Если тело существует, а движение – нет, то либо движения вообще не бывает, либо его нет, но оно может быть. Если его вообще не бывает, то оказывается, что движения не существует, когда существует тело, и, следовательно, существует движение, но это – противоречие. Таким образом, не может быть так, чтобы при существовании тела вообще не было движения. А если при существовании тела существование движения возможно, то движение должно необходимо существовать в некоторых телах, ибо у возможного есть то, что имеется в некоторых вещах, обладающих его субстанцией, как, например, способность писать существует в возможности у Мухаммеда, не будучи в нем актуально, ибо эта способность существует в некоторой человеческой субстанции, т. е. у кого-то другого из людей.

Итак, не может быть такого случая, чтобы тело существовало, а движение – нет. Следовательно, когда существует тело, необходимо должно существовать и движение.

Мы можем, далее, предположить, что тело вселенной вначале находилось в покое, но имело возможность находиться в движении, а потом пришло в движение. Но это необходимо ложное предположение, так как если бы тело вселенной вначале покоилось, а затем пришло в движение, то оно должно было бы или возникнуть из ничего, или быть извечным. Если бы оно возникло из ничего, то его переход от несуществования к существованию как раз и было бы возникновением – а этот его переход и есть движение, как мы уже указывали на это выше, когда при описании движения сказали, что одним из видов движения является возникновение. Поскольку тело не предшествует возникновению как таковому, то существование тела вовсе не предшествует движению. Между тем было сказано, что вначале оно существовало без движения. Таким образом, получается,

что, с одной стороны, оно существовало, а движения не существовало, и, с другой стороны, что не существовало ни его, ни движения. А это противоречие. Стало быть, если тело возникло из ничего, то оно не может предшествовать движению.

А если тело извечно пребывало в покое, а затем пришло в движение, поскольку оно имело возможность двигаться, то окажется, что тело вселенной, будучи извечным, претерпело превращение, перейдя от актуального покоя к актуальному движению. Но извечное, как мы это уже выяснили, не претерпевает превращения. Таким образом, оказывается, что оно и претерпевает и не претерпевает превращение, а это противоречие. Стало быть, невозможно, чтобы тело вселенной находилось извечно в актуальном покое, а затем превратилось в нечто актуально движущееся. А поскольку в нем существует движение, то из этого следует, что оно вовсе не предшествовало движению.

Итак, если существует движение, то необходимо должно существовать и тело, и если существует тело, то необходимо должно существовать и движение.

Выше уже говорилось, что время не предшествует движению. Таким образом, время с необходимостью не должно предшествовать и телу, поскольку время и тело существуют только при наличии движения, а движение – только при наличии тела, так же, как не существует тела без длительности, ибо длительность есть то, в чем происходит его становление, то, в чем оно становится тем, что оно есть.

Длительность тела существует лишь при наличии движения, поскольку тело, как было уже выяснено, существует всегда вместе с движением. Таким образом, длительность тела, всегда присущая ему, измеряется его движением, всегда присущим ему, так что тело никогда не предшествует времени.

Итак, тело, движение и время никогда не предшествуют друг другу. Стало быть, выяснено, что бесконечного времени быть не может, ибо актуально бесконечным не может быть ни количество, ни что-либо, обладающее количеством. Таким образом, всякое время актуально имеет предел.

Поскольку тело не предшествует времени, тело вселенной не может обладать бесконечным бытием. Бытие тела вселенной необходимо должно быть конечным. Поэтому тело вселенной не может быть извечным.

Вопросы и задания:

1. Охарактеризуйте понятие «извечное».
2. Кораническая доктрина творения – *ex nihilo*. Приведите доказательства этого у Ал-Кинди.
3. Объясните, почему проблема первоначала носит философский характер.
4. Опишите метафизические воззрения на основу мира ал-Кинди.
5. Подумайте, почему с помощью материальной «причины» нельзя объяснить всего многообразия существующих в мире вещей.
6. Ал-Кинди был рационалистом и вслед за Аристотелем считал, что при помощи разума возможно полное познание истины. Но в чем заключалось существенное отличие ал-Кинди от Аристотеля?
7. Укажите, специфику видения мира мусульманских философов.
8. Выясните онтологические концепции философов раннего этапа истории *ал-фальсафа* в сравнении с аналогичными концепциями му[‘]тазилитов и аш[‘]аритов.
9. Может ли существовать пустота? При ответе используйте логику автора.
10. Прочитайте установку автора о восприятии объектов метафизики.
11. Что относится в область исследований физики, а что в область метафизики?
12. Докажите тезис автора: «всякое время актуально имеет предел».

Ал-Фараби. Трактат «Существо вопросов¹»

Введение.

Научное наследие Фараби необычайно велико и разнообразно. Он изучал все известные в то время науки: этику, политику, психологию, естествознание, музыку, но особое внимание он уделял философии и логике. Труды по логике создали ему широкую известность во всех странах Ближнего и Среднего Востока.

Фараби написал около ста работ по истории естественных наук и философии, из которых нам известны лишь немногие. Значительная часть его философских работ посвящена изучению аристотелевской философии. Он прокомментировал «Категории», «Об истолковании», первую и вторую «Аналитики», «Топику», «О софистических опровержениях», «Риторику» и «Поэтику». Кроме того, ему принадлежит комментарий к «Введению» Порфирия.

Но деятельность Фараби не ограничивалась одним комментированием. Он создал большое число оригинальных работ. Большой известностью в средние века пользовалась его работа «Существо вопросов» — небольшой трактат, излагающий в сжатой форме суть его учения. Значительное место в творчестве Фараби занимала разработка проблем этики и политики; самым крупным из его сочинений, посвященных этим проблемам, является «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», в котором наиболее полно представлено воззрение автора на природу общества и государства. Ему принадлежат также трактаты «Субстанция», «Время», «Пустота», «О единстве философии Платона и Аристотеля» и ряд трактатов по психологии: «О душе», «О силе души», «О многом и единственном», «Разум и понятие». Часть этих произведений была

¹ Трактат Фараби «Существо вопросов» переведен по книге: Юханна Кумайр. «Философы арабов», т. 9, ч. 1, Бейрут, 1954; перевод комментария Фараби к «Категориям» Аристотеля осуществлен по арабскому тексту, опубликованному в журнале «The Islamik Quarterli» (v. IV, № 3,4. October 1957 – Januari 1958; v. V, № 12, April – July 1959). На русском языке трактаты «Существо вопросов», «Комментарий к «категориям» Аристотеля» впервые были опубликованы в книге: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961; трактат «Комментарий к «Введению» Порфирия», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» – в книге: Григорян С.Н. / пер. с араб. А.В. Сагадеева, А.И. Рубина. «Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв.» – М.: Изд-во АН СССР, 1960; «Книга о классификации наук», «Братья чистоты» – в книге «Музыкальная эстетика стран Востока». – М.: Изд-во «Музыка».

переведена на латинский язык и пользовалась популярностью в Европе вплоть до XVII века.

1

Знание делится на представление вообще, как, например, когда представляют себе солнце, луну, разум, душу, и представление, сопровождаемое утверждением, как, например, когда утверждается, что небеса суть сферы, находящиеся одна в другой, или когда сообщается, что мир сотворен.

Некоторые представления бывают совершенными лишь благодаря тем представлениям, кои предшествуют им. Так, например, невозможно себе представить тело прежде, чем имеется представление о длине, ширине и глубине. Но если некоторые представления нуждаются в других, предшествующих им представлениях, то это не значит, что так должно обстоять дело с каждым представлением – в конце концов, 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 не нуждаются в представлении о чем-то им предшествующем, что содержало бы в себе представление о них, ибо они суть ясные, правильные, утвердившиеся в уме понятия. И когда кто-то хочет выразить их речью, то он может это делать, лишь привлекая к ним внимание ума, но это не означает, что он желает их выразить через нечто более известное, чем они.

2

Некоторые утверждения таковы, что они не могут быть поняты, пока не понято нечто другое. Так, например, когда мы хотим сообщить, что мир сотворен, нам прежде этого необходимо утверждать, что мир есть нечто составное, а все составное сотворено, и только после этого мы можем утверждать, что мир сотворен. Это утверждение обязательно должно восходить к таким утверждениям, коим не предшествуют другие утверждения, благодаря которым они имели бы силу. Утверждения подобного рода суть первичные, очевидные для разума суждения. Таковы, например, суждения о том, что из двух противоречащих друг другу высказываний одно всегда истинно, а другое ложно, и что целое больше своей части. Наука,

благодаря которой мы познаем эти пути – пути, ведущие нас к представлению и утверждению, есть наука логики. Цель ее заключается в познании этих, упомянутых нами путей, дабы мы отличали совершенное представление от несовершенного, достоверное утверждение от близкого к достоверному, правдоподобного или сомнительного, так что из всех этих видов представлений и утверждений мы можем полагаться лишь на совершенное представление и достоверное, не вызывающее сомнений утверждение.

3

Сущее, говорим мы, бывает двух видов. К одному виду принадлежат вещи, из сущности которых не вытекает с необходимостью их существование. Вещи этого вида называются «возможно сущими». К другому виду принадлежат вещи, из сущности которых всегда и необходимо вытекает их существование. Вещи этого вида называются «необходимо сущими».

Если мы имеем дело с возможно сущим, то из предположения, что оно не существует, не следует нелепости. Возможно сущее, дабы существовать, в бытии своем нуждается в той или иной причине. Когда оно возникает, оно становится «необходимо сущим благодаря иному».

Отсюда следует, что из того, что извечно было «возможно сущим само по себе», оно стало «необходимо сущим благодаря иному». Эта возможность должна быть либо чем-то вечным, либо чем-то таким, что в одно время существует, а в другое – нет.

Причинно-следственный ряд возможных вещей не может ни тянуться до бесконечности, ни составлять круговорот; оно необходимо должно восходить к чему-то необходимому, а именно к первому сущему.

4

А необходимо сущее таково, что если предположить, что оно не существует, то непременно придешь к нелепостям. Его существование не имеет причины; оно существует не благодаря чему-то иному. Оно – первая причина существования вещей. Отсюда следует, что существование необходимо сущего есть начало существования, и оно должно быть свободно от каких бы то ни было

недостатков. Его существование, таким образом, совершенно; оно необходимо есть наисовершеннейшее существование, свободное от причин – материи, формы, действия и цели.

5

У него нет сути бытия, подобной той, которой, например, обладает тело. Ты мог бы сказать, что оно есть «сущее», но для сущего определением служит «вещь», а «вещь» является также определением тела. Таким образом, о необходимо сущем можно сказать лишь то, что оно есть необходимо сущее, и это его существование.

А отсюда следует, что необходимо сущее не имеет ни рода, ни видового различия, ни определения, ни доказательства. Напротив, оно само служит доказательством всего. Оно существует само по себе как нечто непреходящее и извечное; оно свободно от небытия, и существование его не бывает потенциальным. А из этого следует, что оно не может не быть, что для своего непреходящего существования оно ни в чем не нуждается и что оно не переходит от одного состояния к другому. Оно едино как в том смысле, что его истинное существование не зависит от чего-то иного, так и в том смысле, что оно неделимо, в отличие от вещей, имеющих величину и количество. Ему нельзя, стало быть, приписывать ни количество, ни время, ни место. Оно не есть тело. Оно едино и в том смысле, что сущность его не состоит из чего-то для него постороннего, от чего бы зависело его существование. Равным образом, его сущность не может быть обозначена такими понятиями, как материя, форма, род и видовое различие. У него нет противоположности. Оно чистая благодать. Оно чистый разум, чистое умопостигаемое и чистое умопостигающее – все это в нем составляет нечто единое.

Оно есть мудрое, живое, всемогущее и обладающее волей. Оно обладает высшей степенью красоты, совершенства и величия. В себе самом оно испытывает безмерную радость. Оно первое любящее и первое любимое.

Существование всех вещей проистекает от него, ибо существующие вещи несут на себе отпечаток его существования, и только таким образом они могут существовать. Все сущее образовалось в определенном порядке, неся на себе отпечаток его существования.

