

Н.С. Кирабаев, М.М. Ал-Джаноби

**ИСТОРИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ
АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Учебное пособие

Издание второе, исправленное и дополненное

**Москва
Российский университет дружбы народов
2022**

УДК 141:297"7/14"(091)(075.8)
ББК 87.3(0)45я73
К43

Утверждено
РИС Ученого совета
Российского университета
дружбы народов

Рецензенты:

профессор кафедры сравнительной политологии факультета гуманитарных
и социальных наук Российского университета дружбы народов
доктор философских наук, профессор *Ю.М. Почта*;
профессор кафедры новой и новейшей истории стран Азии и Африки
Московского педагогического государственного университета
доктор исторических наук, профессор *А.М. Родригес*

Кирабаев, Н. С.

К43 История классической арабо-мусульманской философии :
учебное пособие. Изд. 2-е, испр. и доп. / Н. С. Кирабаев,
М. М. Ал-Джанаби. – Москва : РУДН, 2022. – 314 с.

ISBN 978-5-209-11039-2

Цель пособия – развитие у студентов способности анализировать философско значимые проблемы мусульманской цивилизации, использовать методы философского понимания проблем в профессиональной и социальной деятельности. На основе изучения ведущих течений и школ классической арабо-мусульманской философии рассматриваются узловые проблемы систематической, социальной и политической философии. Курс по истории классической арабо-мусульманской философии охватывает период с VIII по XV в.

Для студентов и аспирантов, обучающихся по направлениям подготовки «Философия», «Культурология», «Регионоведение», «Востоковедение и Африканистика», а также всех интересующихся духовной культурой мусульманского Востока.

УДК 141:297"7/14"(091)(075.8)
ББК 87.3(0)45я73

ISBN 978-5-209-11039-2

© Кирабаев Н.С., Ал-Джанаби М.М., 2022
© Оформление. Российский университет
дружбы народов, 2022

К ЧИТАТЕЛЯМ!

Российский университет дружбы народов осуществляет важную миссию: объединяя знанием людей разных культур, формирует лидеров, которые делают мир лучше. За прошедшие десятилетия Университет выпустил более 200 тысяч специалистов, среди которых – ученые, педагоги, общественные и политические деятели. Многие из них получили признание коллег, общественности, профессиональных сообществ и даже целых народов.

В основе их успеха лежит большая научно-исследовательская и педагогическая работа профессорско-преподавательского состава РУДН.

Один из результатов – издание учебных пособий, учебников, монографий и сборников научных трудов. Доброй традицией РУДН стало выпускать к юбилеям Университета лучшие книги ведущих преподавателей вуза, чтобы распространить их научный и педагогический опыт в России и за ее пределами.

Серия включает учебные пособия и учебники по актуальным и инновационным направлениям, междисциплинарные учебники, монографии. «Золотая коллекция» – это знак качества, присваиваемый лучшим трудам авторов РУДН на русском и иностранных языках.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От авторов	6
ВВЕДЕНИЕ	8
1. Проблемы понимания мусульманской культуры.....	8
2. Особенности мусульманской цивилизации	15
3. Культурные парадигмы мусульманской теоретической мысли	27
<i>А. Культура мусульманской цивилизации</i>	27
<i>Б. Мусульманский культурный дух</i>	39
4. Об основных понятиях и категориях классической арабо-мусульманской культуры и философии.....	53
Вопросы для самопроверки	83
Глава I. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В РАМКАХ «СПЕКУЛЯТИВНОЙ ТЕОЛОГИИ» ИСЛАМА.	84
1. Калам – «спекулятивная теология».....	84
<i>А. Термин «калам» – история развития</i>	84
<i>Б. Предмутакаллимы – кадариты и джабриты</i>	86
2. Мутазилизм.....	89
<i>А. «Спекулятивная теология» и философия мутазилитов</i>	92
<i>Б. Этический рационализм мутазилитов</i>	96
3. Ашаризм.....	98
<i>«Спекулятивная теология» и философия ашаритов</i>	100
Вопросы для самопроверки	104
Глава II. РАЦИОНАЛИЗМ И СВОБОДОМЫСЛИЕ «ЧИСТЫХ БРАТЬЕВ»	105
Ихван ас-сафа	105
<i>А. Вера и разум, философия и религия</i>	112
<i>Б. Социально-политическая философия «Чистых братьев»</i>	117
Вопросы для самопроверки	121
Глава III. ФИЛОСОФИЯ ВОСТОЧНОГО ПЕРИПАТЕТИЗМА	122
1. Ал-Кинди – «первый философ»	123
2. Абу Бакр Мухаммад ар-Рази и философское свободомыслие.....	126
3. Ал-Фараби и развитие античной философской традиции.....	130

4. Ибн Сина и расцвет классической мусульманской философии	136
5. Ибн Мискавейх и развитие этики восточного перипатетизма.....	140
6. Ибн Баджа – пионер перипатетизма в мусульманской Испании.....	141
7. Ибн Туфайл – философская робинзонада.....	156
<i>А. Повесть «Хайя ибн Якзан» – символика мудрости.....</i>	<i>157</i>
<i>Б. «Хайя ибн Якзан» Ибн Туфайла – философия мудрости</i>	<i>159</i>
<i>В. Философия самопознания.....</i>	<i>161</i>
8. Ибн Рушд – вершина философского рационализма	164
Вопросы для самопроверки	170
Глава IV. ЛИТЕРАТУРНО-ПОЭТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	171
1. Адаб и адабная литература.....	171
2. Ат-Таухиди – литератор философов и философ литераторов	173
3. Ал-Маарри – философия зрящего духа.....	175
4. Омар Хайям – философия возвышенного духа.....	182
Вопросы для самопроверки	190
Глава V. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	191
1. Основные этапы развития политической философии ислама.....	192
2. Основные направления политической философии	198
<i>А. Политическая философия религиозного салафизма.....</i>	<i>198</i>
<i>Б. Философия политизированной теологии.....</i>	<i>203</i>
<i>В. Реформаторская политическая философия</i>	<i>206</i>
<i>Г. Политическая философия культурного исламизма.....</i>	<i>212</i>
Вопросы для самопроверки	218
Глава VI. СУФИЗМ И СУФИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	219
1. Суфизм и суфийская традиция	219
2. Систематизация истории и теории суфизма.....	223
<i>А. Основные систематизаторы теории и практики суфизма</i>	<i>225</i>
<i>Б. Специфика и функция суфийской систематизации</i>	<i>226</i>
3. Ал-Газали – суфийский теолого- философский синтез.....	232
<i>А. Общая характеристика</i>	<i>233</i>
<i>Б. Антиавторитаризм</i>	<i>237</i>
<i>В. Разум и знание</i>	<i>240</i>
<i>Г. Вера</i>	<i>246</i>
<i>Д. Разум и вера.....</i>	<i>251</i>
<i>Е. Учение о единобожии</i>	<i>255</i>

<i>Ж. Доказательство бытия Бога</i>	260
<i>И. Рационально-суфийская этика</i>	264
4. Ибн Араби и концепция «Единства бытия»	268
5. Ас-Сухраварди и философия ишракизма.....	270
Вопросы для самопроверки	277
Глава VII. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ИБН ХАЛДУНА	278
Вопросы для самопроверки	285
Глава VIII. КЛАССИЧЕСКАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЗЕРКАЛЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ СХОЛАСТИКИ	286
Вопросы для самопроверки	292
Примерная тематика эссе	293
ЛИТЕРАТУРА	295
ОБ АВТОРАХ	314

ОТ АВТОРОВ



В основе данного учебного пособия лежат материалы курса лекций по истории классической арабо-мусульманской философии, который на протяжении ряда десятилетий читался студентам и аспирантам гуманитарных специальностей, в том числе студентам-философам Российского университета дружбы народов.

Основная задача курса – показать цивилизационные предпосылки формирования арабо-мусульманской философии, а также ее проблемный состав, стиль мышления, способы истолкования, теологические и философские дискурсы, влияние на опыт западноевропейского философствования.

Под классической арабо-мусульманской философией понимаются основные философские течения – калам, фалсафа, суфизм, ишракизм, получившие развитие в период с VIII по XIV в. на территории Арабского халифата, простиравшегося от Гибралтара до Инда^{*}. При этом классическая фило-

^{*} В историко-философской литературе часто употребляется термин «арабоязычная философия». Однако еврейская средневековая философская традиция также представлена арабоязычными памятниками. Поэтому употребление термина «арабо-мусульманская философия» представляется более корректным, так как, с одной стороны, арабский язык служил языком *lingua franca* всего мусульманского Востока, в том числе языком культуры и науки, а с другой – творцами этой философской традиции были мусульманские народы (арабы, персы, турки, берберы, курды и др.). Мы не упоминали среди основных направлений так называемую исмаилитскую философию, о которой в зависимости от контекста написано в разных разделах настоящей работы. Для более полного представления рекомендуем посмотреть: Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума / пер. с араб. А.В. Смирнова. М., 1994; Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959; Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987; Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

софия на Ближнем и Среднем Востоке рассматривается в контексте общей парадигмы мусульманской цивилизации, позволяющей установить ее всемирно-историческую роль, которая утверждается и реализуется в социально-культурной сопряженности с другими цивилизациями как их общечеловеческое измерение. Сущность этой парадигмы определяется прежде всего тем обстоятельством, что она сформировалась в рамках единой средиземноморской культуры и цивилизации. Классическая арабо-мусульманская философия и культура сохранила и преумножила духовное наследие античности, а также унаследовала и развила гуманистический характер средиземноморской культуры. Не удивительно, что на Арабском Востоке почетный титул Первого учителя принадлежал Аристотелю, высок был авторитет и мудреца Платона, а античное наследие рассматривалось как исток и неотъемлемая часть культуры мусульманского мира.

Статья «Исмаилийя»; Смирнов А.В. Категория божественной сущности в философии исмаилитов // Историко-философский ежегодник. М., 1991. С. 153-158; Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1984.

ВВЕДЕНИЕ



1. Проблемы понимания мусульманской культуры

Мусульманская культура, являющаяся составной частью мировой культуры, сыграла значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжает оказывать существенное влияние на различные области жизни стран мира. Отсюда проистекает естественное стремление к философскому осмыслению культурных традиций народов мусульманского Востока. В России изучение мусульманской культуры имело не только академическое, но и общественно-политическое значение, что обусловлено непосредственным соседством с мусульманскими странами, а также тем обстоятельством, что определенная часть населения России исторически связана с мусульманским историко-культурным ареалом. Более того, как показывает анализ отечественной историко-философской и культурной традиции, отношение к исламу и мусульманской культуре на протяжении всей истории России во многом определяло понимание своеобразия того, что есть в целом Россия, российская культура. В частности, это подтверждается и современными дискуссиями по проблеме евразийства.

Одной из важных задач, стоящих перед отечественной философской наукой, является изучение целостности всемирной истории не только посредством выявления сходных и совпадающих черт, присущих различным цивилизациям (многообразие в единстве), но и через понимание того, что каждая из них явилась своеобразной формой развития определенных граней человека как культурно-исторического су-

щества (единство в многообразии). При таком подходе важное значение приобретает раскрытие парадигмы мусульманской цивилизации и постижение ее исторической роли, которая не просто показывает, но и определяет социально-культурную сопряженность с другими цивилизациями как их общечеловеческое измерение. Эта духовная парадигма выявляется посредством анализа всего многообразия культурных и идеологических феноменов, прежде всего того исторического периода, в течение которого парадигма получила относительно законченную и устойчивую форму. Таким образом, понимание мусульманской цивилизации и культуры тесно связано с ответом на следующий вопрос: Что определяло видение мира и человека? Постигание этого «бытийного что» предполагает историко-философское рассмотрение культурных феноменов и идеологических образов той эпохи.

При анализе ценностей мусульманской культуры представляется важным указать на предметное содержание обобщенного представления о конкретно-исторических типах людей относительно целей и норм их поведения, воплощающих в концентрированном выражении исторический опыт и смысл культуры как в рамках мусульманской цивилизации, так и всего человечества. Речь идет о духовных ориентирах, с которыми представители мусульманской цивилизации, как индивиды, так и социальные группы, соотносят свои действия и образ жизни. Ценности мусульманской культуры, как, впрочем, и культуры любой другой цивилизации, во многом определяются так называемыми базовыми ценностями, составляющими основание ценностного сознания в их целостности. Базовые ценности мусульманской культуры во многом определялись особенностями становления и развития Арабского халифата. Особенности классической мусульманской культуры как парадигмы мусульманской культуры в целом в значительной мере определяются тем обстоятельством, что она сформировалась как составная часть единой средиземноморской культуры и цивилизации, и тем, что она

сохранила и преумножила культурные, научные и философские традиции античности, а также развивала гуманистический характер средиземноморской культуры (но в иных исторических условиях).

Одной из важных характеристик классической мусульманской культуры является то, что ее основными структурными элементами выступают не столько науки (как в западноевропейской мысли), сколько ценностно-идеологические течения, которые определяют характер познания, интерпретации и сферу допустимого понимания гносеологической картины мира. Эти течения имеют общую парадигму, в основе которой лежит определенная совокупность оценок и представлений, относящихся к предельным основаниям бытия человека в мире, его собственной природы и связи с космосом, отраженных исламским мировоззрением. Именно в проблемном поле знания (основанном на идеале знания в исламе) мыслители мусульманского Средневековья решали каждую проблему в отдельности – будь то вопросы культуры и политики, этики и эстетики, философии и права. Все основные философские и общественно-политические течения мусульманского Средневековья, не ограничивая себя только одним специфическим предметом познания, по отношению к политическим проблемам выступали как политические теории, к философским – как философские, к правовым – как юридические, к нравственным – как этические и т.д.

Особенности идеала знания в мусульманской культуре определялись шариатом, в соответствии с которым вера и разум не только не противостоят друг другу, но и взаимодополняют друг друга в проблемном поле знания. Таким образом, средневековая мусульманская культура исходила и ориентировалась на такой идеал знания, который по природе и характеру знания являлся междисциплинарным в современном понимании этого термина. Например, работу известного средневекового мыслителя ал-Газали (1058-1111) «Возрождение религиозных наук» можно одновременно считать и

философской, и юридической, и религиозной, и лингвистической, и культурологической, т.е. как знание, отражающее единство социальных и гуманитарных составляющих.

Недаром, известный философ мусульманской Испании Ибн Рушд (Аверроэс) говорил об ал-Газали, что с философом он философ, с суфиями – суфий, с мутакаллимами – мутакаллим. Многие представители калама писали труды не только по религиозным, но и философским, а также естественно-научным проблемам. И дело здесь не в слабой дифференциации наук, но в особой духовной установке мусульманской культуры на «знание», которая основана на известном высказывании, приписываемым пророку Мухаммеду: «Ищите знание, даже если оно в Китае. Так как получение знаний является фардом для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний».

Амбивалентность мусульманской культуры, основанная на принципах шариата и исторического бытия Арабского халифата, предполагает ее рассмотрение как с точки зрения соотношения в ней мирского и сакрального, так и эзотерического и экзотерического характера ее «бытийственного что». Принимая во внимание огромную роль шариата в миру и преобладание мирских установок в поведении и мысли человека, необходимо отметить, что мусульманская культура сохранила и сохраняет устойчивую связь между представлениями о космосе и этикой. Именно это обстоятельство позволило в свое время рассматривать «чужеземную науку» – философию, ориентированную на античную традицию, как неотъемлемую часть своей собственной культуры, а также и сегодня оставить открытыми двери для диалога с современной европейской наукой и культурой.

Говоря о соотношении эзотерического и экзотерического в контексте проблемы разума и веры, необходимо отметить характер их взаимодополняемости. Анализ теолого-философского уровня решения проблемы соотношения разума и установлений веры показывает, что, несмотря на разли-

чия в позициях разных мыслителей, их объединяет то, что в совокупности своей они шли в русле эзотерической традиции, связанной с приоритетом разума в философии восточного перипатетизма ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины и др. Тем самым была подготовлена почва и для суфийского эзотерического знания и его интеллектуальной попытки гармонизировать шариат и тарикат в качестве обоснования собственного подхода к данной проблеме. Суфизм не рассматривал соотношение разума и веры как «саму по себе сущую проблему», а включил ее в общую систему соотношения Установлений веры, Пути и Истины (шариат–тарикат–хакикат). При этом необходимо отметить, что система шариат–тарикат–хакикат организовала «логическую форму» действия познающего субъекта в поиске своего собственного абсолюта, способствуя тем самым возникновению множества вариантов, одним из которых является учение ал-Газали. Отдавая себе отчет в том, что суфизм есть явление историческое и целостное, мы полагаем важным его исследование с учетом архетипов собственно суфийской культуры.

Философский анализ мусульманской культуры требует выявления в ее парадигме устойчивого и изменяющегося в ходе исторического развития. Это важно учитывать при анализе концепций по так называемому реформированию или модернизации ислама. Как правило, предпринимавшиеся до сих пор попытки создания западных моделей исламского развития терпели неудачу именно из-за того, что традиционные основоположения, составляющие дух мусульманской культуры, принимались за то, что исторически может быть преодолено.

Между тем, социально-исторические и политические реалии с необходимостью показывают, что понимание сути традиционного и современного тесно связано с основоположениями политико-правовой культуры ислама и доминирующих идеолого-культурных движений в рамках развивающегося ислама. Анализ классических теорий государства

в исламской политической мысли, представленных именами таких авторов, как ал-Маварди, ал-Джувейни, ал-Газали, с очевидностью показывает, что принципы шариата вовсе не мешали учету исторической практики Арабского халифата и в большей степени опирались на исторические прецеденты. Неизменная составляющая этих концепций – учение о том, что государство есть лишь проводник принципов шариата. Но весь вопрос заключается в том, кто обладает реальной политической властью, каким образом понимается власть и авторитет, и что является консолидирующей компонентой и нравственно-духовной основой гражданского мусульманского общества. Идея единства религии и государства основывается не только на чувстве религиозной солидарности, но и необходимости понимания того, что от ислама ждут установления равенства и справедливости в социально-политическом и экономическом отношениях. Признание того факта, что ислам есть образ жизни и определенный тип мировоззрения, позволяет понять идею мусульманского государства по самой своей сути. Ислам нельзя рассматривать лишь как систему верований. В течение всей своей истории для миллионов мусульман это был образ жизни, охватывающий все стороны человеческого существования. Ислам можно рассматривать как личную веру, как систему представлений, мировосприятия, мироощущения и как социальный институт.

Принято считать, что современность – это полнота бытия, но, как показывает история, это не совсем так. Изучение состояния мусульманской культуры показывает, что не только недостаточно знаний о ней, но и ее образ зачастую весьма искажен. Говоря о проблеме стереотипов, необходимо отметить, что вплоть до настоящего времени по отношению к мусульманской цивилизации в различного рода исследованиях, как, впрочем, и в сознании широкой публики, господствуют ложные культурно-философские и политико-идеологические стереотипы. Достаточно указать на широкое использование в средствах массовой информации такого термина, как ислам-

ский фундаментализм, содержание которого толкуется достаточно широко и произвольно, понимаемого, скорее, как религиозный экстремизм. Поэтому необходимо различать исламский фундаментализм и исламский экстремизм. В целом, стереотипы являются результатом либо недостаточного знания, либо неадекватной методологии, либо формируются в соответствии с идеологическими и социокультурными установками познающего субъекта. На наш взгляд, необходимо дать целостный анализ стереотипов, господствующих в западном исламоведении в отношении мусульманской культуры, при этом особое внимание следует уделить критическому анализу методологии европейского цивилизационного, российского историсофского и марксистского формационного подходов к мусульманскому обществу и его культуре.

Рассматривая общекультурные стереотипы, можно выделить, например, попытки восприятия ислама и мусульманской культуры в понятиях и категориях христианской культурной традиции. В исламе, как правило, ищут по аналогии с христианством ортодоксию, теологию, церковную идеологию и т.п., между тем этих феноменов в мусульманской культуре просто не существует. Однако на основе этих стереотипов в исследовательской традиции так называемого европоцентризма сформировалось устойчивое представление о том, что, например, калам является ортодоксией и господствующей теологией в мусульманской философии и культуре. Неправомерным представляется и абстрактное рассуждение об исламе и исламской культуре без учета того, что ислам и мусульманская культура в разные исторические эпохи и в разных странах имели и имеют свое собственное «историческое» и «географическое» лицо. К этому следует добавить попытки отрицания гуманистического характера мусульманской культуры. При изучении духовного наследия суфизма необходимо учитывать, что суфизм не менее многолик в своих проявлениях, чем сам ислам. Европейский цивилизационный, российский историсофский и марксистский

формационный подходы к мусульманскому обществу и его культуре имеют много общего. Достаточно сказать, что им присущ так называемый миссионерский подход или попытка рассматривать миссию Запада или России на мусульманском Востоке как цивилизаторскую, прогрессивную и освободительную.

Особенности мусульманской культуры и цивилизации в целом должны рассматриваться не в контексте противопоставления «Востока» и «Запада», старого и нового, прошлого и настоящего, самобытности и современности, традиционализма и рационализма, наследия и обновления, религиозного и национального, а на основе их взаимосвязи. Исходя из этого положения, представляется важным ответить на вопрос: как сопоставить или как соотнести в философско-ценностном измерении классическую арабо-мусульманскую культуру, которая была открыта к взаимодействию с другими культурами, и современную исламскую культуру, которой, видимо, предстоит тернистый путь к современному межкультурному диалогу. В ареале мусульманской цивилизации в настоящее время одной из главных проблем является определение того неизменного, что должно сохраниться в решении вопроса о соотношении ислама как цивилизационного феномена и национализма как национально-государственного измерения в контексте перехода к индустриальному и постиндустриальному развитию стран мусульманского Востока.

2. Особенности мусульманской цивилизации

Развитие мусульманской цивилизации тесно связано с зарождением и укреплением ислама и Арабского халифата, обширное пространство которого стало новым фактором взаимодействия и взаимообогащения различных культурных традиций. «Золотой век» мусульманской цивилизации пришелся на IX – XII вв., когда именно мусульманская культура

стала определять уровень мировой культуры – как духовной, так и материальной. Высокая степень экономического и культурного развития халифата во многом обуславливалась ростом и статусом городов, ставших процветающими центрами политико-административной, торгово-ремесленной и духовной жизни. О масштабах урбанизации можно судить по численности городского населения. Так, в VIII–X вв. в Багдаде, Басре и Куфе жило не менее 600 тыс. человек (20% от общей численности населения халифата). В Египте городское население Каира и Александрии составляло вместе около 400–500 тыс. человек (10% всего населения). А в эпоху Омейядов (661 – 750) в Кордове жило от 250 тыс. до 1 млн человек, в Толедо – 37 тыс., в Альмерии – 27 тыс. (в крупнейших городах Европы того времени проживало 8–10 тыс.). Расцвет городской культуры не в последнюю очередь определялся тем, что Арабский халифат объединил средиземноморскую цивилизацию с индоиранским культурным ареалом. О количестве книг в арабских библиотеках Багдада, Каира, Кордовы и других городов ходили легенды. Так, выдающимся библиофилом в истории мусульманской Испании считался халиф *ал-Хакам* (961–976), библиотека которого насчитывала 400 тыс. томов. Каталог содержал 44 списка (по 50 листов каждый) лишь заглавий книг и имен авторов. Благодаря широкому «переводческому движению», особенно во времена основателя Дома мудрости халифа *ал-Мамуна* (813–833), мусульманский мир получил возможность ознакомиться с достижениями естественно-научной, философской и культурной мысли Эллады, Рима, Ирана, Средней Азии и Индии.

Письменная культура и книжное знание были в Арабском халифате достоянием не только узкого круга правителей и религиозных деятелей, но и относительно широких слоев городского населения. Население арабской империи имело довольно широкий доступ к образованию. Например, в мусульманской Испании или в ал-Андалусе были созданы

бесплатные школы для детей несостоятельных родителей. Известными центрами образования считались знаменитые университеты ал-Азхар в Каире (основан в 970 г.), «Низамийя» в Багдаде и Нишапуре (основаны в XI в.). Жители городов принимали участие в теолого-философских дискуссиях, проходивших на улицах, площадях и специальных собраниях (меджлис, мн. маджалис). Имена многих известных мыслителей указывали на их происхождение из «средних слоев» – ремесленников и торговцев. Например, нисба ал-Газали показывает, что его имя происходит от арабского слова «газзал» – прядильщик, ткач, а нисба Ибн Баджа означает профессию серебряных дел мастера.

Важной особенностью идеала знания в исламе являлось то, что оно определялось шариатом, в частности, положением о правотворчестве только Бога и пророка Мухаммеда во всех областях жизни, и, соответственно, означало отсутствие посредников между Богом и человеком. Ислам не знает ни института церкви и церковных соборов, ни церковной идеологии и канонической теологии, ни ортодоксии и ереси в том смысле, как они понимались в христианстве. Вследствие этого любой мусульманин имеет право формально и реально давать священным текстам свое толкование, соответствующее его социально-политическим и мировоззренческим установкам. Отсутствие институционализованного порядка решения спорных вопросов привело к развитию *иджтихада* – самостоятельного решения на основе свободного толкования Корана и сунны. Многочисленные течения в исламе претендовали на право «истинного понимания» Корана и сунны, не признавая такого права за другими. Так, в условиях отсутствия посредничества между Богом и человеком как идеи, так и института 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.

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. Американский ориенталист Ф. Роузентал в своей работе «Торжество знания» подчеркивает, что именно здесь познавательный опыт приобрел значительность, которой не было равных в «других цивилизациях». Арабское понятие «‘илм» достаточно точно переводится словом *знание*. Однако традиционное понятие «знание» не может охватить всего богатства и многообразия фактического и эмоционального содержания «‘илм». Видимо, это связано с тем, что «‘илм» как универсальная система являлась определяющим фактором и отличительной чертой средневековой мусульманской культуры и философии. Как отмечают некоторые исследователи, нет другой такой концепции подобной «‘илм», которая бы являлась отличительной и определяющей чертой мусульманской цивилизации во всех ее аспектах. Универсальному торжеству знания (как научного, так и религиозного) в мусульманской цивилизации отчасти способствовал и сам ислам. В хадисе сказано: «Ищите знание, даже если оно в Китае. Так как получение знаний является фардом (обязанностью. – *Н.К., М.Д.*) для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний»¹. Таким образом, «знание» является доминирующей ценностью ислама как феномена культуры: ислам есть знание, знание есть «свет»,

¹ См. подробнее: URL: <https://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/kak-ponimat-hadis-isite-znacie-daze-esli-ono-v-kitae/>

знание есть наука, знание есть философия, знание есть действие.

При описании парадигмы мусульманской цивилизации важно выделить две ее доминирующие составляющие: ислам и эллинизм. В своей истории мусульманская цивилизация обнаруживает и культивирует как свое «западное» лицо, поскольку содержит элементы иудаизма, христианства и эллинизма, так и «восточное», расходясь с существом этих цивилизационных слагаемых. Учет последнего обстоятельства позволяет понять гуманистический характер и идеалы мусульманской культуры, связанные с попыткой сделать человека человечней и способствовать раскрытию его искомого величия. Можно говорить о трех аспектах гуманизма в средневековой мусульманской культуре: религиозном гуманизме; адабном гуманизме, идеал которого – адаб (сформировавшийся в IX в., он соответствует характерному для Европы XVI в. идеалу *humanitas*, т. е. идеалу совершенствования и развития во имя всеобщего блага нравственных, умственных и физических способностей человека); философском гуманизме, суть которого кратко выразил Абу Хайян ат-Таухиди (ум. 1023 г.): «человек стал проблемой для человека».

Отдавая дань и признавая существование универсальных черт и принципов гуманизма, можно в то же время говорить о том, что каждая культура и цивилизация, переживающие эпоху расцвета, вырабатывают собственную модель гуманизма. Речь также идет о том, что даже в рамках мусульманской культуры гуманизм обнаруживается в разной форме. На Востоке это явление впервые дало о себе знать во времена правления Хосрова Ануширвана (531–579). Далее следует гуманизм, развивавшийся под влиянием эллинистического гностицизма, герметизма и неоплатонизма; это гуманистические искания, концентрировавшиеся вокруг темы «совершенный человек» и представленные именами Ибн Араби, Абд ал-Карима ал-Джили, ал-Халладжа и ас-

Сухраварди. Наконец, гуманизм, акцентирующий внимание на величии человеческого разума (как в хадисах, где пророку Мухаммеду приписываются слова: «Всякий познающий Бога, познает и себя»; «Первая вещь, сотворенная Богом, – разум»), обнаруживается в творчестве Мухаммеда Ибн Закария ар-Рази, отвергавшего Откровение и утверждавшего автономию человеческого разума в духе европейского Просвещения.

При рассмотрении вопроса об интеграции различных культурных традиций в исламе принято выделять три основных периода: 1. Соединение элементов и традиций иудаизма и христианства с местными арабскими традициями, в результате которых утвердился дух ислама как авраамической религии. 2. Усвоение форм управления, правовой практики, культуры, искусства во время и после арабских завоеваний. 3. Так называемый греко-арабский исламский ренессанс IX–X вв.

В целом важно подчеркнуть, что мусульманская культура и цивилизация могут рассматриваться как феномен кросскультурного взаимодействия. На всех этих стадиях большую роль играло наследие эллинизма и греко-римской античности. Необходимо иметь в виду, что ислам и мусульманская цивилизация охватывали те территории, которые являлись колыбелью эллинистической цивилизации. Можно также утверждать, что «золотой век» арабо-мусульманской цивилизации был продолжением культурной традиции эллинистической и греко-римской эпох. О гуманизме в целом можно говорить как о результате взаимодействия культур, религий и цивилизаций с ее идеалом *humanitas*. Основными составляющими этого гуманизма были: 1. Концепция общности и единство человеческого рода. 2. Вера в Единого Бога. 3. Рассмотрение античной классики в качестве идеала просвещенности и культуры в интеллектуальном и нравственном воспитании (*адаб и пайдейя*). 4. Человечность, любовь к человечеству (*филантропия*).

Прежде чем рассмотреть вопрос, каким образом основные идеи пайдейя получили развитие в мусульманской культуре в системе адаб, остановимся вкратце на этих составляющих гуманизма, поскольку они неразрывно связаны и взаимно дополняют друг друга.

Представление о единстве человеческого рода было распространено на территории великих империй. Торговые, политические и культурные контакты, лояльность всего, что связано с понятием империя, а также использование одного общего языка служили преодолением этнических и культурных барьеров. Использование латинского и арабского языков в качестве *lingua franca* также имело унифицирующие последствия как на латинском Западе, так и на мусульманском Востоке. Таким образом, например, в империи, созданной Александром Македонским, человек, знающий один язык, мог пройти от Нила до Инда, и консолидирующей основой этой империи были не этнические или какие-либо другие факторы, а язык, образование, культура и образ жизни. Именно при Александре Македонском появилось представление о мировом государстве. Стоический космополитизм основывался на безличном универсальном законе. Учет характера и добродетели в качестве критерия достоинства и близости людей соответствовал эллинистическому духу, ценившему образование и культуру больше, чем происхождение и расу. Идея общечеловеческой общности и единства никак не соотносилась с представлением о равенстве, поскольку люди не одинаковы как по характерам, талантам, так и по условиям жизни.

