

История классической арабской философии

Основные итоги выполнения проекта РГНФ 02-03-18013а

Впервые в мировой науке была поставлена и выполнена задача описать классическую арабскую философию как включающую пять самостоятельных направлений: калам (ранний, мутазилитский этап), фальсафу (арабский перипатетизм), исмаилизм, ишракизм и суфизм. Впервые прослежена логическая преемственность между направлениями в постановке и решении философских задач. Наконец, впервые предложены объективные критерии для отнесения этого комплекса знаний к разряду философского и его ясного отделения от не-философского знания.

Твердое разграничение сфер философии и арабистики, характерное для западной академической мысли, оказало прямое влияние и на понимание арабской философии. К философии здесь относят только фальсафу — направление, имеющее прямой коррелят в истории западной философии, тогда как прочие течения квалифицируются как «теология», «мистицизм», «духовные феномены исламской культуры» либо вообще игнорируются. Из работ, придерживающихся этой линии, можно упомянуть известную книгу М.Фахри (*Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. 3rd ed. N.Y.: Columbia University Press, 2004*). В последнее время появляется все больше трудов, расширяющих список школ арабской философии; наиболее кардинальной в этом направлении является коллективная двухтомная история исламской философии под редакцией М.Шарифа (*A History of Muslim Philosophy / Ed. M.M.Sharif. Vol.1-2. Wiesbaden: Harrasowitz, 1963-1966*). Обе эти линии, «узкая» и «широкая», представлены и в отечественной учебной и исследовательской литературе. Вместе с тем эти труды 1) не обнаруживают собственные, имманентные критерии философичности для арабской философии, и 2) не представляют арабскую философию во всей полноте ее школ; именно эта работа предпринята в нашем проекте.

Классическая арабская философия понимается как 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. Уточнение «классическая» очерчивает временные рамки: VIII-XV вв, с момента первых проявлений философской рефлексии до последней оригинальной фигуры этого периода, Ибн Халдūна.

Классическая арабская философия представляет собой самостоятельный историко-философский феномен, характеризующийся 1) собственным вариантом оснований рациональности, к каковым следует относить понимание процедуры противоположения и нахождения единства, снимающего проти-

воположность, а также процедуры соотнесения целого и части, и 2) собственным способом задания проблемного поля и рациональными критериями постановки задач в его пределах и правильности их разрешения. На этой основе сформировался блок проблематики, общий для всех течений классической арабской философии и послуживший в ней предметом дискуссий. Он включает вопросы метафизики (первоначало и его отношение к множественному миру; модусы существования-несуществования, соотношение между ними и объединяющая их высшая, наиболее фундаментальная онтологическая категория; понятие вещи и ее отношение к существованию-несуществованию; причинность), теории познания (истина, типология знания, непосредственное и опосредованное знание), учения о человеке (человек как наделенный способностью действия и познания, практически-созерцательное отношение человека к миру и первоначалу).

Не исчерпывая всего богатства вопросов, поставленных в классическую эпоху, эта проблематика носит системообразующий характер для философских учений пяти основных течений и школ, представленных в этот период: мутазилитского калама, фальсафы (арабского перипатетизма), исмаилизма, ишракизма (философии озарения) и суфизма.

За исключением фальсафы, ни один из этих терминов не обозначает только философское течение. На первом, мутазилитском этапе развития калама (VIII-X вв.) ставились вопросы, которые, хотя и были имплицированы философской проблематикой, вместе с тем далеко выходили за ее пределы. На втором, ашаритском этапе произошла догматизация учения, когда были введены существенные ограничения на свободу рассуждения, лишившие теоретизирование философского характера. Кроме того, мутазилиты активно занимались разработкой фикха и филологии, в том числе в их связи с философской проблематикой. Исмаилизм представляет собой активное религиозно-политическое учение, сохранившееся до наших дней; 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 осмыслить в конечных формах то, 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. В ходе выполнения проекта подробно исследовано каждое из пяти основных направлений и школ классической арабской философии и их вклад в развитие названной проблематики.

Место классической арабской философии в ряду мировых философских традиций определяется факторами внешнего и внутреннего порядка.