6

Всякая существующая вещь, получив от него существование, входит в определенную категорию и составляет единую степень. Бытие вещей определяется им не так, как если бы оно имело стремление, сходное с нашими стремлениями. Оно не стремится к чему-либо. Вместе с тем вещи не происходят от него естественным путем, без его ведома и благоусмотрения. Напротив, вещи из него возникают потому, что оно, познавая себя, есть как бы начало упорядоченного ряда благ, кои получают от него существование надлежащим образом. Итак, знание его есть причина существования вещи, служащей предметом его познания. Знание его о вещах не является временным знанием. Оно есть причина бытия всех вещей в том смысле, что оно наделяет их вечным существованием и вообще отрешает их от несуществования; но это не значит, что оно наделяет их отвлеченным существованием после того, как они были несуществующими. Оно является причиной первого творения. Акт творения состоит в сохранении дальнейшего существования вещи, причина бытия которой не заключена в ней самой, так что существование этой вещи не зависит ни от каких иных причин, кроме него как творца. Все вещи имеют одинаковое отношение к нему как творцу (а между ним и его творением нет ничего посредствующего, ибо первое творение есть причина других сотворенных вещей). Оно таково, что его действия лишены недостатков и источник их – в нем самом.

7

Первым из творений необходимо сущего является нечто единое по числу, а именно первый разум. В первом творении акцидентально возникает множественность, ибо само по себе это первое творение есть возможно сущее, а благодаря Изначальному – необходимо сущее, потому что оно знает как само себя, так и Изначальное. Существующая в первом разуме множественность не проистекает от Изначального, поскольку возможность существования принадлежит первому разуму, тогда как от Изначального он получает определенный вид существования.

8

Из первого разума, поскольку он есть необходимо сущее и поскольку он знает Изначальное, происходит другой разум, в коем множественность существует так, как об этом говорилось выше [1]. Из первого же разума, поскольку он есть возможно сущее и поскольку он знает самого себя, происходит высшая сфера со своей материей и с присущей ей формой – душой.

Высшая сфера и ее форма становятся причиной других двух вещей, а именно еще одной сферы и еще одной души.

9

Из второго разума происходит еще один разум и еще одна сфера, находящаяся под высшей сферой. Этот разум и эта сфера происходят из него лишь по той причине, что в нем акцидентально возникает множественность, как мы говорили об этом вначале относительно первого разума.

Точно таким же образом из этого разума происходит еще один разум и еще одна сфера (а о числе этих разумов и сфер мы знаем лишь в общих чертах), так что (ряд) деятельных разумов завершается деятельным разумом, отвлеченным от материи, при котором завершается число сфер. Эти разумы, происходя друг от друга, не образуют бесконечного ряда. Они имеют различные виды, и каждый из них в отдельности составляет свой особый вид. Последний из упомянутых разумов служит причиной существования земной души, с одной стороны, и (через посредство сфер) причиной существования четырех элементов, с другой стороны.

10

Из элементов необходимо образуются различные смеси определенных пропорций, предрасположенные к принятию растительной, животной и разумной души от той субстанции, которая есть первоисточник порядка мира и сфер, вращающихся вокруг устойчивого, неподвижного центра. Именно из движения этих сфер и соприкосновения одной из них с другой в определенном порядке возникают четыре элемента.

Каждый разум знает упорядоченный ряд благ, кои необходимо возникают из него. Таким образом, он становится причиной существования этих благ, долженствующих из него возникнуть.

Небесные тела обладают знанием о всеобщем и единичном; они допускают определенный вид перехода от одного состояния к другому через посредство воображения, и благодаря этому воображению у них возникает телесное воображение, которое есть непосредственная причина движения, между тем как из единичных предметов воображения возникает непрерывность телесного движения, а эти изменения в свою очередь становятся причиной изменения четырех элементов и всех тех изменений, кои происходят в мире возникновения и уничтожения.

11

Сопричастность небесных тел к чему-то единому, а именно к производимому ими вращательному движению, становится причиной сопричастности четырех материй к единой (первой) материи; различие же в их движении становится причиной различия в четырех формах, а переход их от одного состояния к другому становится причиной изменения четырех материй, причиной возникновения возникающего и уничтожения уничтожающегося. Хотя небесные тела имеют с четырьмя элементами то общее свойство, что они состоят из материи и формы, все же материя небесных сфер и тел отличается от материи четырех элементов и того, что из них составлено. Точно так же и формы сфер и небесных тел отличаются от форм четырех элементов, хотя все они имеют в качестве общего свойства телесность, поскольку предполагается, что у них три измерения.

Поскольку же дело обстоит именно так, то первая материя не может существовать свободно от формы, равно как и естественная форма не может существовать отрешенно от материи.

Напротив, первая материя нуждается в форме, дабы стать благодаря ей актуально существующей. Первая материя и форма не могут служить причиной существования друг друга; имеется некая причина, определяющая существование той и другой вместе.

12

Небесное движение есть такое вращательное движение, при котором движущееся меняет положение, а преходящее движение есть движение, при котором движущееся меняет место.

Простым телам свойственно движение количества и качества, а также прямолинейное движение, причем последнее бывает двух видов: одно из них имеет направление от центра, а другое – к центру. Движение сложных тел зависит от преобладания в них тех или иных простых тел, каковыми являются четыре материи.

13

Начало движения и покоя, когда оно не исходит извне или от воли, называется природой. Другие виды движения осуществляются либо произвольно – в таком случае их начала называются растительной душой, либо произвольно – в этом случае, независимо от того, однообразны ли они или разнообразны, начала их называются животной душой и душой сферы. С движением связано то, что называется временем. Предел времени называется моментом. У движения не может быть ни начала во времени, ни конца во времени. Таким образом, с одной стороны, должно существовать нечто движущееся, а с другой стороны, нечто движущее. Если бы движущее было одновременно и движущимся, то оно нуждалось бы в другом движущем, поскольку движущееся находится в неразрывной связи с двигателем и ни одна вещь не движется сама по себе. А раз так, то здесь не может быть бесконечного ряда и мы должны прийти к такому двигателю, который сам по себе не находится в движении – в противном случае нам пришлось бы принять существование бесконечного числа пар движимых и движущих вещей, а такого быть не может. Двигатель, который сам не находится в движении, должен быть один; он не должен быть ни обладающим величиной, ни телесным, ни делимым, ни множественным.

(...)

20

От всех животных человек отличается особыми свойствами, ибо у него имеется душа, из которой возникают силы, действующие через посредство телесных органов, и, кроме того, у него есть такая сила,

которая действует без посредства телесного органа; этой силой является разум. К числу упомянутых выше сил относятся питающая сила, сила роста и сила размножения, причем для каждой из них имеется некая служащая ей сила. К воспринимающим силам относятся внешние силы и внутреннее чувство, (а именно) воображающая сила, сила догадки, сила памяти, мыслительная сила и движущие силы страсти и гнева, каковые приводят в движение части тела. Каждая из этих перечисленных нами сил действует через посредство определенного органа, и иначе дело обстоять не может. Ни одна из этих сил не существует оторванно от материи.

21

К этим силам относится и практический разум – тот, который выводит, какие действия, свойственные людям, должны быть осуществляемы. К силам души относится также умозрительный разум – тот, благодаря которому субстанция души достигает совершенства и становится актуально разумной субстанцией. Этот разум имеет свои степени: в одном случае он выступает как материалный разум, в другом – как обладающий разум, в третьем – как приобретенный разум.

Эти силы, воспринимающие умопостигаемое, представляют собой простую субстанцию и не являются телесными. Эта субстанция переходит из потенциального состояния в актуальное и становится совершенным разумом благодаря разуму, отрешенному (от материи), а именно благодаря деятельному разуму, приводящему ее в актуальное состояние.

Предметы разумного восприятия не могут находиться в чем-либо делимом или имеющем положение; субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела, и в ней нет такой силы, которая разрушилась бы. Она – единичная субстанция; она – человек в его истинной природе; силы ее распределяются по органам. Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто способное принять ее. Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция. Оно есть плоть. И дух, заключенный в одной из его частей, а именно в глубине сердца, есть первое вместилище души. 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 учения о переселении душ.

После смерти тела душа испытывает и блаженство, и страдания. Эти состояния у различных душ бывают разными в зависимости от того, чего они заслужили. И все это определяется необходимостью и справедливостью. Так, например, от того, хорошо ли следит человек за здоровьем своей плоти, зависит приход в его тело болезни.

Успех в делах – в деснице Всевышнего Аллаха, и удача сопутствует тому, кто для этого создан. Промысел божий простирается на все, он связан с каждой единичной вещью, и всякое сущее подлежит приговору Всевышнего и предопределению его. Точно так же и злосчастия подлежат приговору его и предопределению, ибо они, как на привязи, следуют за тем, из чего неизбежно рождается зло. Приключаются же они с тем, что подвержено возникновению и уничтожению. Но злосчастия эти акцидентально достойны восхваления, поскольку, не будь их, не длились бы многие блага. Если же великое благо, составляющее достояние вещей, ускользало бы от них из-за малой толики зла, коей нельзя избежать, то зла было бы гораздо больше.

Вопросы и задания:

1. Что подразумевает ал-Фараби под сущностью?
2. Какие два начала заключены в сущностях? Какое из начал можно считать активным, а потому первичным, а какое – пассивным?
3. Опишите необходимо сущее.
4. Каков «Бог» у ал-Фараби?
5. Что такое «перводвигатель»? Определите основные свойства «перводвигателя». Какой из 4 причин по отношению к миру выступает перводвигатель?
6. Какие виды разума насчитывает ал-Фараби?
7. Докажите что концепция сотворения мира ал-Фараби отвергает концепцию сотворения *ex nihilo*.
8. Укажите специфику видения мира ал-Фараби.
9. Выясните онтологические концепции ал-Фараби в сравнении с аналогичными концепциями му‘тазилитов и аш‘аритов.
10. Определите соотношение сущности (*аз-зат, ал-джаухар*) и существования (*ал-вуджуд*); понятие о необходимо сущем (*ваджиб ал-вуджуд*) в зависимом бытии (*ал-мауджуд би-л-гайар*).

11. Почему ал-Фараби называли вторым учителем?
12. Утверждения какого рода являются первичными?
13. Чем является первый разум: необходимо сущим или возможно сущим?

Темы рефератов, докладов, сообщений:

1. Понятие и проблемы восточного перипатетизма.
2. Учение о соотношении философии, религии и теологии у ал-Фараби.
3. Основные идеи гражданской философии ал-Фараби.
4. Добродетельный город.
5. Рационалистическое учение о бытии ал-Фараби.
6. Рационалистическое учение о государственном устройстве ал-Фараби.
7. Признание необходимости религии для большинства людей как средства обеспечить правильное функционирование общества.
8. Ал-Фараби, врач, музыкант и мистик.
9. Вопрос о происхождении мира у ал-Фараби.
10. Историческая судьба учения о Добродетельном городе.

Литература.

Источники:

1. Фараби. Комментарий к «Введению» Порфирия. // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.
2. Фараби. Комментарии к «Категориям» Аристотеля. – Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.
3. Фараби. О происхождении наук. // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.
4. Фараби. Существо вопросов. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.
5. Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.
6. Ал-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, Наука Каз. ССР, 1985. – 624 с.; М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Исследования:

1. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М., 1960.
2. Григорян С.Н. Прогрессивная философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М., 1961.
3. Касымжанов А.Х. Абу-Наср ал-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
4. Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – 280 с.
5. Хайруллаев М.М. Абу Наср ал-Фараби. – М.: Наука, 1982. – 303 с.
6. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). – М.: Наука, 1979. – 152 с.

СЕМИНАРСКОЕ ЗАНЯТИЕ № 2. Абу Хамид ал-Газали (1058–1111)

Вопросы для обсуждения:

1. Жизнь и творчество ал-Газали.
2. Духовное наследие ал-Газали: интеллектуальная самостоятельность и новаторство.
3. Противоборство калама и философии в трудах ал-Газали.
4. Этапы становления суфийского синтеза ал-Газали.
5. Влияние ал-Газали на мировую философию и мировоззрение.
6. Прочитайте отрывок под авторством ал-Газали, выделите основные идеи и ответьте на вопросы после текста.

Ал-Газали. Трактат «Избавляющий от заблуждения»

Введение.

Вслед за фаласифа ал-Газали делил людей по уровню их познавательных способностей на две категории: «широкую публику», «массу» и «избранных». К первой категории он относил рядовых верующих, которые слепо следуют религиозной традиции и перед которыми, дабы не смущать их, нельзя давать священным текстам символично-аллегорическое толкование, и мутакаллимов, которые в своих рассуждениях исходят из диалектических (в аристотелевском смысле слова) положений и функции которых должны ограничиваться защитой догм ислама от бид'а (иногда мутакаллимы выделяются в отдельную категорию, несколько возвышающуюся над массой рядовых верующих). Ко второй категории он причислял (часто в завуалированной форме) прежде всего философов (фаласифа), стремящихся постичь истину с помощью доказательств, основанных на достоверных посылах. Кроме того, к «избранным» он причислял суфиев, которые приходят к монистическому взгляду на бытие, но не на основе логических доказательств, а с помощью интуиции. Практическую пользу суфизма ал-Газали видел в

направленности его учения к нравственному совершенствованию, но отвергал притязания суфиев на онтологическое единение с Богом, признавая «единение» лишь как символ постижения божества высшей познавательной силой – интеллектуальной интуицией.