Что касается гуманизма в смысле человечности, то именно в эллинистическую эпоху широко поощрялась гуманность на войне, гуманность завоевателя, гуманность правителя, а филантропия первоначально (IV в. до н.э.) обозначала милосердие Богов и монахов по отношению к беспомощным и страдающим людям. Так, вскоре после завоевания

римлянами восточного средиземноморья Полибий написал первую всеобщую историю, представляющую человеческий род и его историю как единство, подчеркивая могущество римлян, объединивших человечество и принесших тем самым мир ойкумене. На Западе было огромное влияние Цицерона, у которого *humanitas* соответствовал греческому *antropismas* в смысле культурной человечности и *paideia* – в смысле образованности. *Humanitas* Цицерона был возрожден гуманистами Ренессанса, для которых он означал, как и для Цицерона, овладение свободными искусствами (*studia humanitatis*). Таким образом, можно проследить развитие гуманистического идеала IV в. до н.э. в Афинах, его первое Возрождение Цицероном и второе – в итальянском ренессансе.

В расширенном смысле можно также говорить об эллинистическо-мусульманской культуре. Так, Франц Роузентал утверждал, что мусульманская культура с самого начала была связана с культурной сферой классической античности. Вместе с тем, следует бы отметить, что арабо-мусульманская философия сформировалась первоначально в рамках калама. Безусловно и мусульманская цивилизация, и Европа испытали влияние античного наследия, но испытали по-разному. И если мусульманскому Востоку не было известно понятие свободного гражданина, то это означает лишь, что в основе западной культуры лежат гуманизм и индивидуализм, а в основе культуры арабского Востока – гуманизм и коллективизм. Разумеется, античное наследие, воспринятое мусульманским миром, в определенной степени отличалось от того, который был воспринят Западом. Кроме того, античное наследие сознательно культивировалось только в «спекулятивной теологии», естественных науках, в философии. Важно иметь в виду, что мусульманский Восток использовал греческое наследие для усиления своих собственных духовных устремлений и практических целей.

Восточные перипатетики, ориентировавшиеся на античную модель философствования, были хорошо знакомы с универсалистским духом античной культуры, с преемственностью, обеспечивающей связь мудрости античных и самих арабо-мусульманских философов. Представляется, что идея преемственности, связывающая древнегреческую науку, философию и культуру с восходящей арабо-мусульманской культурой, имела важное значение в философском творчестве арабо-мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования. Например, ал-Фараби (ум. 950 г.) считал, что античные науки разделяются всеми народами и религиозными общинами, приписываются фалсафа (философам) и называются фалсафа (философия). О важности античного наследия писал и родоначальник арабо-мусульманской философии ал-Кинди (ум. 860/879 г.) в своей работе «О первой философии». Он считал, что не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила, ибо для искателей истины нет ничего лучше самой истины. Истиной никого нельзя унижить – наоборот, истина облагораживает всякого. Знаменитый ал-Газали (ум. 1111 г.) в трактате «Избавляющий от заблуждения» настаивал, что нельзя постигать истину через человека, а надо постигать ее саму по себе. В этом же трактате приводится высказывание Клементя Александрийского о том, что мы должны всегда судить об истине по тому, что сказано, а не по тому, кто сказал.

Арабо-мусульманские философы рассматривали свою науку как краеугольный камень всех наук, как средство достижения счастья, спасения, человеческого совершенствования и как высшую цель гуманистического образования. Так, арабский философ и историк Мискавейх (ум. в 1030 г.) рассматривал философию как единственное подлинное воспитание и путь к спасению.

Как известно, пайдейя рассматривается как всеобъемлющее образование, которое включает в себя понятие «общего образования» или «общей культуры». Это понятие имеет два значения: общая культура образованного человека и базовое образование, или пропедевтика, служащая введением к высшей ступени образования. Учение философов об образовании возникло как синтез принципов мусульманского образования и идей, почерпнутых из переводов трудов по древнегреческой науке, философии и культуре, в том числе и из неопифагорийских моделей, в которых образовательная программа была связана с классификацией наук. Некоторые исследователи считают классификацию наук ал-Фараби репрезентативной для философов программой высшей ступени образования: 1. Языкознание (грамматика, синтаксис, письмо, чтение и поэтика). 2. Логика. 3. Математика (арифметика, геометрия, оптика, астрономия, музыка, техника и механика). 4. Физика. 5. Метафизика. 6. Политика, фикх (мусульманское право) и калам («спекулятивная теология»).

«Исконно арабские науки» в этой классификации могут быть подведены под языкознание и политику. Таким образом, здесь дан своеобразный синтез античной и мусульманской традиции.

Основными терминами для обозначения образования в средневековой мусульманской культуре служили понятия «адаб» (аналог понятия *paideia*) – система норм образованности и воспитанности, включавшая знание философии, астрономии, математики и определенные правила поведения, и «таадиб» (*paidentis*) – процесс образования. Соответственно, «адиб» обозначал образованного человека, носителя адаба (*paideutos*). Философская теория образования, исходящая фактически из отождествления адаба с пайдейя, не ограничивалась кругами профессиональных философов, но вошла в общее течение мусульманской мысли. Основные черты философского образования рассматриваются в ряде сочинений

по педагогике, например, в работе под названием «Побуждение к образованию молодого человека», приписываемое Платону и содержащейся в трактате Мискавейха «Джавидан Херад», отрывки, восходящие преимущественно к Платону и содержащиеся в книге ал-Амири (ум. 992 г.) «Ас-Саада вал-Исаад», педагогическая часть работы неопифагорейца Брисона “Οἰκονομικός”. Брисон оказал большое влияние на развитие философских теорий образования на мусульманском Востоке начиная с X в., например, Мискавейх считал его авторитетом в педагогике. Интерпретируя Брисона, он характеризует образование как надежное руководство в формировании у человека надлежащих нравственных и интеллектуальных навыков, ведущих к подлинной гуманности и счастью.

Значение философской теории образования для мусульманской цивилизации становится особенно ясным, если обратиться к жанру «князьбы зеркала», развивавшему греко-арабскую гномологию. В арабской традиции этот жанр стал причисляться к адабной литературе. 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, что и латинская *humanitas*. Он обозначал ценности городского куртуазного, утонченного поведения, был показателем воспитанности и образованности, а равно определял форму поведения в определенной сфере деятельности. На интеллектуальном уровне адаб первоначально был видом гуманитарного образования, развивавшим светскую струю в арабской культуре. Взаимодействие с другими культурами привело к расширению содержания адаба, который стал включать в себя и неарабскую литературу (греческую и иранскую). Главными представителями этого направления

были ал-Джахиз (ум. 869 г.), Ибн Мукаффа (ум. 757 г.), ал-Танухи и ал-Таухиди (ум. 994 г.). Сочинения, созданные в рамках такого вида адаба, по выражению итальянского исламоведа Габриэли, образовали «остов высокоразвитой аббасидской культуры».

Главными носителями этой гуманистической культуры выступали секретари, переписчики, чиновники, литераторы, философы и придворные. В их среде высоко ценились остроумие, красноречие, изысканность, культурная утонченность. Образование секретарей было энциклопедическим, в нем соединялись арабская и неарабская ученость. Главная разница между адабом и греческим идеалом образованности состоит в отсутствии у адаба политической составляющей.

В целом адаб передает идею пайдейя. *Humanitas* соответствует арабскому слову «инсанийя» (человечность), которое в философском лексиконе мусульманских философов означает человеческую природу, качество, свойственное человеку как таковому. Вместе с тем, как и *humanitas* Цицерона, оно означает бытие человека как результат самоусовершенствования, как человеческое совершенство «инсанийя», является и синонимом разумности и обладания подлинной мудростью или философией. В своей «духовной медицине» ар-Рази (ум. 925 г.) пишет, что превосходство человека над животными есть свойство большинства людей. Однако люди сильно отличаются друг от друга, и достижение вершины философской мудрости едва ли возможно для всех людей. В своем отношении к религии философы были хорошими учениками стоиков и платоников, проявляя к «широкой публике» человечность или человеколюбие. Они считали, что все люди есть нечто единое во многих индивидах, и что вера людей в Бога также приносит пользу стремящимся к совершенству.

Вместе с тем, Ибн Рушд подчеркивал, что истина едина и для «широкой публики», и для философов, а разница со-

стоит лишь в способах ее постижения. Он считал, что философ и рядовой верующий могут быть счастливы, но каждый по-своему. Таким образом, Ибн Рушд дал своеобразную интерпретацию того, что высшее счастье человека связано с приобретением философского знания (теоретической добродетели), а для «широкой публики» истина должна быть изложена посредством поэтических и риторических рассуждений религии.

В целом, адаб, предполагавший знание философии и истории, географии и литературы, логики и права, представлял собой ориентацию на своеобразный образ жизни, определенную поведенческую мораль, этику средневекового мусульманского книжника. Кроме того, адаб носил и ярко выраженный эстетический характер. В конечном счете, он осуществлял на средневековом мусульманском Востоке ту же нравственную, эстетическую, социальную, интеллектуальную и духовную миссию, что и *humanitas* эпохи Возрождения.

3. Культурные парадигмы мусульманской теоретической мысли

А. Культура мусульманской цивилизации

Величие любой цивилизации обнаруживается в ее исторической судьбе, точно так же, как историческая значимость индивидуума отражается в его личной судьбе. С исторической точки зрения цивилизация является «окаменевшим» наследием, ее индивидуальность – способ растворения, перевоплощения и воспроизведения себя самой, поэтому нет цивилизации, свободной от этих трех ипостасей, но они (ипостаси) зависят от индивидуальности самой цивилизации или от ее «культурного духа».

Цивилизация, которая остается в руинах и памяти, может вплестаться путем растворения в обновленные элементы знания и действия последующей цивилизации или мировой цивилизации. Примером тому служат цивилизации шумерская, вавилонская, египетская, которые растворились в элементах персидской, греческой и римской цивилизаций путем проникновения их моделей и образов в государственные структуры и организацию общественной жизни, естествознание, искусство и право. Точно так же впитали в себя их достижения космология, метафизика, этические нормы и «божественные заповеди» Ветхого Завета.

Цивилизациями, перевоплотившимися в следующие, стали греческая и римская. Посредством творческого усвоения материальных и духовных идеалов они стали источниками творческого озарения Ренессанса, Просвещения и индустриальной эпохи европейской цивилизации как в науке, искусстве, политике, так и в образе жизни и форме государственности. С дистанцированием во времени исчезают онтологические типы этих цивилизаций, а их облик, язык и история воплощаются в фильмах, театральных постановках, пышных декорациях элитных салонов. Историческая судьба этого типа цивилизаций показывает, что их величие в том, что они хотели говорить, а не в том, что хотели делать. Это обуславливает их предрасположенность к свободе, а не к справедливости. Отсюда и европеизация греческой культуры, несмотря на ее тесное родство с Малой Азией, а также – ее исламизация в дальнейшем, несмотря на ее языческие корни.

Примером цивилизации, способной воспроизводить себя, может служить мусульманская цивилизация, так как *единство ее знания и действия* сконструировали в ее мировоззрении монотеистическое кредо универсального порядка и справедливости. Отсюда – сложность ее прагматической «модернизации». Трудно себе представить меркантилизацию

хаджа (паломничество), несмотря на «заложенные» в нем возможность огромных прибылей, сопоставимые с возможностями Олимпийских Игр. Точно так же трудно превратить мусульманскую молитву в выгодную декорацию, несмотря на возможности синхронного движения и строгой организованности огромных масс. Всякое намерение подобного применения обречено на неудачу.

Оставаясь в рамках собственного культурного духа как источника самоинтерпретации и озарения, мусульманская культура оставила глубокий след во всемирной истории. Ее цивилизованность – это импульс ее постоянного творчества. Отсюда – ценность того, что мусульманская культура назвала «ал-гайб» (сокровенное таинство) в бытии и метафизике. Сакральное таинство для культуры не выходит за рамки исторического бытия и является источником перманентной самоинтерпретации. Вместе с тем, мусульманская культура находила в нем смысл всякого возникновения и исчезновения, придавая метафизический, онтологический и моральный характер всему, что она говорит и делает.

Основные теоретические науки ислама, такие как юриспруденция (фикх), «спекулятивная теология» (калам) и мистицизм (суфизм), рассматривали сущее в качестве «написанной книги». Следовательно, мусульманская цивилизация достигла уровня, при котором она рассматривает себя и все в ней имеющееся в качестве слов на «скрижали бытия», являющейся историческим воплощением «божественной скрижали», т.е. она воспринимает собственное развитие в качестве главы в книге всемирной истории. Это восприятие вытекало из доминирующего в мусульманской цивилизации культурного духа. Именно поэтому она является единственной цивилизацией, название которой не связано с пространством, временем, национальностью или личностью. Поклонение (ислам) абсолюту, Единому трансцендентному Богу стало именем ее исторического бытия. Она идентифицирова-

ла свое видение со своим абсолютном, т.е. превратила свои чувства, разум и интуицию в части целого и через него прикладывала усилие ко всем областям жизни. Мусульманская культура усматривала во всем, что говорится и делается, свободное искание истины. Усомнившись в своих оценках, она не впала в бездну скепсиса, точно так же, как, превратив свое мнение в рациональное усердие, она не впала в софистику. Это уравнение слагалось в процессе расцвета монотеистического кредо как формула справедливого порядка.

Сущностное значение порядка и справедливости в мусульманской культуре представляет собой единство логического и исторического в монотеистическом мировоззрении ислама. Следовательно, единство справедливости и порядка есть не что иное, как конкретная форма реального соотношения физического и метафизического, уравнение материального и духовного в бытии индивидуума, нации и цивилизации.

С самого начала своего существования мусульманская культура исходила из того, что источником всего сущего является Единый, справедливый Бог. Таким образом, все многообразие сущего есть благо, будь то живое или неживое, природа или человек. Отсюда – идея о необходимости наличия разных народов и языков. При этом Истина – одна, и Истинный – Один. Эта идея была воспринята исламом и в практическом плане. Он впитал в себя в качестве истинного представления монотеистическое мировоззрение. На этом базируются выводы ислама о равенстве всех пророков монотеизма, ибо он видел в них представителей Истины и Истинного.

Идея о представительстве Истины и Истинного в мусульманской культуре содержала в себе единство истории и самобытности. Этим было обусловлено формирование культуры ислама и дальнейшее превращение мусульманской цивилизации в Империю Культуры, в которой главенствующее место заняла история Истины, а не религиозные, этнические или национальные составляющие. История бесконечна и не

имеет ни начала, ни конца, будучи историей Истины и Истинного. Мусульманская культура не видела во Христе христианина, точно так же, как не видела в Моисее иудея, а изобразила их истинными представителями Бога (Единого). Все мусульмане «преданы Истине», и лишь отход от Истины приводит к разобщению. Пророки призывают не к разным религиям, а к Единому Богу. Бог един и Бог справедлив, история же не театр, а книга, прочтение которой и есть ее написание.

Этот вывод обусловил цивилизационную открытость и культурную самобытность ислама, и определил общий позиционный подход к усердному поиску во всем (независимо от непосредственного результата). Если поиск успешен, то вознагражден (ищущий) будет дважды, если нет – единожды, ибо «над каждым знающим есть всезнающий». Другими словами, достижение человека или культуры имеет относительную ценность в силу того, что оно отражает опыт конкретного знания и действия. Отсюда идея самой культуры о «науках первых и последних». В «науки первые (или древние)» она включила все, что предшествовало исламу, рассматривая в них усердие поиска истины, ибо они – предтечи всех наук. В этом смысле эти науки есть усердие, содержащее истину и ложь, верное и ошибочное. Опыт народов и культур мусульманская культура переработала в собственных критериях оценок и действий. Это отражено в хадисе, гласящем «*мудрость – желанная цель правоверного*». Мудрость есть истинное творчество и истина в любом творчестве. Отсюда вхождение мудрости Китая, Индии, Персии, Греции, Рима и других культур в искусство, литературу, «спекулятивную теологию», философию, политику мусульманского мира, позже не только в качестве фрагментов или самих по себе существующих мудростей, а в качестве разумных и приемлемых элементов самосознания. Не случайно поэтому книга «Калила и Димна» – не только изящный образец словесности, но и

практическое руководство по этике и эстетике. То же можно сказать и о греческих философах, чьими идеями пронизано мусульманское творчество. Аристотель становится не просто философом, но и Первым Учителем, ал-Фараби – Вторым, а Ибн Рушд – первым Толкователем или Комментатором работ Аристотеля.

Другими словами, мусульманская культура в критериях собственного культурного духа превратила опыт предыдущих культур в собственный опыт, вводя их мудрецов в пантеон собственных мудрецов и учителей. Подобный подход мы находим и в отношении естествознания. Когда Ибн Аби Усайбиа (ум. 1270 г.) написал книгу «Око знаний», он исходил из того, что «все, к чему мы стремимся, делится либо на добро, либо на удовольствие. И то и другое возможно лишь при наличии здоровья». Это привело его к выводу о том, что «несмотря на то, что времена многих мудрецов-лекарей давно прошли, все знания о лекарствах, собранные ими и записанные в книгах, не теряют своей полезности, как не теряет добродетели труд учителя перед его учениками». Эта позиция характерна для мусульманской культуры по отношению ко всем видам опыта древних. Таким образом, включение совокупных достижений предыдущих цивилизаций в мусульманскую культуру было не механическим актом, либо одним из слоев, каким бы он не был «толстым», в здание мусульманской цивилизации, а культурным растворением в системе основных парадигм исламского монотеистического мировоззрения.

Культурный монолит ислама означает не стандартизацию культуры, а скорее, разумные пропорции основных ее компонентов. Ведь самым существенным в мусульманской культуре является дух порядка. Порядок есть умеренность, основанная на справедливости. Это превращает справедливость в призму, в которой преломились социально-политические и этические ценности общины.

Социальные, политические и военные столкновения первого века Хиджры, века становления халифата, вызывались в основном борьбой во имя идей справедливости. Хариджиты и шииты были первыми людьми, преломленными сквозь призму мусульманского понимания справедливости. Эти направления формировались из-за неприятия отхода власти от первоначальных принципов мусульманской справедливости, особенно в правление третьего халифа Османа ибн Аффана (ум. 655 г.). Эти направления приобрели характер последовательного протеста против излишеств и роскоши властителей. Так, один из авторитетнейших сподвижников пророка Абу Дарр ал-Гифари (ум. 642 г.) провозгласил своим лозунгом аят, который гласит: «Тому, кто копит золото и серебро и не тратит их во имя Бога, предназначается страшное наказание». Осман ибн Аффан был убит взбунтовавшейся общиной, которая реализовала на практике принцип веры, гласящий, что «нет повиновения тому, кто не повинуется Богу». Повиновение в данном случае тождественно господству справедливости.

Известно, что все поддерживающие или, напротив, критикующие власти акции масс на ранней стадии формирования государства принимают, как правило, форму резкого несогласия, осуждения и неповиновения. В этом отражается непосредственное ощущение отхода власти от истины и справедливости. Не случайно поэтому широкое обсуждение социально-политических и этических проблем, таких как правоверность и богохульство, добро и зло, грех и покаяние, свобода воли и предопределение и др. Обвинение в богохульстве было тесно связано с проблемой «смертных грехов», критерием которых являлся отход мусульманина от истины и справедливости.

Хариджиты, например, в начале своей деятельности считали, что богохульником можно назвать любого человека, который совершил какое бы ни было маленькое зло. В даль-

нейшем они стали считать, что богохульник – это человек, совершивший один из смертных грехов. Хариджиты-ибадиты считали такого человека отступником от благодати. Хариджиты в основном выступали против преднамеренного трусливого разъединения слова и дела, веры и поступка. Азракиты объявили тех, кто не берет в руку оружие против тиранов, учителями богохульства.

Они глубоко переживали ценность государства и прерогативы верховной власти, что привело хариджитов-байхаситов к мысли о том, что «если верховный властитель богохульствует, то богохульствуют все члены общины, как присутствующие, так и отсутствующие». Ибадиты считали тех мусульман, кто не согласен с ними, людьми верующими, а несправедливых правителей – преступниками. Надждиты вообще допускали существование общины без имама (правителя), если ее члены соблюдают в своих делах предписания Корана. Все это показывает, что основным мотивом социально-политических акций, ядром этических воззрений и поступков хариджитов является справедливость.

Этот же мотив мы находим и в шиизме. Шиизм воплотил эмоциональный аспект справедливости и истины в имаме. Имам предстает в качестве возвышенного образца мусульманского «Я». Этим обусловлено превращение проблемы имамата и имама в основную проблему вероучения и догматики, а не в частную (политическую) полемику. Шиизм исходил из того, что имам представляет собой воплощение Истины и Истинного, т.е. субстанциональную ценность, цементирующую порядок нашего бытия.

Наряду с хариджитами и шиитами возникли другие направления, такие как джахмиты, мурджииты, которые пытались по-своему обосновать идею справедливости в качестве умеренности и об умеренности в качестве справедливости. Высшая форма осознания и реализации этой идеи среди школ калама разработана мутазилитами. Мутазилиты впер-

вые в истории халифата создали последовательную систему представлений о справедливости, превратив ее в универсальный (теоретический и практический) принцип своей метафизики, онтологии и этики.

В построении своего учения мутазилиты исходили из принципа справедливости и завершили его принципом монотеизма (монизма). Отсюда само их название – «люди справедливости и монотеизма». Оно отражает их глубокое и всестороннее понимание сути ислама. Мутазилиты стремились объединить физическое и историческое измерение ислама путем отождествления монотеизма со справедливостью, и наоборот. Это – рационально-этический синтез, который способствовал углублению и утверждению культурного духа ислама.

Мутазилитский монотеизм выразился в стремлении доказать трансцендентный характер Бога, освободить божественную субстанцию от изменности преходящих противоборствующих желаний. Божественная субстанция – это само по себе сущее, абсолютный разум, универсальное добро, совершенная красота. Она дает человеку возможность совершенствовать разум и волю. Осознанная воля и волевой разум, воспитанные на ценности добра и красоты, способны создать себе подобный порядок и организовать его как реализованную справедливость. Общим для мутазилитов является признание того, что человек обладает волей, является творцом собственных добрых и злых деяний, а, следовательно, Богу нельзя приписывать ни зла, ни несправедливости.

Если Бог сотворил несправедливость – он несправедлив, точно так же, если он сотворил справедливость – он справедлив. Бог, согласно всем школам мутазилитов, делает лишь доброе и прекрасное, ибо с точки зрения мудрости нужно поощрять и защищать все хорошее и полезное людям. Все это доступно разуму, ибо оно разумно. Все разумное

должно быть реальным, а высшая разумность – это справедливость. Мутазилит ан-Наззам (ум. 846 г.) говорил по этому поводу, что Бог не способен делать людям то, что противоречит добру для них. Ал-Искафи (ум. 854 г.) утверждал, что Бог не может творить несправедливость разумным существам (людям), следовательно, наш мир – наилучший из миров, он доступен пониманию нашего разума. Человек способен утвердить в мире справедливость, ибо существование мира предполагает наличие в нем справедливости как с точки зрения божественного его происхождения, так и с точки зрения разумного его продолжения в деятельности человека.

Этот вывод в целом разделяли основные представители интеллектуальных школ халифата, в том числе и ханбалиты. Ибн Таймия (ум. 1328 г.), например, фокусировал свое внимание на проблеме справедливости, рассматривая ее как основополагающий принцип своего подхода к государству и обществу. Общий его вывод сводился к тому, что справедливость является источником материального и моральной прочности государства и личности.

Что касается философов, они разделяли мысль о ценности универсальной справедливости для всего сущего. Мусульманская философия положила справедливость в основу рационального понимания мира, и на этом понимании построила собственные представления таких понятий, как Бог и человек, государство и общество, жизнь и смерть, добро и зло, прекрасное и безобразное. Исходя из этого ал-Кинди (ум. 873 г.) обосновал свою идею о разуме и справедливости, ал-Фараби (ум. 950 г.) – образ идеального города и счастья, Ибн Сина (ум. 1037 г.) – систему бытия и знания, Ибн Рушд (ум. 1198 г.) – синтез традиций и истины в различных ее формах и аспектах. Общие достижения мусульманской философии способствовали утверждению целостного видения справедливости как стержня разумного и должного бытия человека и сущего в целом.

Что касается суфизма, то он представляет собой пропорции справедливости в сущем и должном. Бог, по мнению суфиев, есть абсолютная гармония, соразмерность, живая красота, которая неустанно объемлет вселенную. Отсюда название суфиев – «люди Истинного». Истина здесь означает совершенную меру во всем. Этим определяется живая имманентная пропорция онтологии, метафизики и морали, которая выражается в единстве пути (тарикат), закона (шариат) и истины (хакикат). Это значит, что у истины есть собственный закон, собственный путь, а суфии воплощали истину через законы (шариат) собственной культуры, собственным путем, показывая тем самым, что великие истины есть истины культуры. Оригинальность этих истин в них самих, ибо они представляют собой дух поиска справедливости и порядка. Идеальные приемы этого поиска мы можем найти в великих системах ал-Газали и Ибн Араби.

Приоритет идеи справедливости и порядка во всех теоретических и практических науках мусульманской цивилизации отражает прежде всего осознание самой культурной ценности пропорции. Ведь справедливость и порядок – это прежде всего пропорция. Это не просто необходимое и осознанное количество существования вещей, но и способ их взаимодействия и влияния. Он возникает и развивается соразмерно с тем, каким образом раскрывается соотношение физического и метафизического в культуре.

Мусульманская культура с самого начала пыталась уподобляться кораническому идеалу «справедливого пути». Справедливый путь есть середина. Середина есть умеренность. Умеренность есть справедливость. Справедливость есть истина. Истина есть идеальный порядок. Другими словами, осознанием умеренности как необходимой и разумной пропорции существования общины и сообщества пронизано отношение к самому себе (физический уровень) и к Богу (метафизический уровень). Оно пробивало себе путь и обрядам

(души) и обычаям (телу). Объединяя душу и тело, мусульманская культура вырабатывала идеальные образы и формы пропорции внешнего и внутреннего в молитве, в посте, в хадже и закяте. Молитва – это движение тела, языка и сердца (трехкратное или пятикратное) в направлении к Богу (в пространственной символике – к Каабе). Пост – это движение тела (желудка) во времени (месяц рамадан) ради Бога. Хадж – это движение всего тела во времени (раз в жизни или раз в году по мере возможности) ради Бога. Закят – это движение тела (материального, денежного) во времени (раз в год) для очищения души. Это значит, что ислам привлекает индивидуальное и общественное тело к гармоничному содружественному движению языка, сердца, желудка и души (ибо налоги в исламе призваны, прежде всего, очищать души и уже затем решать экономические проблемы общины). Ислам объединяет в движении тело и душу, пространство и время, сплетая их в единое целое в лице единого Бога, единой общины, единого тела и единой души, т.е. всего того, что творит единство в общине и многообразие в ее членах. Такой же механизм претворяется в обычаях. Фикх, например, представляет собой типичное воплощение единства разума и морали в отношении социальной, экономической и правовой жизни общины. Он вобрал в себя разумную пропорцию интересов (выгода, польза) и предпочтений (мораль). В фикхе проявляется также единство основы (Коран и сунна) и интеллектуальное усердие разнообразных течений (шафиизм, маликизм, ханифизм, ханбализм, джафаризм, захиризм, батынизм и др.).

Многообразие форм мусульманской культуры и единая принадлежность к ней выражает, прежде всего, поиск разумной пропорции идеального порядка. Результатом этого поиска явилось создание собственных универсальных парадигм, господства духа пропорции и порядка, вследствие чего во всем утвердились основополагающие бинарности, способст-

вовавшие построению «механизма» реализации умеренности (справедливости) и организации (порядка). В методологии познания мусульманская культура утвердила бинарность разумного и передаваемого, в образе жизни – бинарность религиозного и светского, в способе отношения с Кораном – бинарность объяснения и интерпретации, эзотерического и экзотерического, в фикхе – бинарность фундаментального источника и свободного поиска, свободного усердия и общего согласия признанных факихов. Эти и многие другие бинарности способствовали созданию уникальной системы знания и действия мусульманского культурного духа.

Б. Мусульманский культурный дух

Превращение основополагающих бинарностей мусульманской культуры в субстанциональные элементы творчества культурного духа представляет собой результат специфического решения исламом соотношения физического и метафизического в социально-историческом бытии индивидуума, общества и государства. Дело в том, что не каждая бинарность и парадигма или система бинарностей и парадигм способна творить чистый культурный дух. Под ним здесь подразумевается дух, который преодолевает и способен постоянно преодолевать этнические «начала», переплетая их в системе возвышенных принципов последовательного мировоззрения.

Основополагающие бинарности мусульманского духа исторически формировались как составляющая часть монотеистической системы, которая в свою очередь привела к созданию культурного монолита ислама. Через систему основополагающих бинарностей мусульманский культурный монолит постоянно корректировал дух умеренности в догматике знания и действии, что привело к динамике единства и многообразия. Многообразие (в том числе разногласие и противоборство), в силу присущего ему синхронного дейст-

вия бинарностей, способствовало обоснованию идеальной пропорции наилучшего порядка.

Постижение культурной субстанциальности пропорции для идеального порядка приводит с необходимостью к возвышению знания, к единству средств и цели в знании и действии. Отражение этого единства мы находим в многообразии творческих усилий мусульманской цивилизации, ведь самобытное творчество – это то, которое производится в критериях собственной культуры. Становление единства и многообразия творческого духа шло через непосредственное и опосредственное воздействие основополагающих бинарностей самой культуры. Вследствие этого стало возможным многообразие направлений калама, многообразие школ в основных направлениях, а также многообразие творчества каждой школы и каждого мутакалима в отдельности и их единство в защите основных принципов мусульманского мировоззрения. Общим, например, между ал-Джахизом (ум. 868 г.), ал-Бакиллани (ум. 1013 г.), Ибн Хазмом (ум. 1064 г.) и Ибн ал-Джаузи (ум. 1198 г.) является то, что каждый из них является собой типичный образец своего направления. Ал-Джахиз – классический образец мутазилизма и, вместе с тем, основоположник самостоятельной школы. Эта общая характеристика применима к Ибн Хазму – в рамках захиризма, к ал-Бакиллани – в рамках ашаризма, к Ибн ал-Джаузи – в рамках ханбализма.

