
ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ КЛАССИЧЕСКОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Н.С. Кирабаев

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Работа посвящена анализу дискуссионной темы — понятию классической арабо-мусульманской философии. В центре внимания автора наряду с уточнением понятия «классическая философия» находится рассмотрение проблем классической арабо-мусульманской философии, определивших основания философских традиций мусульманского Востока.

Ключевые слова: классическая философия, канон, стиль, классическая арабо-мусульманская философия, калам, фальсафа.

При рассмотрении различных культур мы, как правило, можем разделить их на феномены и эпифеномены. Например, рассматривая греческую или индийскую культуру, мы говорим о том, что эти феномены, т.е. их истоки и само содержание, были определены тем, что мы сегодня называем «греческим» или «индийским» духом. Уже римская культура может рассматриваться как эпифеномен, поскольку она выросла из традиций греческой классики или испытала ее глубокое влияние. Не случайно проводится разница между эллинской (классической) и эллинистической (постклассической) традициями, из которых первую характеризует рационалистический характер Древней Греции, а вторую — гностические и неоплатонические элементы поздней античности. Что касается мусульманской культуры, то ее мы тоже можем отнести к эпифеномену, поскольку мусульманская культура зародилась и развивалась как результат кросс-культурного взаимодействия различных цивилизаций, стержневой основой которого явился ислам. В данном случае мы рассматриваем ислам как религию, образ жизни, систему ценностей и социально-политические институты.

За последние годы были изданы сотни работ по проблемам мусульманской философии, в которых представление о сущности классической философской традиции не всегда достаточно очевидно, а порой неопределенно и противоречиво.

Проблема классического впервые была сформулирована Гегелем как проблема «классической формы искусства» [2. С. 139—172]. Суть классического заключалась у него в отождествлении природного и духовного. Представляет интерес определение классического у немецкого специалиста по античности К. Бауха, который включил в содержание этого понятия все многообразие проявлений классической эпохи. При этом важно отметить, что оба этих мыслителя понимали классическое как совершенное, которому очень трудно дать определение на научной основе.

Вместе с тем существует, по крайней мере, два смысла понимания греческой классики: в широком — V—IV вв. до н.э., эпоха становления и разрушения замк-

нутого рабовладельческого полиса. В узком смысле под классикой понимают «век Перикла» (450—430 гг. до н.э.) или так называемую высокую классику.

Таким образом, апогей развития греческой культуры — это классика, а центром этого апогея является высокая классика. Если в данном случае под классикой понимать стиль эпохи, то критерием классического можно считать гармонию противоположных начал: объективное-субъективное, реальное-идеальное, духовное-телесное, свобода-необходимость и т.п., т.е. классика является частью знания.

Как известно, отождествление классики и в целом античности приняло универсальный характер в конце XVIII — начале XIX вв., это был период широкого интереса к античности. Не случайно в XIX в. появилось понятие классического образования, которое предполагало обязательное изучение древнегреческого и латинского языков и литературы.

В настоящее время отождествление классики с греко-римской античностью в основном имеет место в классической филологии.

В XIX в. понятие классического применительно к отраслям знания или наукам получило широкое распространение, появились понятия «классическая буржуазная политическая экономия» (Маркс), «классическая немецкая философия» и «классический немецкий идеализм» (Энгельс).

Известный польский историк философии и эстетики В. Татаркевич связывает понятие классики с исторической эпохой, например, античная классика—ренессанс—классицизм XVII—XVIII вв. Он выделяет ряд характерных признаков классического искусства: связь с реальным миром, использование органических форм, воплощаемых в человеческом облике, стремление к гармонии и равновесию, рациональное начало. При этом В. Татаркевич считает, что различные формы классического искусства являются предметом изучения истории искусства, а идея классического — предметом философии [9. Р. 20—21].

Рассматривая соотношение классики и современности, И.М. Савельева и А.В. Полетаев считают, что «хотя „классика“ теряет статус превосходства над современностью, взамен она приобретает статус „фундамента“ настоящего, оказываясь, по сути, частью „современности“ в широком смысле и оставаясь востребованной наряду с более поздними научными идеями, концепциями и теориями» [4].