К числу внешних следует отнести сохранение, систематизацию и комментирование античного, и прежде всего аристотелевского и неоплатонического,

наследия. Разумеется, дело не ограничивалось простой консервацией; скажем, Ибн Сīnā исправляет некоторые положения аристотелевской силлогистики, а Ибн Рушд в своих многочисленных комментариях развивает идеи Стагирита. И все же преимущественно именно в качестве «передатчика» античного наследия арабская философия оказала влияние на средневековую западную мысль. Этим объясняется долгое время бытовавший в западной историко-философской науке подход к арабской философии как комментаторской и неоригинальной. Своеобразной реакцией на эту неверную по своей сути квалификацию стали многочисленные штудии, доказывавшие решающее влияние арабских философов на выдающихся представителей европейского позднего средневековья, Возрождения и Нового времени; достаточно сказать, что картезианский принцип методологического сомнения едва ли не сводился в таких исследованиях к заимствованию Декартом идей ал-Газālī. Хотя многими было замечено сходство между построениями, скажем, Р.Луллия или даже Данте и положениями, которые развивали арабские философы (в их ряду стоит и выдающийся суфийский мыслитель Муḥйī ад-Дīн Ибн ‘Арабī 1165-1240), а некоторые (например, А.В.Сагадеев) даже полагали возможным говорить о существенных параллелях между авиценновской и Спинозовской системами онтологических категорий, такое сходство практически всегда остается гипотетической схемой, не подкрепленной твердо установленными фактами реального заимствования или влияния. Поэтому с достаточной долей уверенности о воздействии арабской философии на западную можно говорить, пожалуй, только применительно к феномену латинского аверроизма.

Другой фактор внешнего порядка — влияние арабской философии на средневековую еврейскую. Это касается и самого возникновения последней: первый оригинальный еврейский философ средневековья, Саадия Гаон (Саадия «Мудрец» 882-942), был учеником мутазилитов, и влияние мутазилизма на его построения прослеживается достаточно отчетливо. Средневековая еврейская философия использовала то же аристотелевско-неоплатоническое наследие, что и арабская, и влияние этих двух школ античности на еврейскую мысль через посредство арабской может быть наиболее ярко представлено на примере таких характерных фигур, как соответственно Маймонид (1135-1204) и Ибн Габироль (1026- между 1054 и 1058 г). Вместе с тем еврейская философия всегда сохраняла самостоятельность в способе постановки и подходе к разрешению центральных философских вопросов, который базировался на собственном фонде первоосновных, аксиоматических (имевших парадигмальный статус) философских тезисов. К их числу следует прежде всего отнести положения о безусловном наличии и безусловной свободе божественной и человеческой воли, благодаря чему центральным вопросом для еврейских философов практически всегда оставался вопрос об их гармонизации в человеческом действии. Лишь настолько, насколько заимствуемый материал способствовал решению этой центральной философской задачи, он допускался в еврейскую философскую мысль. В этом следует искать объяснение столь незначительного влияния суфизма на еврейскую мысль при несомненной авторитетности этого течения среди

поздних арабских мыслителей и знакомстве еврейских авторов с его идеями: суфийская философия не допускает однозначного постулирования целенаправленности и волевой обусловленности ни божественного, ни человеческого действия.

При безусловной важности внешних факторов значение классической арабской философии следует полагать все же преимущественно в факторах внутреннего порядка. Это — воплощение и преломление через призму философского подхода и философской проблематики того варианта оснований рациональности, который фундирует арабо-мусульманскую культуру.

Арабская философия продемонстрировала несводимый к опыту других традиций подход к максимально обобщенному и абстрактному представлению в мысли внешнего для нее универсума. Эта несводимость обусловлена той особенностью, которой изначально характеризовалась, в сравнении с опытом западной философской традиции, принятая здесь процедура обобщения. Суть ее заключается не в том, что, анализируя некий ряд феноменов, мышление отвлекается от их различных, в том числе и противоположных, качеств в пользу какого-то одного, равно присутствующего во всех, и кладет последнее в основание обобщения, считая весь ряд единым в силу наличия этого общего качества: так сформированное понятие оказалось бы отвлеченным от несовпадающих признаков в пользу совпадающего и равно наличного, а единство различного мыслилось бы как единство равно в нем присутствующего. Вместо этого общее мыслится как то, что, вовсе не присутствуя в различном как таковое, позволяет тем не менее приравнять различное. Общее здесь — то, в чем различное находит свою эквивалентность, но что не может быть обнаружено в самом различающемся, если оно рассматривается как таковое, вне зависимости от обобщающей процедуры. Поэтому обобщение — это не абстрагирование от различающегося в пользу инвариантного, а перевод различающегося в то, что будет считаться равно обосновывающим различающееся и вместе с тем отличным от него.

При таком понимании обобщения смысловое наполнение частного ни в чем не совпадает со смысловым наполнением общего, но полагается как бы вне его; частное оказывается с этой точки зрения непричастным общему. Именно поэтому при переходе от частного к общему требуется операция перевода, а не просто отвлечения: общее как смысл не присутствует в частном, оно должно быть создано. Общее здесь, таким образом, — то, что обосновывает эквивалентность частного, не совпадая с ним по наличию общего признака: такое общее возникает как будто заново при попытке обнаружить совпадение различающегося частного. Не вполне лишним основания будет вывод, что такая процедура обобщения в каком-то плане оказывается менее очевидной и требующей более напряженных творческих ходов, поскольку общее не может быть усмотрено в непосредственно предстоящих взору частностях как таковых.