Ал-Джахиз, например, не просто представитель мутазилизма, но и представитель энциклопедического типа в нем. Он является не только основателем арабской риторики и красноречия, но и последовательным защитником культурного духа ислама. С одной стороны, он возвеличивал роль арабского языка в мусульманской цивилизации, пытаясь идентифицировать его особенности с характерным, по его мнению, для арабов исключительным красноречием. С другой стороны, он защищал арабов от нападков со стороны пер-

вых «националистов» из входивших в лоно ислама народов. Он пишет серию книг о достоинствах тюрков, превосходстве черных над белыми и многом другом, чтобы доказать наличие определенных достоинств у всех народов. Каждый из них заслуживает уважения, и следует избегать гордыни и высокомерия по отношению к другим. Этот вывод ал-Джахиз реализовал в серии новелл об инвалидах, слепых, косоглазых и прочих ущемленных, чтобы доказать: дефект тела ничто перед устремленной к цели свободной волей, ибо человек, в конечном счете, есть воля, а все остальное – навыки и привычки. Этот вывод он превратил в один из основных философских принципов, провозгласив все свободные деяния человека деяниями его воли, ибо у человека в детстве нет ничего, кроме собственной воли. Эту идею он излагал в десятках написанных им книг и трактатов, создавая антропологическую энциклопедию эпохи. Одновременно ал-Джахиз пишет знаменитый многотомник «Книга о животных», своего рода энциклопедию обширных знаний обо всем.

Иной пример являет собой творчество ал-Бакиллани. Он олицетворял ашаритскую модель религиозного обоснования веры. Для этого он разрабатывает «правила дискуссии», отчетливо излагая их в своих произведениях «ат-Тамхид», «ал-Ибана» и других. Ал-Бакиллани последовательно проводит ашаритскую линию использования рационального метода и «доводов веры» в своих спорах с оппонентами. Он написал множество трудов по различным проблемам догматики, метафизики, политики, истории, юриспруденции, филологии, истории религии. Он занимался также политикой, не поддаваясь при этом искушению ее чар. Что касается Ибн Хазма, то он представлял собой идеальный образец захиритской (экзотерической) школы мусульманской культуры, доказательство чему мы находим в его энциклопедии по истории религии, теологии и философии – «Китаб ал-Фасл». В ней Ибн Хазм выносит суждение о правоте либо несостоя-

тельности точек зрения религиозных, теологических и философских школ по разным проблемам. Этим трудом, как, впрочем, и всем, что он написал (в том числе и грандиозной его работой по фикху «Ал-Мухалла»), определяется строгий и категоричный характер его позиции по любому рассматриваемому вопросу. Его личная жизнь была воплощением его морального ригоризма и идейной строгости. Вместе с тем, он является автором тончайших любовных стихотворений, собранных в его знаменитой книге «Таук ал-Хамама» («Ожерелье голубки»).

Ханбалитам, как известно, не присуще мягкое отношение к чему-либо, кроме как к своим противникам. К числу наиболее ярких фигур ханбализма, наряду с Ибн Таймией, следует отнести Ибн ал-Джаузи. Он является автором ряда традиционных по названию работ по каламу и догматике, а также крупного историографического труда «Ал-Мунтазим», где излагает историю халифата и выдающихся деятелей мусульманской культуры. Неожиданным, но вполне естественным (в том числе и в традициях ханбализма) становится написание его известного трактата «Повествование о глупых и тупых», где он приводит смешные истории и анекдоты о самых невероятных сторонах светской и религиозной жизни. При этом он обосновывает необходимость подобных работ тем, что они показывают ценность разума и бдительности, а также отвлечение сердца от недугов с помощью смешного анекдота и иронии, ибо именно ирония и насмешка являются характерной особенностью разумных существ.

Таким образом единство, стоящее за многообразием творчества различных направлений и дисциплин, вытекает из утвердившейся в самой мусульманской культуре системы умеренных пропорций. Другими словами, культура перерабатывает в своем движении элементы бунтарства и организованности, свободы и скованности, революционности и консерватизма как естественных и необходимых пропорций

творчества – в поэзии, музыке, изобразительном искусстве и архитектуре. В поэзии мы находим типичные образцы светской жизни со всеми ее элементами Абу Нуваса (ум. 813/815 г.), благочестия и аскетизма Абу ал-Атахийа (ум. 826 г.), рыцарства и героизма ал-Мутанабби (ум. 965 г.), мудрости и скепсиса ал-Маарри (ум. 1057 г.), или совмещение всего этого Омара Хайяма (ум. 1123 г.).

В сказках «Тысячи и одной ночи» мы обнаруживаем единство противоположных проявлений жизни в ее исламско-культурном измерении. Здесь тысяча – не просто количество ночей, но и первая буква арабского алфавита. Последняя ночь есть первая ночь после тысячи. Она как бы символизирует бесконечное эхо в слухе и во времени, красоте которых описал ал-Маарри в своем знаменитом трактате «Рисалат ал-Гуфран» («Трактат о прощении»). Прощение здесь идентично культурной индульгенции, в свете которой пересматривается реальная и идеальная история творческого духа.

Ал-Маарри критически анализирует культурное творчество духовной истории «Я», освобожденного от оков условностей преходящих социальных и религиозных интересов. Герой трактата, прогуливаясь в раю, оценивает совокупность достижений культуры и отдельных ее представителей, как будто бы он – бесконечное эхо мусульманского времени, представляя в своих умозаключениях и рассуждениях достижения теоретического и практического разума культуры. В данном контексте эхо подобно музыке, которая не похожа ни на какую другую вещь, кроме самой себя. В нем растворяются пропорции, ибо оно и есть тончайшее и совершеннейшее воплощение пропорции. Это воплощение в традициях «жизни и пробуждения» нашло свою интерпретацию в притчах «Хай ибн Якзан» («Живой, сын Бодрствующего»). Ибн Сины, Ибн Туфайля (ум. 1185 г.) и ас-Сухраварди ал-Мактула (ум. 1191 г.). Если естественная форма соотношения

пробуждения и жизни предполагает, что жизнь есть ни что иное, как возвышенная форма субстанционального положения пробуждения в жизни или субстанциональность слуха во времени, ибо слух во времени подобен звуку в струне. Струна есть материя (физическое), а звук – ее возвышенное продолжение (метафизическое). Жизнь также материальна (физическое), а пробуждение в ней есть возвышенное ее продолжение (метафизическое). Отсюда – мудрость, сформулированная суфизмом в парадоксальном афоризме о том, что *«люди спят и просыпаются лишь тогда, когда умирают»*. Это означает, что осознание ценности жизни возможно лишь путем постоянного пробуждения. Смерть показывает, что жизнь (материальная, обычная и условная) есть вещь переходящая, возвышенная иллюзорность. Однако эта иллюзорность приобретает смысл, когда обращается в прозрение. В последнем исчезает соотношение вещь – не вещь, ибо оно есть пробуждение пропорции. Не случайна попытка калама, фалсафа и суфизма связать откровение (божественное прозрение) с пробуждением, а озарение (философское, художественное, суфийское и т. п.) – со сном. Этим они хотели сказать, что совершенный смысл тот, в котором исчезают реальность и фантазия, растворяясь в искренней вере либо в чистый разум, либо в совершенное вкушение как проявление религиозного (пророческого), рационального (философия и калам) и интуитивного (суфизм). В философской повести Ибн Туфайла «Хайа Ибн Якзан» эта теория нашла свое идеальное воплощение, раскрывая гармоничные пропорции физического и метафизического в человеке.

В изобразительном искусстве отражается та же самая модель поиска идеального тождества физического и метафизического. Это особенно отчетливо видно в той роли, которую играют в нем точка, линия, буква. Точка и линия представляют собой начало и конец, конечное и бесконечное. Отсюда господство абстракции в мусульманской живописи.

Мусульманский Бог (Аллах) – это явное в сокрытом, сокрытое в явном, внешнее во внутреннем, внутреннее во внешнем. Он совершенное проявление совершенной пропорции, совершенное единство противоположностей. Линия есть постоянное движение бесконечного. Каждая точка в мусульманском орнаменте есть начало и конец движения и формы. Линия представляет эту возвышенную тенденцию соотношения материального и духовного. С помощью линии можно изобразить слова Бога или какой-нибудь аят в виде дерева, птицы, либо в форме застывшего движения, неподдающегося определению, неуловимого для глаз, в форме, вызывающей наслаждение и растерянность, ибо нет в нем конечной определенности, кроме его явно-сокрытой самости. А мусульманская архитектура в зданиях, мечетях, улицах, площадях также воплощала единство явного и сокрытого, внешнего и внутреннего как проявление пропорции материального и духовного, конечного и бесконечного.

Из вышесказанного следует, что претворение основных парадигм ислама в мусульманское бытие привело к образованию культурной целостности с характерной для нее свободой творческого поиска. Упорядочивание ее внешнего и внутреннего бытия показывает наличие пропорций, соответствующих имеющимся в этом бытии основным культурным парадигмам. Это привело к становлению творческого культурного духа, который создал подобный себе реальный и должный образец общины. Мусульманская община в ее должном варианте – «община середины». Эта срединность проявляется в стремлении к умеренности. Если «община середины» внешне представляет собой попытку преодоления крайностей в противоборстве с иудаизмом и христианством, то по существу она преодолевает все типы крайностей по отношению к самой себе и Богу.

Мусульманское видение общины призвано было объединить всех во имя возвышенного принципа. Противостоя-

ние иудаизма и христианства считалось отходом от Истины и Истинного. Бог с точки зрения ислама есть Бог, Его посланники есть Его посланники, а не иудей, не христианин, к кому бы они себя не причисляли. Следовательно, нет превосходства у одного над другим, точно так же, как и нет разницы между ними. Не может быть превосходства у кого бы то ни было по принадлежности к религии и роду над другим иначе, как по степени его благочестия. Это и есть тот принцип, который ислам заложил в своем практическом монотеизме. Дело в том, что ислам рассматривал опыты пророков как проявление божественной воли, призванное возвысить человека, вывести его на путь Истины (Прямой Путь). Все пророки идут по одному и тому же пути добра и справедливости.

Ислам – не имя собственное, а акт принадлежности Единому Богу. Следовательно, пророки и мудрецы прошлого есть Его пророки и мудрецы. Соответственно добро и справедливость всех времен и народов – это Его добро и справедливость. Ислам способен воспринимать любые добродетели любых народов и любых времен и вплетать их в собственную систему. Этим определяется возможность соучастия всех, кто работает в его рамках, по законам объединяющего духа. Его достижения становятся достижениями всех его последователей. Отсюда и отсутствие среди приверженных ему народов национального деспотического превосходства (истикбар). Соучастие народов ислама в строительстве объединяющего духа культуры было добровольным, не под диктатом каких-либо самостоятельных вне – или над – общинных государственных или религиозных структур и организаций. Этим объясняется превращение выдающихся деятелей мусульманской культуры в общепризнанные фигуры всех наций и всех народов ислама. Дело в том, что ислам своими принципами и системой основных парадигм разрушил деспотичный дух превосходства по отношению к другим и в других – по отношению к себе. В нем нет ни национального,

ни этнического, ни регионального ядра. Разнообразие в нем носит характер свободного усердия в поиске справедливости и порядка. Ислам не принижает и не отрицает национальной принадлежности принимающих его народов, а подчиняет их духу своего монотеистического мировоззрения. В силу этого – невозможность появления из его недр каких-либо националистических, шовинистических, фашистских, расовых тенденций и идеологий.

Все это привело к открытости мусульманской культуры, этим определяется ее глубокая религиозная и культурная толерантность. Мусульманская община рассматривала свою «серединность» среди других общин в соответствии с религиозными и светскими критериями монотеизма. Так, по отношению к религиозным общинам (в частности, иудаизму и христианству) она исходила из трех основополагающих принципов, сформулированных в Коране. Первый – признание истинной монотеистической истории, а именно – ислам есть завершающее звено монотеизма. Второй – никто не может объявить себя представляющим Истину в последней инстанции. Третий – ислам является воплощением истины монотеизма, ислам прежде всего – монотеизм, т.е. искренняя преданность Единому Богу. Данные три принципа составили основу ислама, зафиксированную в Коране. В целом ее можно свести к пяти основным позициям. Первая требует от мусульманина четко различать верующего и богохульника среди иноверцев. Вторая – спор возможно вести не словами, а поступками. Третья позиция требует противиться фанатизму и крайностям. Четвертая – показывает отход «мужей веры» от наставлений пророков. Пятая позиция обязывает вести с ними борьбу, в том числе и военную, дабы они вели себя в соответствии с истиной и справедливостью.

Становление этих позиций произошло в процессе реализации трех основных принципов, провозглашенных исламом в отношении религиозных общин. Данные позиции но-

сят конкретно-исторический характер, а не абсолютный. Существенными в исламе в данном контексте являются именно эти три вышеизложенных принципа. Возможность реализации этих принципов означает олицетворение их смысла, а не частных позиций. Дело в том, что предполагаемая мусульманская община представляет собой реализацию должного как истинной справедливой середины. Этим объясняется, почему в дальнейшем иудейская и христианская общины становятся частью обширных религиозных и нерелигиозных общин, а споры с ними становятся частью религиозных, теологических и философских споров самой мусульманской общины, превращаясь в объекты исследования различных наук. Мусульманская культура выработала в этой области четыре основных направления. Первое – объективное, в котором излагается суть других религий без каких-либо комментариев и критики, как у ал-Наубахти в его работе «Идеи и религии». Второе – критико-аналитическое, как у Ибн Хазма в его трактате «Ал-Фасл». Третье – аналитико-дискуссионное, как у ал-Бакиллани в «Ат-Тамхид». Четвертое – сравнительно-аналитическое, как у ал-Шахристани (ум. 1153 г.) в его «Книге о религиозных сектах и философских школах». Наряду с этими основными течениями имели место множество других как с точки зрения методологии, так и частных оценок, они способствовали углублению культурного видения религиозных общин, а также выработке идеи о единстве религии (в частности, у суфиев).

Таким образом мусульманская культура пришла к осознанию и обоснованию духовного единства религиозных общин. Наиболее полное воплощение этого подхода можно найти у Ибн Араби (ум. 1240 г.) и Абд-ал-Карима ал-Джили (ум. 1429 г.). Постигание культурной ценности духовного единства общины отражает прежде всего ее внутреннюю открытость. Она обусловлена в основном монотеистической системой ислама. С тех пор, как объектом исследования

стала нерелигиозная община, мусульманская культура искала в ней то, что является разумным с точки зрения ее собственных критериев разума и морали. Когда ал-Бируни (ум. 1048 г.) суммировал собственные наблюдения о жизни и знаниях индийской культуры во всех ее областях, он искал в ней то, что является приемлемым или противным для разума. Отсюда и название его труда – «Удостоверение индийских идей как приемлемых, так и неприемлемых для разума». Он представил достижения индийской цивилизации в философии, религии и естествознании как крупнейшие достижения человечества, критикуя в ней то, что неприемлемо для разума. Разум, который возведен ал-Бируни в ранг высочайшего критерия оценки, является несомненно мусульманским культурным разумом. Дело в том, что культурный разум – это не чистый логический разум, а совокупность теоретического и практического опыта самой культуры. Следовательно, открытость опыту других культур предполагает культурную оценку их достижений. Разумеется, этот осознанный подход выработывался в течение многих веков развития исламского самосознания.

Мусульманская культура выработала в этом контексте пять основных подходов в оценке наций и народов. Первый – географический, второй характеризует особенности творчества, третий определяет тип менталитета, четвертый – мировоззренческий, пятый – научно-философский.

В первый она включила два типа. Один основан на разделении мира на семь регионов, в которых выделялось влияние географического фактора на формирование разнообразных национальных характеров, духа наций и их отражение в цвете кожи и языке. Другой основан на разделении мира на четыре стороны света: восток, запад, север и юг. Нации в нем разделяются по характеру и образу жизни. Что касается второго основного подхода, критерием оценки в котором является характеристика особенностей творчества, то он исходит

из того, какой вклад внесла нация в общечеловеческую цивилизацию. Например, **Ибн ал-Мукаффа** (ум. 759 г.) выделил четырех основных нации: *арабская* – люди ораторства и красноречия, *персидская* – люди этикета и политики, *римская* – люди архитектуры и геометрии, *индийская* – люди разума и колдовства. **Ал-Джахиз** разделял эту классификацию, добавив к четырем нациям пятую – *китайскую* (люди ручного ремесла и искусства), а римскую разделил на *латинскую* (люди высокого ремесла) и *греческую* (люди науки).

Другую классификацию ввел **ат-Таухиди** (ум. 1023 г.). Он выделил шесть наций: *персы* – люди политики и этикета, *римляне* – люди науки и мудрости, *индусы* – люди спекулятивного мышления и колдовства, *тюрки* – люди храбрости и воинственности, *африканцы* – люди терпения, труда и развлечения, *арабы* – люди верности, красноречия и ораторства. Третий подход разделяет нации по менталитету и основывается на признании двух его типов. Для первого характерно определение субстанциональных свойств вещей, суждение по критериям самости и истины и использование духовных ценностей. К нему принадлежат арабы и индусы. Для другого типа характерно определение природы вещей, суждение по критериям качества и количества и использование материальных ценностей. К этому типу принадлежат персы и римляне. Четвертый подход, критерием которого является мировоззрение, как у аш-Шахрастани, исходит из того, что каждая община по-своему решает проблемы метафизики, социального и морального бытия. И, следовательно, есть религиозные и нерелигиозные общины. Что касается пятого подхода, то он нашел свое классическое отражение у **Ибн Саида ал-Андалуси** (ум. 1070 г.) в его труде «Разряды народов». Он исходил из того, что нации по своему человеческому началу едины, но различаются между собой в трех позициях, а именно: морали, облике и языке. Наиболее важными наро-

дами в истории, по мнению ал-Андалуси, были *персы, халдеи (среди них – сирийцы, вавилоняне, евреи и арабы), греки (римляне, франки, саклабы, русские, болгары), копты (древние египтяне, суданцы, эфиопы и нубийцы), турки (кимаки, хазары), индусы, китайцы*. Все эти народы отличались друг от друга степенью овладения науками и философией в частности. Ученых наций, по мнению ал-Андалуси, было восемь: индусы, персы, халдеи, евреи, греки, римляне, египтяне и арабы. Другие нации не являются учеными, ибо не увлекались философией. Китайцы, например, являются величественным по количеству людей и занимаемых территорий, но их умение носит характер ремесла. Они до блеска оттачивают художественные и производственные навыки. Тюрки также представляют собой огромный народ, распространенный по всей Азии, однако для них характерно оттачивание физических данных и военного искусства. Причиной того, что нельзя причислять эти народы к ученым народам, является то, что они не используют свои мыслительные способности ради обретения мудрости и не обременяют себя изучением философии. Ал-Андалуси строил свой общий вывод о том, является ли данный народ ученым (культурным) или нет, в зависимости от соответствия тремя требованиям. Первое – необходимость постижения уровня говорящей души (теоретический разум), второе – аскетизм и преодоление гневливой души, третье – существенное место философии и естественных наук в самовоспитании и обучении.

Все это показывает, что общий ход развития исторического представления о народе (общине) все более сближается и в конечном счете идентифицируется с культурными элементами миропонимания, отвечающими основным принципам монотеизма. Дело в том, что исламский монотеизм в историческом и социальном смысле подразумевает также и *единство человеческого рода*. Единый Бог – истина, единая по сути, многообразная по воплощению. Многообразие есть

благо, если оно подчинено добру и общему благу. Эта идея вытекает из принципа Корана, который гласит: «Мы создали вас разными народами, дабы вы познакомились между собой. Наиболее почитаем у Бога среди вас тот, кто наиболее благочестив». Другими словами, у многообразия своя естественная и историческая логика – как данное, а у возвышенного ее типа своя сверхъестественная и идеальная логика – как должное. Переплетение этих двух типов логики в исламском мировоззрении (т.е. в системе культурных парадигм) привело к выработке адекватного подхода к пониманию религиозных и светских общин.

Мусульманская культура допустила возможность гармоничного сосуществования двух подходов и оценок к себе и к другим, в которых нет места высокомерию и диктату. Это отчетливо видно на примере вышеизложенной классификации цивилизационных наций того времени. В этих подходах и оценках отсутствуют какие-либо иррациональные элементы. Скорее наоборот, в них подчеркивается, особенно у ал-Андалуси, что недостатки отдельных народов является результатом слабости и неразвитости говорящей души (теоретического разума) и господства в них гневливой души. При этом подчеркивается способность всех народов преодолеть данный «естественный» недостаток – для этого им надо подняться до «сверхъестественного» уровня.

Этот гуманистический пафос мусульманской культуры определил ее открытость, признание ею многообразия как блага. Когда она отождествляла одну нацию с каким-либо качеством, как, например, греков – с мудростью, персов – с политикой, китайцев – с ремеслом, тюрков – с храбростью, индусов – с разумом и колдовством, арабов – с красноречием, она пыталась оценить их по достоинству. Другими словами, она пыталась показать многообразие их достоинств, тем самым обосновывая ценность многообразия для человеческой истории. Естественным поэтому является вывод

ат-Таухиди о том, что у каждой нации имеются как добродетели, так и пороки, прекрасное и безобразное, совершенство и недостатки. Этот вывод отражает готовность мусульманской культуры допустить многообразие народов в ней самой, многообразие их качеств и достоинств. Открытость мусульманской культуры равнозначна осознанию ценности достоинств и добродетелей народов. Так она выработала и реализовала признание многообразия культур как блага и равноценности культур как всеобщего достояния.

Признавая многообразие в самой себе, мусульманская культура, тем самым, допускала его возможность вне себя. Следовательно, она допускает возможность общечеловеческой цивилизации с разными культурами. Истинная культура – это та, которая способна оценивать «других» в критериях разума и морали, та, в которой господствуют, как писал ал-Андалуси, добродетели теоретического и практического разума, а не сила гневной и животной души. Последние могут строить собственные «политические города и системы», подобно тому, что мы наблюдаем у муравьев. Однако это не цивилизации морального разума, который единственно выражает сущность рода человеческого как такового.

4. Об основных понятиях и категориях классической арабо-мусульманской культуры и философии

Одной из особенностей развития современной мировой и национальных культур является глобализация, в рамках которой происходит процесс кросскультурного взаимодействия различных цивилизаций. Не случайно проблематика взаимодействия культур в рамках как «свои-иные», так и стереотипов (клише восприятия чужих культур) и автостереотипов (клише образов своей культуры) является предметом изучения как отдельных гуманитарных дисциплин – фи-

лософии, культурологии, семиотики, лингвистики, истории, права, так и междисциплинарных исследований. Именно в рамках взаимодействия культур происходит развитие и своего рода коррекция так называемых стереотипов и автостереотипов, во многом зависящих от конкретного исторического содержания восприятия «своих-иных» культур. Сравнительный анализ различных способов восприятия иных культур, включенных или не включенных в рамки своей культуры, позволяет более широко поставить вопрос о межкультурной коммуникации и этнокультурной идентичности, а также культурной самоидентификации. Изучение данной проблематики зачастую осложняется социокультурной практикой европоцентризма, отражающего теоретические рефлексии рассмотрения иных культур как «варварских» еще со времен античного Рима. Не случайно в ряде исследований по европоцентризму отмечается взаимосвязь исторического процесса перехода естественного и государственного (национального) этноцентризма к европоцентризму как форме своего рода регионализма, желающего осуществлять экспансии по отношению ко всему иному. Началом естественного этноцентризма, из которого впоследствии вырастет и расизм, принято считать времена античного Рима, когда происходит зарождение и развитие деления на своих и чужих, примером которого является эллино-варварская культура, которая противостоит образцу – греческой культуре. Политические и экономические последствия Великих географических открытий, как правило, связывают с возникновением европоцентризма, обеспечивающего колониализм и экспансионизм от военного и экономического до политического и культурного. Таким образом, можно говорить, что европоцентризм основывается на исторически сформировавшихся традиционных этнических, расовых и националистических стереотипах, которые нашли отражение в различных философских теориях. Как отмечал известный отечественный историк философии

А.В. Сагадеев, «...традиционными можно считать представления, базирующиеся в первую очередь на территориально-географическом различении понятий «мы» и «они», а самыми крупными социокультурными общностями, к которым они относятся, – Восток и Запад». После публикации книги Эдварда В. Саида в 1979 г. «Orientalism», которая, видимо, не случайно, переведена и издана в России в 2006 г. под названием «Ориентализм. Западные концепции Востока», проблема европоцентризма, как доминирующая методологическая и теоретическая концепция, снова стала предметом широкого обсуждения и дискуссий.

Проблема понимания классической арабо-мусульманской философской культуры в понятиях и терминах, сформировавшихся и получивших развитие в Средние века в рамках ислама, в действительности более широкая, поскольку связана со сравнительным анализом осмысления мира и бытия иных эпох и иных культурных традиций. В отечественной науке данный подход получил развитие в трудах М.М. Бахтина и А.Я. Гуревича², которые обратили внимание на фундаментальную проблему – проблему «картины мира» для выявления качественного своеобразия той или иной культуры. Именно категории культуры есть те универсальные для каждой конкретной культуры понятия, позволяющие создавать ту или иную картину мира или мировидение. Не случайно А.Я. Гуревич отмечал, что «эти категории запечатлены в языке, а также в других знаковых системах (в языках искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыс-

² См.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979; *Гуревич А.Я.* Этнология и история в современной французской медиевистике // СЭ. 1984 А. № 5; *Гуревич А.Я.* Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. 1988. № 1; *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.

лить вне категории языка»³. Поэтому представляется, что содержательная целостность категорий одной культуры, выраженная в рамках языка как системы этой же культуры, зачастую упускается из виду при описании и понимании на ином языке и в рамках иной культуры. «Сказано: назови вещь иным словом, и она поменяет суть» (Б. Акунин).

Представляется, что проблема понимания той или иной культуры связана с тем обстоятельством, что ценностные основания различных культур, и даже родственных, зачастую не совпадают и их содержательно дословно невозможно перевести на язык иных культур. Тогда в национальном языке появляются неологизмы, в которых интуитивно отражается суть или основной смысл понятия/категории иной культуры. Например, в русском языке общепринятым стало употребление терминов «дао», «янь», «инь», которые не имеют содержательно-языкового аналога в русской культурной традиции. Но вместе с тем мы должны понимать, что эти понятия, в реальности вырванные из национального культурного контекста, действительно являются лишь неологизмами, а не категориями. Кроме того, необходимо отметить, что для восточных культур большую роль играет символизм, пронизывающий на всех уровнях. Безусловно, это можно сказать и о категориях классической арабо-мусульманской философии.

Для выявления качественного своеобразия арабо-мусульманской философской культуры эпохи Средневековья необходимо понимание фундаментальной роли картины мира Арабского халифата, которая описывается и выявляется именно категориями культуры. «Все это свидетельствует о первостепенной важности исследования...категории для понимания культуры и общественной жизни в разные исторические эпохи»⁴. Очевидно, что тема эта достаточно сложная и междисциплинарная, ведь те категории, с помощью кото-

³ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 31.

⁴ Там же. С. 32.

рых мы описываем современный мир ислама, имели в их исторически конкретный период формирования несколько иное значение, чем это представляется сегодня. Видимо, очень важно определить основные категории мусульманской культуры, которые, с одной стороны, позволяют понять дух ислама как религии и цивилизации, а с другой – определить основные направления арабо-мусульманской философии, сформировавшиеся в «золотую эпоху» ислама. В частности, речь идет о таких важнейших категориях мусульманской культуры, как ‘илм, иджихад, такыйа, та’вил, захир, батин, кийас, иджма‘, ‘амма и др., например, истинные философские взгляды ал-Фараби изложены в его так называемых эзотерических трактатах, которые были рассчитаны на избранных, философов, например, «Книга букв» (Китаб ал-Хуруф). А для широкой публики философские истины излагались на языке религии, например, в книге «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» (Китаб 'ārā' 'ахл ал-мадйна ал-фāдила), в которой основная терминология «добродетельного города» и «невежественного города» заимствуется из фикха (мусульманское право в узком смысле). Таким образом, важнейшим историческим и теоретическим источником классической арабо-мусульманской философии являются так называемые исламские науки, в частности, фикх, тафсир (мусульманская наука толкования и комментирования Корана), грамматика. Именно в рамках так называемых исламских наук, сформировалась основная философская проблематика калама (спекулятивная «теология»), суфизма, фалсафа (философия восточного перипатетизма) 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, фалсафа (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 середины VIII–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, Гиппократов, Евклида, Архимеда и т.д. Если же философия испытала прямое влияние греческой философии, то это, однако, 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 взаимоотношений 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 мутакалиммы также используют логику, но для рационального обоснования и доказательства догматов веры. Не случайно Ибн Халдун (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. То, что объединяло философов и мутакалиммов, – это их высокая оценка разума, но их отличие заключалось в разном понима-

нии 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 наместники 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 народов. 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 мудрости был перевод на арабский язык индийских и древнегреческих трудов по астрономии, математике, медицине, алхимии, философии. Представляется, что по степени важности именно категория знания во многом определяет дух мусульманской культуры, в том числе философской. То есть речь идет об особой роли «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»⁵. Универсальному торжеству знания, и научного, и религиозного, в мусульманской цивилизации отчасти способствовал и сам ислам. Не случайно при отсутствии института

⁵ *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Наука, 1978. С. 324.

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, приписываемом Пророку: «Ищите знание, даже если оно в Китае. Так как получение знаний является фардом для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний». 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-религиозные изыскания. Мы говорим 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»⁶. Кроме того, специфика фалсафа состояла в том, что она никогда не стремилась стать служанкой религии. Фалсафа 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 мутакаллимами шла в рамках правил взаимоотношений различных направлений внутри самого ислама. Именно фалсафа развивала и светскую культуру, без которой невозможно было говорить о

⁶ *Rosenthal F.* Introduction to the Classical Heritage in Islam. University of California Press, 1975. P. 12.

культуре многочисленных городов, развитии ремесел, искусств, науки и торговли.

Несмотря на разнообразие течений в исламе, которые в основном возникали в борьбе за политическую власть и лишь впоследствии были оформлены доктринально, именно отсутствие института посредничества между Богом и человеком, религиозной иерархии, непризнание де юре разделения религиозной и светской власти, утверждение религиозной природы государства и власти во многом объясняют многоликость, религиозный, правовой и идеологический плюрализм, позволивший еще на заре ислама рассматривать античное наследие как часть собственной культуры. То есть речь идет о понимании ислама как единства в многообразии. Именно такое понимание лежит в основе представления о современном мусульманском мире, который не имеет единой исторической судьбы, единого языка народов, его исповедующих, единой территории. Многие западные востоковеды объясняют историческую мобильность ислама, исходя, как правило, из относительно внешних факторов: восприятие ислама широкими массами как «жизненного кодекса, не имеющего границ»; сравнительной молодостью ислама, который в отличие от христианства и буддизма сохранил огромный потенциал к экспансии; неотделимость религии и политики, наличие ярко выраженных харизматических лидеров (Мухаммед, Ибн Тумарт – основатель династии Альмохадов в XII в., Утман – религиозно-политический лидер в Западной Африке в начале XIX в., Махди – основатель государства в Судане в конце XIX в., которое успешно на протяжении 10 лет противостояло английским колонизаторам); особая роль улемов в духовной жизни мусульманских государств и т.д. Некоторые специалисты из арабских стран пытаются найти особые причины активности и жизнеспособности ислама, например, алжирский исследователь Али Мерад отмечал, что «...в исламе постоянно существует напряжение

между теми, кто держится истин, откровения, не подчиняющихся так просто исторической необходимости, и сторонниками политического реализма... Это напряжение является, помимо прочего, индикатором жизненности... ислама... Здесь уже речь идет не о созерцательном исламе адептов суфийского мистицизма, освобождающих себя от посясторонних забот, и не о мифологическом исламе, пронизывающем традиционное сознание, в рамках которого массы выпадают из контактов с современной культурой. Речь идет об исламе как активном факторе человеческой истории, как о ферменте социального протеста и социальной реформы, как о “принципе движения” к более справедливому и человеческому обществу. В этом свете ислам предстает одним из существенных элементов социальной динамики современного мусульманского общества»⁷.