Представляется, что понятие «классическое» должно быть тем самым каноном, который определяет правила сущностного понимания данного понятия. Канон можно рассматривать как оригинал, образец, в котором концентрируется множество производных количественно-качественных характеристик, составляющих основу того, что является образцом для подражания. В свое время Шиллер отмечал, что канон есть совершенный подъем от случайного к всеобщему и необходимому. Канон, видимо, и есть основа традиции, в которой происходит следование образцу, возведенному в правило. Поэтому вполне правомерно рассматривать канон как ценностную категорию. Вместе с тем канон рассматривается не только как правило, но и как суждение о некоторой закономерности. Вопрос заключается в том, в чем же заключается эта закономерность?

Классическая философия — это то, что должно проявить гармонию противоположных начал: внутреннее во внешнем, субъективное в объективном, т.е. стать

самодостаточной и самодовлеющей ценностью. Классическая философия — это не только то, что лежит в основе структуры ее исторических модификаций, а это, скорее, то, что базируется на ней.

Безусловно, можно говорить, что классическая философия должна обладать структурной целостностью, и вместе с тем не эта структурная целостность характеризует понятие классического, а именно те базовые ценности, которые определяют эту целостность. Классическая философия как канон может рассматриваться как с содержательной точки зрения, так и с точки зрения закономерностей этого содержания. Поэтому не случайно появилось понятие «классическая античная философия», которая определила проблемное поле философии, ее социально-политическую значимость. Вполне понятно, что большинство современных известных философов неизменно обращаются к идеям и учениям Платона и Аристотеля, которые олицетворяют дух эллинской эпохи. В нашем случае следует отметить, что античная культура стала составной частью арабо-мусульманской культуры и поэтому вполне закономерно, что Аристотеля на арабском Востоке еще с «золотого времени ислама» называли Первым учителем, а, например, ал-Фараби — Вторым учителем.

Несмотря на всю важность содержательного понимания классического большую роль играет и форма выражения этого содержания, т.е. речь идет о стиле философствования или о форме философствования. Стилль сохраняет то нечто устойчивое и существенное, что составляет идею или образ эпохи. Поэтому и философское содержание, и структура формы должны рассматриваться как единое и нераздельное целое, что позволяет нам говорить о понятии образа классического. Стиллевая характеристика философского произведения, а в данном случае речь идет об эмоциональном, рассудочном, волевом, созерцательном, напряженном, характеризует тот самый оригинальный философский стиль, специфический для эпохи формирования классической философии. Поэтому когда говорят о стилях, то здесь и появляются понятия «классический», «романтический», «возрожденческий» и т.д.

Представляется, что канон можно рассматривать как модель философского произведения или как модель философского стиля. Если говорить о модели философствования классической арабо-мусульманской философии, то необходимо, в первую очередь, указать на то, как то или иное учение, школа или направление соответствует понятию «исламское».

Конечно, неправомерно ставить вопрос о том, какое из направлений арабо-мусульманской философии является более «мусульманским». Это хорошо показал ал-Газали в своей работе «Фейсал ат-тафрика байна ал-ислам ва-з-зандака» [1], т.е. поскольку в исламе нет института церкви, то нельзя определить, что есть ортодоксия и, соответственно, что есть ересь. Так как законотворческая роль в исламе принадлежит только Богу и пророку Мухаммеду и закреплена в Коране и сунне, то никто не в праве выступать от имени Бога или пророка.

Таким образом, если рассматривать ислам как религиозно-культурный канон, определенный Кораном и сунной, то всякое новшество рассматривается как направленное на разрушение этого канона. Не случайно исконно мусульманские термины, обычно переводимые словом «ересь», в целом синонимичны, но нетождественны.

венны тому, что обозначается этим термином в христианстве. Например, «бид'а», «нововведение», означает учение или практику, которых не было во времена Пророка. В этом смысле это понятие противостоит понятию «сунна».

Вместе с этим необходимо отметить, что правомерность использования нововведений закреплялось историческим прецедентом, т.е. в конечном счете историческими прецедентами в рамках истории развития ислама и практики исламизации культуры различных народов. Инструментами такого закрепления стали иджмā' (1) и ʔийās (2), которые наряду с Кораном и сунной стали рассматриваться в качестве источников мусульманского права.