Если понимание сути общего как понятия, стоящего в определенном отношении к своему частному, и сути обобщения как процедуры его нахождения со-

ставляет стержень философского мышления, то понятно, что такое существенное отличие, характеризующее классическую арабскую философию, не могло не наложить свой отпечаток если не на все ее мельчайшие детали, то во всяком случае на принципиальные черты учений, созданных в ее русле.

И в самом деле, сказанное находит свое проявление на разных срезах историко-философского анализа. Это касается и понимания таких важнейших системообразующих философских категорий, как единство, множественность, противоположность, отрицание, тождественность, истина. Это проявляется и в том, как выстраиваются системы терминов вокруг центральных тем философского рассуждения, таких как существование или сущность, причем дело касается и содержания каждого из понятий, и целостного строения подобных терминологических семей. Это отражается и в принятии некоторых теорий, подобно теории указания на «смысл» (*ма'нан*), как универсальных не только для философского мышления, но также и для примыкающих к философии областей теоретического рассуждения, каковыми в случае классической арабо-мусульманской культуры явились филология (комплекс наук о языке от лексикологии до риторики и поэтики) и фикх (религиозно-правовая мысль и юриспруденция). Это находит свое воплощение в логике построения целостных философских дисциплин, которые мы, выражаясь языком западной философской традиции, обозначили бы как онтологию, гносеологию, этику, эстетику. Наконец, это своеобразие классического арабского философского мышления получает свое понятийное закрепление в двух парах метакатегорий: *зāхир-бāтин* «явное-скрытое» и *'асл-фар'* «основа-ветвь», — оформляющих в наиболее общем виде характерные для него процедуры мышления.

Эти метакатегории оказываются достоянием не только философии, но и других областей теоретического знания: сохраняя в каждой из них свое особое и несводимое к другим значение, они вместе с тем выполняют и общую функцию организации наиболее фундаментальных мыслительных процедур. Все это образует единое лицо классической арабской философии и, шире, культуры теоретического мышления.

Модель «явное-скрытое» (*зāхир-бāтин*) служит парадигмой выстраивания отношения между противоположностями в различных науках. Явное и скрытое могут быть различаемы в области и вербального и реального. Для слова явным служит его звуковая или графическая оболочка, скрытым — смысл, для вещей явное представлено воспринимаемыми качествами, скрытое — обосновывающими их «смыслами», сенсительными или интеллигибельными и существующими в вещах. Кроме того, в качестве явного и скрытого могут рассматриваться и два смысла, например, явный и скрытый смыслы текста. Для определения соотношения явного и скрытого принципиальное значение имеет представление о том, что они составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга, причем ни одно ни другое не обладает само по себе статусом истинности.

«Истиной» (*хақиқа*) именуется такое соотношение явного и скрытого, когда одно правильно представляет другое. Поэтому ни явное, ни скрытое не должны

пониматься как подлинность вещи одно в ущерб другому, с чем связано отрицательное отношение в арабо-мусульманской мысли как к захиритам, отдававшим предпочтение явному и не допускавшим равноправности перехода к скрытому в толкованиях авторитетных текстов, так и к батынитам, считавшим, что скрытая сторона вербального или реального может рассматриваться как более ценная в сравнении с явным.

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

В теории познания явленность связывается с очевидностью: явное не нуждается в определениях, схватывается непосредственно и служит основой разъяснения прочего. Процесс познания понимается как «выявление» (*изх̄ар*) тех смыслов, что стоят за явным вещи (чувственное или интуитивное познание) либо содержатся в качестве неявного смысла в уже эксплицированном (рациональное познание, силлогистика). Явленность поэтому связывается с «выясненностью» (*бай̄ан*) как самоочевидностью либо дискурсивной доказательностью.

Модель «основа-ветвь» (*'асл-фар'*) схватывает парадигмальные основания процедуры вывода частей из целого или, напротив, установление целого, объединяющего части. Их суть заключается в том, что ветвь служит «расширением» основы, она располагается вне основы, хотя и восходит к последней. Это восхождение ветви к основе носит логический, а не генетический характер; хотя последний может в ряде случаев присоединяться к логическому, такое присоединение носит случайный, а не существенный для данной процедуры характер. Целое как основа (*'асл*) не представляет собой ту «общую рамку», «внутри» которой помещают себя части, коль скоро они являются частями именно этого целого. Напротив, ветви принципиально выходят за пределы основы: целостность частей обеспечивается не их «охватом» в границах целого, а тем, что каждая из них, как бы далеко ни простиралась и благодаря этому как бы сильно ни отличалась от других ветвей, восходит к той же основе, что и все прочие.