Исторически сложилось так, что именно ислам стал стержневой основой политического, юридического, культурного и, в конечном счете, идеологического оформления классической арабо-мусульманской модели общества (халифат). Ислам утвердил идею государства как религиозной общины, члены которой одновременно и верующие, и граждане. Существовавший порядок стал рассматриваться как Богом установленный. Все законы государства, закреплявшие власть единоличного собственника-правителя, были объявлены божественными, это привело к тому, что власть государственная и религиозная слились в одном лице. А это сделало излишней институционализацию служителей веры. Никто, кроме Бога и пророка Мухаммеда, не имел права ни дополнить, ни изменить законы государства и религиозной общины. Пророк был объявлен заместителем Бога на земле, а позднее халифы рассматривались лишь как заместители пророка. В то же время государство считалось лишь провод-

⁷ Merad A. Reformism in Modern Islam // Cultures. P., 1977. Vol. 4. N 1. P. 127.

ником божественных законов. Его деятельность должна была быть направлена на укрепление и защиту веры, а ислам – на укрепление и защиту государственной власти. И хотя в процессе исторического развития халифата формы и типы власти претерпели существенную трансформацию, однако сама роль и характер власти остались без существенных изменений ввиду юридического и идеологического непризнания фактического разделения светской и религиозной власти. Как известно, борьба за власть началась сразу после смерти Мухаммеда, который не позаботился о своем преемнике ни устно, ни письменно. Не осталось после него и закона, определяющего, кто должен наследовать власть. Но ожесточенная борьба за власть проходила под религиозным флагом, за которым и были скрыты политические притязания различных групп. Каждая из этих групп считала себя единственно способной сохранить традиции первого арабского государства и чистоту самого ислама. С одной стороны, ислам, не знающий представления о новом как лучшем, не несет в себе позитивной программы социальных обновлений. Ничего похожего на христианскую реформацию ислам не переживал, несмотря на то, что его история изобилует эпизодами образования тех или иных течений и орденов. С другой стороны, вся история развития мусульманского Востока представлялась как история развития религии. Это объясняет расплывчатость очертаний различных общественных структур, особенно их восприятия в качестве предметов теоретического познания, и, с другой – показывает, что идеологические размежевания в связи с интерпретацией ислама и отношения к нему, за которыми стоят конкретные социально-исторические коллизии, дали исходную парадигму всей интеллектуальной жизни, обусловив, в конечном счете, формы и пути дальнейшего развития знания и тем самым поставив на определенных направлениях и участках непреодолимые для такого развития или труднопреодолимые барьеры. Вполне оче-

видно, что не сам ислам при всем его обратном воздействии на практику обусловил особый тип институционального строения общества. Ислам стал идеологической фиксацией, легитимацией модели развития такого общества, для которого характерна размытость границ между общественными сферами, их слитность именно на уровне институциональных организаций, различных по своим функциям, материальному субстрату и конечным результатам различных видов деятельности. Можно сказать, что как «образ «жизни» ислам создал эффективный способ подключения к воспроизводству общества данного типа, к реализации соответствующей этому типу модели развития. Видимо, в таком понимании ислам и можно рассматривать как определенный тип цивилизации.

Расширение завоевательных войн и включение в состав Арабского халифата государств с более высоким экономическим, политическим и культурным уровнем означало необходимость адаптировать инородные обычаи и традиции, т.е. их исламизацию, а, следовательно, расширение рамок интерпретации Корана. Однако уже в этот период сложился круг религиозных деятелей, выступавших за буквальное понимание Корана и считавших, что Коран и сунна вполне могут служить руководством при решении как социально-экономических, так и политико-правовых вопросов. Но нужды общественного развития требовали нововведений, особенно в сфере права и государственного управления. Исламизация должна была затронуть и обширную область светского, рационального знания и религиозных дисциплин.

Влияние эллинистической и персидской мысли, быстрое развитие социальной и экономической сфер общества создали благоприятные условия для развития естественных наук, медицины, философии. Суровые гонения против «еретиков», как правило, связывались с действительными или предполагаемыми выступлениями, бунтами оппозиционных течений. При первых Аббасидах преследования манихеев,

еретиков (занадика), казнь суфия ал-Халладжа служили предупреждением против нововведений и показали возрастающую силу салафитов, т.е. той части традиционалистов суннитского ислама, которая выступала за буквальное понимание священных текстов, считавшееся истинным. Однако представители оппозиционных течений считали себя истинными мусульманами и утверждали в свою очередь что именно их понимание и толкование Корана и сунны являются достоверными, и только они адекватно передают идеи Бога и пророка. Они обвиняли своих противников в вероотступничестве. Они приписывали новшества пророку или, например, шииты – его зятю Али. Таким образом, сложилась парадоксальная ситуация – представители всех направлений и течений ислама считали себя истинными мусульманами. Однако «истинными» мусульманами в конечном счете становились те, кто был близок к правящей династии, которая официально объявила своих противников безбожниками и атеистами. Так, реальная угроза исмаилитов Аббасидскому халифату была одной из причин усиления и ужесточения позиции салафитов. Известный исмаилитский мыслитель XI в. Насир Хосроу писал, что салафиты, самозванные улемы рассматривали как врагов веры всех тех, кто стремился к научному познанию мира. Опасность быть обвиненным в атеизме заставляла людей «быть немymi» и породила социальное лицемерие. Невежество – вот что, с точки зрения Насира Хосроу, характеризовало этих людей. Салафиты объявили философию противником веры. «В этой стране не может сохраниться ни истинная религия, ни философия»⁸, – писал об этом Насир Хосроу. Усиление роли салафитов в обществе обычно связывают с социально-экономическим упадком Аббасидского халифата. Однако необходимо учитывать, что борьба правящей династии с оппозицией, постоянная борьба за

⁸ *Насир-и-Хосроу*. Сафар-наме. М.-Л., 1933. С. 175.

власть внутри правящей династии, частая смена власти, фактическое разделение светской религиозной власти привели к тому, что власть стали рассматривать как неизбежное зло, с которым надо мириться, ибо «плохой порядок, лучше беспорядка». Получило развитие так называемое социально-религиозное лицемерие, сокрытие истинных взглядов.

Однако любые нововведения рассматривались, в конечном счете, под флагом истинного понимания ислама. Отправной точкой для многих направлений и течений ислама являлась обществу периода пророка и четырех «праведных халифов»⁹, в котором истинная природа власти связывалась с деятельностью пророка и халифов, как одновременно религиозных и светских руководителей. Поэтому любое нововведение сопровождалось призывом вернуться к принципам и порядкам первоначального исламского государства.

Большое значение для понимания последствий борьбы, которая развернулась вокруг истинного понимания ислама и формирования мира мусульманского Средневековья, имеет выяснение вопроса о роли и месте сунны в исламе, учитывая факт быстрого развития хадисов и подъема их авторитета. Под сунной принято понимать предания (хадисы), которые содержат высказывания, описания решений и действий Мухаммеда и его ближайших сподвижников по тем или иным вопросам религии, права и т.д. При этом считается, что сунна имеет божественный характер и является теоретически непререкаемым авторитетом. О значении сунны для ислама можно судить по высказыванию известного французского востоковеда А.Массэ: «Если сунна может обойтись без Корана, то Коран не может обойтись сунны»¹⁰.

Хадисы сыграли решающую роль в формировании мусульманского права, ибо мусульманские юристы (факихи) и

⁹ Шииты признавали законность правления только четвертого халифа – Али.

¹⁰ Массэ А. Ислам. М., 1963. С. 83.

судьи (кадии) более опирались на практику пророка и его сподвижников, чем на догматы веры. В нашу задачу не входит рассмотрение путей проникновения хадисов и лжехадисов в сферу права, отметим лишь, что именно через фикх произошла своеобразная «канонизация» хадисов, определившая ключевую роль фикха среди религиозных дисциплин.

После так называемого закрытия иджтихада¹¹ в фикхе большое внимание стало уделяться интерпретации священных текстов, для того чтобы привести в соответствие юридическую теорию и практику. Факихи среди авторитетов религии стали играть главную роль. Фикх был основой религиозных наук (улум ад-дин), а «спекулятивная теология» (калам) практически ограничена рамками мусульманского права. Авторитет мутакалиммов был связан необходимостью союза с авторитетом факихов, поэтому неудивительно, что многие деятели ислама были и факихами, и мутакалиммами одновременно.

Представители калама были вынуждены приспособляться к господствующим правовым направлениям. Они очень активно применяли «аллегорическое истолкование» (та'вил). Особенно преуспели в этом представители раннего калама – мутазилиты, чей рациональный метод, лежащий в основе та'вил, привел к утверждениям, выходящим далеко за рамки религиозного мировоззрения, например, к утверждению сотворенности Корана. Мутазилиты отрица-

¹¹ Иджтихад – «усердствование», «большое старание» – в исламе – деятельность авторитета религиозного знания в изучении и решении вопросов религиозно-правового комплекса, система принципов, аргументов, методов и приёмов, используемых при этом муджтахидом, а также степень авторитетности самого учёного (муджтахид) в знании. К этому времени утвердились четыре школы права (мазхаба) в суннизме: маликизм, ханифизм, шафиизм и ханбализм. В действительности у иджтихада нет двери, которую можно закрыть, и нет дома, который можно разрушить. Эта метафора указывает лишь на то, что новых школ более быть не может.

ли атрибутивное качество речи у Бога и считали Коран сотворенным.

Необходимость аллегорического истолкования породила проблему, кто может и должен это делать, т.е. кому доступно познание религиозной истины, истинное понимание ислама. Многие мыслители считали, что это доступно немногим. Так, ал-Газали написал книгу с весьма красноречивым названием «Удержание масс от изучения науки калама» (Илджам ал-авамм ан 'илм ал-калам). Он считал, что массы не должны задаваться вопросом о значении тех или иных положений религиозного текста, а соответственно вопросом, что есть истина. Только избранные могут достичь истинного понимания ислама, причем они должны воздерживаться от попыток объяснения разного рода трудностей, которые возникают при познании религиозной истины, а ответы давать в простой, доступной форме. По мнению ал-Газали, люди от рождения имеют различные способности, но массы должны лишь верить, что Бог все знает. В русле общей социальной направленности оппозиционных движений развивалась и философия. Идеейно ее объединяли с шиизмом и суфизмом резкая критика существующих порядков, своеобразная социальная отчужденность, т.е. рассмотрение существующих социальных порядков как несовершенных, несправедливых, и соответственно поиски «справедливого», «образцового» государства. Отчуждение справедливости, несовершенства, продажность, коррупция не могут гарантировать истинного статуса человека в этом мире. Ибн Сина в «Трактате о птицах» пишет о том, что сердце восстает против этого мира, в котором дружба стала коммерцией, и скорбит о бедственном положении души, которая попала в жалкую ловушку повседневной реальности.

Как отмечалось ранее, и шииты, и суфии реальное значение человеческого существования связывали с истинным пониманием ислама и поисками «совершенного» мира за

пределами господствующей идеологии, но в пределах исламской религии. Философы же связывали свои поиски «добродетельного города» с познанием истины, запредельной не только частным религиям, но и религии вообще. Вместе с тем они разделяли распространенную среди книжников идею о неспособности масс к познанию истины, не верили в их силу, а потому надеялись на улучшение мира посредством правления философа-мудреца.

В условиях господства религиозной идеологии философы не могли открыто выражать свои взгляды, поэтому они, в целях ограждения науки и философии от посягательств религиозных догматиков и собственной безопасности, считали вполне возможным использование методов рассуждения, принятых как в доктринах суннизма, так и в учениях оппозиционных направлений, которые вполне можно представить как категории средневековой мусульманской культуры. Рассмотрим некоторые из них.

«Такыйя» – притворство, лицемерие или практика сокрытия истинных взглядов, дословно – благоразумие, осмотрительность, или «благоразумное сокрытие 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. Впервые, видимо, «такыйю» использовали хариджиты как средство, необходимое для защиты от политических и религиозных преследований. Сокрытие своей истинной религиозной веры было допустимо и с точки зрения суннитских догматиков при определенных обстоятельствах, в частности, в порядке безопасности. Суннитскому исламу чужда идея мученичества. Преследования и даже физическое уничтожение ряда лидеров шиитских сект

сделали для них «такыйа» необходимостью так же, как и для суфиев после казни ал-Халладжа в 922 г. У шиитов, как и у суфиев, это привело к идее о действительности только «внутреннего мира». В конечном счете утвердилась идея, что нет религиозной веры у тех, у кого нет «такыйа». Считается, что «такыйю» использовали и философы, в частности, это было связано с идеей недопустимости вынесения на суд широкой публики философских вопросов.

Вполне понятно, что понятие «такыйа» тесно связано с понятиями «зāхир» (внешнее, буквальное понимание Корана и сунны, отрицание всякой возможности видеть в Коране и сунне скрытый смысл, рассматривается как экзотерическое знание) и «батин» (внутреннее, скрытое, в сакральных текстах восприятие «явного» как символов, содержащих скрытые и сокровенные истины, рассматривается как эзотерическое знание).

Учение о «захир» и «батин» обычно рассматривают как учение об экзотерическом и эзотерическом знании. Эта концепция является основополагающей у оппозиции, но применялась и в суннизме. Среди шиитов и суфиев довольно рано возникла идея о том, что в дополнение к очевидному значению священных текстов имеется и более глубокий, внутренний смысл, который стал связываться с их действительным истинным пониманием. У шиитов утвердилась общая традиция считать, что истинное значение ислама было тайно передано Мухаммедом его зятю Али, так как пророк считал, что не все люди созданы для получения религиозной истины, которая будет постепенно открываться его последователям. Считалось, что действительный смысл религии открыт только имаму, но между знанием имама и знанием простолюдинов нет непроходимой пропасти, ибо имам является наставником верующих и помогает найти путь к спасению. Рассмотрение имама как источника истинного руководства было значимо для дисциплинированности и организованности

шиитских сект в их тайных организациях и для выступления против правящих режимов. У исмаилитов «батин» рассматривалось как нечто дающее смысл жизни. Приход махди и тысячелетнее торжество справедливости должно было положить конец господству «захира» – шариата. Идея рассмотрения «внешнего» права и религиозных культов лишь как «знаков» истинного знания привела к утверждению, что тот, кто знает «батин», может освободиться от «захир». Исмаилиты Аламутского государства действительно пытались переустроить свое общество в духе торжества справедливости и в 1164 г. отказались от шариата. Видимо, недовольство социальным конформизмом фатимидских исмаилитов привело к появлению учения о «батин ал-батин» – эзотерическая интерпретация эзотерической интерпретации, показывающей, что официальная эзотерическая доктрина устраивала не всех.

У суфиев эзотерическое знание отождествлялось с интуитивным постижением истины, а экзотерическое – со слепой верой в букву священных текстов. Среди них была широко распространена также практика наставничества.

В глазах суфия наставник, шейх, идеален, совершенен как в своей сущности (зат), так и в своих качествах (сифат). Считалось, что шейх обладает всеми человеческими добродетелями, является воплощением справедливости. Руководство с его стороны, следование его примеру было в суфизме непреложным требованием, ибо тот, у кого нет шейха, имеет наставником сатану. Для успешного наставничества шейх должен был добиться абсолютной веры в себя, воспитать эту веру, ибо в Коране сказано: «Если ты не веришь в мои слова, оторви себя от меня». Шейх рассматривался не просто как учитель и образец для подражания, он – другое «Я» верующего, которое в конце концов через согласие на глубочайшую преданность и связь между учителем и учеником перестает быть «другим». Идентификация, слияние с шейхом – это путь к «слиянию» с Богом. Как мы видим, суфийская

концепция наставничества очень близка шиитскому учению о «непогрешимом имаме», но строго индивидуальный, созерцательный характер достижения религиозной истины во многом определил политический квиетизм суфизма.

Суфии пытались отразить в своих учениях жизненный опыт в той специфической форме, в которой он представлялся наилучшим. Вся действительность рассматривалась как беспокойство, страдание, как нечто текущее, преходящее. Отсюда стремление к первоизданной чистоте и красоте, устойчивости и стабильности. Постигнуть единство мира можно только через интуицию, «озарение». Использование учения об «эзотерическом знании», символике позволило суфиям «зашифровать» полноту и конкретность жизни, принципы социального идеала. В их мире господствовало иррациональное начало, «внутреннее зрение, внутренний слух, внутренний разум». Поздние суфии стали говорить о нескольких уровнях «истины», ее адекватного понимания, которые могли соответствовать числу небесных сфер и количеству ступеней эманации (файд). Так, считается, что «Маснави» Джелал ад-Дина Руми, которую иногда называют «Кораном суфиев», содержит семь таких уровней.

С понятием «батин» тесно связано учение о «та'вил» – возвращение к истоку, началу, метод символично-аллегорической интерпретации или рационалистическое толкование Корана или сунны. Как известно, «та'вил» широко использовалась суннитами для снятия очевидных противоречий в Коране, сунне и мусульманском праве. Однако салафиты от Ахмеда Ибн Ханбалы до Ибн Таймии резко выступали против «та'вил», считая, что аллегорическая интерпретация неизбежно ведет к нововведениям (бид'а). Особенно активно применяли «та'вил» шииты и суфии, и это неудивительно, ибо достижение «батин», «истинного знания» возможно только через аллегорическую интерпретацию. И если у суфиев «та'вил» есть скорее поиск значения символов, то в

шиизме интерпретация текстов связана непосредственно с аллегорией. Шииты и суфии, как правило, ограничивали «та'вил» деятельностью имамов и шейхов. Сфера применения «та'вил» была достаточно широка – от сфер политики до литературы. Так, шииты посредством «та'вил» пытались доказать, что пророк оставил своим заместителем Али и его сторонников. А суфии посредством аллегорической интерпретации создали удивительный и своеобразный символический язык суфийской литературы. Среди философов-перипатетиков «та'вил» также нашло широкое применение. Так, Ибн Рушд писал: «Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование...»¹². Право на «та'вил», считал Ибн Рушд, имеют не все, потому что люди различаются по степени интеллектуальных способностей к постижению истины и обладают различным по характеру и значимости знанием. Например, «широкие массы» ('амма или джумхур) обладают риторическим знанием, а диалектики (мутакаллимы) основывают свое знание на вероятностных посылах. И только философы, способные к постижению аподиктического, строго доказательного знания, имеют право на аллегорическую интерпретацию. Как отмечал кордовский мыслитель, «мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл (священных текстов), было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку таковое вело бы его к неверию. Тот же, кому положено давать (им) аллегорическое толкование, разглашая его перед ним, тем самым подстрекает его к неверию, а подстрекающий к неверию – сам неверующий. Поэтому необходимо, чтобы толкования излагались только в аподейкти-

¹² *Ибн Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. Приложение. к кн.: Сагадеев А.В. Ибн Рушд. М., 1973. С. 178.

ческих книгах, так как в этом случае они будут доступны лишь аподейктикам. Если же их излагают в неаподейктических книгах, используя в них поэтические, риторические и диалектические способы (рассуждения)..., то грешат и против религии, и против философии даже тогда, когда при этом имеют лишь благие намерения, ибо, стремясь преумножить таким путем число ученых, преумножают порок»¹³.

Философы также активно пользовались методами фикха, в особенности методом аналогии (*кийас* – суждение по аналогии, ведущий метод рационалистического исследования/толкования религиозно-правовых вопросов, один из источников мусульманского права). Развитие аналогии в мусульманском праве как метода, позволяющего распространить юридические решения и законы за пределы того, что основано на авторитетных источниках ислама, было связано с потребностью приведения в соответствие шариата с практикой реальной жизни в различных по социально-экономическому развитию регионах Арабского халифата.

Период с IX по XII в. считается временем расцвета естественных наук и медицины на мусульманском Востоке. Достаточно назвать такие имена, как Мухаммед ал-Хаварезми, Джабир Ибн Хайан (ум. 804 г.), Закария ар-Рази (855–903), Харраз ал-Баттани (858–929), Абу Али Ибн Сины (980–1037), Абу Рейхана Бируни (973–1048). Об их вкладе в развитие математики и астрономии, физики и логики, медицины и искусства написано достаточно много. Развитие естественных наук и медицины в условиях господства религиозного мировоззрения было возможно потому, что авторитеты религии считали допустимым существование, а значит и развитие этих отраслей знания, как не противоречащих основоположениям ислама и религиозной идеологии. Основываясь на хадисе «Ищите знание, даже если оно в Китае. Так как по-

¹³ *Ибн Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. С. 189.

лучение знаний является фардом для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний», многие религиозные деятели считали даже полезным развитие тех наук, которые не противоречат религиозному мировоззрению. Так, ал-Газали писал, что мусульманский закон не имеет никакого отношения к математике и логике – ни в смысле отрицания их, ни в смысле утверждения: «Большое преступление перед религией совершают люди, решившие, что исламу можно помочь отрицанием математических наук»¹⁴. Однако от научного разума до философского разума – один шаг, но сделать этот шаг открыто нельзя, следовательно, его надо завуалировать, т.е. использовать учения о «та'вил», «батин» и «захир». При этом необходимо иметь в виду, что ал-Фараби и Ибн Сина находились под влиянием идей исмаилизма и рассматривали философские труды как эзотерическое знание, а работы для широкой публики, включая и авторитетов религии, – как экзотерическое, в которых философские истины описывались образно-символическим языком религии.

Как убедительно показал выдающийся отечественный историк философии, арабист А.В. Сагадеев, так называемая «Теология Аристотеля» (парафразы к трем последним разделам «Эннеад» Плотина) была интегрирована «в перипатетическую систему не в результате оплошности и легковерия, а вполне умышленно – как доктрина с уже разработанным, готовым к применению в мусульманском мире способом установления «согласия» между философией и религией»¹⁵. Такая необходимость, как показывает А.В. Сагадеев, диктовалась конкретной общественно-политической обстановкой на мусульманском Востоке, когда складывалась система восточного перипатетизма, объемлющая не только теоретиче-

¹⁴ Избавляющий от заблуждения. Приложение к кн.: Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960. С. 225.

¹⁵ Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980. С. 62.

ские, но и практические науки. В X в. перед философами открылась перспектива создания моделей идеального государства («добродетельного или образцового города»), во главе которого стояли бы философы и идеологическую основу которого образовывала бы «идеальная» религия, «подражающая» истинной философии. В качестве такой религии ал-Фараби считал возможной использовать эманационную доктрину неоплатонизма, изложенную в «Теологии Аристотеля», доктрину, вполне доступную «широкой публике» и в то же время при адекватном ее толковании не противоречащую научной картине мира. Именно из эманационной доктрины религия «обязана черпать свои мировоззренческие принципы (суррогат философии) без доказательства, как не подлежащие обсуждению догмы... Дело теологов – только защищать полученные им от философов-правителей принципы, но не более того»¹⁶.

Разумеется, по вполне понятным соображениям эзотерические труды были рассчитаны на небольшой круг философов, которые и рассматривались как «ал-хасса» (избранные, интеллектуальная элита), а под «ал-‘амма» или «ал-джумхур» подразумевалась «широкая публика» или «масса». В основе учения об «избранных» и «широкой публике» лежала идея о том, что люди по самой своей природе наделены неодинаковыми способностями к постижению истин теоретического разума. Эзотерическое знание считалось доступным лишь «избранным», у которых происходит «соединение» с «деятельным разумом», а экзотерическое знание – доступным «широкой публике», но под последней, в частности, ал-Фараби и Ибн Рушд не подразумевали какие-то социальные классы или группы. Так, Ибн Рушд писал: «Причина, по которой священные тексты оказались содержащими

¹⁶ Сагадеев А.В. Учение Ибн Рушда о соотношении «философии, теологии и религии и его истоки в трудах ал-Фараби // Ал-Фараби: научное творчество. М., 1975. С. 63.

в себе буквальный и внутренний смысл, заключается в различиях между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к составлению суждения»¹⁷.

Деление работ на эзотерические и экзотерические получило широкое распространение не только среди представителей оппозиционных религиозных течений (шиизм, исмаилизм, мурджиизм и т.д.) и философов-перипатетиков, но и среди философствующих авторитетов суннитского ислама, в частности, к ним принадлежал ал-Газали. Последний писал о том, что в его сочинениях существуют два уровня. На первом уровне написаны книги для широкой публики, а на втором – сочинения для избранных. И тем, кто хочет познать истину, он советует искать ее в «тех книгах, которые написаны для избранных». Например, эзотерической работой является «Мишкат ал-анвар» («Ниша света»), а «Мункиз мин ад-далал» («Избавляющий от заблуждения») автор считает экзотерическим трудом, а его знаменитая книга «Ихйя улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук») – это одновременно и эзотерическая и экзотерическая работа. В ней выявление истинных взглядов зависит от интеллектуальных способностей читателя. Ал-Газали, как и позднее Ибн Рушд, считал веру в догматы необходимой для широкой публики. Правда, в отличие от взглядов Ибн Рушда, ал-Газали полагал, что выявить эзотерическое и экзотерическое содержание его работ должны сами читатели, ибо истина открыта каждому согласно степени его способностей, и при этом «невежды» должны находиться на внешней границе истинного знания, чтобы не нанести ему вред.

Одним из главных неписаных правил у сторонников эзотерического знания являлось запрещение выносить философские вопросы на суд «широкой публики», ибо «массы» должны быть удовлетворены объяснением философских по-

¹⁷ *Ибн Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. С. 179.

ложений на образно-символическом языке религии, а философы должны глубже проникать в сферу теоретического знания, скрывая значение достигнутого, которое они объясняют с помощью разума. Это неписаное правило было нарушено ал-Газали в работе «Тахафут ал-фаласифа» («Непоследовательность философов»), в которой он показал, что у философов-перипатетиков (ал-Фараби, Ибн Сина) в решении проблем взаимоотношения теоретического и практического разума теоретический разум выходит за пределы своей компетенции, что ведет к нарушению строгой логики аргументаций и рассуждений, т.е. к неразрешимым противоречиям. Именно за вынос философских вопросов на суд «широкой публики» Ибн Рушд подверг резкой критике ал-Газали в работе «Тахафут ат-тахафут» («Непоследовательность непоследовательности»). Учитывая, что ал-Газали не ставил своей целью изложение собственной концепции, а выступал от имени мутакаллимов, Ибн Рушд, упрекая ал-Газали в неискренности, писал: «Всем этим он хотел угодить своим современникам, а подобное поведение не имеет ничего общего с моралью тех, кто стремится выявить истину. Но, возможно, этот муж достоин оправдания, если принять во внимание условия времени и места, в коих он жил»¹⁸.

Наконец, следует отметить, что границы философских учений не совпадали с границами вероисповеданий и правовых школ многочисленных течений в исламе. Не было в нем также и явления, сходного с «ересью» в христианстве. В исламе «ересь» по форме явление религиозное, а по содержанию – нравственно-политическое. Так, исконно «мусульманский» термин для обозначения ереси – «бид'а» означает нововведение, т.е. это такое учение или такая практика, которых не было во времена Пророка. Поэтому этот термин, как правило, противопоставляется сунне. Этот термин очень час-

¹⁸ *Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 472.*

то употребляется в хадисах и работах салафитов, которые, ссылаясь на предания, приписывают Пророку утверждение о том, что «новшество есть самое худшее дело, ибо каждое новшество ведет к нововведению, а каждое нововведение является заблуждением, а каждое заблуждение ведет в ад». Со временем стали различать «хорошие», или законные нововведения, и незаконные, или «дурные», которые противоречат Корану, традиции и «иджма» (единодушное мнение мусульманской общины или авторитетов ислама). Салафиты считали, что только иджма⁴ может отличить нововведение от явления, действительно связанного с исламской традицией. Формально нововведение не связывалось с чем-то негативным или ошибочным – просто любое нововведение рассматривалось как нечто новое, способное нанести ущерб основоположениям ислама. В действительности учение «бид'а» заключало в себе скорее политическое содержание в борьбе за «истинное понимание ислама» и в конечном счете – в борьбе за власть. И только салафиты упорно рассматривали нововведение как нечто чуждое букве священных текстов, т.е. больше акцентировали внимание на его религиозном содержании. Поскольку механизм принятия решений на основании иджмы не был установлен, то оценка и ценность нововведения зависели от условий времени и места.

Второй термин – «хартака» (хуртукий – еретик) – означает нововведение в религии с оттенком «пустозвонства», т.е. сразу несет в себе негативное содержание личностно-нравственного порядка. Как считает Б. Льюис, этот термин имеет европейское происхождение, и впервые появляется в христианской арабской литературе средневековой Сирии. В XIX в. он входит в обиходную арабскую речь и употреблялся применительно к западному христианству.

Третий термин – «гулувв» – образован от арабского глагола со значением выйти за пределы, сделать нечто сверх меры, преувеличить. Традиция приписывает Пророку изре-

чение: «Различие мнений в моем обществе есть акт божественной милости». Шариат рассматривается как общая основа для четырех суннитских правовых школ, каждая из которых имеет собственные принципы, опирается на труды своих основателей, различается в методах вынесения решений. В пределах меры считаются различия между суннизмом и шиизмом, внутри шиитских сект и т.д. Но те, кто отрицает шариат, пророчество и откровение, такие догматы, как воскресение и чудо, переходят меру, выходят за пределы допустимого религией.

Четвертый термин – «зандака», наиболее употребляемый в религиозной литературе, имеет неопределенное происхождение, возможно, арамейское, но скорее всего персидское. Во времена Сасанидов он, по-видимому, употреблялся в отношении манихейцев и других «ложных» вероисповеданий, а в дальнейшем стал означать любое воззрение, связанное с вероотступничеством, существование которого представляло опасность для социального порядка или угрозу для государства как вне, так и внутри его. Одновременно им обозначали всех свободомыслящих – материалистов, атеистов, агностиков и т.д. Особенно важно, что рационалистические учения, в частности, философские тоже называли «зандака». Например, считалось, что тот, кто изучает логику, становится несправедным (ман тамантака факад тазандака)¹⁹. «Этот термин» отличается от остальных тем, что он употреблялся скорее в административной, чем в религиозно-правовой традиции. Если гулув и бид'а вели к аду, то зандака – к тюремному заключению, пыткам и даже казни. Первой жертвой обвинения в зандака был Джааз Ибн Дирхам, предшественник мутазиллитов, который в 742 г., в правление халифа Хишама был распят по обвинению в зандака.

Пятый термин – «ильхад», первоначально означавший отклонение от праведного пути. В этом смысле он употреб-

¹⁹ Бутрус ал-Бустани. Мухит ал-мухит. С. 381.

ляется в Коране. Практически в исламской литературе он рассматривается как отрицание любой религии, атеизм, материализм или рационализм.