Видимо, очень важно определить основные категории мусульманской культуры, которые, с одной стороны, позволяют понять дух ислама как религии и цивилизации, а с другой стороны, определить основные направления арабо-мусульманской философии, сформировавшиеся в «золотую эпоху» ислама, т.е. в эпоху мусульманской классики в широком смысле слова. Для выявления качественного своеобразия арабо-мусульманской культуры эпохи средневековья необходимо понимание фундаментальной роли «картины мира» (А.Я. Гуревич), которая описывается и выявляется именно категориями культуры. В частности, речь идет о таких важнейших категориях мусульманской культуры, как иджтихād (3), таʔийа (4) и та'вил (5), ʔāхир (6), бāʔин (7), кийас, хасса (8) и 'амма (9) и др. Например, истинные философские взгляды ал-Фараби изложены в его так называемых эзотерических трактатах, которые были рассчитаны на избранных, философов, например, «Книга букв». А для широкой публики философские истины излагались на языке религии, например, в книге «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», в которой основная терминология «добродетельного города» и «невежественного города» заимствуется из фиʔха (мусульманское право в узком смысле).

Таким образом, важнейшим историческим и теоретическим источником классической арабо-мусульманской философии являются так называемые исламские науки, в частности, фиʔх, тафсир (мусульманская наука толкования и комментирования Корана), грамматика.

Именно в рамках так называемых исламских наук сформировалась основная философская проблематика калама (спекулятивная «теология»), суфизма, фальсафа и шиитских учений.

Вместе с тем большое влияние на развитие классической арабо-мусульманской философии оказали традиции и культура завоеванных народов, т.е. речь идет об исламизации, которая коснулась всех сфер жизни халифата в период правления Омейядов, а затем и Аббасидов. Например, фальсафа (араб. — философия) — термин, которым в средневековой мусульманской литературе обозначали античную философию и учения мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования.

Мусульмане получили возможность изучать греческую философию благодаря более или менее точным переводам различных философских текстов на арабский язык. В период с середины VIII по X в. было сделано большое количество переводов, в частности, работ Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия, Прокла и т.д. Вместе с тем поскольку многие мусульманские философы были врачами и интересовались вопросами естественных наук, то их внимание привлекали труды

Галена, Гиппократ, Евклида, Архимеда и т.д. И если фальсафа испытала прямое влияние греческой философии, это не означает, что сама классическая арабо-мусульманская философия начинается с перевода греческих текстов. В исламе еще до начала переводов с греческого стала складываться традиция рациональных рассуждений, первоначально — в области мусульманского права, откуда берет начало и калам. Своеобразная модель философствования появилась в рамках калама и многих шиитских учений.

Вместе с тем потребность в систематизации метафизического мировоззрения ислама и решения важнейших противоречий определила характер взаимоотношения основных течений классической арабо-мусульманской философии. В первую очередь, речь идет о логике и грамматике: например, философы с целью постижения истины основывают свои идеи на базе аристотелевской логики, а мутакалимы также используют логику, но для рационального обоснования и доказательства догматов веры. Не случайно Ибн Хальдун (1332—1406) определял калам как науку, включающую спор с логическими доказательствами, защиту веры и опровержения утверждений тех, которые в своих догмах отклоняются от ранних мусульман и авторитетов ислама [7. Р. 34]. То, что объединяло философов и мутакалимов — это их высокая оценка разума, но их отличие заключалось в разном понимании границ компетентности разума.

Необходимо отметить, что любая защита веры путем рационального убеждения является рационализацией догматов веры. Видимо, вопрос состоит в том, каким образом «чужестранная» наука — греческая философия — стала частью мусульманской культуры.

Если Омейядские халифы и их ставленники в провинциях относились ко всякой науке с недоверием и настороженностью, то культура при Аббасидах стала представительницей всех цивилизаций, которые знал античный мир и древний Восток.

Багдад, политическая столица Аббасидов, стал столицей культуры, в которую стекались известные медики, математики, ученые и философы со всех стран, представители различных языков. При этом необходимо отметить роль переводческого движения, в результате которого в 20-е гг. IX в. в Багдаде возник Дом мудрости. Именно в период правления халифа ал-Мамуна одной из важнейших задач этого Дома был перевод на арабский язык индийских и древнегреческих трудов по астрономии, математике, медицине, алхимии, философии [6].

Вместе с тем важно подчеркнуть особую роль «знания» как движущей силы развития мусульманской цивилизации. Как отмечал известный исламовед Ф. Роузентал: «В исламе концепция знания приобрела значительность, которой нет равных в других цивилизациях... “Знание”, конечно, торжествовало среди образованных классов, они задавали тон остальным. Признано, что широкие народные массы не могли не испытать влияния того поклонения знанию, которое выражали их руководители» [3. С. 324].