Философия в системе культуры. Будучи органичной частью классической арабо-мусульманской культуры, арабская философия выражает характерные для нее интенции мироосмысления и уже поэтому не может быть редуцирована к простому воспроизведению античных моделей философствования. Вместе с тем философия представляет собой самостоятельный феномен в составе культуры, ясно отделяемый от близких к ней типов научного и вненаучного теоретизирования. Эта самостоятельность определяется преимущественно двумя взаимосвязанными факторами. Во-первых, философское мышление стремится выстроить знание о предстоящем ей универсуме в его абсолютной полноте как континуальное,

иначе говоря, такое, каждый шаг которого был бы необходимым продолжением предыдущего или во всяком случае позволял бы восстановить неэксплицированную логическую связь с ним. Во-вторых, оно стремится обосновать каждый такой тезис в его универсальной связанности с остальным корпусом знания при безусловной опоре на рациональные критерии проверки приемлемости вырабатываемых решений. Так философское знание отделяется, во-первых, от частных теоретических наук, и, во-вторых, от претендующего на абсолютность религиозного мировоззрения.

Соотношение с религией. Философия в классической арабо-мусульманской культуре имела больший простор для своего развития, нежели в сопоставимый период в условиях западного средневековья. Это объясняется прежде всего тем фактом, что ислам не знает церковной организации, а следовательно, и утвержденной общеобязательной догматики. Отсутствие идеологического и организационного основания каких-либо процедур, аналогичных отлучению от церкви или объявлению анафемы, дало серьезную свободу развития самой религиозной мысли, обусловив появление значительного количества вероисповедных групп, которые трудно назвать расколами или ересью в полном смысле этого слова.

Это же касается и отношения между философской и религиозной мыслью: несмотря на неоднократно предпринимавшиеся попытки объявить философские взгляды «неверием», действительного запрета философии или ее подчинения религиозной мысли добиться было невозможно. Характерно, что, когда Ибн Рушд в своем известном «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между философией и религией» выступил в защиту философии, он стремился доказать не просто «допустимость» последней, но притязал на «обязательность» (*ваджиб*) занятия философией для мусульманина. Избыточный характер такого доказательства говорит сам за себя: когда несколькими веками раньше традиционная арабская поэзия получила квалификацию «дозволенного новшества» (*бид'а масмӯха*), этого было вполне достаточно для легализации, снявшей религиозно-юридические препоны на пути расцвета как ее самой, так и изучавшей ее поэтологии. Достаточно сравнить позицию Ибн Рушда с теорией двух истин, возникшей в западной мысли не без влияния его трактата: Фома Аквинский выстраивает субординацию философии и теологии однозначно в пользу последней, тогда как его арабский предшественник поступает прямо противоположным образом.

Но наиболее ярким и по-прежнему не утратившим своего значения свидетельством нестесненного обсуждения отношения к религии может служить манифест веротерпимости, заявленный Ибн 'Араби: с его точки зрения любая религия истинна, неистинным может быть лишь притязание на исключительность того или иного вероисповедания. И хотя в определенных кругах традиционалистов этот автор именуется сегодня величайшим врагом ислама, широкая популярность суфизма среди мусульман и авторитет Ибн 'Араби как мыслителя свидетельствуют об обратном. В свете такого соотношения философии и религии в культуре ислама не следует автоматически расценивать упоминание религиозных идей или опоры на

религиозные тексты как показатель зависимости от религии; равным образом их игнорирование не может само по себе свидетельствовать о «свободомыслии».

Постклассический период развития арабской философии охватывает период с XVI века по настоящее время и включает в себя два этапа: позднего средневековья (XVI-XIX вв.) и современности (со 2-й пол. XIX в.). Позднее средневековье, хотя и представлено рядом интересных мыслителей, тем не менее не дает свидетельств той оригинальности мысли, которая характерна для классического периода. Этому этапу присуща зависимость философской мысли от предшествующего, классического периода, и в первую очередь от философов, выработанных в фальсафе и суфизме. Для современного этапа характерно, с одной стороны, продолжение классической традиции, пусть и в преобразованном виде (лучший пример — *'ирфāн* в современном Иране); с другой — интерес к классическому наследию с точки зрения его использования в текущих философских дискуссиях и попытка развить философскую мысль в русле созданных на Западе школ и направлений.