Шестой термин – «кафр», «куфр» означает быть неверующим. Первоначально «кафир» – это тот, кто не признает Коран и Пророка, поэтому ни шииты, ни другие секты не попадают под значение этого термина. В широком смысле «кафир» – это немусульманин, который не имеет статуса и привилегий мусульман, т.е. не является членом «уммы». Он платит специальный налог (джизью) и не имеет права ни в какой форме участвовать в государственных делах. Поэтому «кафир» скорее является объектом фикха, который устанавливает его права и обязанности.

Таким образом, стоит вопрос о том, насколько эти термины соответствуют европейскому слову «ересь». Греческий термин *Hairesis* («выбор») первоначально означал выбор, а затем школу или секту, предоставляющую выбор своих последователей. В христианстве оно приобрело особый смысл – религиозное заблуждение, противоречащее истине, установленной церковью. Соответственно, поскольку в исламе нет института церкви, вселенского собора и папы (патриарха), как главы церкви, т.е. нет института посредника между Богом и человеком, то термин «ересь» в христианском понимании этого слова в исламе отсутствует. Но поскольку нет ереси, то, соответственно, нет и того, что принято называть ортодоксией. Поэтому неслучайно в арабском языке отсутствуют аналоги терминов «ересь» и «ортодоксия» как системы «правильных» взглядов или учений, проповедуемых церковью.

На право «истинного понимания» ислама претендовали все направления и течения мусульманской религии. Сложилась парадоксальная ситуация, на первый взгляд, связанная с наличием большого количества терминов, как будто означающих «ересь». Но если отсутствует строго определяемая

«ортодоксия», то соответственно нет и однозначно понимаемой «ереси». Такое положение четко зафиксировал ал-Газали в своей работе для «широкой публики» «Критерий различения ислама и ереси» («Фейсал ат-тафрика байна ал-ислам ва аз-зандака»), в которой с точки зрения фикха, калама и на ряде суфийских примеров он рассматривает определения «правоверия» («иман») и неверия или ереси («куфр»). Признание основоположений ислама (усул ал-акида) есть единственный критерий определения правоверия, а разногласия по второстепенным вопросам не являются основанием для обвинения в ереси или неверии. Например, какое направление является истинным, а какое противозерным (кафр) – ашаризм или мутазилизм, ханбализм или другие? Является ли ал-Бакиллани неверующим, если не соглашается с ал-Ашари, или наоборот – ал-Ашари является неверующим, если он не согласен с Бакиллиани? Почему истина есть прерогатива одного, а не другого? Является ли истиной нечто более превосходящее? Не имеют ли мутазилиты превосходства над ал-Ашари? В чем оно выражается, в большей добродетели и знании? Что является мерой добродетели, позволяющей считать одного выше другого? Если человек считает, что истину выражает какой-либо мыслитель, то он сам ближе к неверию, потому что он поднимает этого мыслителя до уровня пророка, считая, что он не может ошибиться. Таким образом, правоверным (мукаллид) оказывается тот, кто следует ему, а неверным тот, кто противостоит ему²⁰.

²⁰ *Ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна-ль-ислам ва аз-зандака // Ал-Газали. Ул-Кусур ал-авали. Каир, б.г. Ч. 1. С. 135-137.*

Вопросы для самопроверки

1. Особенности ислама и арабо-мусульманской культуры.
2. Роль знания в арабо-мусульманской культуре и мусульманской цивилизации.
3. Категориальное пространство арабо-мусульманской культуры и философии.
4. Проблемы понимания ислама и мусульманской культуры.

Глава I

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В РАМКАХ «СПЕКУЛЯТИВНОЙ ТЕОЛОГИИ» ИСЛАМА



1. Калам – «спекулятивная теология»

А. Термин «калам» – история развития

Калам (араб., букв. – речь, беседа) – термин, который в мусульманской литературе имел несколько основных значений:

- слово Божье (в смысле «логоса»);
- способ рассуждения, основанный на разуме, – логика или диалектика;
- «спекулятивная теология» (илм ал-калам).

Как особая дисциплина в мусульманской культуре, «калам» понимался применительно к домутазитской религиозной литературе для обозначения рассуждений, основывавшихся на аналогии и касавшихся антропоморфных атрибутов Бога, свободы воли, судьбы грешников в загробном мире и других проблем; к мутазилизму (начало IX в.), опиравшемуся на аналогии и силлогизм, и ашаризму, призванному противоборствовать мутазилизму.

Калам как способ рассуждения сопоставим с философскими доводами в защиту догматов ислама. Калам как «спекулятивная теология» – это одно из направлений арабомусульманской философии, сложившееся в начале IX в. и опиравшееся на силлогизм и аналогию, в основе которых

лежали философские положения, а не следование религиозным авторитетам.

В целом представители калама – мутакаллимы подвергались резкой критике со стороны догматиков-традиционалистов (салафитов): ханбалитов, которые отказывались обсуждать антропоморфистские стихи Корана; хашвитов, которые, напротив, отказывались обсуждать стихи, запрещающие антропоморфическое представление о Боге.

В историко-философском плане калам можно рассматривать как третью попытку философизации Священного Писания после Филона Александрийского и представителей патристики.

В истории развития калама принято выделять три этапа: ранний, который представлен мутазилизмом (IX в.); поздний – ашаризмом (X-XII вв.); и, наконец, этап сближения калама с философией восточного перипатетизма (XIII-XV вв.).

Возникновение общей тематики калама первоначально было связано с проблемами верховной власти, веры, предопределения и свободной воли, сущности Бога и его атрибутов. Все эти проблемы были связаны с пониманием основных принципов новой религии (ислам), следовательно, с интерпретацией значения и смысла «божественного откровения» (Корана).

В целом, можно выделить некоторые проблемы, по которым предмутакаллимы и зрелые мутакаллимы давали трактовку Корана в терминах философии.

Проблема атрибутов Бога. Начало разработки данной проблемы в каламе было положено спорами между мусульманами и христианами относительно Троицы вскоре после завоевания арабами Сирии (635 г.). С развитием калама вера в реальное существование нетелесных атрибутов Бога была воспринята большинством религиозных авторитетов, но от-

вергалось теми мутазилистами, которые утверждали абсолютную единственность Бога, отрицая в нём всякую множественность и реальность приписываемых ему атрибутов и считая, что они лишь обозначают его имена.

Проблема извечности и сотворения Корана. Одни мутакаллимы утверждали, что Коран является воплощением Слова Божия и поэтому обладает и божественной, и земной природой, а другие считали, что Коран – это не более как выражение предшествующего Слова Божия или подражание ему.

Проблема сотворения мира. Концепцию творения ex nihilo в явной форме нельзя найти в мусульманском писании. Одни мутакаллимы трактовали творение мира «из не-сущего», т.е. из ничто, а другие (мутазилисты) рассматривали «не-сущее», как нечто реальное и, таким образом, утверждали, что мир был сотворён из некой предшествующей материи.

Проблема свободной воли и предопределения. Мутакаллимы толковали проблему человеческой воли по-разному: одни считали, что Бог наделил человека свободой воли с самого рождения и поэтому человек несет ответственность за свои поступки, другие же утверждали, что Бог наделяет человека перед каждым его действием соответствующей силой (концепция «касб» – «приобретение»).

Б. Предмутакаллимы – кадариты и джабариты

На раннем этапе развития ислама доминирует идея фатального предопределения. Среди мусульман первых поколений господствовало убеждение, подкрепленное Кораном, что в силу безграничности власти Бога жизнь человека предопределена. Странников божественного предопределения называли джабаритами.

Оба термина – «кадариты» и «джабариты» – имеют до-мутазилистское происхождение. Они служили негативными

наименованиями противника и не применялись для характеристики собственных взглядов. Первоначально оба термина могли употребляться как синонимы, и лишь позже последовательные сторонники учения о вынужденном, а не автономном характере действия человека стали называть своих соперников кадаритами.

Джабариты (от *ал-джабр* – «принуждение»). Для джабаритов Бог становился орудием тотального рока, вершителем неотвратимого приговора. Действия человека детерминированы Богом. Характеризируя джабаритов, аш-Шахрастани в «Книге о религиозных сектах и философских школах» пишет: «Джабр – это в сущности удаление действия от человека и приписывание его Господу всевышнему. Джабриты подразделяются на категории. Истинные джабариты – это те, которые совсем не признают за человеком действие и способность к действию... человек не властен над чем-либо и не наделён возможностью действовать, он исключительно принуждён в своих действиях, не обладая ни способностью, ни волей, ни свободой выбора. Именно Бог всевышний творит в человеке все его действия точно так же, как он творит процессы и действия в минералах. Действия приписываются человеку иносказательно, как приписываются они минералам, когда говорят «дерево плодоносит», «вода течёт», «камень движется», «солнце восходит и заходит», «небо покрылось тучами, и полил дождь, «земля трясётся, приносит плоды» и тому подобное. Воздаяние и наказание – принуждение, как и все действия суть принуждение. Если принуждение твёрдо установлено, то религиозная обязанность также есть принуждение».

Таким образом, общая позиция джабаритов заключается в том, что всё благо и зло в судьбе человека – от Бога и что человеческие поступки совершаются по воле Бога. Если человек действует в соответствии с шариатом, божественная воля творит его поступок. Если он поступает в противоречии

с шариатом, божественная воля выражается в «разрешении» ему поступить так.

Кадариты – слово кадар (от *кадар* – «власть, могущество») в раннем исламе в первую очередь означает божественное повеление, могущество и предопределение. Существует двойное понимание кадаритов, или тех, кто так или иначе говорил о предопределении. Как термин (кадариты), он обозначает название ряда теологических движений, придерживавшихся концепции свободы человеческой воли и утверждавших, что человек свободен в своих действиях и не ограничен предопределением, в противоположность джабаритам. Сторонников этого учения называли *кадаритами*. Они являются представителями первоначального свободомыслия в исламе.

Движение кадаритов зародилось в начале VIII в. Оно опиралось на идею свободы человека в выборе своих действий. Прозвище им было дано противниками. Оппоненты называли их «магами», намекая именно на неисламские истоки учения. Сами же эти мыслители, к которым принадлежали в дальнейшем и мутазилиты, отвергали правомерность применения к ним этого прозвища, имевшего в устах их противников негативный смысл.

Первоначальные кадариты не составляли отдельного течения. Опираясь на коранические аяты и хадисы, признававшие наличие свободы воли, они считали человека творцом своих действий. Поскольку Бог творит только добро, зло происходит от человека. Человек может выбирать между добром и злом. Проблемная полемика, которую вели кадариты, возникла под влиянием острых социально-политических и моральных проблем эпохи «великой смуты». Кадаритов заботила моральная сторона отношений Бога и человека, осознанная ими как проблема: как Бог может наказывать человека за дурные поступки, совершённые по Его же воле? Отсюда их отрицание предопределения и провозглашение

свободы человека в выборе своих действий. А спор между кадаритами и джабаритами вспыхнул после прихода к власти в халифате династии Омейядов, которые стремились легитимировать свою власть с помощью доктрины о предопределении.

Первоначальные кадариты – это истолкователи божественного могущества. Они впервые затронули вопрос о божественном могуществе. Среди них *Гайлан ал-Дамаски* (казнен в 742 г.) и *ал-Хасан ал-Басри* (ум. 728 г.). Впоследствии из среды кадаритов образовалось течение мутазилитов, которые выступали с резкой критикой фатализма, провозглашая разум универсальным критерием оценки всего сущего, в том числе проблем веры, добра и справедливости.

Что касается проблемы божественных атрибутов, то есть полемики антропоморфистов и неантропоморфистов, то она возникла в первой половине VIII в. в связи с убеждением, что некоторые понятия, которыми описывается Бог в Коране, обозначают реальные нетелесные сущности, от века существующие в Боге.

2. Мутазилизм

Мутазилиты (араб. – отделившиеся, обособившиеся) – представители первой крупной школы в мусульманской теологической и теолого-философской мысли, процветавшей в первой половине IX в. Они олицетворяли собой классическую форму рационализма, свободомыслия, критического духа и гуманизма в мусульманской культуре. Характерная черта мутазилизма – рациональность: рациональные критерии проверки ответов на те или иные вопросы и следование этим рациональным критериям ставилось выше их согласованности даже с центральными положениями вероучения, не говоря о второстепенных.

Они целиком были заняты научной и философской деятельностью. Но в конце правления Омейядов мутазилиты

подверглись репрессиям со стороны халифа Хишама за поддержку Зейда ибн Али, который поднял восстание в Ираке в 739 г. Эти репрессии привели к активизации мутазилизма в политической жизни халифата. В 744 г. ими впервые был осуществлен дворцовый переворот, и они привели к власти халифа Йазида ибн ал-Валида, который, однако, не смог удержаться у власти. С приходом к власти аббасидских халифов позиции мутазилизма ещё более упрочились. Их потенциал стал использоваться новыми властями.

Мутазилизм возник и получил первоначальное развитие в ходе мусульманских диспутов вокруг различных политических, социальных, моральных и религиозных проблем, а также в полемике с представителями других верований, прежде всего христианства, манихейства и иудаизма. В этих спорах сложилась характерная для всего калама в целом проблематика, включившая вопросы *об атрибутах Бога и их соотношении с его сущностью, извечности Корана как слова божьего или его сотворенности во времени, проблему свободы воли и предопределения* и т.п.

Мутазилиты считались отделившимися, потому что они утверждали, что совершающий смертельный грех отходит от рядов правоверных, но не становится неверующим, т.е. он занимает промежуточное положение между теми и другими. Принято считать, что мутазилиты восходят к кругу *ал-Хасана ал-Басри*, от которого откололись его ученики *Васил ибн Ата* (ум. 748 г.) и *Амр ибн Убайд* (ум. 762 г.).

Деятельность мутазилитов проходила в период активного движения по переводу и освоению работ античных мыслителей во второй половине VIII в. Мутазилиты отрицали необходимость слепого следования религиозным авторитетам и традициям (таклид). Сомнение они рассматривали как первое условие познания. *Ал-Джахиз* (ум. 869 г.) считал, что «пятьдесят сомнений стоят больше одной догмы». Они считали, что человек кроме пяти чувств обладает еще и шес-

тым – разумом, «светом разума», на суд которого должны быть отданы все проблемы. Они опирались на силлогизм и аналогию (кьяс), в основе которых лежали философские, а не религиозные положения. Все трактаты, которые приписывают или относят к мутазилитам, включали в себя два главных раздела: о справедливости и единобожии (таухид), и поэтому их называли поборниками справедливости и единобожия.

Мутазилиды основывали свои взгляды на учениях Демокрита, Эпикура, Эмпедокла и других античных философов. Наиболее известными представителями мутазилизма были *ал-Алляф* (ум. ок. 840 г.), *ан-Наззам* (ум. 835/846 г.), *ал-Джахиз*. Мутазилиды были активными сторонниками свободы воли, полагая, что Бог справедлив, и поэтому он может творить по отношению к своим созданиям только то, что целесообразно и справедливо. Отсюда делался вывод, что Бог не может быть источником зла и несправедливости, потому что если человеческая воля несвободна и все поступки людей predetermined, то получается, что Бог несправедлив, наказывая их за зло.

Мутазилиды устанавливали, что человек является подлинным действующим лицом, следовательно, он несёт ответственность за все свои действия. Отсюда принцип строгой ответственности, характерный для мутазилидов. Представление об автономии действия, сопровождающего автономную волю человека, означало, что человек совершает свои поступки сам, без принуждения и predetermined. Это положение было важно ещё и потому, что к числу действий мутазилиды относили веру и неверие.

Считая награду и наказание полностью заслугой человека, мутазилиды занимали морально-рационалистическую позицию в вопросе о возможности прощения совершенных грехов и в вопросе о «разрешенности» малых грехов.

А. «Спекулятивная теология»
и философия мутазилитов

Основу убеждений мутазилитов составляли пять основных принципов: справедливость, единобожие, обещание и угроза, промежуточное состояние и повеление и одобрение.

Вера в Божественную справедливость. Божественная справедливость предполагает свободу человеческой воли, способность Бога творить только наилучшее и невозможность нарушения Богом установленного им извечного порядка вещей. Мутазилиты полагали, что если бы все поступки человека были бы заранее predeterminedены Богом, то не было бы никакого смысла в последующем воздаянии за те или иные поступки. В соответствии с доктриной Божественной справедливости, мутазилиты считали, что Бог должен творить только наилучшее. Они верили, что Бог может сотворить только хорошее. Это является Его обязанностью. Творение плохого невозможно для Бога.

Единобожие. Строгий монотеизм мутазилитов отрицает не только политеизм и антропоморфизм, но также вечность божественных атрибутов.

Обещание и угроза. Бог непременно осуществит свои обещание и угрозу, если он обещал покорным рай, а непокорным угрожал адом. Мутазилиты считали, что все обещанное Богом обязательно сбывается. Бог воздает добром за совершение богоугодных поступков и карает за совершение греха. Наряду с этим, Бог 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 без покаяния прощены не будут.

Промежуточное состояние: мусульманин, совершивший тяжкий грех, выходит из числа верующих, но не стано-

вится неверующим, находясь в «промежуточном состоянии» между ними. Вера с точки зрения мутазилитов 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. 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.

Повеление и одобрение, или призыв к совершению добра и воздержание от дурного. 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 божественных атрибутов и их соотношения с его сущностью. Мутазилиты отвергали веру в реальное существование божественных атрибутов. Они утверждали абсолютное единство Бога и отрицали в нем всякую множественность и реальность приписываемых ему атрибутов, доказывая, что последние являются только обозначающими его именами. Мутазилиты среди атрибутов различали «истинные» атрибуты и «иносказательные». Истинные атрибуты понимались как конфигурация «действие-действующее-претерпевающее», например, «знание-познающий-познаваемое». Божественный атрибут «знание» указывает на наличие «знания» у божественной самости, на то, что Бог является «познающим» и что имеются «известные» ему вещи. Божественная сущность при этом остается одной и той же. Наи-

большее значение среди «истинных» атрибутов мутазилиты придавали четырем: знанию, могуществу, воле и жизни. Первые три объясняли связь между первоначалом и мирозданием, а жизнь понималась как необходимый атрибут действителя, поскольку действовать в истинном смысле может только живое. Тождество атрибутов между собой означает совпадение в Боге воли и могущества со знанием, что предполагает подчинение неразумного начала в Боге разумному началу. В конечном итоге мутазилиты оставили Богу единственный атрибут – знание, тождественное божественной сущности и символизирующее закономерности мира. Знание Бога – и есть Бог.

Проблема извечности Корана как слова Божьего или его сотворенности во времени. Это – основной вопрос, который стоял в первые века существования ислама, был вопрос о единобожии, противопоставленном политеизму язычества. Идея монизма и единственности мироздания стала одной из центральных тем калама. Мутазилиты обсуждали эту проблему в рамках последовательного рационализма, для чего привлекали логику и метафизику античных философов, учение о началах бытия. Рассуждая о единстве и единственности Бога, мутазилиты стремились к чистоте этой идеи. Исходя из рационалистической интерпретации идеи Бога, мутазилиты пришли к тому, чтобы отождествить его с закономерностью, пронизывающей все сущее. В противоречие с мутазилитским монотеизмом вступал тезис о несотворенности Корана. Мутазилиты отрицали атрибутивное качество речи у Бога и считали Коран сотворенным. Доктрину о несотворенности Корана они считали отступлением от единобожия, так как признание Корана предвечным вело и к множественности предвечных субстанций. Так мутазилиты пришли к выводу о том, что Коран не может быть предвечным. Следовательно, Коран сотворен. Коран для мутазилитов – это не более чем слово Божье, услышанное пророком и переданное людям в доступ-

ной им форме (на арабском языке). А это значит, что от буквального понимания содержания легко перейти к выявлениям скрытых смыслов, которые можно и нужно толковать и комментировать в критериях разума.

Проблема свободы воли и предопределения. Мутазили-ты утверждали, что у человека наличествует свободная воля, и за все дурные поступки он должен отвечать перед Богом. Бог, согласно учению мутазилитов, всемогущ, но только относительно добра и справедливости. Зло и несправедливость не исходят от Бога, значит есть такие акты, которые Все-вышний не способен совершать. Когда, например, *ан-Наз-зама* обвинили в отрицании всемогущества Бога, то он ответил: «Вы не допускаете, чтобы Бог творил зло актуально, а я не допускаю, чтобы потенциально». Если человек свободен, то он волен совершать как добрые, так и дурные поступки. Бог, в силу своей справедливости, оказывается вынужденным награждать человека за благие дела и наказывать за дурные. В итоге получается, что Бог совершает это не по своей воле, но по своей справедливости. Бог обязан, желает он того или нет, награждать или наказывать свои создания. Мутазили-ты исходили из того, что 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. Данный вывод связан с их подходом о том, что если человек не является творцом своих поступков, и если любые совершаемые действия творятся Богом, как можно тогда иметь ответственность за эти действия и заслужить наказание за свои грехи? Все мутазили-ты соглашались в том, что человек – творец своих волевых действий. Человек некоторые свои действия совершает «естественно-необходимым путем», а некоторые – по «вынуждению». Следовательно, если человек является творцом своих собственных поступков, это может значить, что только в его воле, например, быть покорным

Богу или стать неверным. Характеризуя мутазилитов, аш-Шахрастани писал: «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».

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. 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. Все мутазилиты склонялись к тому, что они являются собственным действием человека.

Б. Этический рационализм мутазилитов

Пять основных принципов этического рационализма мутазилитов, общих для всех его школ, включали:

- *объективность ценностей;*
- *Бог – источник одного лишь блага;*
- *рациональная познаваемость ценностей;*
- *человеческая способность действовать и познавать ценности;*

• *вечное вознаграждение или наказание в потустороннем мире сообразно с ответственностью человека.*

Мутазилиты устанавливали, что человек является подлинным действующим, а человеческая и божественная сферы способности к действию не пересекаются. Последнее означает непредопределенность человеческих поступков и, следовательно, ответственность человека за все свои действия. Отсюда принцип строгой ответственности, характерный для мутазилитов. Представление об автономии действия, сопровождающего автономную волю человека, означало, что человек совершает свои поступки сам, без принуждения и предопределения. Это положение было важно еще и потому, что к числу действий мутазилиты относили веру и неверие.

Считая награду и наказание полностью заслугой человека, мутазилиты занимали морально-рационалистическую позицию в вопросе о возможности прощения совершенных грехов и в вопросе о «разрешенности» малых грехов.

Большинство мутазилитов признавали разделение грехов на великие и малые, однако в их позиции доминировала тенденция к более жесткой и расширительной трактовке категории великих грехов. Они считали, что великий грех лишает человека награды за веру, исключая его из числа «обитателей рая».

Мутазилиты, последовательно проводя мысль о том, что Бог творит исключительно благое, решали эту проблему, опираясь на понятие «пригодность». С их точки зрения, сотворенный Богом мир – наиболее пригодный из всех возможных. В целом, они считали, что Бог не творит несправедливость, хотя они расходились в вопросе о том, способен ли он творить ее в принципе. Все божественные действия – справедливость.

Историческая заслуга мутазилитов заключалась в том, что они первыми пробили брешь в догматической мусульманской мысли, строившей свое мировоззрение на слепой

вере в каждую букву «священных текстов». После этого религиозные деятели уже не могли отвечать на все вопросы, касавшиеся истины догматов ислама, традиционным «биля кайфа» (не спрашивай, как). Они выступали также против всякого *антропоморфизма*.

3. Ашаризм

Ашаризм – эпонимом этой школы стал Абу ал-Хасан ал-Ашари (ум. 941 г.). В начале своего пути ал-Ашари был учеником последнего великого мутазилиита ал-Джуббаи (849–919). Позднее он пересмотрел свои убеждения, отошел от мутазилизма и начал закладывать собственные философско-мировоззренческие основы «истинной религии». Он разработал мировоззренческую доктрину, в которой положения Божественного откровения и их рациональное восприятие не противоречили друг другу.

Ашаризм, как и калам, в целом отличают рационализм, антиавторитаризм и особое внимание к философской проблематике. В классических сочинениях ашаризма, как и в мутазилизме, основное место отводится натурфилософии, онтологии и гносеологии. Видными представителями ашаризма были ал-Ашари, ал-Бакиллани (ум. 1013 г.), ал-Джувейни (ум. 1085 г.), ал-Газали (ум. 1111 г.) (досуфийского периода).

Ашаризм, ставший основной школой калама после X в., представлял решение «теологических» вопросов как «золотую середину» между позицией мутазилитов и доктриной традиционалистов, сторонников свободы воли и предопределения.

Ашариты старались смягчить крайнюю позицию мутазилитов при обосновании роли разума. В этом смысле ашаризм можно охарактеризовать как реакцию против последовательного рационализма мутазилитов. Для ал-Ашари перво-

степенной задачей стала проблема отношения веры и разума. Он признавал доводы разума в осмыслении Божественного Откровения, однако он считал необходимым безоговорочное принятие главных постулатов веры. Другими словами, для доказательства положений веры он принимал доводы разума, но само Откровение должно приниматься на веру. Таким образом, в системе ашаризма доводы разума оказываются подчиненными положениям веры. В рамках утверждения приоритета разума и текстов Корана и сунны ал-Ашари и его последователи признавали логические методы исследования проблем и применяли их в полемике с мутазилистами.

Не случайно поэтому главное его отличие от мутазилизма было в том, что ашариты более осторожно подходили к решению основных вопросов калама. Они признавали извечность божественных атрибутов (знание, воля, могущество, речь, зрение, слух и жизнь); отрицали «сотворенность» Корана в отношении «смысла», признавали возможность «лицезрения» праведниками Бога в потустороннем мире и отрицала вместе с тем возможность объяснения этого.

Ашаризм ассоциируется с теорией *касба* («присвоения»). *Касб* – одно из центральных понятий ашаритского калама, означающее «присвоение» человеком действий. В историко-философском плане термин и понятие *касб* имеет мутазилитское происхождение. Некоторые мутазилисты считали, что способность человека к «присваиванию» и сам этот акт являются результатом его свободной воли, ввиду чего он является подлинным инициатором «присваивания». Мутазилисты обозначали словом *касб* волевые действия человека в соответствии с употреблением коранических терминов *касб* и *иктисаб* в смысле «делать», «совершать».

Развивая эти взгляды, ал-Ашари утверждал, что всякое человеческое действие творится Богом и только «присваивается» человеком. Ал-Ашари одним из первых попытался найти компромиссное решение между фатализмом и учением

о свободе воли и утвердить всемогущество Бога, в отличие от мутазилитов, которые во главу угла ставили божественную справедливость. Для этого он вводит концепцию «касб» (присвоения). В этом смысле ашаризм занимает компромиссную позицию по отношению к доктринам кадаритов и джабаритов. В теории *касба* отражается религиозно-этическая концепция, согласно которой в осуществлении человеческих действий участвуют два «действителя» – Бог, который их творит, и человек, который их «присваивает».

По ал-Ашари, Бог ввел такой обычай, что после сотворенной способности или вместе с ней он творит совершаемое действие; если человек захочет этого и берется за это действие, то такое действие называется *касб*. Так что оно сотворено Богом и присвоено определенным человеком. Таким образом, ал-Ашари отрицает за человеком способность быть творцом своих поступков и действий.

«Спекулятивная теология» и философия ашаритов

В центре ашаритского калама – проблема божественных атрибутов, божественного предопределения и свободы воли человека, сотворённости Корана.

Божественные атрибуты. Философские воззрения ал-Ашари по проблеме божественных атрибутов были в основном схожими с матуридийскими. В отличие от матуридийской философии, у него все божественные атрибуты разделены на «отрицающие» (единство – в смысле немножественности, извечность – в смысле безначальности, бестелесность и т.п.), «сущностные» (жизнь, знание, могущество, воля, речь, зрение, слух) и «действенные» (Творец, Промыслитель, Оживляющий, Умертвляющий и др.). В духе рационалистической мутазилитской теологии ашаризм отрицает антропоморфность Бога. Вместе с тем он признаёт возможность ли-

цезрения Аллаха, которую отвергали мутазилиты. Ашаризм склонялся здесь к выдвинутому антропоморфистами толкованию знаменитого коранического стиха – «лица день воскресения сияющие, на Господа их взирающие». Ашариты подчёркивали, что речь тут идёт не о чувственном видении, а своего рода познании Бога.

Свобода воли. По проблеме свободы воли человека и божественного предопределения ал-Ашари занял среднюю позицию между сторонниками свободной воли (кадаритами) и сторонниками предопределённости (джабритами). Ашариты стремились согласовать точки зрения кадаритов и джабаритов для выработки «золотой середины» в вопросе предопределения и свободы выбора. Он ввёл концепцию «касб» – «присвоения». Большинство ашаритов считали, что человек – место совпадения действия и способности, сотворённых Богом, и что всякое человеческое действие творится Богом и только присваивается человеком.

Ашаризм выступает против учения мутазилитов о свободе воли человека, выдвигая взамен тезис о божественном предопределении. Решая проблему моральной ответственности человека за свои действия, ал-Ашари и его последователи выработали концепцию *касб*, согласно которой человеческие деяния творятся Богом, а совершаются, приобретаются человеком, обладающим свободой выбора.

Ал-Ашари признавал ответственность человека за свои поступки. Но в то же время отрицание божественного промысла в этом вопросе ставило под вопрос атрибутивные качества Бога как Его всезнание и всемогущество. Поэтому ал-Ашари считал, что все деяния человека сотворены Богом. А человек их лишь приобретает в соответствии со своими пожеланиями и стремлениями.

Сотворённость Корана. Признавая извечность атрибута речи, ашаризм примыкает к «салафитскому» в исламском богословии учению об извечности Корана, отвергаемому му-

тазилитами. В отношении смысла Коран существует вечно, но его словесное выражение и форма возникли в определённое время. Ашариты полагали, что слова Корана сотворены, но смысл Корана извечен. Они различали «словесно выраженную» речь и речь «внутреннюю».

Некоторые представители ашаризма, в частности, ал-Джувайни полагали, что в этом отношении Коран не только возник во времени, но и не обязательно является божественным, так как Бог передал архангелу Гавриилу только смысл Откровения, с которым он в свою очередь познакомил пророка. Отсюда он делал вывод, что словесное оформление Корана может принадлежать пророку Мухаммеду.

Принцип допустимости. Ашариты выдвинули «принцип допустимости» («все, что можно вообразить, допустимо также и для мысли»).

Причинность. Ашариты отрицали существование естественных причинно-следственных связей между явлениями, считая, что происходящие в мире процессы идут в согласии с введённым Богом порядком, который предопределён Его извечным знанием. То есть они отрицали естественную детерминированность. Закономерность происходящих в мире процессов ашаризм объясняет «обычаем», который введён Богом и не нарушается Им.

Ашаризм расходится с мутазилитами и в вопросе об оценке *тяжкого греха*, совершённого мусульманином. Если мутазилиты полагали, что грешник стоит между верующими и неверующими, то ашаризм признаёт за грешником статус мусульманина, хотя и обречённого на наказание в аду.

В близкой к мусульманской традиционалистам манере ашариты рассуждают о реалиях исламской эсхатологии, отрицаемых мутазилитами либо истолкованных ими в рационалистическом аллегорическом смысле.