Главные труды ал-Газали носят полемический характер. В крупнейшем своем сочинении Ихйа“улум ад-дин, где трактуются вопросы культовой практики, социально значимых обычаев, «пагубных» черт характера и черт, ведущих к спасению, ал-Газали критикует современных ему “улама“, превративших религиозное знание в средство достижения мирских целей. Против исмаилитов (батинитов) направлены его труды ал-Мустахрири и Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака. Дав сначала объективное и систематизированное изложение основных положений логики, физики и метафизики восточных перипатетиков в книге Макасид ал-фаласифа. В работе Тахафут ал-фаласифа, ал-Газали от имени мутакаллимов пытался показать неспособность фаласифа построить метафизику на принципах, согласующихся с буквой священных текстов, не вступая при этом в противоречие в одних случаях с правилами логики, в других – с догматами ислама (о сотворенности мира; о знании бога, распространяющемся на единичные вещи; о телесном воскресении). Ал-Газали говорил о нейтральности логики, математики и большей части физики по отношению к содержанию религиозных догматов, о безвредности этих дисциплин для мусульман всех категорий, противопоставляя в данном смысле этим частям философии метафизику. В то же время некоторые его работы, например Ма“аридж ал-кудс, свидетельствуют о близости его собственных мировоззренческих идей к метафизическим концепциям восточных перипатетиков (признание тезиса о вечности мира, теории эманации и т.п.). В работах ал-Кустас ал-мустахим, Ми“йар ал-“илм и Михакк ан-назар ал-Газали популяризирует логику восточных перипатетиков, изменяя, однако, ее терминологию и представляя правила логики так, как будто они выводятся им из Корана и сунны. Суфийский гносис в специальной форме рассматривается ал-Газали в работе Мишкат ал-анвар, проблемы фикха трактуются им в книгах ал-Басит, ал-Васит, ал-Ваджиз и ал-Мустасфа, а усул ад-дин – в ал-Иктисад фи-л-и“тикад и ал-Арба“ин.

Еще в эпоху Средневековья некоторые арабо-мусульманские авторы, например критик ал-Газали Ибн Рушд, объясняли

кажущуюся противоречивость идейного наследия ал-Газали тем, что он обращал свои книги в разных случаях к разной аудитории, «будучи с ашаритами ашаритом, с суфиями – суфием, с философами – философом». Многоликость учения ал-Газали стала причиной того, что он подвергался поношению со стороны мусульманских догматиков и ими же превозносился в качестве «довода ислама». Для последующих поколений мусульманских богословов, вплоть до современников, ал-Газали – один из авторитетнейших теологов ислама. Произведение ал-Газали «Избавляющий от заблуждения» было опубликовано на русском языке в книге: Григорян С.Н. «Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв.» – М.: Изд -во АН СССР, 1960.

Вопросы и задания:

При изучении текста следует обратить внимание на следующие пункты:

1. Критика философских учений с позиций аш‘аризма и суннитского «правоверия».
2. Стремление показать несостоятельность философских методов познания, не подкрепленных авторитетом «откровения».
3. «Разоблачение» «заблуждений» философов: а) в вопросах эсхатологии (воскресение, «будущая» жизнь, бессмертие души и т.д.); б) в вопросе о знании Бога о конкретных вещах; в) в отказе от креационизма, сведении роли Бога в творении мира к «первому толчку» и в абсолютизации причинно-следственной связи явлений.
4. Утверждение «бессмысленности» и «вредности» занятий философскими науками.
5. Взгляды ал-Газали на прикладные отрасли *ал-фальсафа*: логику, математику, алхимию, астрологию и т. д.
6. Его мнение о причинах расхождений между философами в решении ключевых онтологических проблем.

Глава «Категории искателей истины»

После того как Аллах по милости своей и широте щедрот своих избавил меня от этой болезни, у меня сложилось мнение, что категории искателей истины сводятся к четырем группам:

1. Мутакаллимы, выдающие себя за авторитетных и компетентных лиц.

2. Батыниты, заявляющие, что они поборники учения, особенностью которых является то, что они перенимают знания у непогрешимого имама.

3. Философы, утверждающие, что они поборники логики и доказательства.

4. Суфии, притязающие на особую способность присутствовать при обнаружении истины, притязающие на то, что они – люди непосредственного созерцания, люди обнаружения истины. И я сказал себе: «Истина не противится этим четырем категориям: ведь они шествуют по пути поисков истины, и если она ускользает от них, то, значит, постижение ее – дело безнадежное. Не возвращаться же обратно к традициям после того, как ты уже распрощался с ними! Традициям человек может следовать лишь при том условии, если подражание авторитетам у него носит бессознательный характер. Но стоит ему осознать это, как предмет его подражания подобно стеклу дает трещину и рассыпается на мелкие осколки. Трещину заделать невозможно, собрать и соединить между собой осколки нельзя – значит, остается только переплавить все это в огне и вместо прежнего предмета создать другой, совершенно новый. Я поспешил вступить на тот же путь и исследовать взгляды каждой из перечисленных групп, ознакомившись, во-первых, с учением калама, во-вторых, с методом философов, в-третьих, с догматами батынитов и, в-четвертых, с методом суфиев.

Учение калама, его цель и сущность.

Итак, я начал с учения калама. Я проштудировал и уразумел его, прочел книги, содержащие исследования представителей этого учения, и сам написал о нем то, что счел необходимым. В результате я обнаружил, что в каламе содержатся знания, достаточно отвечающие цели мутакаллимов, но не достаточные для решения моей задачи.

Мутакаллимы ставят своей целью сохранение принципа веры тех, кто придерживается сунны, и защиту ее от той путаницы, которую вносят в нее еретики вместе со своими новшествами. Всевышний Аллах вложил в уста своего посланника догму, которая и есть истина, и в ней условие благочестивости их духовной и мирской жизни, как это сказано в Коране и преданиях. Но затем дьявол внушил еретикам вещи, противные сунне, а еретики стали

разглагольствовать об этих вещах и чуть было не смутили людей, верующих в истинные догматы сунны. Поэтому-то и создал Всевышний Аллах школу мутакаллимов и побудил их к защите сунны посредством систематического рассуждения, способного разоблачить новшества еретиков, смущающие людей и противные общераспространенной сунне. Вот откуда ведут свое происхождение калам и его поборники. Ряд представителей этой школы во исполнение возложенной на них миссии примерно потрудились, защищая сунну, борясь за очищение мусульманских догм, воспринятых вместе с проповедями пророка, и заменяя новшества, привнесенные в них еретиками. Однако мутакаллимы при этом опирались на послышки, заимствованные ими от своих противников. А к допущению этих посылок вынуждали их либо традиционные воззрения, либо единогласное решение религиозных авторитетов, либо одно лишь какое-нибудь высказывание, взятое из Корана или преданий. Все их длинные рассуждения сводились, как правило, к тому, что они выискивали неувязки в утверждениях противников и порицали их за то, что таковые не согласуются с требованиями принятых уже посылок. От всего этого мало проку для человека, допускающего как истинные лишь те принципы, которые обладают характером необходимости. Поэтому калам не дал мне достаточно удовлетворительного объяснения того, что е. истина, и не принес мне должного исцеления от того недуга, на который я жаловался. Правда, с течением времени, когда искусство калама достигло значительной зрелости и стало хорошо разработанным, мутакаллимы загорелись желанием попытаться защищать сунну, прибегая к исследованию истинной природы вещей, и они пустились толковать о субстанциях, акциденциях и их определениях. Но поскольку это не было целью их учения, рассуждения их по поводу этих вещей не достигли высокого уровня, и им не удалось окончательно разрешить те трудности, которые возникают из противоречивых высказываний людей. Я вполне допускаю, что рассуждения мутакаллимов привели к должному результату в отношении других людей – больше того, в отношении определенного ряда лиц, – я даже не сомневаюсь. Но результаты эти были далеки от безупречности, поскольку к рассуждениям мутакаллимов, касавшимся не первичных принципов, примешалась слепая вера в традиции. Здесь я ставлю своей целью рассказать о тогдашнем моем положении, но отнюдь не выражать

порицания тем, к кому я обращался за исцелением. Целебные средства бывают разными – в зависимости от характера болезни. Ведь сколько есть лекарств, которые для тебя будут полезными, а для другого окажутся вредными.

Философия.

Рассуждение о сущности философии; о том, что подлежит в ней осуждению, а что – нет; о тех ее положениях, в которых философы выступают как нечестивцы, и о тех, в которых они таковыми не выступают; о тех ее положениях, где философы допускают еретические новшества, и о тех, где они этого не допускают. Сообщение о том, что было похищено философами из высказываний поборников истины и что было перемешано ими с их собственными лживыми рассуждениями для придачи таковым той же степени истинности; о том, как в душах возникает неприязнь к подобной истине, и о том, как меняла, извлекающий чистую монету, отличает в их высказываниях настоящую истину от поддельной и фальшивой.

Покончив с учением мутакаллимов, я принялся за философскую науку. Мне было хорошо известно, что судить о пороках того или иного вида наук может лишь человек, изучивший данную науку досконально – настолько, чтобы ему можно было встать вровень с наиученнейшими из ее представителей, а затем, оставив их позади себя и превысив своими познаниями степень их учености, заниматься такими глубокими проблемами этой науки, о которых представитель ее не имеет даже никакого понятия. Только при этом условии всякие суждения о пороках той или иной науки будут носить законный характер. А я не видел ни одного мусульманского ученого, который проявил бы внимание и интерес к этому предмету. В книгах же мутакаллимов, где они занимаются опровержением философов, о пороках этой науки говорится лишь самым бессвязным, запутанным образом, а противоречивость и некудышность их рассуждений настолько очевидна, что они, надо думать, не составили бы чести и для какого-нибудь достаточно умного простолюдина, а не то что – для людей, притязающих на знание наук во всех их подробностях. Поняв, что опровергать учение до того, как его уразумеешь и постигнешь суть его, все равно, что стрелять вслепую, я с засученными рукавами взялся за книги и принялся усердно штудировать эту науку.

А теперь послушай, к чему сводятся философские науки. Я увидел, что философы делятся на ряд категорий, а науки их – на несколько разрядов. Но на всех философах, к какой бы из многочисленных категорий они ни принадлежали, непременно лежит одно и то же клеймо – клеймо неверия и безбожия. Хотя между древними и древнейшими из них, и между поздними и ранними существует великая разница – в смысле того, что одни из них дальше от истины, а другие – ближе.

Категории философов и общность их в отношении того, что на всех них лежит печать неверия. Знай, что они, несмотря на многочисленность их школ и различие их учений, делятся на три части: на дахритов [4], естествоиспытателей и метафизиков.

Первая категория – дахриты. Это была группа древнейших мыслителей, не признававших всеорганизующего, всеведущего и всемогущего творца и утверждавших, что мир всегда существовал так сам по себе и не имел творца, что животное всегда происходило из семени, а семя – из животного, что так было и так будет во веки веков. Это – еретики.

Вторая категория – естествоиспытатели. Это были люди, проводившие крупные изыскания в мире природы, разыскивавшие диковинные породы животных и растений и занимавшиеся многочисленными исследованиями в области науки об анатомическом строении органов животных. В процессе этих изысканий они увидели такие чудеса творения Всевышнего Аллаха и такие изумительные плоды Его мудрости, что вынуждены были признать существование некоего мудрого творца, коему ведомы смысл и назначение всех вещей. Ибо невозможно, чтобы кто-нибудь изучал анатомию и изумительные проявления целесообразности органов и в то же время не пришел к этому необходимому знанию о совершенстве, с которым великий зодчий распорядился о строении животного, особенно – о строении человека. Но, вместе с тем, по мнению естествоиспытателей, переусердствовавших в своих натуралистических изысканиях, оказывалось, что соразмерность темперамента имеет великое влияние на состав потенций животного. Они думали, что мыслительная потенция человека также зависит от его темперамента и что она исчезает и гибнет вместе с исчезновением темперамента.

Далее, утверждали они, немислимо возвращение того, что раз уже погибло. Отсюда они делали дерзкие выводы о том, что душа умирает и не возвращается. Тем самым они отвергали потустороннюю жизнь, отрицали рай, ад, воскресение, страшный суд и расплату. По их мнению, послушание уже не вознаграждалось, а неповиновение не влекло за собой наказания. Узы с них спали, и они по-скотски предались утолению низменных страстей. Это – еретики, ибо основа вероисповедания – вера во Всевышнего Аллаха и в судный день. Люди же эти отвергали день страшной расплаты, хотя и верили в Аллаха и в Его атрибуты.