Универсальному торжеству знания, и научного, и религиозного, в мусульманской цивилизации отчасти способствовал и сам ислам. Не случайно при отсутствии института церкви и, соответственно, рукоположения, иерархия и авторитет мусульманских священнослужителей основывались на их авторитете как «людей

знания». Поэтому аналогом христианского понятия «теолог» является понятие «авторитет религиозного знания». Именно эта особая духовная установка культуры основана на известном высказывании, приписываемому пророку Мухаммеду: «Ищите знания даже в далеком Китае».

Таким образом, особенность идеала знания в мусульманской культуре определялась шариатом, в соответствии с которым вера и разум не только не противостоят, но и взаимно дополняют друг друга в проблемном поле знания. В данном случае речь идет не о практическом утилитаризме эпохи переводческого движения, стимулировавшего интерес к медицине и точным наукам, и не о теоретическом утилитаризме, стимулирующем философско-теологические изыскания. А речь идет о том, что переводческое движение носило характер творческого развития самой арабо-мусульманской культуры. Не случайно Ф. Роузентал отмечал, что эта «переводческая деятельность носила характер сознательного творческого акта» [8. Р. 12]. Кроме того, специфика фальсафа состояла в том, что она никогда не стремилась стать служанкой религии. Фальсафа отличалась от европейской средневековой философии тем, что в области распространения мусульманской религии догматическая схоластика не сформировалась и не развивалась, т.е. философия и религия не были соединены друг с другом так, чтобы стоял вопрос о подчиненности между ними, а дискуссии между философами и мутакалимами шла в рамках правил взаимоотношений различных направлений внутри самого ислама. Кроме того, именно фальсафа развивала и светскую культуру, без которой невозможно было бы говорить о культуре многочисленных городов, развитии ремесел и искусств, науки и торговли.

Если рассматривать модель как оригинал или образец, то здесь важно иметь в виду, что в понятии канона, или в нашем случае в понятии классического, удивительным образом совмещаются социально-исторический контекст и содержательная сторона этой модели. Здесь важно подчеркнуть, что классическая арабо-мусульманская философия является образцом или оригиналом для всей мусульманской философской традиции. Именно понятие «классическое» лежит в основе того, что позволяет рассматривать его как положительный канон или образец.

Именно в рамках калама, фальсафа и суфизма сформировалась основная проблематика того, что мы называем «классическая арабо-мусульманская философия». С точки зрения моделей философствования они, конечно же, различаются, но с точки зрения стиля философствования у них очень много общего. В этой связи необходимо сказать о традиции. Что такое традиция? Традиция по форме своей является религиозной и всегда включает в себя два взаимодополняющих компонента — письменный и устный, а также целый ряд разного рода институтов и организаций, деятельность которых осуществлялась в рамках или на основе того или иного учения.

Рассматриваемая таким образом традиция весьма схожа по своему содержанию с понятием цивилизация. Например, достаточно часто говорят: «арабо-мусульманская философия и культура» или «арабо-мусульманская цивилизация» (10). Если говорить о современной мусульманской философии и культуре или о мусульманской цивилизации, то классическая арабо-мусульманская философия является тем канонам, той традицией, той классикой, которые лежат в основе ее современного прочтения.

Разумеется, мы говорим о традиции не с чисто религиозной точки зрения, а с позиции цивилизационной духовности, ментальности, общей для более или менее широкой группы людей. Поэтому даже общественные институты, рассматриваемые в качестве традиционных, должны быть тесно связаны принципами своего существования с определенными учениями, которые сами также являются традиционными вне зависимости от того, имеют ли они философский или религиозный характер. Таким образом, в исламе традиция существует в двух различных аспектах: религиозном и метафизическом (философском). В данном случае необходимо отметить, что метафизика никогда не была достаточно четко отделена от спекулятивной «теологии», а в XIII—XIV вв. произошло сближение калама и фальсафа.

Если мы будем рассматривать понятие «классическое» как модель и попытаемся выразить или представить его с помощью философских категорий, то мы будем исходить из того, что эта модель подчинена «определенному образцу или первообразцу». Их взаимосвязь может основываться только на качественных факторах и, в первую очередь, на мировоззрении данной эпохи и ее социально-исторической идеологии.