Ученик ал-Ашари *ал-Бакиллани* значительно отличается от своего учителя, когда объясняет термин «присвоение».

Он вводит отсутствующее у ал-Ашари понятие выбора и намерения в «присвоении». Человек является ответственным за свои поступки, считает ал-Бакиллани, только тогда, когда он намеревается и сознательно выбирает что-то. Но в утверждении того, что человек может действовать или присваивать только тогда, когда Бог сотворит в нем силу для определенного действия, он следует за ал-Ашари. Суть точки зрения ал-Бакиллани хорошо подметил аш-Шахрастани: «Он отличается от своего учителя тем, что сотворенная способность (человеческая) оказывает какое-то влияние на осуществление действия, и особенно на характер действия. Так, например, если движение сотворено Богом, то характер движения, как хождения, вставания и сидения совершается сотворенной способностью».

Ал-Джувейни не согласился с трактовкой ал-Бакиллани. Он считал, что действие в своем существовании опирается на человеческую способность, и эта способность, в свою очередь, опирается в своем существовании на другую причину, так что отношение способности к этой причине аналогично отношению действия к способности. И таким образом, каждая причина имеет свою причину, пока мы не дойдем до причины причин, до творца всех причин, не нуждающегося в причине. Как мы видим, ал-Джувейни достаточно далеко зашел в трактовке данной проблемы. Даже аш-Шахрастани был вынужден отметить, что «все это не из учения мусульман».

А ведь ал-Джувейни считался последователем ал-Ашари. Большинство ашаритов считало, что всякое человеческое действие творится Богом и только присваивается человеком, т.е. человеческое действие самоценно лишь в том смысле, что сам человек – место совпадения действия и способности, сотворенных Богом.

Вопросы для самопроверки

1. Основные значения понятия «калам» в мусульманской литературе.
2. Проблема атрибутов Бога, извечности и сотворения Корана.
3. Проблема атомарной структуры мира. Проблема причинности. Проблема свободной воли и предопределения.
4. Мутазилиты – представители первой крупной школы в мусульманской «спекулятивной теологии».
5. Основные черты ашаризма.

Глава II

РАЦИОНАЛИЗМ И СВОБОДОМЫСЛИЕ «ЧИСТЫХ БРАТЬЕВ»



Ихван ас-сафа

Ихван ас-сафа («Чистые братья») – тайный политико-философский союз, возникший в середине X в. в Басре. «Чистые братья» имели широкую сеть проповедников, которых отличала строгая дисциплина и конспиративность. «Чистые братья» всегда находились в оппозиции к правящему режиму, официальной идеологии и стремились на основе аллегорической интерпретации «священных текстов» найти общечеловеческую универсальную истину. Рассматривая существующее государство как государство зла, они резко критиковали имущественные неравенства, считая панацеей от социальных конфликтов идею просвещения, приобщения людей к научным знаниям и на основе этих знаний – к нормам нравственности и воспитанию. С этой целью был написан энциклопедический свод знаний под названием «Послание Чистых братьев и верных друзей». Время создания трактатов на основании содержащихся в них астрологических данных, относят к 880–903 гг. В него входят 52 трактата, разделённые на четыре части: 14 трактатов по математическим наукам и логике, 17 трактатов по естествознанию, 10 трактатов о душе и разуме, 11 трактатов о божественных законах и шариате.

Трактаты «Чистых братьев» охватывают все современные им науки. «Послания Ихвана ас-сафа» распадается на четыре раздела: пропедевтика (математические науки) и ло-

гика; естественные науки и учение о человеке; учение о мировой душе; богословские науки.

Поскольку этот союз носил строго закрытый характер, то крайне трудно перечислить достоверно всех его руководителей. Организационная структура союза «Чистых братьев» предусматривала четыре ступени совершенства:

- первая – новобранцы в возрасте от 15 до 30 лет, отличавшиеся чистотой нравов и разумностью;
- вторая – люди в возрасте от 30 до 40 лет, характеризовавшиеся склонностью к организационно-руководящей работе, обходительностью и великодушием;
- третья – члены союза в возрасте от 40 до 50 лет, которые должны были быть пропагандистами и иметь сильную волю;
- четвертая – люди старше 50 лет, которые должны были отличаться высоким уровнем нравственных и интеллектуальных добродетелей.

Синкретичность и противоречивость содержания этих трактатов были обусловлены тем, что некоторые из них предназначались для новобранцев, а другие для тех, кто в большей или меньшей степени был знаком с философией и естественными науками.

В этих трактатах можно обнаружить хорошее знание сочинений Аристотеля по вопросам логики и философии, Галена – по антропологии, психологии и медицине, Евклида – по геометрии, Птолемея – по астрономии, а также пифагорейцев и учений Ирана и Индии. Учение «Чистых братьев» адаптировало элементы философии неоплатонизма, рационалистической философии Аристотеля, достижений естественных и исторических наук.

Свою задачу «Чистые братья» видели в том, чтобы с помощью философии очистить божественный закон от «запятнавших его новшеств и ошибок». Саму философию «Чистые братья» восприняли эклектически, сочетая в своей системе аристотелизм, неоплатонизм, неопифагореизм и другие.

Специфическим элементом философских построений «Чистых братьев» является широкое использование пифагорейских идей, особенно символики чисел. В логике, физике и метафизике они следуют во многом Аристотелю, онтологию которого они дополняют неоплатонической концепцией эманации: из Единого проистекает деятельный разум, затем универсальная душа, затем первоматерия.

Содержание «Посланий» говорит о том, что они предназначались в основном для тех, чья культура, образованность и просвещенность делали их наиболее способными воспринимать это сочинение: для философов, а не для тех, кто занимает высокие должности в государстве.

В «Посланиях» излагается эманационная теория, предполагающая совечность Богу всего существующего. Бог-Абсолют своим предвечным волеизъявлением выделил из себя в надлежащем порядке Мировой Разум, вторичную материю, далее – небесные сферы и подлунный мир, состоящий из простых элементов – влага, сухость, тепло, холод; стихий – земля, вода, воздух, огонь. В результате последующих преобразований возникли растения с вегетативной душой, из них – животные с чувственной душой, из них – человек с разумной душой, венец творения.

Таким образом, Бог Единый Творец создал Вселенную во вневременной вечности, а под Творением понималась иерархическая структура Бытия, ее эманационное нисхождение от абсолютного единства и постоянства ко множественному и переменчивому миру возникновения и исчезновения. Божественное присутствует в бесконечном множестве творений, и потому для того, чтобы познать Творца, необходимо изучать его творения во всем их многообразии.

Поскольку души людей – различные, то религии по-разному передают для всех божественную истину, и потому истина так или иначе заключена во всех религиях. Единое начало «Чистые братья» отождествляли с Богом всех миро-

вых религий. Считая, что Бог лишен положительных качеств (о нем никто не может сказать ничего определенного), они утверждали, что единственный путь познания «творца» связан с изучением его «творений», т.е. познание Бога предполагает изучение разнообразных наук и исследование окружающего мира. Таким образом, Бог символизирует единство и законосообразность процессов, происходящих в мире, а всеобщая гармония мира означает, что структура неба определяется законами музыкальной гармонии. Венцом развития сущего, по учению «Чистых братьев», является человек как самое совершенное существо во Вселенной, а разум человека – это не только источник знаний, но и критерий нравственности, и, следовательно, истинное знание рассматривается ими как добродетель высшего порядка.

В основе онтологического и космологического лежало широко распространенное в эпоху Средневековья, особенно среди гностиков, представление о макро-и микрокосмосе. «Чистые братья» говорили о Человеке-земле, Человеке-небе, Человеке-времени, Человеке-знанию (или Человеке-религии, Универсальном Человеке), которые в совокупности своей образуют Совершенного Человека. Согласно их учению, Бог-Абсолют существует предвечно, безначально, Он – Абсолютная истина – сотворил Вселенную. Эманацию сущего от Бога они уподобляли развитию человеческого эмбриона, проходящего, по их учению, 7 стадий развития:

- 1) изначальной субстанции семени;
- 2) более или менее сформировавшегося семени;
- 3) окончательно образовавшегося семени;
- 4) «конкретизации» физического человека в чреве матери;
- 5) превращения семени в утробный плод;
- 6) дифференциации в зародыше костяка;
- 7) обрастания, костяка плотью, на каковой стадии формирование человека в утробе матери завершается.

Этим стадиям формирования физического человека соответствует 7 стадий образования Человека – Деятельного разума как эманации божества:

- 1) лежащего у истоков сущего повеления Божия;
- 2) воли Божией как силы, отдающей перевес существованию над несуществованием;
- 3) потенциального существования, зависящего от повеления и воли Бога;
- 4) появления Деятельного разума как «места», где сущее переходит из потенциального состояния в актуальное;
- 5) субсистенции, или «пробытия», низливающегося на Деятельный разум после обретения им существования;
- 6) полноты, эманации на Деятельный разум после обретения им субсистенции;
- 7) совершенства Деятельного разума, на каковой стадии он объединяет в себе всю совокупность эманаций.

Соответственно и Человек-религия проходит 7 стадий:

- 1) миссии Адама, лежащей у истоков всех религий;
- 2) миссии Ноя, проистекающей из миссии Адама;
- 3) миссии Авраама, проистекающей из миссий Ноя и Адама;
- 4) перехода Человека-религии из потенциального состояния в актуальное в лоне миссии Моисея – «духовной материи» монотеистических религий;
- 5) миссии Иисуса как духовного зародыша этих религий;
- 6) ислама как их духовного костяка;
- 7) пришествия Воскресителя как духовной их плоти.

Человек-религия в потенциальном состоянии (3 первые стадии формирования) соответствует трем светилам, расположенным выше Солнца; миссия Моисея (4-я стадия) – Солнцу, актуализировавшиеся формы Человека-религии (5-7-я стадии) – трем светилам, расположенным под Солнцем. Эти светила суть Человек-небо. Там, где «Чистые

братья» говорят о грехопадении Адама и миссиях пророков, они соотносят субботу с миссией Авраама, вторник – с миссией Моисея, среду – с миссией христианства, четверг – с миссией ислама, а пятницу, «день праздника и прощения» и «день Суда», – с пришествием Воскресителя. Таково становление Человека-времени.

Бог сотворил вещи «единым разом», т.е. в извечности, но если в потенциальном состоянии бытие относится к творениям его одинаково, то актуальное бытие проявляется в них с разной интенсивностью – в зависимости от их близости или удаленности от материи; соответственно различные ступени сущего – Деятельный разум, Душа и Материя – причастны по-разному к трем онтологическим состояниям: к существованию (вуджуд), субсистенции (бака), полноте (тамам) и совершенству (камал), ибо Деятельный разум характеризуется ими всеми, Душа – первыми тремя, а Материя – только двумя (существованием и субсистенцией). Божественная эманация обнаруживается для всех вещей с одинаковой силой, она одинакова и для Деятельного разума, и для самой последней вещи на земле, но сами вещи неспособны отражать ее так, как Деятельный разум, отличающийся наибольшей простотой. Отсюда теодицея «Чистых братьев»: недостаток (а значит и зло) проистекает не от Бога, а от самих вещей. Поэтому человек, соединяющийся с Деятельным разумом, в наибольшей степени отражает в себе божественные атрибуты (могущество, жизнь, знание и др.) и властвует над другими разновидностями сущего (животными, растениями, минералами).

Но и души людей – разные, вследствие чего и религии по-разному передают единую для них всех божественную истину. Чтобы не оттолкнуть от себя представителей различных вероучений, «Чистые братья» утверждали, что истина так или иначе заключена во всех религиях, и призывали своих единомышленников изучать все религиозные доктрины и

все науки. Истину, содержащуюся в ложных верованиях, они сравнивали с зернышком в земле, а сомнение уподобляли воде, орошающей землю и дающей зерну прорасти: преодолевая ложные убеждения, человек способен достичь такой ступени, когда в его душе, как в зеркале, отражается вся Вселенная, и он становится властелином земли и неба. Коран тоже толкуется по-разному – так же, как и стихи его декламируются по-разному в разных арабских племенах. Отсюда появление в исламе множества течений. Их существование, однако, не только закономерно, но и полезно, ибо оно помогает раскрытию подлинного смысла религии, поскольку представители различных сект вскрывают слабости в учениях других сект. Споры между ними, в частности, способствовали развитию у арабов логики и силлогистики. Познание, черпаемое человеком из заветов пророков, считали они, не составляет знание в подлинном смысле слова, поскольку оно не исходит из непосредственного обращения к познаваемому объекту. Оно основано исключительно на вере и убеждении в достоверности истин, переданных другими людьми, а именно пророками. Проводя различие между поборниками знания и поборниками веры, они выделяли четыре категории мыслителей:

1) удовлетворяющихся опытными знаниями и не испытывающих ни малейшей склонности и доверия к религиозным наукам, поскольку те противоречат правилам логических рассуждения;

2) верящих только в религиозные науки – «обладателей веры, мира и блаженства»;

3) лишенных и знания, и веры;

4) людей, знакомых и со светскими науками, и со знаниями, принесенными пророками.

Адептов своего учения они причисляли к этой последней категории. Вместе с тем «Чистые братья» и членов своей организации делили на несколько категорий в зависимости

от их способности приближаться в той или иной мере к истине. Во главе организации должны стоять «абдал» (термин, воспринятый ими у суфиев), люди, отобранные из 40 тех, о которых Мухаммед говорил: «Остаются и останутся в этой общине сорок человек благочестивых, приверженных религии Ибрахима. Эти 40 человек отбираются среди 400, а те – среди 4 тысяч. Если один из «абдал» исчезнет, то он будет заменен кем-то из 40 избранных, если исчезнет кто-то из этих 40, он будет заменен кем-то из 400 и т.д.». «Абдал», видимо, соответствуют четырем этапам формирования Человека-религии – иудаизму, христианству, исламу и пришествию Воскресителя. Причем в трактатах «Чистых братьев» нет никаких указаний на то, что «абдал» должны быть обязательно прямыми потомками рода Мухаммеда, а если этот род и упоминается, то речь у них идет лишь о духовной генеалогии. Они утверждали, что Мухаммед ибн Исмаил имел сына, который не мог достичь положения своего отца, а это значит, что карматы и фатимиды, пришедшие к власти, опираясь на доктрину «Чистых братьев», не принадлежали к потомкам Мухаммеда ибн Исмаила (в противном случае они не делали бы упор на именно духовном родословии). Первый конфликт между карматами и фатимидами произошел после того, как глава карматов Абу Тахир Сулейман вывез из Мекки святыню мусульман – Черный камень. Этот акт с доктринальной стороны означал ликвидацию внешней, экзотерической стороны религии. Поскольку же ликвидация этой стороны религии входила в прерогативу Имама, то с почитической точки зрения данный акт демонстрировал то, что подлинный Имам принадлежит карматам, а не фатимидам.

А. Вера и разум, философия и религия

В своей теоретической и практической альтернативе эзотеризм «Чистых братьев» представлял собой историче-

ский ответ на религиозно-канонизированную форму догматики. Они смогли в своих колебаниях между последовательным экзотеризмом и последовательным эзотеризмом преодолеть фрагментарность традиционной бинарности разума и установлений веры путем включения ее в системное видение собственной альтернативы. Оставив разум в единстве с установлениями веры, они все же определили каждому из них собственное положение в рамках соотношения философии и шариата как наиболее широкой и глубокой формы объединения общины.

Причины разногласия они сводили в основном к строению тела, природе окружающей среды, традициям, религии, а также – знакам зодиака и расположению звезд в момент рождения. Если количество разногласий, связанных с «тонкостью смысла» и с «множественностью интеллектуальных способностей души» представляют собой объект и субъект знания, то «разновидность путей, ведущих к знанию» есть своего рода среда, в которой отражается природа и содержание теоретических и практических разногласий, так как она как бы рассматривает дилемму сущностного и второстепенного в чувственном и рациональном знании в виде основного и производного способа познания.

«Чистые братья» акцентировали свое внимание на аналогии как одном из основных источников идейных и религиозных разногласий, потому что она, по их мнению, является наиболее распространенным способом приобретения человеческого знания. Они считали, что аналогия способна достичь истины и преодолеть разногласия в том случае, если в ней отсутствуют преднамеренный обман, ошибки, незнание и несоблюдение правил самой аналогии.

Они пытались показать, что каждый из представителей разума (спекулятивная теология и философия) и веры (религия) стремился, в силу своей возможности, достичь истины. Следовательно, их суждения и выводы различны в зависимо-

сти от близости или удаленности от истины. Тем самым они пытались обосновать объективность истины в аналогиях и возможность разногласий в мнениях так, что дуализм вообще (и манихейство – в частности) перестает быть атеизмом и богохульством, а мнение, сформировавшееся вследствие абсолютизации множественности причин, аналогично тому, что имеется в жизни (добро и зло, свет и тьма и т.п.). Точно так же и по отношению к определению разума, где мнения расходятся главным образом по поводу «приобретенности» его вида (исторического и эмпирического), а не разума как такового. Такой же подход они применили по отношению к основным мировоззренческим разногласиям эпохи.

Другими словами, изложение и анализ основных мировоззренческих разногласий эпохи у «Чистых братьев» содержит попытку сконструировать систему необходимых условий достоверного знания. Они исходили из того, что предпосылки достоверного знания находятся в основах знания любой науки. Всякая наука, всякое искусство имеют, по словам «Чистых братьев», своих представителей и свои основы. Они согласны в основах своей науки и расходятся в частностях. Такими основами, например, в арифметике является цифровой ряд и воспроизведение от единицы, в геометрии – трехмерность нашего пространства, в музыке – понимание гармонии звуков, в физике – материя и форма, пространство, время, движение и т.д. Они пытались сконструировать более последовательную систему чувственных и рациональных знаний путем идентификации субстанционального и акцидентального в них с основами и частностями в методах и познании.

Рассматривая основные идейные разногласия эпохи, они уделяли основное внимание анализу религиозных разногласий, так как видели в них возможность единства и разобщенности. Разделив религиозные науки на рациональные и пророческие, они попытались рационально определить суть

самой религии как сплава убеждения, совести и тайны в качестве основы и признания языком и действием (гласно и открыто) – в качестве второстепенного дополнения. Что касается убеждения, то оно разделяется на три типа – для элиты, для масс и всеобщее. Наилучшее из них – всеобщее, которое охватывает всех.

Единство убеждения и послушания представляет собой теоретическую форму единства «очищения души прямого пути» как способов реализации идейно-практической альтернативы. «Чистые братья» сводили последнюю к необходимости: соблюдать шариатские нормы, пророческие наставления, указания мудрецов; отказаться от разобщенности, дурных нравов; остерегаться дурных учений; овладеть знаниями (рациональными, шариатскими, математическими, физическими, либо – божественными). Под понятием «очищение души» они подразумевали необходимость ее возвращения к первичному состоянию как божественному. Практический способ достижения этого состояния – кратчайший и точнейший путь, т.е. путь, в котором преграды преодолеваются с прилежанием очищенного сердца, опорой на индивидуальное озарение и на наследие мудрецов и всяких старцев.

«Чистые братья», таким образом, пытались сконцентрировать систему основ и ответвлений, реализовав ее в единстве компонентов убеждения (очищение души и прямой путь). При этом они не считали свой подход чем-то новым, наоборот – они подчеркивали его теоретическую преемственность с традициями мудрецов, добродетельных факихов, а практическую – с традициями пророков и истинных их последователей.

Таким образом, они хотели усвоить культурную целостность путем репрезентации в самих себе духовных граней исторического опыта человечества. Неслучайной поэтому является их попытка представить законы (шариат) и дейст-

вия пророков и разум, и логику мудрецов (т.е. разум и установления веры совокупного опыта человечества) в качестве необходимого единства идейно-практической альтернативы, способной восстановить порядок и справедливость.

Они видели в единстве религии и философии более адекватный, более идеальный способ преодоления традиционной дилеммы разума и установлений веры, так как подобное единство отвечало бы задачам усвоения культурной целостности человечества. Отсюда их неоднократные утверждения о том, что постоянное использование и применение идей и высказываний философов, деяний и установлений пророков призвано было показать невежество тех философствующих людей, которые в философии знают лишь общие ее основы, и тех, которые знают лишь внешние стороны истинных таинств веры. Следствием всего этого явились их дурацкие противоборства, бесплодные дискуссии, противопоставление философии шариату и наоборот. Для «Чистых братьев» шариат – это лекарство для больных, а философия – для здоровых.

Из всего вышесказанного следует вывод, что их попытка идентифицировать шариат с верой, массами, а философию – с разумом и интеллектуальной элитой вынудила их постоянно испытывать реальную отчужденность от совокупных достижений мусульманской культурной целостности. Другими словами, их теоретическая и практическая попытка решить проблему единства философии и религии осталась пленницей интеллектуального высокомерия, свойственного эклектическому духу. Неотъемлемой частью их подхода к данной проблеме осталась параллельность философии и шариата: первая – как доказательная, достоверная и духовная, а вторая – как мнимое, традиционное и телесное.

*Б. Социально-политическая философия
«Чистых братьев»*

«Чистые братья» строили свой политический идеал в традициях мусульманской политической мысли. Они видели этот идеал как в обществе, так и природе, где царят совершенство, полнота и гармония. Рассматривая существующее государство как государство зла, они резко критиковали имущественное неравенство, считая панацеей от социальных конфликтов идею просвещения, приобщения людей к научным знаниям и на основе этих знаний – к нормам нравственности и воспитанию.

О необходимости создания идеального города они писали следующим образом: «Мы должны сотрудничать, мобилизовав всю нашу силу и мощь. Мы должны прийти к единому мнению между нами и создать идеальный духовный город». Город должен «основываться на слове истины и чистоте совести, на верности, взаимодоверии и спокойствии, дабы не разрушался. Этот город должен стать образцом совершенства и вечным источником материальных благ».

Идеальный город обладает совершенными законами и законодательством. Эти законы отражают принципы справедливости и равноправия. Этот идеальный город, о котором мечтали «Чистые братья», был назван ими «духовный город».

Идеальному городу соответствует идеальное общество и идеальное управление. Большое значение в идеальном обществе имеют дружеские и братские отношения между людьми: «Ты должен знать, что стимулом объединения «Чистых братьев» является признание и видение того, что достижение счастья в этом мире, успеха и победы в потустороннем, возможно только благодаря взаимопомощи и поддержке друзей». А жители духовного города отличаются своими возвышенными нравственными качествами. Эти люди являются обладателями мудрости и добродетели, хорошо

осведомлены обо всех делах и состояниях человеческой души. Они отличаются своей искренностью, красотой, добротой и великодушием.

Среди жителей идеального города выделяются четыре сословия, которые «Чистые братья» связали с известными стихиями – водой, огнем, воздухом и землей. К первому сословию они относили ремесленников; ко второму – исполнителей и государственных чиновников; к третьему – людей, наделенных управленческими полномочиями; а к четвертому – мудрецов.

Истинным главой города является Бог, который одновременно является и Законодателем. Люди, наделенные управленческими полномочиями, исполняют Закон. Благодаря условиям, созданным Законодателем, жители идеального города обладают различными качествами, определяющими их мирские и религиозные деяния.

Для того чтобы показать преимущества идеального города над остальным миром, «Чистые братья» ввели понятия «государства добра» и «государства зла». Противопоставляя их друг другу, они развивали идеи о преимуществах своего идеального города.

Сравнивая оба государства, «Чистые братья» писали, что людям их времени пришлось жить как в «государстве добра», так и в «государстве зла». В некоторых случаях обстоятельства складывались в пользу «людей добра», а в некоторых других случаях – в пользу «людей зла». Однако потом силы сторонников зла оказались истощенными, дошли до крайнего предела. «Чистые братья» верили в возможность установления справедливого общественного строя в форме их идеальных городов или «государств добра».

Согласно учению «Чистых братьев» имеется два типа государств – государство благих и государство дурных, или «государства добра» и «государства зла». Разница между этими двумя государствами заключается в ключевых отличи-

тельных чертах их создателей, являющихся также причинами их возникновения.

Отличительная черта государства благих построена на договоре. Оно зиждется на основе единства и мнения мудрецов. Они писали, что «государство благих создается группой ученых мудрецов и превосходных избранных мужей, придерживающихся общих политических взглядов, исповедующих общую религию и следующих общему правовому учению, заключивших между собой договор о том, что они не будут вступать во взаимные распри и будут оказывать друг другу всевозможную помощь».

Государство дурных занрмается улаживанием мирских житейских дел. Основатели этого государства лишены мудрости, но обладают знанием и навыками управления житейскими делами.

Наряду с причинами возникновения государства, «Чистые братья» внимательно рассматривают также процесс его развития, усовершенствования и упадка. Так, с философской точки зрения «Чистые братья» считают упадок и гибель всякого государства в определенное время неизбежным. У всякого государства есть начало и конец: достигнув своего предела, оно рушится и гибнет, а его место занимает новое государство. Следовательно, государство является живым организмом, постепенно проходящим через разные стадии развития – детство, юность, зрелость, старость и дряхлость.

Основная причина эволюции государства и перехода власти из рук в руки заключается в самой сущности материального мира: этот мир постоянно уменьшается и гибнет; государство, власть и правление же целиком принадлежат этому миру. Они по этому поводу писали: «У всякого государства есть начало, период развития и конечная цель, являющаяся его пределом. Достигнув этой искомой цели и предела, оно с быстротой устремляется к упадку и гибели, а его обитатели становятся презренными. Мощь, радость, удача и победа, в свою очередь, появляются в другой стране, которая

с каждым днем становится сильнее, тогда как некогда сильное слабеет, пока, наконец, не исчезает, а новое государство занимает его место».

По мнению «Чистых братьев», залогом процветания и прочности государства является неприкосновенное соблюдение им справедливости. Осуществление справедливости требует знакомства с мудростью (философией) и способности управлять мудро. Если государство будет мыслить мудро и преследовать разумные цели, оно будет прочным.

«Чистые братья» считают, что политические режимы сводятся к двум видам – халифату и царству. Халифат есть проявление совершенства политического режима, ибо предполагает как духовное, так и материальное управление. Царство же предусматривает удовлетворение только материальных потребностей, следовательно, оно несовершенно как образ правления.

«Чистые братья» рассматривают понятия халифата в качестве преемства Пророка. Соответственно правление пророка может быть продолжено в том случае, если его преемник будет руководить его общиной согласно установленным Пророком законам. Вместе с тем преемник Пророка должен обладать некоторыми необходимыми качествами, к числу которых относятся:

1) обладание здоровым телом; хорошее разумение; способность запоминать и сохранять в памяти постигнутое и услышанное; пронизательность и трезвость в оценке; способность складно излагать свои мысли;

2) любовь к знанию и эрудиции; правдивость и любовь к искренности и правдивости; воздержанность в еде, питье и соитии; прочная телесная конституция; равнодушие к деньгам; любовь к справедливости и справедливым и ненависть к несправедливости и несправедливым; обладание должной решительностью.

Ради сохранения и процветания данного государства «Чистые братья» советуют соблюдать следующие принципы:

поддерживание справедливости; препятствование притеснению; различие между учеными и невеждами в том, что касается назначений и награждений; отказ от предпочтения низких и низменных благородным; контроль ведения дел и действий ответственных лиц; привлечение разумных и мудрых советников; воздание каждому по заслугам.

Трактаты «Чистых братьев» оказали большое влияние на последующую мусульманскую мысль.

Вопросы для самопроверки

1. «Чистые братья» – тайный философско-религиозный союз.
2. Онтологическое и космологическое учение «Чистых братьев».
3. Представление о макро- и микрокосмосе у «Чистых братьев».
4. Человек как самое совершенное существо во Вселенной и критерии нравственности у «Чистых братьев».

Глава III

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОЧНОГО ПЕРИПАТЕТИЗМА



Термином «фалсафа» (араб. – философия) в мусульманской литературе обозначали античную философию и учения мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования. Специфика фалсафы состояла в том, что она никогда не стремилась стать служанкой религии. От европейской средневековой философии фалсафа отличалась тем, что в области распространения мусульманской религии не сформировалась и не развивалась схоластика, т. е. философия и религия не были соединены друг с другом так, чтобы стоял вопрос о подчиненности одна другой. Фалсафа развивала светскую культуру, без которой невозможно было бы говорить о культуре многочисленных городов, развитии ремесел и искусств, науки и торговли.

О нерасчлененности светской и религиозной власти в Арабском халифате можно говорить до 945 г., до периода, когда багдадские халифы уступали реальную власть светским правителям, султанам, оставляя за собой лишь высшие религиозные посты. Можно также сказать, что одним из главных последствий такого разделения власти стало то, что авторитеты религиозного знания – *факихи* (мусульманские юристы) и *улемы* (мусульманские «теологи») – были почти отстранены от прямого участия в государственных делах. Но вместе с тем они оставались главными идеологами мусульманского общества, строго следившими за чистотой мусульманского мировоззрения. Развитие исполнительной власти потребовало от светских правителей поиска новых помощников и советников. Главными «чиновниками» стали катибы

(секретари), а советниками – в основном философы или научные авторитеты. Поэтому философы в своей деятельности старались изыскивать такие формы и способы изложения, которые бы открыто не противоречили принятым в окружении правителей и общества ценностям и нормам. Более того, для легализации философии и естественных наук они часто предпринимали попытки доказать необходимость их культивирования с помощью самой религии. Поэтому одним из главных в классической арабо-мусульманской философии был вопрос о соотношении философии и религии. Родоначальником философии считается ал-Кинди.

1. Ал-Кинди – «первый философ»

Ал-Кинди Абу Юсуф Якуб бен Исхак (конец VIII в. – между 860–879) – арабский ученый-энциклопедист и философ, родоначальник восточного перипатетизма, имел почетный титул «Философ арабов». Ал-Кинди написал более 200 трактатов. Современный читатель имеет доступ к 42-м опубликованным его произведениям, 30 сочинений имеются в рукописном виде в различных библиотеках мира, а 34 сочинения – в переводах на латинский, английский, французский, итальянский, немецкий, персидский языки, причем арабские оригиналы ряда этих переводов утрачены. Ал-Кинди был одним из первых арабо-мусульманских философов, переведенных на латинский язык в средневековой Европе. Первый переводчик Корана Роберт Афчестер перевел работу ал-Кинди «О расположении звезд» в 1141–1147 гг. Четыре его трактата были переведены Йоханной ал-Ишбили (ум. 1157 г.) и еще три книги – Джерардо Кремонским (ум. 1187 г.).