Третья категория – метафизики. К ним относятся философы позднейших времен – такие как Сократ, учитель Платона, который в свою очередь был учителем Аристотеля. Последний привел им в порядок логику, придавал стройный вид наукам, написал им то, что не было до этого написано, и довел до зрелости те их науки, которые были еще незрелыми. Все эти люди высказывали свои возражения в адрес двух первых категорий: дахритов и естествоиспытателей, и, раскрывая несостоятельность их утверждений, они проделали такую работу, что остальным уже проделывать это не было никакой необходимости. А грызлись же они между собой – избави Аллах, чтобы подобное случилось среди правоверных! Так, Аристотель, подвергая своим нападкам Платона, Сократа и других предшествовавших ему метафизиков, не удовлетворился до тех пор, пока не разделался с ними со всеми, хотя сам он глубоко погряз в пороках того же неверия и той же ереси, что и его предшественники. Остальным также не удалось освободиться от неверия и ереси, поэтому появилась необходимость разоблачать неверие как этих метафизиков, так их приверженцев из числа философствующих мусульман, к каковым принадлежат, например, Ибн Сина, ал-Фараби и им подобные, хотя нужно отметить, что ни один из философствующих мусульман не постиг аристотелевской науки так глубоко, как эти два мужа; произведения других философствующих мусульман, посвященные пересказу аристотелевской науки, не свободны от такой путаницы и такой неразберихи, что рассудок читателя приходит от них в полное замешательство, и он не может разобраться ни в этой науке, ни в том, как ему следует отнестись к ней: отвергать ее или же соглашаться с ней.

Все, что дошло до нас в неискаженном виде из аристотелевской философии, благодаря передаче ее упомянутыми двумя мужами, может быть сведено к трем разделам. При этом содержание первого из них должно быть отвергнуто как нечестивое, содержание другого – как еретическое, а содержание третьего совсем не следует отвергать. Рассмотрим же их по порядку.

Вопросы и задания:

1. Какими путями современники автора шли к Богу? Перечислите и дайте краткую характеристику каждой из групп.
2. Какова цель мутакаллимов?
3. Как возник калам?
4. Почему учение мутакаллимов удалилось от истины?
5. На какие группы автор делит философов? В чем, по мнению ал-Газали, заключается их печать неверия во Всевышнего? Как вы думаете, чем вызвано уныние и душевный срыв у ал-Газали?
6. В чем мыслитель видит основные различия между философией и наукой? Почему наука не может полностью удовлетворить человека?
7. По какой причине философия продолжает быть необходимой человеку, как считает ал-Газали? Заложена ли потребность человека в философии в нем самом или же является потребностью, без которой он, по большому счету, может обойтись?
8. Почему ал-Газали критикует перипатетиков?
9. Укажите, специфику видения мира ал-Газали.
10. Выясните онтологические концепции философов раннего этапа истории *ал-фальсафа* в сравнении с аналогичными концепциями му‘тазилитов и аш‘аритов.

Темы рефератов, докладов, сообщений

1. Жизнь и творчество, идейная эволюция и проблема многоликого ал-Газали.
2. Сомнение и вера, истина и знание. В поисках достоверного знания, морального абсолюта.
3. Антиавторитаризм ал-Газали.
4. Отношение ал-Газали к каламу и место калама в его системе.
5. Соотношение философии и спекулятивной теологии в трудах ал-Газали.

6. Ал-Газали и восточный аристотелизм: проблемы эзотерического и экзотерического знания, вечности мира и единосущности бога, и общего.

7. Отношение ал-Газали к батинитам (исмаилитам).

8. Проблема дуализма души и тела.

9. Проблема причинности, разума и откровения, свободы воли и предопределения.

10. Суфийская система. Место, роль и функция этики в суфийском синтезе.

11. Идея совершенства человека.

12. Политическое учение ал-Газали.

13. Критика философских учений ал-Фараби и Ибн Сины.

Литература.

Источники:

1. Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения (пер. Сагадеева А.В.) // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М., 1960. – С. 211–266.

2. Ал-Газали. Воскрешение наук о вере / (пер. с араб., исследование и комм. В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980.

3. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. / под ред. С.Н. Григоряна. – М.: СОЦЭГИЗ, 1961.

4. Газали. Ответы на вопросы, предложенные ему. – Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв.

5. Ал-Газали. Файсал ат-тафрика бейна-ль-ислам ва-з-зандака // Ал-Газали. Ал-Кусурал-авали. – Каир: Мактаба; ал-джунди. – Ч.1. – С. 123–160. О различии между исламом и ересью.

Исследования:

1. Керимов Г.М. Ал-Газали и суфизм. – Баку: Элм, 1969.

2. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – N.-Y.: The Edwin Mellen Press, 1999.

3. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987.

4. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. – N.-Y.: The Edwin Mellen Press, 1999.

5. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. – М.: Наука, 1979.

6. Хисматуллин А.А. Классическое суфийское сочинение Кимийа-йи саадат («Эликсир счастья» ал-Газали ат-Туси). – Санкт-Петербург, 2001.

7. Ибрагим Т.К. Философские концепции суфизма (обзор). – Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988.

Литература:

1. Аль-Газали Абу Хамид. Исследование сокровенных тайн сердца. – М.: «Ансар», 2006. – 472 с.

2. Аль-Газали Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения. – М.: «Ансар», 2004. – 216 с.

3. Игнатенко А.А. Познать непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного) / Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 527 с.

4. Уманская Т. А. Поиски знания и веры: сравнительный анализ «Избавляющего от заблуждений» аль-Газали и «Исповеди» Аврелия Августина. // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. – Душанбе, 1983. – С. 158–169.

5. Истины. Изречения персидского и таджикского народов, их поэтов и мудрецов / пер. Наума Гребнева. – М.: Наука, 1968. – 310 с.

СЕМИНАРСКОЕ ЗАНЯТИЕ № 3. Мухйи-д-дин Ибн ‘Араби (1165–1240) и концепция «Единство бытия»

Вопросы для обсуждения:

1. Биография Мухйи-д-дина Ибн ‘Араби.
2. Философское учение Ибн ‘Араби «Вахдат ал-Вуджуд» (Единство бытия)
3. Развитие идеи «Вахдат ал-Вуджуд» (Единство бытия) после Ибн ‘Араби и характер комментаторской традиции (неоплатонизация Ибн ‘Араби).
4. «Фусус ал-Хикам» (Геммы мудрости) – рассуждение о природе пророчества и религиозной веры.
5. «Мекканские откровения» – всеобъемлющая энциклопедия суфизма, богословия и юриспруденции с эзотерической точки зрения.
6. Прочитайте отрывок под авторством Ибн Араби, выделите основные идеи.

Введение.

«Геммы мудрости» (араб. «Фусус ал-хикам») – наряду с «Мекканскими откровениями» основное произведение Ибн Араби, содержащее изложение его философских взглядов. Отличается от последнего несравненно меньшим объемом. Написано в конце жизни философа. Состоит из 27 глав, каждая из которых отнесена к одному из посланников и пророков, иногда по ассоциации с его высказыванием, воспроизводимым в Коране или сунне, которое становится отправной точкой размышлений Ибн Араби, иногда по другим признакам. Главы расположены в традиционно признаваемом в исламе порядке пророчества, от Адама до Мухаммада. В произведении обсуждаются все основные вопросы философии суфизма: понятие Первоначала и его связь с миром, различные методы познания и характеристика даваемого ими знания и т. д. Хотя изложение не является систематическим в том смысле, какой был бы

верен применительно к западной традиции, оно обнаруживает безусловную внутреннюю связность и последовательность и в терминологическо-понятийном, и в тематическом плане, не отходя от критериев рациональной обоснованности и непротиворечивости излагаемых положений. «Геммы мудрости» полемизируют с арабоязычными перипатетиками по вопросу о способе понимания единства Первоначала, с ал-Газали по вопросу о возможности его познания вне связи с миром, с мутакаллимами по вопросу об оправданности понятия «субстанция» в свете атомарной теории времени. Затрагиваются также некоторые нефилософские вопросы, такие как символика сновидений.

Геммы мудрости¹

Гемма мудрости божественной в слове Адамовом.

Бог как обладатель славных имен Своих, всякий счет превосходящих, захотел увидеть их воплощенности (а'йан) – или можешь сказать: увидеть Свою воплощенность ('айн)² – в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок ('амр), имея атрибут бытия, и через него раскрыть для Себя Свою тайну. Ведь видеть себя как такового – не то же, что видеть себя в чем-то другом, что было бы как зеркало; оно являет смотрящему его самого в той форме, что дана вместилищем (махалль), на которое падает взор смотрящего, а таковое не могло бы быть явлено, если сие вместилище не существовало бы и не проявилось пред взором смотрящего. А целокупное мироздание, коему Бог дал бытие, было телом (шабах мусавван) без духа (рух) и потому как бы неполированным зеркалом. Но по Божьему определению (хукм) всякое Им созданное вместилище приемлет Божий дух, как о том сказал Он: «...и вдохнул в него»³, а это означает только то, что сей образованной форме случается быть готовой принять непрерывное истечение (файд), проявление (таджаллин), которое всегда было, есть и будет. И вот остается лишь приемлющее (кабиль), а приемлющее происходит не

¹ Источник: А.В.Смирнов. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М., Наука (издательская фирма «Восточная литература»), 1993.

² Воплощенность – вещь во временном существовании.

³ «...и вдохнул в него (человека – А. С.) от духа Своего». – Коран, 32:9.

от чего иного, как Его наисвятейшего истечения. А значит, весь миропорядок, его начала и концы – от Него, и «к Нему возвращается все»¹, как и изошло из Него.

Итак, потребовалась ясность зеркала мира; и именно Адам есть сама ясность того зеркала и дух той формы (ангелы же суть лишь часть сил ее), формы мира, кою некоторые обозначают как «Большой Человек». Посему ангелы для мира суть то же, что для человеческого существа силы духа и чувств, из коих каждая закрыта сама собой, считает себя наилучшей и думает, что может занять при Боге любое высокое и почетное место благодаря своей божественной совокупности (джам'ийя иляхийя), коя включает относящееся к божественной стороне (джанаб иляхий), к истинности истинностей (хакикат аль-хака'ик) и (в существе, несущем эти атрибуты) к тому, что предполагает универсальная природа, охватывающая принимающие [формы] всего мира, как небесные, так и земные². Этого не познает разум путем мысленного теоретизирования; постигнуть это можно лишь благодаря божественному откровению, через которое познается источник ('асль) форм мира, принимающих Его дух.

Упомянутое [существо] было названо человеком и преемником (халифа). Человечность его заключается в универсальности его устройства, в том, что он охватывает все истинности (хака'ик)³. Он для Бога то же, что зрачок для глаза⁴: зрачок осуществляет созерцание, называемое зрением. Вот оно и было названо человеком, ибо им Бог созерцает Свое Творение и потому ниспосылает ему Свою милость. Это – человек возникший и изначально-вечный (аль-хадис аль-азалий), становление постоянное и непреходящее (наш' да'им 'абadiyah)⁵, слово разделяющее и собирающее, он – осуществление мира в его существовании (кийам ал-'алам би-вуджуди-хи), а потому

¹ Коран, 11:123.

² Видимо, «природа» у **Ибн 'Араби** сохраняет отголосок того значения термина, который он приобрел у стоиков и который соотносим с Мировой Душой неоплатонизма: природа пронизывает все существа и одушевляет их. Схожие представления высказывает и ал-Кирмани в своем «Успокоении разума».

³ Истинность – вещь в вечностном существовании. Обретение истинностью временного существования, т.е. появление ее в мире как воплощенности, называется воплощением (та'айюн).

⁴ Игра слов: инсан аль-'айн (зрачок) означает букв. «человек глаза».

⁵ Здесь соположение противоположностей: наш' параллельно худус предыдущей синтагмы, а да'им 'абadiyah параллельно азалий.

выделяется он в мире, как выделяется камень в перстне. Он – вместилище надписи, он – тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником, ибо Всевышний охраняет им Свое Творение, подобно тому как печать охраняет сокровища: пока на сокровищнице печать владельца, никто не отважится открыть ее, кроме как с его разрешения, став в таком случае его преемником в охране сокровищ. А потому мир пребывает в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный Человек (инсан камиль). Разве не видишь ты, что, если исчезнет он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, а произойдут в ней отклонения и коллизии и весь миропорядок переместится в потусторонний мир и станет навечно ('абადий) печатью на том мире?