Таким образом, понятие классического как модели позволяет говорить о его количественно-структурной основе и самое главное — качественной. Речь идет именно о содержательном понимании предельных оснований истины, добра и красоты. Поэтому арабо-мусульманская философия в период с IX по XII вв. может рассматриваться и интерпретироваться как классика в истории мусульманской философии. «Со времен Эрнста Ренана утверждается, что похороны Аввероза совпали с похоронами мусульманской философии» [5. Р. 152]. Поэтому может показаться, что за пределами данного периода осталось творчество Ибн Хальдуна, весьма критически относившегося к учениям мутакалимов и восточных перипатетиков, но и по содержанию, и по философскому стилю его знаменитый труд «Мукаддима», безусловно, принадлежит к классической арабо-мусульманской философии. Более того, классическая арабо-мусульманская философия получила свое дальнейшее развитие в ираноязычной среде, где линия преемственности ее эволюции можно проследить вплоть до XX века.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Иджмā' — согласие, единодушное мнение или решение авторитетов религиозного знания, т.е. улемов. Один из источников мусульманского права (фиqh ха).
- (2) Ғийāс — суждение по аналогии, ведущий метод рационалистического исследования/толкования религиозно-правовых вопросов. Один из источников мусульманского права.
- (3) Иджтихād (усердствование, большое старание) — специальное выражение, означающее деятельность по интерпретации мусульманского права, которой занимались основоположники крупных религиозно-правовых школ, завершившаяся разработкой, например, 4 юридических систем права в суннизме.
- (4) Таqййā (благоразумие, осмотрительность) — «благоразумное скрывание своей веры», один из руководящих принципов шиитского ислама. Рассматривается как средство для защиты от политических и религиозных преследований, являющееся способом сокрытия своих истинных взглядов в определенных обстоятельствах, в частности, в целях безопасности. Допустимо внешнее (мнимое) отрицание собственной веры в обстоятельствах, несущих угрозу жизни верующего.

- (5) Та'вџл (возвращение к истоку, началу) — метод символично-аллегорической интерпретации или рационалистическое толкование Корана или сунны.
- (6) җ āхир — внешнее, буквальное понимание Корана и сунны, отрицание всякой возможности видеть в Коране и сунне скрытый смысл. Рассматривается как экзотерическое знание.
- (7) Бā Ёин — внутреннее, скрытое. В сакральных текстах восприятие «явного» как символов, содержащих скрытые и сокровенные истины. Рассматривается как экзотерическое знание.
- (8) Хасса — избранные, элита.
- (9) 'Амма — массы, широкая публика.
- (10) Под арабской подразумевается, что все письменные и устные памятники представлены на арабском языке, а под мусульманской подразумевается, что творцы этой цивилизации являются мусульманами вне зависимости от этнической принадлежности, так творцами были и арабы, и персы, и тюрки, и т.д.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Ал-Газали*. Фейсал ат-тафрика байна ал-ислам ва-з-зандака. — Дамаск—Бейрут, 1986.
- [2] См. *Гегель*. Эстетика. — М.: Искусство, 1969. — Т. 2. — С. 139—172.
- [3] *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. — М.: Наука, 1978. — С. 324.
- [4] *Савельева И.М., Полемаев А.В.* Классическое наследие. — М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ, 2010.
- [5] *Corbin H.* La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe sciecles. — P.: Buchet/Chastel, 1981. — P. 152.
- [6] *Gutas D.* Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd—4th/8th—10th centuries). — L.: Routledge, 1998.
- [7] *Ibn Khaldun*, *Al Muqaddima (Prolegomena)*, trans. F. Rosenthal, *The Muqaddima: an introduction to history* (NY, Columbia University Press, 1958). — III. — P. 34.
- [8] *Rosenthal F.* Introduction to the Classical Heritage in Islam. — University of California Press, 1975. — P. 12.
- [9] *Tatarkiewicz W.* Les quatre significations du mot "classique" // *Revue international de philosophie*. — 1958. — 12. — fasc. 43. — P. 20—21.

CONCEPTS AND ISSUES OF CLASSICAL ARAB-MUSLIM PHILOSOPHY

N.S. Kirabaev

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Mikluho-Maklaya str., 10a, Moscow, Russia, 117198

The paper analyzes the controversial topic — the concept of classical Arab Muslim philosophy. Along with clarifying ideas of classical philosophy the author considers problems of classical Arab Muslim philosophy, which determined the foundation of Muslim East philosophical traditions.

Key words: classical philosophy, canon, style, classical Arab-Muslim philosophy, kalam, falsafa.