В условиях господства мусульманского мировоззрения он сформулировал основные идеи истолкования проблем для всей арабо-мусульманской философии:

- рационально-аллегорическое толкование «священных текстов»;
- отождествление Бога с первопричиной;
- толкование творения как надление вещей существованием и как разновидности причинно-следственных отношений и, наконец, как процесса эманации;
- 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, т.е. функционирующего. Трактую философию как «познание истинной природы вещей в силу человеческой способности», ал-Кинди не представляет её 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 «прасуб-

станций» или сущностей (вместо десяти категорий Аристотеля) – материю, форму, движение, пространство и время. Движение бывает шести видов – возникновение, уничтожение, превращение, увеличение, уменьшение, передвижение с одного места на другое. По ал-Кинди, каждая вещь состоит из материи и формы. Материя у него – основная сущность. Материя не уничтожается, она держит на себе все, а сама ни на чем не удерживается. Ступени познания связаны с соответствующими науками: 1) логикой и математикой; 2) естествознанием; 3) философией, которая является высшей ступенью научного познания и возвышается над первыми двумя. Процесс познания у ал-Кинди начинается с исследования единичных, чувственно воспринимаемых телесных субстанций. Философское знание достигается посредством знания мер (количеств) и свойств, а познание вторичных сущностей – понятий, постигаемых умозрительно, невозможно без знания первичных сущностей. Существует у ал-Кинди и третий, интуитивный (божественный) вид знания. Божественное знание доступно прежде всего пророкам. Человеческое знание основывается на данных чувств и разума. Вместе с тем познание «божественного мира» возможно и для философии. 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». Теория причинности связана с познанием прежде всего материального мира. Защищая философию, ал-Кинди доказывал, что она не противоречит религии и дает возможность символическо-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 фило-

софия и культура стали составной частью мусульманской цивилизации и его творчество оказало большое влияние на развитие арабо-мусульманской и средневековой европейской философии.

2. Абу Бакр Мухаммад ар-Рази и философское свободомыслие

Абу Бакр Мухаммад ар-Рази (ок. 865 – ок. 925) – врач, учёный-энциклопедист, философ, латинизированное имя Разес (Rhazes). Ряд сочинений ар-Рази были переведены на латинский язык и получили широкую известность и признание среди западноевропейских врачей и ученых, в частности, книга «Ал-Хави» («Всеобъемлющая книга по медицине») и 10-томная «Медицинская книга, посвящённая Мансуру». Будучи переведёнными на латинский язык, они в течение нескольких столетий служили руководством для врачей. Ар-Рази также составил наставления по сооружению больниц и выбору места для них, написал труды о значении специализации врачей («Один врач не может лечить все болезни»), о медицинской помощи и самопомощи для неимущего населения («Медицина для тех, у кого нет врача») и др. Ар-Рази был сторонником математического атомизма, учение о котором было изложено им в «Книге о времени и пространстве». Он написал также «Трактат о том, что факт несоизмеримости диагонали квадрата со стороной не относится к геометрии». К философским работам принадлежат «Духовная медицина», «Философский подход», «Метафизика».

Ар-Рази был последовательным рационалистом. Он верит в разум и только в разум. В основе философской концепции Ар-Рази лежит учение о пяти вечных началах: «творце», «душе», «материи», «времени», «пространстве»; посланный «творцом» «разум» внушает «душе», пленённой «материей», стремление к освобождению; путь к этому – изучение

философии. Атомизм Ар-Рази близок атомизму Демокрита, он верил в абсолютное пространство, абсолютное время и признавал множественность миров. Все вещи, по его мнению, состоят из неделимых элементов (атомов) и пустого пространства между ними. Эти элементы вечны, неизменны и обладают определёнными размерами. Свойства веществ, состоящих из четырёх начал Аристотеля, определяются размерами составляющих их атомов и пустот между ними. Величина пустого пространства между атомами самих четырёх начал определяет их естественное движение. Так, вода и земля движутся вниз, в то время как огонь и воздух – вверх.

В этике Ар-Рази выступал против аскетизма, призывал к активной общественной жизни, считая образцом Сократа. Ар-Рази критиковал все существовавшие в его время религии: истина – едина, религий – множество, следовательно, все религии ложны. Источником истины, по мнению Ар-Рази, должны стать книги философов и учёных, а не Священное Писание. Он писал о бесконечности пяти явлений: Бог, всеобщая душа, абсолютное пространство и абсолютное время, на которых он основывал свое учение. Проводя различие между временем и протяженностью, он считая, что число применимо к одному, но не к другому, потому что конечность приобретает численные показатели, и в этой связи философы определили время как продолжение того, что имеет начало и конец, при том, что продолжительность (дахр) не имеет ни начала, ни конца. Для бытия эти пять вечностей необходимы: осязаемое – это материя, образуемая сложением; бытие существует в пространстве, поэтому должно быть пространство; перемена состояний характеризует время, потому что нечто предшествует, а другое следует вслед, и благодаря времени известно старое и новое, более старое и новое, а также одновременное; поэтому время необходимо. В бытии существуют живые вещи, поэтому должна существовать и душа; в нем есть разумное и его конституция

абсолютно совершенна; тогда должен быть некий создатель, мудрый, всеведущий, делающий вещи настолько совершенными, насколько это возможно, и дающий здравый смысл во имя спасения. Из Пяти вечностей две живые и действующие: Бог и душа. Одна – пассивная и неживая: материя, из которой созданы все тела, а две ни живые, ни действующие, ни пассивные: вакуум и продолжительность. Иногда мы обнаруживаем вакуум (кала) вместо пространства, а также продолжительность (дахр) вместо времени (заман) или продолжительности в ограниченном смысле (мудда).

«Высшая цель, во имя которой мы были созданы, – писал ар-Рази, и к которой нас ведут, – не удовлетворение физических удовольствий, а приобретение знаний и осуществление справедливости. Эти два условия – наше единственное средство освобождения от существующего мира и перехода в мир, в котором нет ни смерти, ни боли». Обратим внимание на второй из названных пунктов – высшая цель человека в «приобретении знаний и осуществлении справедливости». Для ар-Рази одно это приносит избавление, т.е. спасение.

Ал-Бируни приводит названия двух трактатов ар-Рази, которые он называет еретическими (ал-куфрийат). Один трактат – «Фи ал-Нубувват» («О пророчестве»), а другой – «Фи Хийал ал-Мутанаббийин» («Об уловках претендентов в пророки»). Первый ал-Бируни называет «опровержением религий», а второй – «ложью о пророках». Ар-Рази опровергает пророчество на следующих основаниях:

– Достаточно иметь ум, чтобы различать добро и зло, полезное и вредное. Одним лишь умом мы можем познать Бога и организовать наши жизни наилучшим образом. Тогда зачем нужны пророки?

– Не существует обоснования того, что некоторые люди имеют привилегию руководить всеми остальными людьми, потому что люди рождаются равными по разуму; а различия

возникают не по естественным причинам, а вследствие развития и образования.

– Пророки противоречат один другому. Если они говорят от имени одного Бога, то откуда эти противоречия?

Он приводит следующие причины обращения людей к религии: повторение и традиция, власть священнослужителей в стране, внешние проявления религии, церемонии и ритуалы, которые влияют на сознание простых и наивных. Ар-Рази подвергает регулярной критике Библию и Коран. Он пытается критиковать одно посредством другого, например, он критикует иудаизм через манихеизм, а христианство – через ислам, а Коран – через Библию. Он отклонил историческую необходимость пророческой миссии и так называемых знаков или чудес, которые подтверждают эту миссию. Ар-Рази говорит, что те, кто считает чудодейственный характер Корана доказательством пророчества Мухаммеда и провозглашают о невозможности воспроизведения подобного этому чуду, фактически занимаются тавтологией. Коран несравним, потому что может сравниваться только с собственным подобием. Иначе говоря, он может сравниваться только с собой. А поскольку он является уникальным, то проводить такое сравнение просто абсурд. Кроме того, если Бог наделяет одного отдельного человека даром пророчества и исключает при этом других людей во имя рабского следования представлениям, установленным человеком, наделенным этим даром, то это кладет начало разногласиям, взаимному антагонизму и общественным раздорам. Их причина – в узком и частном характере этих «открытий», согласно которым одобряется приверженность одних людей, но не других, и в результате это приводит к противостоянию соперничающих религий. Ар-Рази говорит, что Бог выделяет некоторых людей как имеющих особые, превосходные качества по сравнению с другими, но все люди равны по своей природе. Бог наделил их всех одинаково. Не равны они только лишь в отно-

шении учения и исследований по отдельным проблемам. Если бы все люди сконцентрировали свои усилия в одной и той же области исследования, то все они, согласно ар-Рази, должны достичь одинакового уровня мастерства. Для него природа всех людей одинакова, а акт обучения является основным по их природе. Естественно не все изучают одно и то же. Поэтому разные люди приобретают различные уровни мастерства. В результате в рамках отдельного сообщества они получают некоторого рода неравенство по отношению к другим. Однако в соответствии с этой линией рассуждения люди как существа учат то, что им необходимо знать, равно как утки учатся плавать. Не существует каких-либо пророков, чья природа отличалась бы от природы остальных людей. У ар-Рази не было стройной философской системы, но для своего времени он был самым ярким представителем философского свободомыслия.

3. Ал-Фараби и развитие античной философской традиции

Основоположником восточного перипатетизма по праву считается Наср ал-Абу Наср Мухаммед ибн Тархан (870–950), философ и ученый-энциклопедист, крупнейший представитель восточного перипатетизма. Многие годы своей жизни он провел в Багдаде, где получил хорошее образование и впервые познакомился с трудами античных мыслителей. Широкая образованность и ученость снискали ему славу «Второго Учителя» (после Аристотеля). Последние годы своей жизни он провел в Алеппо и Дамаске, пользуясь уважением и поддержкой происмаилитски настроенного правителя Сейф ад-Дауля. Ал-Фараби оставил большое наследие, написав свыше 150 философских и научных трактатов. Круг его интересов был широк – это философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия и т. п. Широкоизвестной

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. Он был убежден, что философия может быть достоянием только «избранных», оставаясь недоступной «широкой публике». Теоретической основой решения вопроса о соотношении философии и религии служило учение о том, что философы приобщаются к истине на основе аподейктики, 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 идеи, изложенные в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», следующие: объединение метафизики и политики в одну систему; модель структуры добродетельного города рассматривается по аналогии со структурой иерархии вселенной; глава добродетельного города одновременно и философ, и пророк; установление нисходящей иерархии при рассмотрении структуры мира и объяснении видов разума (от перворазума до деятельного разума) и восходящей иерархии при рассмотрении мира природы и человека (от первоматерии до приобретенного разума и от индивида и человеческого сообщества до главы города). Таким образом, у ал-Фараби метафизика дополняется неоплатонической концепцией эманации как «идеальной религией»

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 в., когда перед философами появилась перспектива создания модели идеального государства по образцу платоновского «Государства». Во главе добродетельного города находились философы, а идеологическую основу составляла добродетельная религия. Трактовка взглядов ал-Фараби как смешение аристотелизма и неоплатонизма основана на том, что свои идеи в духе аристотелизма он излагал в эзотерических трудах. Основой для понимания его истинных философских взглядов является «Книга букв». При описании качеств, необходимых для главы добродетельного города, и системы правления в нем ал-Фараби опирается не только на идеи «Государства» Платона, но и на представления мусульман о пророке Мухаммеде, так же как и на реальную структуру власти в Аббасидском халифате.

Ал-Фараби первым попытался концептуально решить вопрос о соотношении философии и религии. Философия и религия, согласно мнению «Второго Учителя», возникают после того, как люди, овладев «практическими искусствами», стремятся понять причины окружающих вещей. Направленная на удовлетворение этого желания, мысль проходит в своем развитии ряд ступеней, возвышаясь от менее достоверных знаний к более достоверным. Этим ступени связаны с рассуждениями, соответствующими риторике, софистике, диалектике и аподейктике. Люди приобщаются к истинам двумя путями: с помощью собственно аподиктических рассуждений и посредством диалектических, риторических или поэтических речений. Первым путем следуют тогда, когда к поиску истин приобщаются «избранные», а вторым – когда к ним обращается «широкая публика». В эволюции познава-

тельных способностей человека поэтические речения приходят в конце, т.е. после риторических и диалектических, что соответствует времени возникновения потребности людей в религии. Потребность в религии ал-Фараби связывал с появлением потребностей в политической науке и праве. В идеале народом должны управлять философы-аподейктики, передающие полученные ими истины «широкой публике» через «истинную религию» в образах и аллегорических рассуждениях, представляющих собой как бы подражание философским истинам. Основные задачи философии и религии ал-Фараби пытался решить в контексте их подчиненности задачам гражданской науки или политики. Именно политическая наука, по ал-Фараби, позволяет определить основы мусульманского общества в его развитии и преобразовании в направлении достижения счастья, а что такое счастье и как его достичь, определяет философия. Опираясь на платоновское «Государство» и аристотелевскую «Политику» и «Метафизику», он попытался через отождествление функций правителя (философа) и пророка (религиозного законодателя) решить проблему соотношения философии и религии, не впадая в крайности.

Согласно его классификации наук, религия в обществе имеет лишь функциональное значение. Ал-Фараби, рассматривая «общеизвестные науки», подразделяет их на пять в соответствии с последовательностью пяти глав его трактата по классификации наук: 1) наука о языке; 2) логика; 3) математика; 4) физика и метафизика или «божественная наука»; 5) политика, юриспруденция и «спекулятивная теология». Эта классификация отличалась как от аристотелевской, в которой науки делились на теоретические и практические, так и от распространенной на мусульманском Востоке классификации, в которой науки разделялись на рациональные и традиционные (нерациональные). 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 составляет содержание следующей главы. Такая последовательность рассмотрения отличает его классификацию наук от его политических трактатов, в которых рассуждения о Боге и мире соединяются с рассуждениями о человеке и человеческом общежитии. Его общеизвестные науки – это нечто большее, чем традиционные философские науки. Он впервые рассматривал науку о языке, фикх и калам в качестве философских наук. Необходимо подчеркнуть, что ал-Фараби разводил метафизику и калам: между ними находились политика и юриспруденция. Под политикой ал-Фараби понимал основные идеи, изложенные в «Государстве» Платона и «Политике» Аристотеля, и в его политике ничего не говорилось о пророчестве и религии. Другое дело – юриспруденция (фикх) и «спекулятивная теология» (калам), которые исходят из пророчества и откровения и рассматривают взгляды и действия религиозной общины. Ни калам, ни фикх не имеют дело ни с философией, ни с политикой. Рассматривая цели и содержание политической науки, ал-Фараби не упоминал ни Бога, ни религиозных преданий, в то время как при изложении проблем юриспруденции и «спекулятивной теологии» он часто ссылался на Аллаха, откровения, таинства и чудеса. Но существовало одно исключение: разъясняя различия между действительным и воображаемым счастьем, ученый утверждал, что действительного счастья можно достичь только в «потустороннем мире», тогда как воображаемое счастье (богатство, почести, наслаждения) является целью в этой жизни, но, говоря о счастье в потустороннем мире, ал-Фараби имел в виду мир философской истины, ориентированной на добродетель и зна-

ние. Иначе говоря, согласно ал-Фараби, философ должен не ограничивать свою цель в этой жизни богатством и почестями, а стремиться к более высокой цели, связанной с умопостигаемым миром.

Таким образом, концепция добродетельного города, которая лежит в основе его политической философии, основана на добродетельной религии как аналоге истинной философии. Основные принципы этой концепции:

1) объединение метафизики и политики в одну систему;
2) модель иерархии и структуры добродетельного города по аналогии с иерархией и структурой Вселенной;

3) определяющей ролью главы добродетельного города, которой по аналогии соответствует Перворазуму в его отношении к миру, сердцу в его отношении к человеческому организму и приобретенному разуму в его отношении к психическим силам;

4) определение особой важности «воображения» как способности проникать по ту сторону чувственно воспринимаемого мира и получать откровения для того, чтобы решить проблему пророчества, показать связь пророка и философа, религии и философии с целью обоснования руководства добродетельным городом философа, наделенного функциями пророка;

5) установление нисходящей иерархии при рассмотрении структуры мира и объяснении видов интеллекций от Перворазума (Бога) до Деятельного разума;

6) установление восходящей иерархии при рассмотрении мира природы и человека от первоматерии и сочетание элементов до Приобренного разума и, наконец, от человека и человеческого сообщества до главы добродетельного города.

Ал-Фараби оказал большое влияние на последующее развитие философии, а также музыки («Большой трактат о музыке» – важнейший источник о древнегреческой и восточной музыкальных культурах).

Труды ал-Фараби оказали существенное влияние на философские взгляды крупнейшего арабо-мусульманского мыслителя Ибн Сины, известного в Европе под именем *Авиценна* (лат. – Avicenna).

4. Ибн Сина и расцвет классической мусульманской философии

Абу Али Ибн Сина (980–1037) родился в Бухаре. Вся его жизнь – это жизнь «вечного странника». Он в довольно раннем возрасте испытал влияние исмаилизма, еще в юности приобщился к религиозным наукам, античному наследию, логике и математике, физике и медицине. Слава искусного врача пришла к нему после того, когда он в 17-летнем возрасте вылечил эмира Бухары. 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. Умер ученый в Исфахане.

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. Говоря об источниках логического учения Ибн Сины, необходимо отметить, что помимо аристотелевского «Органона» он широко использовал логические учения стоиков. Влияние последних ощущается там, где он вносил важные коррективы в логику Аристотеля, именно в рассуждениях, в которых он стремился 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.

После логики у Ибн Сины следовала онтология, в частности, учение об универсалиях, соотношении сущности и существования, бытия возможном и необходимом (или, как уточняет известный российский историк философии, арабист А.В. Сагадеев, о «бытийно-возможном» и «бытийно-необходимом», поскольку бытие, согласно Аристотелю и Ибн Сине, не может выступать в качестве рода, делимого на какие-то виды). Исследуя формы развития природы, Ибн Сина рассматривал постепенность перехода одних форм в другие, качественно новые и более сложные. В системе природы, согласно Ибн Сине, органический мир «вырастал» из неорганического и на высшей ступени порождал нечеловеческий разум, «вечный» постольку, поскольку вечны мыслимые им объекты. В системе наук психология выступала продолжением наук о формах движения в неорганическом мире и венчалась наукой (ноологией) о высшем порождении природы, которая служила посредствующим звеном между физикой и метафизикой, а именно той ее частью, которую Ибн Сина называл «универсальной наукой».

Предметом метафизики у Ибн Сины, как и у Аристотеля, выступало сущее как таковое. Отношения между предметами, необходимо сопутствующими сущему как таковому (субстанция и акциденции, единое и многое, потенциальное и актуальное, общее и частное, возможное и необходимое), Ибн Сина характеризовал в терминах, создававших иллюзию, будто речь идет о реальных отношениях между реальными предметами. Однако мыслятся они, по существу, как чисто логические отношения между умственными конструкциями, созданными на основе чувственного опыта, и служащими адекватному познанию действительности, но, тем не менее, лишенными различимых в той же действительности коррелятов. Основная же задача метафизики – доказательство наличия у сущего единого начала или того, что античные философы называли «архэ». Без установления его наличия сущее обрекалось на безначалие, при котором наблюдаемые в нем регулярность и законосообразность явлений превращались в чистую видимость, «обычай», а место научного познания мира должна была занять вера в сверхъестественные силы. Содержание «универсальной науки» Ибн Сины направлено против интерпретации происходящих в мире процессов, как только возможных, т. е. таких, бытие или небытие которых определяется трансцендентным и единственно необходимым в своем бытии божественным началом.

Рассматривая вопрос о соотношении между единым первоначалом и множественным в своих конкретных проявлениях миром, т. е. между имеющим основание своего бытия в себе и имеющим такое основание в другом, Ибн Сина исходил из того, что по отношению к «архэ» (первосущему) и к миру бытие сказывается «по аналогии». Предметы же с именами, высказываемыми по аналогии, – это те, у которых имя одно, и то, что понимается под ним, одно, но это последнее выражено в них не во всех равносильно: в некоторых предметах оно выражено сильнее и первичным образом, в других –

слабее. Иначе говоря, бытие, согласно Ибн Сине, может характеризоваться той или иной степенью интенсивности. Исходя из этого положения, Ибн Сина рассматривал мир – одно и то же сущее – тройко: как совокупность данных человеку во времени единичных вещей, основания бытия которых неопределимы; как совокупность тех же вещей, основания бытия которых образуют уходящую в предвечность бесконечную цепь причинно-следственных связей; как вневременную и сверхвечную целокупность, не имеющую вне себя никакого основания для собственного бытия. В «божественной науке» соотношение между этими тремя «ипостасями» сущего именуется «эманацией», и онтология Ибн Сины приобретает характер натуралистического пантеизма.

Требуется уточнения положение о том, что универсалии, согласно Ибн Сине, существуют *до* вещей (в божественном интеллекте), *в* вещах и *после* вещей (в человеческом разуме). Неприятие Ибн Синой представления о самосущих универсалиях, подобных платоновским идеям, обусловлено тем, что в отличие от Платона, рассматривавшего отличие сущности от существования реальным, Ибн Сина считал различие между сущностью и существованием не реальным, а лишь логическим.

Считается, что Ибн Сина лишь расширил и детализировал учение о добродетельном городе ал-Фараби. Но это мнение истинно лишь частично, поскольку одни и те же политические и философские идеи в разных исторических условиях могут играть совершенно различную роль. Ко временам Ибн Сины мечты ал-Фараби о добродетельном городе не сбылись: Аббасидский халифат в единое централизованное государство не превратился, а последствия ее возраставшей раздробленности Ибн Сина испытал на себе сам. Он-то и стал выразителем того периода в истории мусульманского Востока, когда возникло противоречие между социально-политическим упадком и интеллектуальным расцветом.

5. Ибн Мискавейх и развитие этики восточного перипатетизма

Ибн Мискавейх, Абу Али Ахмед ибн Мухаммед (около 932/936–1030) – историк, поэт и философ, его нередко именуют «Третьим Учителем» (ал-му’аллим ас-салис) в истории арабо-мусульманской философии. Ибн Мискавейх родился в городе ар-Рее (современный город Рай в Иране). Он изучал литературу, медицину, алхимию и историю. Имел опыт государственной службы, поскольку находился на службе в качестве секретаря и библиотекаря у визирей династии Бувайхидов аль-Мухаллаби и Ибн аль-Амида в Багдаде. Последние годы своей жизни он провёл в научных исследованиях и творческой работе и умер в возрасте более 90 лет. Известно, что в мусульманском мире Аристотель почитается как «Первый Учитель» (ал-му’аллим ал-аввал), Ал-Фараби как знаток философских трудов Аристотеля получил имя «Второй Учитель» (ал-му’аллим ас-сани), а звание «Третий Учитель» получил Ибн Мискавейх за специальные исследования этики Аристотеля. Ибн Мискавейх написал ряд этических работ, среди которых можно отметить: «Воспитание нрава и очищение корней», «Трактат об удовольствиях и страданиях», «Книга об этике мирской и религиозной жизни», «Трактат о сущности души»; «Статья о душе и разуме» и фундаментальный труд «Опыты народов», посвященный всемирной истории до 979/980 г. (369 г. хиджры). Особой популярностью пользовалась его книга «Вечность мудрости» («Джавидан-е хирад»), в которой были собраны этические афоризмы персидских, индийских, арабских и греческих мудрецов. Помимо этики труды ученого посвящены вопросам медицины, алхимии, физики, политики, истории. Вклад Ибн Мискавейха в развитие восточного перипатетизма, как правило, связывают с его этическим трактатом «Воспитание нрава и очищение корней» («Тахзиб ал-ахлак»), который стал занимать осо-

бое место в этической мысли мусульманского Востока. «Трактат о природе справедливости» был написан как ответ на письмо одного из самых ярких представителей «золотого века» арабо-мусульманской культуры Абу Хайяна ат-Таухиди (ум. ок. 1023 г.), в котором был поднят вопрос о справедливости и несправедливости. В этом трактате рассматриваются проблемы добра и зла, счастья и справедливости и несправедливости, любви и дружбы. «Справедливость, будучи средством между целями и возможностями, – самая совершенная из добродетелей и самая близкая к единству», – писал Ибн Мискавейх. Он представлял справедливость как естественную, условную, связанную со свободным действием, и божественную. И соответственно, концепцию справедливости рассматривал в её отношении к физическому, социальному и метафизическому²¹.

6. Ибн Баджа – пионер перипатетизма в мусульманской Испании

Основное различие между восточным перипатетизмом Машрика, представленным именами ал-Фараби (870–950), Ибн Сины (980–1037) и их последователей, и восточным перипатетизмом Магриба, т.е. мусульманской Испании, представителями которого являлись Ибн Баджа (ок. 1070–1138), Ибн Туфайл (ок. 1105–1185) и Ибн Рушд (1128–1195) заключалось в том, что именно в Магрибе утвердилась идея о том, что не только философия, но и религия, «подражающая философии», не могут стать достоянием всего общества, члены которого должны руководствоваться в своей жизни догматами и предписаниями религии откровения. Философы мусульманской Испании считали невозможным, чтобы духовная жизнь общества основывалась на какой-либо рационали-

²¹ Трактат о природе справедливости / пер., коммент. З.И. Гусейновой // Историко-философский ежегодник – 98. М.: Наука, 2000. С. 286-300.

зированной форме религии, даже «добродетельной религии», как имитации или подражающей философии. Об этом мечтали и писали ал-Фараби и Ибн Сина, которые, пытаясь согласовать истины теоретического разума и практического разума, ввели в свои учения неоплатоническую концепцию эманации как средство примирения философии и религии. Именно об этом писал Ибн Туфайл в конце своей знаменитой работы «Хайа ибн Якзан». Как отмечал известный отечественный философ-арабист А.В. Сагадеев, «Ибн Баджа стремился доказать возможность достижения высших интеллектуальных и нравственных добродетелей одним или несколькими философами в полной независимости общества от господствующих в нем этических и мировоззренческих принципов, которые с необходимостью должны быть несовершенными постольку, поскольку рассчитаны на «широкую публику», составляющую громадное большинство общества. «Широкая публика» может быть вскормлена только «религиозной пищей», тогда как интеллектуальная элита, руководствующаяся естественным светом разума, в религии не нуждается так же, как и в законах. Это учение представляло собой род философской робинзонады, пытающейся нарисовать картину естественного развития человека при том условии, если бы его теоретический разум властвовал над практическим, т.е. воплощал в себе тот идеал, на который были ориентированы этика и антропология перипатетиков Востока». Что касается неоплатонизма, то он «был интегрирован в перипатетическую систему не в результате оплошности и легковерия, а вполне умышленно – как доктрина с уже разработанным и готовым к применению в мусульманском мире способом установления согласия между философией и религией». Необходимость такого «согласия» была связана с тем, что в X в. перед философами-перипатетиками открылась перспектива создания модели добродетельного города, во главе которого стояли философы, и идеологической основой которого была

религия, «подражающая» философии. Подобного рода религией и стала эманационная доктрина неоплатонизма, изложенная в «Теологии» Аристотеля (компиляция на основе «Эннеад» Плотина) и в «Книге о причинах» (основанной на «Первоосновах теологии» Прокла). Приписывание этих работ Аристотелю позволило создать доктрину, доступную «широким массам» и в то же время при эзотерическом толковании не противоречащую научной картине мира. Но время деятельности перипатетиков мусульманской Испании приходилось уже на другую эпоху, когда исчезли последние основания и иллюзии возможности построения добродетельного города, в котором была бы необходимость добродетельной религии.

Пионером перипатетической философии в мусульманской Испании (ал-Андалус) был *Ибн Баджа* (1070–1138), известный под латинизированным именем *Avenpace* или *Avenrase*. Он родился в Сарагосе. Получил традиционное образование, проявил недюжинные способности к поэзии и музыке. Он хорошо знал работы Платона, Аристотеля и других античных философов. Долгие годы был визирем алморавидских правителей в мусульманской Испании. После завоевания Сарагосы в 1118 г. христианскими воинами переехал в Марокко, где незадолго до смерти был обвинен в вероотступничестве, заключен в тюрьму и отравлен. Долгое время имя Ибн Баджи было неизвестно. Его основные работы впервые были переведены с древнееврейских рукописей на французский язык лишь в середине XIX в., а с арабских рукописей на испанский и частично на английский язык – лишь в середине нашего столетия. На русском языке опубликован лишь трактат «О душе» в переводе А.В. Сагадеева и «Прощальное послание» в переводе В.В. Маркова. Между тем Ибн Баджа не только оказал большое влияние на дальнейшее развитие восточного перипатетизма, в особенности на взгляды Ибн Туфайла, 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 Баджи можно отнести «Прощальное послание» («Рисалат ал-Вада»), в котором рассматриваются вопросы о первом двигателе, человеческой цели, соединении человека с деятельным разумом, а также «Жизнеустройство уединенника» («Тадбир ал-Мутавахид»). 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, далеко от совершенства. Речь идет о путях достижения счастья именно мудрецами, философами, а не суфиями, путь которых к блаженству лежит через аскезу и экстаз.

В своем трактате «Прощальное послание» философ продемонстрировал «открытое стремление реабилитировать науку и философское умозрение, которые только одни и способны вести к познанию природы и которые посредством того, что нисходит свыше, подводят также человека к самопознанию и к вхождению в связь с деятельным разумом». Политический реализм Ибн Баджи, хорошо знавшего механизмы функционирования государственной власти и управления Кордовского халифата, во много объясняет выделение в качестве основной философской проблемы – достижение счастья философами. Философская максима учения Ибн Баджи достаточно полно и ясно видна из названия его главной работы: «Тадбир ал-Мутавахид», название которой можно перевести как «Жизнеустройство уединенника». В этой работе Ибн Баджжа объясняет смысл арабского слова «тадбир» (жизнеустройство или образ жизни). Это слово в своем наиболее широком смысле обозначает совокупность действий, направленных к известной цели; так, например, говорят «политический образ жизни», «военный образ жизни». В этом смысле говорят также о Боге, что он правит или управляет

миром, ибо его правление («устроение»), согласно мнению широкой публики, похоже на управление государством, хотя с философской точки зрения это только омонимы. Эта согласованная совокупность действий, требующих размышления, может иметь место только у человека. Учение о «хасса» (избранные – философы и ученые) и «‘амма» (широкая публика, массы) в арабо-мусульманской культуре было развито им в учении о единстве человека с «деятельным разумом», что позволило обосновать необходимость «уединения». Философ не может достичь счастья в несовершенном государстве, поскольку только философы способны к аподиктическому знанию, а в несовершенном государстве процветает знание, основанное на диалектических, риторических и софистических суждениях. Поэтому жители этого несовершенного государства обречены на существование в условиях доминирования религии. Согласно Ибн Бадже, жизнеустройство уединенника должно служить образцом политического устройства совершенного государства. Одной из главных характерных черт его идеального государства является отсутствие в нем врачей и судей. Медицина там излишня, потому что здоровье человека – забота самого человека. Кроме того, граждане идеального государства должны питаться надлежащим образом, а болезни, вызываемые внешними факторами, часто излечиваются сами собой. И поскольку Ибн Баджа сам был врачом, то он считал, что сам человек должен быть для себя врачом. Точно так же там излишне и правосудие, ибо отношения граждан там будут основаны на любви, так что между ними не будет никаких споров. Ясно также, что в совершенном государстве каждый индивид достигнет самого большого совершенства, к какому только способен свободный человек. И это совершенство основано на философском познании истины. Все будут думать наиболее правильным образом, ни одна личность не будет пренебрегать обычаями и законами, в своих поступках люди не будут совершать ошибок, не бу-

дут заниматься пустяками и не будут прибегать к обману. Все эти юридические и медицинские учреждения необходимы лишь в государствах несовершеннолетних, которые представляют аристократия, олигархия, демократия и монархия. «Уединенники» в несовершеннолетнем государстве должны пытаться стать элементами совершенства государства. Им он дает название «навāбит» (растений), потому что их сравнивают с растениями, которые растут самопроизвольно благодаря природе растений своего вида, культивируемых искусственно.