Итак, все имена [Бога], в божественных формах заключенные, были явлены в человеческом существе, а потому заняло оно ступень всеохвата и сбирания бытия, что и дало Богу аргумент против ангелов¹. Остерегись же: Бог поучает тебя на примере других, смотри, откуда пришла погибель погибших. Ангелы не признали явленного устройением сего преемника, не приняли и требуемого Богом самостоятельного почитания ('ибада затийя)². У ангелов нет Адамовой совокупности, и они не признали имен Бога, которые к ней относятся и которыми Адам прославлял и почитал Бога, и не ведали, что у Бога есть и другие имена, им неизвестные, а потому не прославляли и не почитали Его ими, как почитал Адам.

И вот, во власти сего состояния оказавшись, сказали они, сие существо (человека – А.С.) разумея: «Ужели поставишь на ней (земле – А.С.) того, кто будет делать непотребства на ней?»³ – и было сие не чем иным, как несогласием и неповиновением. Такова суть от них происшедшего; сказанное ими об Адаме – суть того, что они [сказали бы] о Боге⁴. И не будь это дано их устройением, они, бы не сказали об Адаме того, что сказали, не заметив этого и не почувствовав. Ведь знай они души свои, они бы ведали, а ведай, убереглись бы от греха.

¹ Ибн Араби имеет в виду историю падения ангелов, отказавшихся выполнить приказание Бога и поклониться человеку (см. Коран, 2:30-39).

² Иными словами, в мире можно познать только те воплощенности, которые соответствуют тем истинностям, что Коран, 2:30, воплощены в познающем.

³ Коран, 2:30.

⁴ Поскольку в человеке воплощены все божественные имена, постольку, отказавшись поклониться ему, ангелы как бы отказались поклониться Богу.

Кроме того, они не знали сомнения и все больше притязали на прославление и почитание [Бога]. А у Адама есть и те божественные имена, которых не найти в ангелах, а посему они не славили и не почитали ими Господа своего, как славил и почитал Его Адам¹.

Описал нам Бог случившееся, дабы, оным примером заручась, познали мы благопристойность по отношению ко Всевышнему Богу и уж не притязали на то, что нами в нас осуществлено и что содержим мы в себе связанным (би-т-такйид); разве можем мы притязать на абсолютное, затрагивая то, что в себе не несем и чего не ведаем, и тем самым оскандалиться²? Таково Божественное объяснение, которым Бог наставил рабов Своих, благовоспитанных, верных и Ему следующих.

Засим вернемся к мудрости³ и скажем: знай, что универсалии ('умур куллийя), даже не имея воплощенного бытия, существуют в уме как интеллигибельные (ма'куля) и ведаемые. Будучи скрыты (батына), они неотъемлемы от воплощенно-сущностного бытия, определяя и влияя на все, что обладает таким бытием. Более того, оно именно их, и ничье иное воплощение (я имею в виду воплощенности сущего, имеющего воплощенное бытие), и при этом они не перестают быть интеллигибельны сами по себе. Они явные (захира) в воплощенностях сущего, и они же скрытые в силу своей интеллигибельности. Всякое воплощенное сущее опирается на эти универсалии, они не могут ни быть отъяты от разума, ни иметь такое воплощенное бытие, когда бы они перестали быть интеллигибельны.

Притом, каким бы ни было сие воплощенное бытие – временным (му'аккат) или вневременным, соотношенность (нисба) и временного, и вневременного с этой интеллигибельной универсалией одна и та же (хотя универсалия сама определяется воплощенным сущим так, как того требуют истинности сего воплощенного сущего),

¹ Так как каждая вещь в мире есть воплощение одного или нескольких божественных имен, она, являя эти имена в бытии, тем самым возносит хвалу (хамд), прославляет (тасбих) и почитает (такдис) Бога; поэтому прославление Бога сущим тем больше, чем большее число божественных имен в нем воплощено.

² Абсолютное (мутлак) противоположно связанному (мукайяд): первое совершенно свободно (таково словарное значение этого термина) от всяких границ, второе же заключено в них. Абсолютно в указанном смысле вечностное бытие, а связано – временное; поскольку горизонт познавательных возможностей человека жестко определяется его онтологическим устройством (см. примеч. 9 к настоящей главе), человек во временном бытии не может ничего знать о бытии вечностном.

³ Под «мудростью» Ибн Араби понимает философию.

подобно, скажем, соотнесенности знания со знающим и жизни с живым. Жизнь – интеллигибельная истинность, и знание – интеллигибельная истинность, отличная от жизни, как и жизнь отлична от знания. Так вот, о Всевышнем мы говорим, что Он обладает знанием и жизнью, а потому Он – Живой Ведающий. И об ангеле мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он – ведающий живой. И о человеке мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он живой ведающий. Истинность знания едина, и истинность жизни едина, и соотнесенность ее с ведающим и живым одна и та же. Но о знании Бога мы говорим, что оно вечное (кадим), а о знании человека – что оно возникшее (мухдас). Взгляни же, какие определения в этой интеллигибельной истинности порождены сопряженностью (идафа), взгляни на эту связь интеллигибельных универсалий и воплощенного сущего. Как знание определило, что об обладающем им скажут, что он – знающий, так и носитель знания определил его как возникшее (раз сам он – возникший) и как вечное, если сам он вечен. Так всякое и определимо другим, и определяет другое.

Известно, что сии универсалии, будучи интеллигибельны, лишены воплощенности, но имеют способность определять, и определимы тогда, когда соотнесены с воплощенно-сущностным бытием. В сущих воплощенностях они приемлют определения, но не приемлют членения и разделения – это для них невозможно. Они [наличествуют] целиком во всяком, имеющем их атрибут, подобно тому как, например, человечность в каждой особи данного конкретного вида (т.е. в каждом человеке – А.С.) не членится, не умножается с умножением числа людей и не перестает быть интеллигибельной.

Коль скоро связь между имеющим воплощенно-сущностное бытие и не имеющим оного установлена (а сия связь – небытийные соотнесенности [нисаб 'адамийя]), то взаимосвязь имеющих бытие вещей еще легче уразуметь, ибо между ними во всяком случае есть нечто общее – воплощенно-сущностное бытие, а ведь она [присутствует], даже когда нет общего. Уж если имеется связь при отсутствии общего, то при наличии оного она сильнее и вернее.

Возникшее, как то бесспорно установлено, возникло, нуждаясь (ифтикар) в том, что создало его, поскольку само по себе оно (возникшее – А.С.) обладало возможным бытием (имкан); посему

бытие его – от иного, и оно связано с ним узами нуждаемости. Тот, Кто служит опорой бытия, должен, без сомнения, быть необходимо-самосущим (ваджиб аль-вуджуд ли-зати-хи), самодовлеющим в своем бытии и ни в чем ином не нуждающимся. Именно Он даровал сему возникшему самостное бытие, а потому оно и соотнесено с Ним. Поскольку Он сделал его самосущим, оно необходимо чрез Него. Опираясь на Того, от Кого оно появилось как самосущее, оно должно быть по форме Его в любом имени и атрибуте, коими с Ним соотнесено, кроме самостно-необходимого бытия; этого в возникшем, пусть оно и необходимо-сущее, не бывает, ибо бытие его необходимо чрез иное, а не само по себе.

Да будет тебе, далее, известно, что, поскольку миропорядок появился по форме Его, как мы о том сказали, Всевышний, дабы нам познать Его, предложил нам взглянуть на возникшее и упомянул, что в нем явил нам знаки Свои¹. Поэтому по себе мы узнаем Его: каким бы атрибутом мы Его ни описали, мы сами – сей атрибут, кроме самостно-необходимого бытия. И вот, познав Его через и из самих себя, мы соотнесли с Ним все, что соотнесли с собой; так пришли к нам божественные вести чрез верных передатчиков². Он описал нам Себя через нас: видя Его, мы видим души свои, а видя нас, Он видит Себя Самого. Притом нет сомнения, что мы множественны как телесные существа и виды и что мы, даже будучи объединены одной истинностью (т.е. человечностью – А.С.), точно знаем, что есть нечто, отличающее одних от других, и не будь того, в едином не было бы множественности. Точно так же, хотя Он и дал нам во всем те же атрибуты, что и Себе, неизбежно должно быть нечто, отличающее Его от нас, и это именно то, что мы в своем бытии нуждаемся в Нем, ибо наше бытие – возможное, Ему же не нужно то, в чем мы нуждаемся. И это делает для Него верным безначальность ('азаль) и вечность (кидам), чем отрицается та изначальность (аввалиййа), что выводит бытие из небытия³: с Ним не соотносится изначальность, хоть Он и «Изначальный». Потому о Нем и сказано: «Конечный».

¹ В Коране неоднократно упоминаются явленные в сущем Божьи знаки ('аят), например: «В сотворении небес и земли, в смене ночи и дня есть знаки для обладающих рассудительностью» (3:190).

² Верные передатчики – пророки и посланники.

³ Иными словами, Бог не положил начало миру во времени: временное бытие безначально в том смысле, что оно не возникает после небытия.

Ведь если бы Его изначальность была изначальностью связанного бытия, Он не мог бы быть конечным для связанного сущего, ибо бытийно-возможное не имеет конечного, так как бытийно-возможны сущие бесконечны и у них нет конечного. Нет, Он конечный потому, что весь миропорядок восходит к Нему после соотнесенности его с нами, таким образом, Он – конечный по сути Своей изначальности и изначальный по сути Своей конечности.

Знай, далее, что Бог придал Себе атрибуты Явный и Скрытый, мир же произвел как мир сокровытый (гайб) и мир свидетельства (шахада), дабы мы постигли Скрытого своим сокровытым, а Явного своим свидетельствованием. Он придал Себе атрибуты довольства и гнева и создал мир страшась и ищущим, страшась Его гнева и ищущим Его довольства. Он говорил о Себе как о Красивом и Величественном, а потому создал нас богобоязненными и любящими Бога. И так во всем, что соотнесено со Всевышним и что носит имя Его. Сии два атрибута были выражены Им как две руки Его, обращенные на сотворение Совершенного Человека¹, собирающего истинности мира и его индивидуальное сущее (муфрадат). Мир – свидетельствуемое, а преемник – сокровытое, и потому власть скрыта покрывалом.

Бог придал Себе атрибуты покрывал темных, что суть тела природные, и покрывал светлых, что суть легкие духи. Так что мир – соединение плотного (касиф) и легкого (латыф); он – покрывало на самом себе, а потому не постигает Бога так, как постигает самого себя. Он (мир – А.С.) остается накрыт покрывалом, которого не снимает и знание его о том, что он отличается от Давшего ему бытие своей нуждаемостью. Миру недоступна самостная необходимость, каковая принадлежит божественному бытию, а потому он никогда ее не постигнет. И вот в этой истинности остается Бог непознаваемым для знания вкушения (заук) и свидетельствования, ибо возникшему нет к сему доступа.

Создав Адама обеими руками, Бог возвеличил и прославил его. Потому и сказал Он Иблису: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я Своими руками?»² Он (человек – А.С.) – не что иное,

¹ Ибн Араби имеет в виду слова Бога, обращенные к отказавшемуся поклониться человеку Сатане: «Иблис! Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я Своими руками?» (38:75).

² Коран, 38:75.

как воплощенность, в которой Он объединил две формы: форму мира и форму Бога (они суть две руки Бога), Иблис же – одна из частей мира, которой не дана эта совокупность. Поэтому и стал Адам преемником: не будь он в явном по форме Того, Кто сделал его преемником в том, в чем Он сделал его преемником, то он не был бы преемником; а не будь в нем всего, чего требуют подданные, над которыми он был оставлен преемником (ибо опираются они на него, а потому он должен дать все, что им необходимо), не был бы он преемником над ними. И преемничество не пристало никому, кроме Совершенного Человека, ведь его явную форму Он устроил из истинностей мира и его форм, а его скрытую форму – по Своей форме. Потому и сказал Он о нем: «Я есмь его слух и зрение»¹, а не «Я есмь его глаза и уши»; различай же сии две формы. Так же точно Он – и в каждом существе в мире настолько, насколько того требует его истинность, однако ни у кого нет той совокупности, что есть у преемника, и взял он верх над всеми именно благодаря сей совокупности.

Если бы Бог не струился (сараян) в обладающем формой существе, мир не имел бы бытия, – как без универсальных интеллигибельных истинностей не появилось бы определяющее воздействие в воплощенном существе. А потому в бытии своем мир в Боге постоянно нуждается:

¹ Ибн 'Араби цитирует «священный хадис» (хадис кудсий, то есть хадис, в котором приводятся слова Бога, внушенные Мухаммаду, но, в отличие от коранического текста, переданные им «от себя», а не как «Божья речь»): «Всевышний и Благословенный Бог рек: «Я объявлю войну тому, кто обидит Моего близкого угодника (валий); а из всего, что приближает ко Мне раба Моего, более всего люблю Я то, что наказал ему как должное. Благодаря сверхурочным трудам (навафил) приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюбил Его, Я слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он, и нога его, коей ступает он, и язык его, коим глаголет он. Он попросит Меня – Я отвечу ему, он прибежит ко Мне – Я помогу ему. И ни в каком Моем деянии не колеблюсь Я так, как в отношении души верующего: ему не хочется умирать, а Мне не хочется обижать его» (Ал-Бухари. Китаб ар-рикак, № 6502 (нумерация Фатх ал-бари). В девяти канонических сборниках хадисов этот хадис не имеет параллелей, хотя, судя по комментарию Фатх ал-бари шарх Сахих ал-Бухари, в котором разбираются многочисленные разночтения в передаче хадиса, он фигурировал во многих сборниках, не признанных традицией. Традиционный комментарий к этому хадису сводится к тому, что здесь подразумевается иносказательный (маджаз), а не прямой (хакика) смысл. Традиционные комментаторы специально считают нужным опровергнуть сторонников «единения» (иттихадийа) [с Богом], которые трактуют этот хадис в прямом смысле.

Да, Целое нуждается, собой не обходясь,
 Сие есть Бог, скажу вам, не таясь.
 А если скажешь: Он с нуждою не знаком,
 То знаешь, что сокрыто в слове том.
 Так с Целым Целое связалось неразрывно,
 Поверьте мне, что сказанное верно.

Итак, познал я мудрость устройства Адамова, то есть его явную форму, и познал я устройство духа Адамова, то есть его скрытую форму: сие – Бог-Творение (аль-хакк-аль-хальк). Узнал я, как устроена ступень его: она – та совокупность, коей заслужил он быть преемником. Адам – та единая душа, из которой сотворен был род людской, как о том сказал Всевышний: «О люди! Бойтесь Господа вашего, Который сотворил вас в одном человеке (букв. «в одной душе» – А.С.); от него сотворил супругу ему, а от них двоих размножил мужчин и женщин»¹. Слова Всевышнего «Бойтесь Господа вашего» значат²: пусть то, что в вас явно, охранит Господа вашего, а то, что в вас скрыто (а сие Господь ваш), охранит вас, ведь миропорядок – порицание (зимм) восхваление (халид). Будьте же охраной Ему в порицании и сделайте Его охраной себе в восхвалении; так станете благочестивыми и ведающими.

К сему присовокупим: Всевышний дал знать ему (Адаму – А.С.), что вложено Им в него, держа сие в двух дланях Своих: в одной – мир, в другой – Адам и потомство его; и показал им ступени их.

Пророком (да не покинет его довольство Божие!) сказано было: «Когда Бог в тайне ото всех дал знать мне, что вложил Он в сего величайшего имама-прародителя, в книге сей я из того оставил лишь то, что мне было указано, но не все, что я узнал: того не вместила бы никакая книга, да и весь ныне сущий мир». Я же засвидетельствовал вложенное в сию книгу, как то было указано мне посланником Божьим (да благословит и приветствует его Бог!):

¹ Коран, 4:1.

² Глагол «иттака» – «быть богобоязненным» означает также «охранить», «охраниться», поэтому «бойтесь Господа вашего» может быть понято и как «охраните Господа вашего и охранитесь Господом вашим».

«Мудрость божественная в слове Адамовом», каковая и составляет сию главу:

за ней «Мудрость вдохновенная в слове Сифовом»;
за оной «Мудрость превознесения в слове Ноевом»;
далее «Мудрость святейшества в слове Идрисовом»;
далее «Мудрость страстной любви в слове Авраамовом»;
далее «Мудрость истинная в слове Исааковом»;
далее «Мудрость возвышенная в слове Исмаиловом»;
далее «Мудрость духовная в слове Иакова»;
далее «Мудрость лучезарная в слове Иосифа»;
далее «Мудрость единая в слове «Худовом»»;
далее «Мудрость откровенная в слове Салеховом»;
далее «Мудрость сердечная в слове Шуэйбовом»;
далее «Мудрость овладения в слове Лотовом»;
далее «Мудрость о судьбе в слове Ездры»;
далее «Мудрость пророческая в слове Иисусовом»;
далее «Мудрость милости в слове Соломоновом»;
далее «Мудрость бытийная в слове Давидовом»;
далее «Мудрость душевная в слове Ионы»;
далее «Мудрость сокрытого в слове Иова»;
далее «Мудрость величественная в слове Иоанна»;
далее «Мудрость владычная в слове Захарии»;
далее «Мудрость смиряющая в слове Ильи»;
далее «Мудрость добродетельная в слове Лукмана»;
далее «Мудрость имамова в слове Аарона»;
далее «Мудрость небесная в слове Моисеевом»;
далее «Мудрость извечная в слове Халедовом»;
далее «Мудрость нечетная в слове Мухаммедовом».

Каждой мудрости драгоценный перл – то [пророческое] слово, с коим она мудрость соотнесена. В сей книге я ограничился упомянутыми мудростями, как о том сказано во Введении. Следуя предначертанному, не преступил я границ, мне положенных, а и пожелай я что-либо прибавить, не смог бы, ибо Высочайшее Присутствие того не позволяет; Бог – наш благодетель и устроитель, Господь единый.

Источники:

1. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) / Введ. и пер. А.Д. Кныша. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1955. – 288 с. (Содержит переводы сочинений «Изображение окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и сотворённому миру», «Путы для готовящегося вскочить» и фрагменты трактата «Мекканские откровения».

2. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука, 1993. – 328 с.

3. Геммы мудрости. / пер. В.А. Смирнова. Изд.: Бейрут, 1980; рус. – в кн.: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М., 1993. – С. 145–321.

Литература:

1. Воробьев Д.А. Время-вечность в учении ал-Халладжа и Ибн Араби. Историко-философский ежегодник – 2000. – М., 2001. – С. 366–377.

2. Ибрагим Т.К. Вуджудизм как пантеизм // Универсалии восточных культур. – М.: «Восточная литература» РАН, 2001.

3. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М., Наука (издательская фирма «Восточная литература»), 1993. – 328 с.

4. Смирнов А. В. Основания этики в философии Ибн Араби (вместо Введения) // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М.: Восточная литература, 1998. – С. 296–319.

5. Смирнов А. В. Путь к Истине: Ибн Араби и Николай Бердяев (о двух типах мистического философствования) // Параллели (Россия – Восток – Запад). Альманах философской компаративистики, Выпуск 1. – Филос. общ-во СССР. – М., 1991. – С. 109–143; перепечатано в: Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия /сост. А. Журавский. – М.: ББИ, 2000. – С. 402–434.

6. Смирнов А. В. Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока. – М.: Наука, 1993. – С. 156–175.

МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ СТУДЕНТОВ

Изучение курса религиозной философии организовано на основе следующей технологии. Чтение лекционного (базового) курса для всех студентов обеспечивается преподавательским составом соответствующих кафедр. Вторая часть курса представлена самостоятельными работами, которые в своей совокупности охватывают часть проблем курса религиозной философии, а также дополняют те разделы, которые в лекционном курсе представлены недостаточно полно.

Практикуются следующие формы самостоятельной работы:

- Работа с научной литературой (конспектирование).
- Библиографический поиск по заданной теме.
- Подготовка докладов и сообщений.
- Владение навыками публичных выступлений.
- Участие в студенческих научных конференциях и олимпиадах.
- Написание рефератов.

Повышение эффективности использования времени самостоятельной работы студентов обеспечивает применение методов активного обучения: индивидуальное задание, тестирование, использование аудио- и видеоматериалов. Для контроля самостоятельной работы студентов используются методы анализа конкретных ситуаций, семинары и дискуссии по изучаемым темам, методы, основанные на элементах деловой игры. Студенты учатся самостоятельно работать с первоисточниками, монографиями. Говоря о предмете религиозной философии, имеют в виду три основные познавательные ориентации – философскую, историческую и теоретическую, соответственно различая теорию философии, историю философии и религиозный аспект философии. В рамках данного, достаточно условного, деления составлена программа курса, составной частью которой является контрольная работа или

реферативное сочинение. Такие виды заданий способствуют более глубокому освоению материала, развитию навыков научной работы, помогают приобрести опыт литературно-критического изложения своих мыслей, расширяют кругозор (тестирование в данном курсе практически не используется, т.к. оно не учитывает логики дисциплины).

По ряду тем студенты пишут рефераты, в которых отражают результаты изучения основной и дополнительной литературы или выступают с докладами по наиболее актуальным вопросам изучаемой темы. Студент может: 1) выбрать одну из приводимых ниже возможных тем рефератов и, самостоятельно подобрав литературу (3–5 источников), написать реферат или 2) отреферировать одно из предлагаемых оригинальных культурологических произведений.

Методические рекомендации студентам по написанию рефератов. Обычно реферат для выполнения требует не меньше месячного срока. План работы и ее текущий ход обсуждается с преподавателем. Кроме предложенных в списке тем рефератов, можно по согласованию предлагать и выбирать и другие темы. Содержание реферата должно быть логичным; изложение материала носить проблемно-тематический характер.

Прежде чем выбрать тему, автору необходимо выяснить свой интерес, определить, над какой проблемой он хотел бы поработать, более глубоко ее изучить. Тема работы выбирается с учетом личного интереса, самостоятельно после общего знакомства с литературой по проблеме, что позволит избежать непроизводительных временных затрат в связи с отсутствием достаточной источниковой базы. При затруднениях целесообразно обратиться за консультацией к преподавателю или, при отсутствии такой возможности в связи со сложившимися обстоятельствами, к библиографу любой библиотеки, тематическому каталогу (книги объединены в перечень по более дробным вопросам и временным рамкам), словарям, справочникам, энциклопедиям, летописям журнальных и газетных статей.

После этого необходимо более детально ознакомиться с источниками (8–10) и составить предварительный план будущего сочинения, обращая внимание на главные вопросы, ответ на которые и составит содержание работы.

Объем реферата или контрольной работы составляет 15–20 страниц машинописного текста или 20–30 страниц рукописного (ученическая тетрадь 12–18 листов в клетку), оформленного по правилам, предъявляемым к такому виду работ в высших учебных заведениях.

Контрольная работа или реферат включают: титульный лист – сообщается название учебного заведения, тема работы, Ф.И.О. автора, Ф.И.О. преподавателя, место выполнения работы и год. Контрольная работа имеет шифр специальности. Оглавление – план работы, содержание работы.

Работа состоит из:

Введение – здесь отмечается актуальность проблемы, т. е. ответ на вопрос – почему выбрана эта тема в качестве самостоятельного сочинения? Например: вызвала интерес своей необычностью, слабо разработана другими авторами, много противоречивых суждений, связана с будущей специальностью; историография проблемы – дается краткая характеристика литературы, использованной для написания работы; задачи реферата или контрольной работы – перечисляются основные направления, в рамках которых будет раскрыта тема, т.е. что конкретно хотите проанализировать и рассказать.

Основная часть работы может состоять из отдельных глав, деленных на параграфы или просто отдельных частей, посвященных анализу выбранной темы.

Заключение – делаются выводы, к которым пришли в результате рассмотрения проблемы.

Список используемых источников – перечисляются все книги, журнальные статьи, используемые для написания работы. Например:

1. Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII середина XVI вв.) 2-я кн. / Р.М. Амирханов. – Казань, 1993. – 2-я кн. – 111 с.

2. Казаков Е.П. Культура ранней Волжской Болгарии. Этапы этнокультурной истории / Е.П. Казаков. – М.: Наука, 1992. – 336 с.

3. Хисамов Н.Ш. Поэма «Кысса и Йусуф» Кул Гали. Анализ источников сюжета и авторского творчества / Н.Ш. Хисамов. – М.: Наука, 1979. – 254 с.

Выполнение контрольной работы развивает такие практические навыки, как умение самостоятельно работать, критически оценивать материал, правильно цитировать литературу, делать несложные теоретические выводы и т.д.

Таким образом, теоретическое задание представляет собой реферат по изучаемой проблеме. Практическое – задание, требующее использование эмпирических сведений и умения их анализировать. Основная задача кафедры в руководстве самостоятельной работой студентов заключается в обеспечении требования к их умению сочетать высокую теоретическую подготовку и владение методами решения конкретных практических задач при анализе учебных и реальных ситуаций, рассматриваемых в процессе обучения. Промежуточная аттестация проводится в форме курсовых зачетов.

ПРИМЕРНЫЙ ПЕРЕЧЕНЬ ВОПРОСОВ, ВЫНОСИМЫХ НА ЭКЗАМЕН

1. Арабский язык и его влияние на формирование картины мира.
2. Основные этапы арабо-мусульманской философии, их характеристика.
3. Классический этап развития арабо-мусульманской философии, основные течения и школы, основные представители.
4. Источники классической арабской философии.
5. Парадигма классической арабской философии.
6. Исламская доктрина и её значение для возникновения проблемного поля философии. Бог и мир и связь между ними.
7. Кораническое понимание человека. Исламская антропология.
8. Ранние идейные течения в исламе и их значение для возникновения философии.
9. Демаркация философского знания. Основные критерии для вычленения философской проблематики.
10. Мутазилизм. История возникновения и общая характеристика.
11. Онтология мутазилитов.
12. Божественные атрибуты и их трактовка в мутазилизме.
13. Атомистические теории мутазилитов.
14. Субстанции и акциденции, причинность, объяснение изменения мира во времени.
15. Теория действия мутазилитов. Вопрос об автономии человеческого действия.
16. Ашаризм и матуридизм как доктринальные этапы калама. Влияние мутазилизма на исламскую доктрину.
17. Фальсафа. История возникновения, античные источники, основная проблематика.
18. Ал-Кинди – «Философ арабов».

19. Структура и задачи философского знания. Понимание причинности.
20. Ал-Фараби – «Второй учитель». Логические трактаты. Структура аристотелевской логики в изложении ал-Фараби.
21. Онтологическая проблематика у ал-Фараби. Понятия «возможность», «необходимость» как онтологические.
22. Ал-Фараби и политическая утопия. «Трактат о взглядах жителей...» и «Гражданская политика».
23. Ибн Сина. Общая характеристика взглядов, основные произведения.
24. Онтология Ибн Сины. Теория первичности вещи в отношении существования.
25. Причинность у Ибн Сины. Первоначало и иерархия причин.
26. Теория познания Ибн Сины. Логическое знание и интуиция.
27. Физика и натурфилософия Ибн Сины. Материя и форма. Пространство и время.
28. Критика фальсафы со стороны ал-Газали и ответ Ибн Рушда.
29. Ибн Туфайл как философ. «Хайй ибн Йакзан».
30. Ибн Рушд. Комментаторские труды. Онтология и ноология.
31. «Рассуждение, выносящее решение...» Ибн Рушда и его основные идеи.
32. Судьбы наследия фальсафы. Латинский аверроизм. Фальсафа в мусульманском мире после Ибн Рушда.
33. Этическая мысль в фальсафе. Аристотелианская и неоплатоническая линии.
34. Философия исмаилизма.
35. Ранний ишракизм. Философская система ас-Сухраварди.
36. Философия Ибн Халдуна. Основные категории науки об *'умран*.
37. Исфаганская школа и возникновение *'ирфана*.
38. Школы в раннем аскетическом движении.
39. Учение о *'фана'* Абу Йазида ал-Бистами.
40. Место концепции «единства бытия» в философском суфизме.
41. Онтология Ибн Араби. Вечное и временное бытие и соотношение между ними.

42. Атомистическая концепция времени и ее роль в формировании суфийской философии.

43. «Совершенный человек» и его основные трактовки в философии суфизма.

44. Двуединство Бога и мира у Ибн Араби. «Третья вещь».

45. Причинность у Ибн Араби.

46. *Хайра* как способ познания в суфизме. Отличие *хайра* от прежних стратегий познания в арабо-мусульманской философии.

47. Специфика веротерпимости в философском суфизме.

48. Реформаторское движение. Афгани, М. Абдо, М. Икбал.

49. Новые тенденции в философии, возникшие во второй половине XX века. Усиление интереса к научному знанию, философии науки и логике. З.Н. Махмуд как пропагандист логического позитивизма.

50. Распространение идей марксизма. Различие позиций отдельных философов – от догматического марксизма к марксизму творческому, понимание его как методологии исследования. Место идей секуляризма.

51. «Арабские левые» как особое движение в философской культуре.

52. Понимание роли наследия для современной культуры.

53. Взгляд на роль западной культуры (философии) для развития современной исламской мысли.

54. Общая характеристика основных направлений и школ: калам (мутазилизм, ашаризм, матуридизм), фальсафа (восточный перипатетизм, «Братья чистоты»), суфизм (ишракиты, вуджудиты), шиизм/исмаилизм.

55. Кораническое откровение и античная философия как два главных источника исламской религиозной философии.

56. Значение греческой философской мысли для арабо-мусульманской философии.

57. Рационалистическая методология калама: аллегоризм, примат разума (акль) над традицией (накль), сомнение как преддверие истинной веры.

58. Главные теологические вопросы: соотношение Божьей сущности и Божьих атрибутов, извечность или сотворенность Корана (как Слова Божьего), Божье предопределение и человеческая свобода/инициатива. Доказательства бытия Бога (от становления

сущностей, от случайных качеств, от соединения, от целесообразности). Атомистический окказионализм.

59. Мутазилитский унитаризм (номиналистско-апофатическое понимание Божьих атрибутов) и либерализм: ашаритско-матуридитская «ортодоксия» как срединная доктрина между мутазилизмом и учением их оппонентов. Разногласия между ашаритами и матуридитами.

60. Ашаризм как второе направление калама. Культурный фон развития ашаризма.

61. Ат-Тахави (Египет) и Абу Ханифа.

62. Абу Мансур ал-Матуриди (Самарканд).

63. Жизнь и труды ал-Ашари.

64. Ашаритская теология и метафизика: Общая характеристика ашаритской теологии.

65. Основные положения ашаритской теологии.

66. Развитие ашаризма. Поздние ашариты: Ал-Бакыллани, Ашариты Нишапура, Ал-Газали.

67. Фальсафа – продолжение античных моделей философствования.

68. Социально-исторические предпосылки возникновения и развития восточного перипатетизма.

69. Социокультурные факторы развития свободомыслия мусульманского Средневековья.

70. Фальсафа и другие философски рефлексированные формы оппозиции суннитскому традиционализму.

71. Соотношение философии, теории и религии во взглядах восточных перипатетиков.

72. Восточные перипатетики о материи, ее формах и движении.

73. Восточные перипатетики о познавательных силах души.

74. Проблема бессмертия во взглядах фальсафа.

75. Доказательства вечности мира в философии восточных перипатетиков.

76. От метафизики Ибн Син к метафизике Ибн Рушда.

77. Ал-Кинди – арабский философ, математик, теоретик музыки, астролог, основоположник перипатетизма на мусульманском Востоке.

78. Абу Наср ал-Фараби – философ, математик, теоретик музыки, автор комментариев к сочинениям Аристотеля.

79. Абу Али Ибн Сина – философ и врач, автор более 450 трудов в 29 областях науки.

80. «Концепция души» Ибн Баджжа.

81. Абу Бакр Ибн Туфейль – западноарабский философ, учёный и врач.

82. Ибн Рушд. «Тахāфут ат-тахāфут», (Опровержение опровержения).

83. Абу-Бакр ар-Рази – персидский учёный-энциклопедист, врач, алхимик и философ.

84. Этическое учение Ахмада Ибн Мухаммада Мискавайха.

85. Доказательства бытия Бога (от понятий «возможное» и «необходимое», от конечности причинного ряда, от движения, от творения и провидения).

86. Аверроистский моноизм. Религиозно-философское обоснование откровения и пророчества, «религия и философия – близнецы».

87. Критика фальсафы в «Опровержении философов» ал-Газали и ответное сочинение Ибн Рушда «Опровержение Опровержения».

88. Возникновение суфизма. Представители философского суфизма.

89. Онтология суфизма, учение о макро- и микрокосмосе.

90. Гносеология суфизма: значимость житейского опыта, обостренное эстетическое восприятие предметов, учение о «перевоплощении» в постигаемую вещь, представление о природе как системе символов.

91. Мистическое интуитивное видение как специфическая для суфизма форма проникновения в суть бытия, Бога. Значение суфизма для складывания и уточнения понятия веры.

92. Суфизм – мистическая реакция на схоластицизм калама, юридизм и ритуализм фикха. Триада ритм суфийского пути: шариат-тарикат-хакикат.

93. Дофилософский суфизм (Рабиа, Зу-н-Нун, Бистами).

94. Ал-Халладж и начало теоретической рефлексии.

95. Ал-Газали и легализация суфизма в ортодоксальном исламе.

96. Жизнь и творчество ал-Газали.

97. Ал-Газали в оценках современников и современная газалиана.

98. Духовное наследие ал-Газали: интеллектуальная самостоятельность и новаторство.
99. Противоборство калама и философии в трудах ал-Газали.
100. Этапы становления суфийского синтеза ал-Газали.
101. Место этики ал-Газали в суфийском синтезе.
102. Влияние Ал-Газали на мировую философию и мировоззрение.
103. Основные труды ал-Газали.
104. Ишракизм (иллюминационизм) ас-Сухраварди. Бог – «Свет светов». Световая иерархия мира. Платоновские идеи как метафизические светы. Аллегорические трактаты ас-Сухраварди.
105. Вуджудизм Ибн Араби и его школы. Бог как Единобытие (вахдат ал-вуджуд), мир как теофания.
106. Развитие идеи «Вахдат ал-Вуджуд» (Единство Бытия) после Ибн Араби и характер комментаторской традиции (неоплатонизация Ибн Араби).
107. «Фусус ал-Хикам» (Геммы мудрости) – рассуждение о природе пророчества и религиозной веры.
108. «Мекканские откровения» – всеобъемлющая энциклопедия суфизма, богословия и юриспруденции с эзотерической точки зрения.
109. Божия любовь как космогонический принцип. Концепция “непрерывного творения”. Учение о перманентных сущностях (айан сабита) и проблема свободы воли.
110. “Совершенный человек”: онтологический, космологический и ревелативный аспекты. Аллегорическая эсхатология. Религиозный плюрализм.
111. Религиозно-философские особенности шиизма.
112. Эзотерическая тенденция. Имамология. Две основные школы шиитской религиозной философии – имамитская и исмаилитская.
113. Имамитский калам.
114. Имамитский синтез калама и фальсафы.
115. Фаласифа ишракизма и вуджудизма (Кутб-ад-Дин аш-Ширази, Мир Дамад, Мулла Сафра аш-Ширази).
116. Исмаилитская религиозная философия (ал-Кирмани).
117. Классическая исламская философия: отношения фальсафы с религией, касающийся ее содержательной структуры: концепция

бытия, концепция знания, проблема «я», нетелесности разумной души и ее бессмертия.

118. Философия в науке и литературе. Абу Райхан ал-Бируни, Абу-ль-Аля ал-Маарри, Ибн ал-Фарид, Аль Джахиз, Абу Хайяна ат-Тавхиди.

119. Постклассическая исламская философия: философия истории Ибн Халдуна, теософия Муллы Садры (Садр ад-Дин аш-Ширази).

120. «Возрождение» (Нахда).

121. Становление новой философии: Мухаммад Абдо, Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Икбал.

122. Арабская философия второй половины XX века.

123. Философия науки. Неопозитивизм.

124. Философия человека. Экзистенциализм. Персонализм.

125. Философия «джувванийи».

126. «Кораническая философия».

127. Теория «равновесия».

128. Философия марксизма.

129. Культурологическая философия.

130. «Арабские левые».

131. Современная арабская философия.

132. Средневековая религиозная мысль мусульманских народов России X–XVIII веков.

133. Тюрко-татарская философская мысль Средневековья (XIII–XVI вв.).

134. Тюркоязычные письменные памятники XI–XVI веков как источник изучения социально-философской мысли Средневековья.

135. Мировоззренческое содержание средневековой литературы.

136. Основные течения и проблематика социально-философской мысли.

137. Суфизм в средневековом Поволжье.

138. Общефилософские основания социально-этической проблематики тюркоязычных письменных памятников Средневековья.

139. У истоков двух мировоззренческих концепций: рационалистическая этика Й. Баласагуни, этический идеал в «Хикметах» А. Йасави.

140. Философская проблематика «Кысса-й Йусуф» Кул Гали.

141. Мировоззренческая основа суфийских сочинений золотоордынской эпохи.
142. Философские аспекты поэзии Мухаммадьяра.
143. Религиозно-философские идеи Ашик-паши, Мауля Колый, Суфи Аллахияра.
144. Суфи Аллахияр – представитель суфийского течения Накшбандия.
145. Мавля Колый – представитель суфийского течения Ясавия.
146. Творчество Таджеддина Ялчыгола.
147. Период социально-экономической и культурно-исторической стагнации мусульманского мира в XV–XVIII веках.
148. Начальный этап татарского религиозного реформаторства – конец XVIII – XIX века.
149. Морально-этический пласт накшбандийского суфизма в творчестве Утыз-Имяни.
150. Реформаторские взгляды А. Курсави.
151. Философская мысль XVIII-XIX веков. Влияние русской/западной мысли на реформаторскую мысль татарских религиозных ученых.
152. Религиозная философия Нового времени.
153. Просветительство, реформаторство, джадидизм.
154. Реформаторская мысль Дж. Афгани и М. Абдо, ее влияние на отечественную исламскую философию.
155. М. Икбал и его синтез традиционной исламской философии с современной западной философией.
156. Постмодернизм и современная религиозная философия.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Источники:

1. Абу Йусуф Йакут. Китаб ал-харадж // Хрестоматия по исламу / сост. С. М. Прозоров. – М.: Наука, 1994. – 242 с.
2. Махмуд Амин аль-Алим. Борьба в философских рядах / пер. с араб. – М., 1974.
3. Аль-Ашари. Одобрение занятия каламом / пер. с араб. Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998.
4. «Братья чистоты». Фрагменты из «Посланий» / пер. К.Б. Стариковой // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока / сост. С.Н. Григорян, А.В. Сагадеев. – М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. – 634 с.
5. Матем Мухаммад аль-Джаноби. Суфийский теолого-философский синтез аль-Газали: автореф. дис. ... док-ра филос. наук. М., 1991.
6. Ибн Араби. Мекканские откровения / пер. А.В. Смирнова // Л.В. Смирнов. Великий шейх суфизма. – М.: Восточная литература, 1993. – 330 с.
7. Ибн Баджа. Книга о душе / пер. А.В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1961.
8. Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) / пер. А.И. Рубина и А.В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. – 634 с.
9. Ибн Сина. (Авиценна). Избранные философские произведения (Жизнеописание. Книга знания. Указания и наставления. Книга о душе) / отв. ред. М.С. Асимов. – М.: Наука. 1980.
10. Ибн Сина. Книга знания: Избранные философские произведения, пер. с араб. и фарси-дари / сост. и вступ. ст. В. Кузнецова. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.

11. Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана / пер. И.П. Кузьмина // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. – 634 с.
12. Ибн Халдун. Введение (фрагменты) / пер. С.М. Бациевой // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. – 634 с.
13. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2002. – 200 с.
14. Аль-Кинди. Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии / пер. А.В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. – 634 с.
15. Аль-Кинди. О первой философии / пер. А.В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. – 634 с.
16. Аль-Кинди. Книга о пяти сущностях / пер. А.В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. – 634 с.
17. Коран / пер. И.Ю. Крачковского. – М., 1963.
18. Коран / пер. М.-Н.О. Османова. – М., 1995.
19. Абу-ль-Аля аль-Маарри. Стихотворения / пер. А. Тарковского. – М., 1979 // Арабская поэзия средних веков / сост. И. Фильштинский. – М., 1975.
20. Ахмад Мади. Современная идеалистическая философия Объединенной Арабской Республики: автореф. дис. ... филос. наук. М., 1970.
21. Ахмад Мади. Ибн Бадджа и современное советское востоковедение // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М., 1990.
22. Мискавейх. Трактат о природе справедливости / пер. З.И. Гусейновой // Историко-философский ежегодник '98. – М., 2000.
23. Платон. Диалоги. – М., 1986.
24. Плотин. Избранные трактаты: в 2 т. – М., 1968–1972.
25. Джалаладдин Руми. Поэма о скрытом смысле / пер. Н. Гребнева. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 272 с.

26. Ат-Таухиди Абу Хайян. Диалоги (Из «Книги услады и развлечения») / вступ. ст., пер., коммент. Д.В. Фролова // Восток – Запад: исследования, переводы, публикации. – М., 1988.

27. Фараби. О происхождении наук / пер. с лат. А.И. Рубина // С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М., 1960.

28. Аль-Фараби. Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

29. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.

30. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.

31. Аль-Фараби. Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1978.

32. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1978.

33. Аль-Фараби. Существо вопросов // Аль Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата, 1987.

34. Аль-Фараби. Книга букв // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата, 1987.

35. Аль-Фараби. Философия Аристотеля // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985.

36. Аль-Фараби. О целях Аристотеля в «Метафизике» // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985.

37. Аль-Фараби. Диалектика // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985.

38. Аль-Фараби. Вводные разделы по логике // Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.

39. Аль-Фараби. Софистика // Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.

40. Аш-Шахрастани Мухаммад Ибн Абд, ал-Карим. Книга о религиях и сектах / пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1984. – 272 с.

Основная литература

1. Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). – М., 1988. – 168 с.
2. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. ТТ. 1–2. N.-Y., 2000.
3. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романов. – СПб.: «Издательство Диля», 2004. – 464 с.
4. Крымский А.Е. История новой арабской литературы (XIX – начало XX в.). – М., 1971. – 794 с.
5. Ланда Р.Г. История арабских стран. – М.: Восточный университет, 2005. – 320 с.
6. Ланда Р.Г. Политический ислам: вчера, сегодня, завтра // Диалог цивилизаций. – М., 2007.
7. Мец А. Мусульманский ренессанс. – М., ВиМ, 1996. – 544 с.
8. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма. – М., Языки славянских культур, 2009. – 552 с.
9. Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – Алматы: Фонд XXI век, 1999. – 286 с.
10. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – М.: Издательский дом Марджани, 2009. – 232 с.
11. Сагадеев А.В. Калам (Обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988.
12. Сагадеев А.В. Учение Ибн Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах аль-Фараби // Аль-Фараби. Научное творчество. – М., 1975.
13. Сагадеев А.В., Филиппов Л.И. Философские концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. – М., 1965.
14. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – М.: Наука, 1993. – 330 с.
15. Смирнов А.В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М., 1990.
16. Смирнов А.В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение проблемы в ракурсе

проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998.

17. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. – М.: Наука, 1974. – 190 с.

18. Степанянц М.Т. Исторические судьбы суфизма // Вопросы философии. – 1980. – № 6.

19. Степанянц М.Т. Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал ад-Дина Руми и Мухаммада Икбала // Творчество Мухаммада Икбала. – М., 1982.

20. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. – М.: Наука, 1982. – 249 с.

21. Степанянц М.Т. Мусульманский мистицизм. – М.: Издательство Канон+, 2009. – 272 с.

22. Степанянц М.Т. Восточная философия: водный курс. Избранные тексты / М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., РАН, 1997. – 503 с.

23. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской. – М.: София, Гелиос, 2002. – 480 с.

24. Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учеб. пособие. – М., 2006. – 199 с.

25. Хисматуллин А.А. Классическое суфийское сочинение Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья) Абу хамида Мухаммада Ал-Газали ат-Туси (1058–1111). – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – 224 с.

26. Читтик У.К. В поисках скрытого смысла. – М.: Ладомир, 1995. – 543 с.

27. Юзеев А.Н. Философская мысль татарского народа. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. – 214 с.

Дополнительная литература:

1. Авторитаризм и демократия в развивающихся странах / отв. ред. В.Г. Хорос. – М.: Наука, 1996. – 334 с.

2. Арон Раймон. Мнимый марксизм / пер. с фр. – М., 1993. – 382 с.

3. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. – М.: Изд-во МГТУ, 1992. – 141 с.

4. Борхес Хорхе Луис. Поиски Аверроэса / / Борхес Хорхе Луис. Письмена Бога. – М., 1992.

5. Васильев Л.С. История Востока: в 2 т. – М.: Высшая школа, 2001. – 559 с.
6. Грюнебаум Э.Г. фон. Классический ислам. Очерки истории. 600–1258. – М.: Наука, 1986. – 210 с.
7. Грюнебаум Э.Г. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. – М.: Наука, 1981. – 228 с.
8. Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V–XII вв. – М. 1982.
9. Джилман А. Сарацины: от древнейших времен до падения Багдада. – М.: Вече, 2007. – 352 с.
10. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. – Душанбе, 1985.
11. Додихудоев Хаелбек. Философия крестьянского бунта. (О роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке). – Душанбе, 1987.
12. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. – Душанбе, 1976.
13. Долгов Б.В. Исламизм в контексте межцивилизационного взаимодействия // Восток (Oriens). – 2007. – № 4.
14. Ефремова Н.В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998.
15. Ефремова Н.В. Проблема бессмертия в философии классического ислама // Универсалии восточных культур. – М., 2001.
16. Золотухин В.В. Философия Ибн Халдуна: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2009.
17. Игнатенко А.А. Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998.
18. Игнатенко А.А. Ибн Халдун. – М.: Мысль, 1980. – 160 с..
19. Игнатенко А.А. Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998. – 527 с.
20. Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. – 383 с.

21. Касымжанов А.Х. Логика и теория познания аль-Фараби // аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата, 1975.

22. Кирабаев Н.С. Учение Газали о свободе воли // Человек, мировоззрение, сознание. – М., 1979.

23. Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX – начало XX в.). М., 1989.

24. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М.Г. Романов. – СПб.: «Издательство Диля», 2004. – 464 с.

25. Крымский А.Е. История новой арабской литературы (XIX – начало XX в.). – М., 1971.

26. Ланда Р.Г. Политический ислам: вчера, сегодня, завтра // Диалог цивилизаций. – М., 2007.

27. Матвеев К.П. История ислама. – М.: Восток-Запад, 2005. – 254 с.

28. Наследие аль-Фараби и проблемы современного межкультурного диалога: материалы Международной научно-практической конференции. – Алматы, 2009.

29. Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток. – 2006. – № 1.

30. Орлов В.В. Суфийские братства в общественно-политической жизни исламского мира (50-е – 90-е годы) // Ислам и политика. Взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии. – М., 2001. – 420 с.

31. Пиотровский М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство. – М.: Наука, 1984. – 232 с.

32. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – СПб.: Восточная литература, 2004. – 126 с.

33. Раджабов М.З. Египетское движение «Братьев-мусульман». – М., 2004. – 432 с.

34. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М., 1996. – 270 с.

35. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / пер. с англ. – М., 1978.

36. Смирнов А.В. Дуализм и монизм: различие и сходство двух вариантов суфийской этики // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. – М., 2004.
37. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М., 2001.
38. Смирнов А.В. О подходе к сравнительному изучению культур. – СПб., 2009.
39. Смирнов А.В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М., 1990.
40. Смирнов А.В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение проблемы в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998.
41. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. – М., 1982. – 248 с.
42. Султанов Р.К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М., 1990.
43. Сухейль Фарах. Христианство и ислам. Опыт секуляризации. – Н. Новгород, 1999. – 156 с.
44. Сюкияйнен Л. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама // Ишрак. – 2010. – № 1.
45. Тахер Лабиб. Как «Другой» стал Западом // Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока: материалы международной конференции, март 2001 (Триполи). – Ливан, 2002.
46. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской. – М.: София, Гелиос, 2002. – 480 с.
47. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750–1517 гг.). – М.: АСТ, Восток-Запад, 2006. – 349 с.
48. Фролова Е.А. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998.
49. Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. – М., 1990.

50. Хааль Фейсал Абдул-Рахман. Две оценки Ибн Рушда в современной арабской философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1991.

51. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / пер. В.В. Бибихина. – М., 1993.

52. Хисматуллин А.А. Смерть и похоронный обряд в исламе // Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – СПб., 1997.

53. Хрестоматия по исламу. Переводы с арабского, введения и примечания. – М.: Наука, 1994. – 238 с.

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

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

56. Шаймухамбетова Г.Б. Учение Платона об идеях и теория разума ал-Фараби // Ал-Фараби: Научное творчество. – М., 1975.

57. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. – М., Алетейа, 1999. – 416 с.

58. Эшотс Янис. Этика исламского мистицизма: краткий обзор // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. – М., 2004. – 280 с.

ШАНГАРАЕВ Р.Р.

Мусульманская религиозная философия

Учебное пособие

ISBN 978-5-6044288-9-4



Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета

Подписано в печать 18.05.2020 г.
Формат 60x84¹/₁₆. Печатных листов 15,75.
Бумага офсетная, тираж 300. Заказ А-27.

Отпечатано в



г. Казань, ул. Муштари, 11, тел. 259-56-48.

E-mail: meddok2005@mail.ru