Подводя итог всему тому, что составляет совершенное государство, и показав, что оно рождается из «растений», которые существуют в других государствах, Ибн Баджа заявляет, что он ставит себе целью показать, какому режиму следует подвергать эти «растения», которые должны руководствоваться правилами совершенного государства для того, чтобы не нуждаться в медицине и правосудии, ибо один только Бог является их врачом и судьей. Эти «растения» достигнут блаженства «уединенника», ибо их образ жизни и будет образом жизни «уединенника». Не важно, говорит Ибн Баджа, будет ли «уединенник» в единственном числе или же их будет несколько. Говоря точнее, слово «уединенник» может одинаково применяться к одному гражданину или же к нескольким одновременно, пока все члены общества не будут разделять позиции этих уединенников. Здесь можно провести сравнение с образом жизни суфиев, которых, как правило, называли «чужестранцами», так как они в некотором роде чужестранцы в обществе, которое их окружает, а в своих мыслях они переносятся в идеальное государство. Следует отметить, что «идея совершенных людей», живущих в несовершеннолетних государствах, заимствована у ал-Фараби, который в своем сочинении «Ас-сира ал-фāдила» точно так же говорит об избранных, являющихся как бы «чужестранцами» в своем обществе. У ал-Фараби же Ибн Баджа заимствует

термин «растения» (навāбит) для обозначения этих «чужеземцев». Кроме того, под понятием «мутавахид» имеется в виду и человек, «соединяющийся с деятельным разумом».

Всю вторую главу «Жизнеустройства уединенника» Ибн Баджа посвящает анализу различных видов человеческих действий. Он считает, что они основаны на свободной воле, но такой свободе воли, которая вытекает из мышления, а не является инстинктом. Так, например, пишет Ибн Баджа, если человек разбивает камень за то, что он его ранил, то он совершает животное действие; если же он его разбивает с той целью, чтобы он не ранил других, то он совершает человеческое действие. Точно так же тот, кто принимает лекарство с целью очистить желудок, то приятное ощущение, которое он при этом испытывает, является лишь случайностью. Таким образом, животное действие имеет своим мотивом чистый инстинкт, самопроизвольно возникающий в животной душе, в то время как человеческое действие имеет своим мотивом мнение или действительное убеждение, причем не имеет значения, предшествует ли этой мысли известное инстинктивное возбуждение души или нет. Большинство действий, совершаемых людьми, носит частью человеческий, а частью животный характер. И такие люди ведут четыре «образа жизни» (сийар), которым соответствуют четыре «несовершенных города», в совокупности своей противопоставляемые «добродетельному городу». Речь идет о «плотском городе», «городе украшательства», «городе воображения» и «городе памяти». Жители «плотского города» совершают свои действия, побуждаемые телесными формами, например, образами пищи, одежды, жилища. При этом для одних достаточно того, что жизненно необходимо, а для других побуждение основано на стремлении к наслаждению, утонченным блюдам, вину, охоте и т.д. Для жителей «плотского города» в силу их образа жизни закрыт доступ к духовным формам, и они даже не подозревают об их существовании. С точки

зрения Ибн Баджи, таких людей немного, и этот образ жизни присущ, как правило, детям вырождающихся знатных родов. Что касается жителей «города украшения», которых значительно больше, чем жителей «плотского города», то они уже ориентируются на духовные формы, но только на те, которые содержатся в общем чувстве. Отношение к жителям этого города более благосклонное, чем к жителям «плотского города», поскольку они обладают изысканностью вкуса. Жители «города воображения» также ориентируются на духовные формы, но связанные со способностью воображения. Речь идет о таких людях, которые хотят произвести впечатление на других, например, на иностранных послов своим грозным видом или своей благожелательностью к тем, чьи симпатии они хотят вызвать к себе. То есть речь идет об их устремлении к внешним благам. Жители же «города памяти» ориентированы на духовные формы, связанные с памятью. Это такие духовные формы, которые вызывают определенного рода переживания, например, восхищение или удивление, но не своими действиями и поступками, а рассказами о них, зачастую передаваемыми из поколения в поколение. Согласно Ибн Бадже именно жители этих четырех городов составляют население современных ему больших и малых поселений. Поэтому не случайно люди, которые одержимы более возвышенными помыслами, являются чужестранцами в этих городах. И для того, чтобы сохранить свой образ жизни, эти чужестранцы должны стать уединенниками, т.е. отдалиться от людей этих городов настолько, насколько это возможно, хотя уединенники должны следовать правилам этих городов в случае удовлетворении своих жизненных потребностей. Ибн Баджа хорошо понимает, что это противоречит аристотелевской позиции, определяющей человека как существо общественное. Но для уединенника благо акцидентально состоит именно в удалении от общества, поскольку эти несовершенные города поражены неизлечимой болез-

нюю. Например, мясо и хлеб вполне безобидны для здоровья людей, в то время как колоквинт и опиум для него губительны. Вместе с тем бывают случаи, когда последние оказываются полезными, а естественная для человека еда приводит его к смерти. Яды бывают полезны «реже всего и акцидентально», а обычная пища полезна «по большей части и сущностно». Речь идет, разумеется, о естественных условиях, но ведь дело иначе обстоит с больным организмом. «Отношение тех обстоятельств к телу подобно отношению образов жизни к душе» – уединенный образ жизни в несовершенных городах благотворен постольку, поскольку города поразила болезнь.

Перед уединенником стоит тройная цель в зависимости от того, относится ли она к телесной форме, к индивидуальной духовной форме или к универсальной духовной форме. Первая цель определяется соответствием индивидуальной духовной формы и нравственными и интеллектуальными качествами, которые устанавливают характер добродетелей. Среди этих добродетелей особое место занимают интеллектуальные, т.е. умственные качества, и науки рассматриваются в качестве абсолютных совершенств, ибо они являются сутью подлинного бытия человека в то время как индивидуальная духовная форма определяет лишь неполное существование, например, то, которое человек получает благодаря славе. «Кто, – писал Ибн Баджа, – действует под влиянием одного только разума (размышления) и справедливости, не обращая никакого внимания на животную душу, заслуживает того, что его действия будут, скорее, называться божественным, чем человеческим». Необходимо, чтобы такой человек настолько выделялся своими моральными качествами, что когда разумная душа решит что-либо, то животная душа не только не будет ей противоречить, но и должна решить то же самое, ибо так хочет разум. В этом смысле сама природа животной души приводит ее к моральным добродетелям, ибо

они являются энтелехией животной души. Поэтому «божественный» человек неизбежно должен выделяться своими моральными добродетелями. В противном случае, если он не выделяется своими добродетелями, и животная душа ставит ему препятствия в момент действия и соответствующего поведения, то это означает, что действие произведено неверно и не приводит к необходимым последствиям. Но если действие имеет такой вид, то оно внушает отвращение уединеннику и покажется ему слишком трудным. В самом деле природа животной души состоит в том, что она повинуется разумной душе, за исключением тех случаев, когда человек не находится в своем естественном состоянии. Например, человек неустойчив в моральном отношении или позволяет гневу господствовать над собой. В ком же животная душа преобладает над разумной, то это означает, что он позволяет господствовать над собой страстям, против которых он борется все время на основе разума. И хотя он, разумеется, является человеком, все же он следует животной природе, не зная, как поступить правильно, ибо правильность определяет разум. Действительно, в абсолютном смысле слова можно называть животным того, кто обладает человеческой мыслью, благодаря которой он мог бы действовать правильно, но тем не менее поступает неправильно. Необходимо сказать, что Ибн Баджа в данном случае подчеркивает, что если у человека преобладает животная душа, то, несмотря на свой ум и знание добра, он все же следует своей животной природе. В этом случае разум служит не добру, а злу. Таким образом, очевидно, что определение цели (или целевой причины) может быть образовано только на основе разума или лежать в основе лишь человеческих действий. Высшей же целью уединенника Ибн Баджа считает созерцание духовных форм.

Таков принцип образа жизни уединенника. Конечной целью уединенника является постижение универсальных (интеллигибельных) форм, которые имеют энтелехию в са-

мих себе и представляют собой «идеи идей». На высшей ступени самосовершенствования на уединенника «изливается» свет «деятельного разума», а сам он находится на уровне «приобретенного разума». Именно это состояние характеризуется андалузским мыслителем как вечное бытие или «потусторонняя жизнь». Ибн Баджа не только описывает несовершенные города и жизнь в них уединенников, но и определяет роль философии в условиях несовершенного общества. Он дает свою трактовку роли философии как регулятивного принципа, раскрывающего содержание идеального города. Именно философия определяет путь нравственного и интеллектуального совершенствования, по которому должны следовать жители четырех несовершенных городов. А философ, следовательно, есть по необходимости высшее и божественное существо, но лишь при том условии, что он выберет из всякого вида действий те, которые являются наиболее возвышенными. Именно это позволит ему быть вместе с теми людьми, у которых наиболее возвышенные качества. И когда он достигнет последней цели, т.е. когда он поймет во всей их сущности отделенные субстанции и простые интеллигенции, тогда он сам станет одним из них, и о нем можно будет сказать по справедливости, что он есть абсолютно «божественное существо». Он освободится от несовершенных качеств телесности и даже от более высоких качеств духовности, и он будет заслуживать одного только атрибута божественного, не имея ничего телесного или духовного. Всеми этими качествами будет обладать уединенник, гражданин «совершенного государства».

Рассматривая добродетели, которыми обладают граждане идеального государства, Ибн Баджа классифицирует их соответственно на «формальные», «практические» и «теоретические», при этом две последние категории добродетелей объединяются под названием «мыслительных». К «формальным» относятся такие качества, как скромность, щедрость,

хитрость, обладатели которых занимают в городе должность старост. Их место в иерархии подчиненное по отношению к тем, кто обладает «мыслительными» добродетелями. К «практическим» добродетелям относят представителей практических искусств: медицина, земледелие, искусство полководца, кораблевождение, риторика. Граждане, наделенные «теоретическими» добродетелями, принадлежат высшим уровням идеального государства, поскольку обладатели «теоретических» добродетелей – мудрецы. Таким образом, в добродетельном городе философ-правитель осуществляет руководство по принципу учитель – ученики, ибо его главная задача – направлять действия своих подчиненных таким образом, чтобы помочь им в достижении своих особых целей. Если в «добродетельном городе» ал-Фараби те, кто подчиняются правителю, являются добродетельными и счастливыми, поскольку жители «добродетельного города» в большинстве своем нуждаются в знании о счастье и путях его достижения. Поэтому они нуждаются в том, чтобы ими руководили на пути достижения счастья. Ал-Фараби уверен, что политическое руководство есть необходимый атрибут «добродетельного города». У Ибн Баджи руководитель идеального государства – учитель, наставник, определяющий правила, следуя которым жители добродетельного города достигают своей цели. Поэтому в добродетельном городе Ибн Баджи нет не только судей и врачей, но и главы государства как политического лидера. Более того, он считает, что в идеальном городе бесполезными будут и уединенники, которые появились в несовершенном государстве.

Ибн Баджа не говорит нам ясно, каким способом совершается это высшее движение и как в конечном счете происходит соединение человеческого интеллекта с деятельным универсальным интеллектом. В «Прощальном послании» он прибегает к сверхъестественному вмешательству для завершения этого соединения. Не случайно Аверроэс находил

трактат «Жизнеустройство уединенника» очень темным среди всех принадлежащих Ибн Бадже сочинений. Ибн Туфайл также считал это произведение неоконченными. Вместе с тем необходимо отметить, что Ибн Баджа придал арабо-мусульманской философии в Испании движение, совершенно противоположное мистическим тенденциям суфизма и калама. В поисках истины Ибн Баджа в своем учении провозгласил, что одна только философия способна привести человека к пониманию и осознанию своего собственного существа, а также деятельного интеллекта. Об этом недвусмысленно говорят его трактаты «Прощальное послание» и «Жизнеустройство уединенника», а также «О соединении человеческого разума с деятельным разумом».

Высшую ступень бытия у Ибн Баджи образует абсолютно необходимое бытие, а низшую – абсолютное небытие. Между ними располагаются промежуточные ступени. Абсолютно необходимым бытием обладает лишь одна сущность, которая отождествляется с Богом. Это – «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 самозерцания. Объектом божественного мышления может быть только сама божественная сущность. Рассматривая проблему отношения Бога к миру, Ибн Баджа 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. Но в стремлении уподобиться *вечному* и пребывающему в неизменном покое божественному разуму как своей предельной цели природа в самой себе на каждой ступени своего развития достигает опре-

деленные для каждого конкретного случая цели, добиваясь известной завершенности на уровне эмпирически наблюдаемых единичных предметов и явлений. Эмпирическому миру не дано полностью отождествиться с божественным мышлением, и поэтому его развитие фактически исчерпывается достижением этих частных целей, в своей совокупности придающих универсуму гармонию и единство. 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 Баджей теории бытия: «Мир является как бы простым единым живым существом, не нуждающимся ни в чем постороннем».

Концепция «деятельного разума» лежит у Ибн Баджи в основе практической философии. Основное отличие его учения от предшествующей перипатетической традиции состояло в том, что исключительный интерес Ибн Баджи был направлен на совершенство и счастье философа. Идею о достижении единства человека с «деятельным разумом» он рассматривал как счастье, которое недостижимо в государстве. Философ, таким образом, для достижения счастья должен уединиться, стать отшельником. Люди наделены различными способностями к познанию истины, и в зависимости от способности к отвлеченному мышлению того или иного уровня Ибн Баджа делит их на три разряда: 1) «массы», которые пользуются интеллигибельными формами только в практических искусствах (ремеслах); 2) «умозрителей», оперирующих абстракциями, но еще в их связи с чувственно воспринимаемыми предметами; 3) «счастливых», отрешившихся от чувственно воспринимаемого, телесного мира и соединившихся с деятельным разумом. Только «счастливые» могут достичь высшей ступени, которую Ибн Баджа называл «потусторонней жизнью и высшим человеческим счастьем».

Рассматривая человека с точки зрения практических наук, Ибн Баджа считал, что основными действиями человека являются действия, представляющие собой результат акта свободной воли, которая вытекает из мышления, а не из инстинктивного побуждения, каким руководствуются животные. У людей редко встречаются животные мотивировки действий и поступков. Гораздо чаще действия, совершаемые людьми, бывают частично человеческими, частично напоминают действия животных. Такими людьми Ибн Баджа населял четыре города, которым соответствовали четыре «образа жизни», в совокупности противопоставлявшиеся «добродетельному городу». Это «плотский город», «город украшательства», «город воображения» и «город памяти». Именно из граждан таких городов, отмечал Ибн Баджа, складывалось население современных ему реальных городов. В таких городах, естественно, не может быть своим человеком тот, кто одержим помыслами о более возвышенных вещах. Таких людей Ибн Баджа называл «чужаками», так как, живя на земле, мыслями и переживаниями они уносятся далеко от всего того, чем живут их соотечественники. Он использовал для этого еще один термин – «уединенник» (мутаваххид), что соответствует понятию «добродетельный чужестранец» у ал-Фараби. Термин этот имеет и другое содержание – человека, соединяющегося с деятельным разумом. Уединенник в несовершенных городах должен удаляться от людей настолько, насколько это возможно. Вмешиваться в их дела он должен только в той мере, в какой это требуется для удовлетворения его жизненных потребностей. Ибн Баджа отдавал себе отчет в том, что все это противоречило политической науке, определявшей человека как существо общественное. Но это, говорил он, верно сущностно, т. е. в принципе, но бывают случаи, когда благо акцидентально состоит в удалении от общества. Философ видел конечную цель уединенника в постижении универсальных, интеллигибельных форм, имеющих эн-

телехию в самих себе и представляющих собой идеи идей. На высшей ступени самосовершенствования уединенник характеризуется приобретенным разумом, который «изливается» на него от деятельного разума. В этом состоянии уединенник достигает вечного бытия, или «потусторонней жизни».

В учении Ибн Баджи получили развитие идеи ал-Фараби по проблемам политической философии. Во-первых, в классификации, по терминологии Ибн Баджи, «образов жизни»; во-вторых, в определении высшей цели философа (мудреца), в терминологии Ибн Баджи «уединенника», заключающейся в соединении его с деятельным разумом; в-третьих, в квалификации политической науки как «духовной медицины»; в-четвертых, в необходимости поэтапного достижения счастья совершенной личностью. Ибн Баджа оказал большое влияние на дальнейшее развитие восточного перипатетизма, в особенности на взгляды Ибн Туфайла и Ибн Рушда, во многом определив последовательный характер философского рационализма и социально-политических учений перипатетиков мусульманской Испании. Последователь Ибн Баджи Ибн Туфайл, известный и под латинизированным именем *Абубацер*, создал учение о *философской робинзонаде*.

7. Ибн Туфайл – философская робинзонада

Ибн Туфайл Абу Бакр Мухаммед ибн Абд-ал-Малик (лат. – *Abubacer*) (ок. 1105 – 1185), арабский философ, ученый, государственный деятель. Получил очень хорошее образование, так как считался знатоком философии и естественных наук, астрономии и медицины, музыки и поэзии, суфизма. Его политическая карьера началась в Гранаде, где он был секретарем местного правителя. Позднее Ибн Туфайл возвысился до положения придворного врача и визиря аль-

мохадского халифа Абу Якуба Юсефа (1163–1184). Он написал ряд трактатов по медицине, но сохранилась только его философская повесть «Хайа, ибн Якзан» («Живой, сын Бодрствующего»).

*А. Повесть «Хайа ибн Якзан» –
символика мудрости*

Повесть «Хайа ибн Якзан» в течение уже длительного времени обладает сильным воздействием и сохраняет свою оригинальность. Это произведение вдохновляло и привлекало самые несхожие личности, происходящие из разных жизненных, исторических и географических условий. Все они были вдохновлены тайным зовом мудрости. Это уникальный случай, не имевший прецедента в исламской культуре ни до ни после. Это дает нам возможность говорить об уникальном случае реализации одного из восхитительных образцов философского пробуждения. Для этого пробуждения были предпосылки в поступательном движении исламской культуры. Что касается его внешних форм, то они воплощали в себе различные культуры прошлых эпох, особенно древнегреческую культуру. С формальной точки зрения повесть «Хайа ибн Якзан» в том виде, как ее изложил Ибн Туфайл, содержит отголоски древнегреческих источников. Например, в рассказе «Идол, царь и его дочь» мы обнаруживаем вариант одного из древних сказаний об Александре Македонском. Это справедливо и в отношении рассказа «Саламан и Абсал», переведенного с древнегреческого языка на арабский Хунайном ибн Исхаком.

Некоторые мотивы сказаний в «Хайа ибн Якзан» указывают на исторический процесс создания мифов, имевших хождение в средиземноморском ареале. Фольклорно-мифологическая общность такого рода широко распространена в данный период. В качестве примера можно привести рас-

сказ о том, как был выброшен в море маленький Муса (пророк Моисей), подобранный египетским фараоном, как и многие схожие примеры в «Тысяче и одной ночи» и в прекрасных народных сказках. Но наиболее совершенная философская и литературная форма этой сказки-утопии представлена в произведении Ибн Туфайла, являющем собой исторический и культурный итог данной традиции. Ее окончательный вид был закреплен Ибн Синой, превратившим рассказ «Хайа ибн Якзан» в символ философского пробуждения как великой мудрости.

Название повести «Хайа ибн Якзан» воплощает в первую очередь единство истории ислама и исламской культуры в их поисках мудрости. В самом названии соединились составляющие этого поиска, основанного на постоянном и сосредоточенном историческом размышлении над метаморфозами бытия и небытия, предстающими в качестве сущностной проблемы для всякого глубокого и основательного философствования. Мусульманская мысль была крайне сосредоточена на вопросе жизни и смерти в силу парадигмального значения коранического аята-стиха, который мусульмане повторяют, когда предадут земле своих умерших близких: «Аллах – нет божества, кроме Него, живого, сущего; не овладевает Им ни дремота, ни сон». Иными словами, здесь речь идет о появлении и проявлении «живого, сущего», т.е. неспящего и бодрствующего в своем видении конечности тела и его предания бральной земле. Это форма, в которой отражаются связь эмпирического и метафизического и их значение относительно смысла и достоверной очевидности. Смерть – достоверная очевидность, более того, это единственная достоверная очевидность. В то же самое время она более всего вызывает сомнение. В этом состоит парадоксальность смерти, которая делает жизнь областью мучительного сомнения, но и утверждения достоверной очевидности. И в этом – парадокс, возбуждающий разум и сердце и не пе-

рестающий таить в себе соблазн тайной связи радости культуры и ее безумия.

Ибн Сина написал «Хайа ибн Якзан» уже после того, как исламская культура проделала гигантские шаги по пути исторических перемен в рамках своего существования в планетарном масштабе. Поэтому осмысление реальности протекало уже исключительно в соответствии с особыми критериями этой культуры. Мусульманскую культуру в целом можно рассматривать как результат кросскультурного взаимодействия различных цивилизаций. Играло свою роль и взаимовлияние, «смешение» различных традиций в рамках исламской культуры (древнегреческой, персидской, индийской, китайской, а также древнеегипетской и культуры Междуречья в качестве дополнения к самобытному наследию мусульманской традиции). Все это сплавлялось в горниле исламской культуры и ее духовных оснований в ходе размышлений над смыслом бытия и ценностью мудрости. Это размышления, посредством которых философ обычно осмысляет разрозненные проявления смерти во власти, традиции, поклонении, низости, невежестве и упадке. Отсюда и интерес «пробуждающейся жизни» к противопоставлению с различными проявлениями смерти.

*Б. «Хайа ибн Якзан» Ибн Туфайла –
философия мудрости*

Название «Хайа ибн Якзан» прочно связано с личностью Ибн Туфайла. Причина лежит в оригинальности и пленительном своеобразии этой книги. Он сумел написать ее в очаровательной и притягательной манере народной сказки. Исторически обусловленное взаимовлияние культур и наследие различных философских традиций получили развитие в этом восхитительном образце, соответствующем духу исламского мистицизма.

Ибн Туфайлу удалось придать совершенный характер мысли Ибн Сины о подъеме от разума к мудрости и идее ас-Сухраварди о божественном мудреце, создав один из самых прекрасных художественных образов, воплощающих интуитивное познание спонтанного характера как великую миссию духа и тела.

В повести «Хайа ибн Якзан» Ибн Туфайл приводит размышление о морях бытия, которые бросают и швыряют все, что в них есть. Он как будто хочет сказать, что приливы и отливы моря – это приливы и отливы движения жизни, которая создает в свою очередь приливы и отливы культуры. В результате рождается и никчёмная пена, и бесценный жемчуг. Все это – необходимые составляющие жизни, у каждого из которых – свои роль и ценность, обязанность и задача, средства и цель. Эта позиция не далека от того, что можно назвать философией умеренности, отличавшей понимание Ибн Туфайлом бытия и его великого предназначения.

Отсюда совмещение критического и восторженного восприятия творчества Ибн Сины, ал-Газали, философских и суфийских традиций мусульманской Испании (ал-Андалус), особенно идеи Ибн Баджи об образе жизни уединившегося, который цепляется между скалами бытия, радуясь солнцу и тени, дождям и ливневым потокам, всему тому, что способствует единству физического и метафизического величия в человеке.

Эти яркие и чистые проблески и откровения содержатся в той форме философско-художественной повести «Хайа ибн Якзан», которую создал Ибн Туфайл. Здесь мы видим последовательно молодой росток духа, затем развитие теоретического и практического познания в виде спонтанного рационального размышления. Мы сталкиваемся с различными формами осмысления природы, которые представляют собой части или примеры видов метаморфоз, присущих бытию. Не важно, было ли появление человека естественным или искус-

ственным. И то и другое выражает единую взаимосвязь, которую исследовал Ибн Туфайл путем изучения движения разума и его неизбежного предстояния перед «вечными вопросами» антиномий рациональности и их мучительных парадоксов. Подобное предстояние заключает в себе возможность выйти за правила формальной логики. А это порождает основания для построения интеллектуальных альтернатив.

Когда разум достигает состояния интуитивного познания, смирение становится судьбой духа и тела. Судьба имеет различные проявления и уровни, но олицетворяет смысл и ценность мудрости. Человек постигает достоверную истину, глаголящую о том, что он (человек) рождается живым и что в пробуждении – его сущность. Сущность человека соответствует смыслу жизни как пробуждения, бодрствования и постоянного познания. Тогда возвращение к первичным истинам души становится вечной целью существования человека, вытекающая из стремления по формированию цельной личности, единой с Абсолютом (Богом). Ибо лишь это остается, а все остальное подвержено изменению, гибели и исчезновению. В этом лежит исток обоснования Ибн Туфайлом мысли о вечности – горизонте, который показывает пределы человека и его существования, раскрывает мудрость души, ее способности и волю. Отсюда и стремление жить согласно критериям этого высокого нравственного сознания. Оно является горизонтом деятельной мудрости, порождающим и горизонт исторической судьбы для творческой личности. Это утешение мыслителя, осознавшего собственную тленность и неизбежность исчезновения. Это осознание превращается в приобщение к вечности, уравнивающее вечный круговорот рождения и смерти.

В. Философия самопознания

«Хайа ибн Якзан» – это весьма многоплановое произведение. В нем рассматриваются вопросы онтологии и гно-

сеологии, психологии и религии, взаимоотношения человека и общества. В целом оно дает картину естественной эволюции человеческого рода. Во введении Ибн Туфайл, говоря о цели работы – раскрытие тайн «Восточной философии» Ибн Сины, дает критический анализ идей Аристотеля, Ибн Сины, Ибн Баджи, ал-Фараби, ал-Газали.

Основным содержанием этой повести является описание появления на свет главного героя по имени Хайа на необитаемом острове и анализ развития его философского миропонимания. В процессе наблюдения за окружающим миром и размышлениях о первоосновах существующих вещей он постепенно выработал цельное мировоззрение, которое по сути отразило переход от философского натурализма к суфизму (мистическому пантезму). В заключении работы раскрывается отношение Хайа к традиционной религии, когда неожиданно на острове появляется другой человек по имени Абсал. И если мировоззрение Хайа рассматривается как олицетворение философии или «естественной религии», то воззрения Абсала – как представителя традиционной религии, исповедуемой большинством жителей халифата. Причем Абсал рассматривается как ищущий внутренний смысл традиционного вероучения, в то время как правитель обитаемого острова (по имени Саламан), откуда прибыл Абсал, показывается как придерживающийся буквального понимания (захир) «Священных текстов» и отвергающий аллегорическую интерпретацию. Видимо, Ибн Туфайл под именем Саламана имел в виду салафитов, в частности, факихов-захиритов, господствовавших в Альмахадском халифате и поддерживавших его правителей. Когда Хайа и Абсал встретилась, то выяснилось, что традиционная религия есть образно-символическая форма выражения «естественной религии» Хайа, т.е. содержание их идентично, но формы выражения различны. Тогда Хайа, непонимающий причин изложения философского мировоззрения или «естественной рели-

гии» в форме притч, завуалированных и не позволяющих адекватно раскрыть истину в философском понимании этого слова, преисполняется энтузиазмом открыть философский смысл мировоззрения жителям обитаемого острова. Но когда он вместе с Абсалом пытается осуществить свой замысел, то терпит неудачу, поскольку люди не захотели и не смогли принять его «естественную религию». «Естественная религия» основана на разуме и рассматривается как истинная, а обычная религия, выраженная в форме притч, связана с различного рода предрассудками и в ней доминирует не разум, а чувство. Последнее в конечном счете есть источник стяжательства и других пороков человека. Владения Саламана оказываются собирательным символом невежественных городов ал-Фараби. В отличие от своих предшественников Ибн Туфайл, исходя из идеи неспособности и нежелания масс к постижению философских истин, приходит к идее постижения истины в полном уединении и изоляции. Более того, Ибн Туфайл отказывается от идеи ал-Фараби и Ибн Сины о возможности существования «добродетельной религии», посредством которой массы должны были достигнуть счастья. Он пишет: «Если же они останутся с прежними верованиями до самой смерти, то обретут спасение...», т.е. удел широкой публики верить догматам традиционной религии и оставаться в невежестве.

В своей единственно дошедшей до нас работе «Хайа ибн Якзан» Ибн Туфайл рассматривает возможность познания мира как философской истины на основе представления о естественном появлении и развитии представителя человеческого рода, его умственных и физических способностей. Формирование мировоззрения человека по имени Хайа философ Ибн Туфайл связывал прежде всего с размышлением о жизни и смерти. Богу нет места в теории антропогенеза и космогонии Ибн Туфайла. Это лишало человека ореола «святости» и уникальности. Человек, возникающий из мате-

рии 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. Но этот философский Бог, по его мнению, и есть Истина. При этом «естественная религия» противопоставлялась обычной, поведенной людям неким пророком. «Естественная религия» основывалась на разуме и рассматривалась как истинная, а обычная религия, выраженная в форме притч, была связана с различными предрассудками. В ней доминировал не разум, а чувство. Последнее, в конечном счете, есть источник стяжательства и других пороков человека. Ибн Туфайл на основании идеи о неспособности и нежелании масс к постижению философских истин, приходил к необходимости полной социальной изоляции искателей истины. Философы, по его мнению, должны в одиночестве вести «естественную жизнь», не пытаясь раскрыть свои убеждения «широкой публике». «Ибо поняли, он и его друг Абсал, что для этих простодушных и недалеких людей нет иного пути к спасению; что если и поднять их до высот умозрительного размышления, то разрушится то, чего они держались, но и степени счастливых достичь им будет не под силу. Они придут в волнение, смутятся и найдут недобрый конец». Ибн Туфайл отказался от идеи ал-Фараби и Ибн Сины о возможности существования «добродетельной религии», посредством которой массы должны были достичь счастья. Он также был не согласен с идеей основоположника восточного перипатетизма о достижимости счастья только в этом мире, а не в потусторонней жизни.

8. Ибн Рушд – вершина философского рационализма

Абу ал-Валид Ибн Рушд (1126–1198), всемирно известный под именем *Аверроэс* (лат. – Averroes), пожалуй, более

чем кто-либо другой из арабо-мусульманских философов привлекает внимание представителей не только философии, но религии и культуры. Почти все исследователи его творчества рассматривают философию Аверроэса как вершину рационализма средневековой философии Арабского Востока. Ибн Рушд родился в Кордове. Был разносторонне образованным человеком, служил главным судьей в Севилье и придворным врачом у правителя Кордовы. Идеальная атмосфера мусульманской Испании второй половины XII в. характеризовалась резко негативным отношением к философии со стороны факихов-маликитов, весьма недовольных популярностью «чужестранной науки». В 1195 г. произведения Ибн Рушда были публично осуждены, а сам он выслан из столицы. Вскоре, однако, он был возвращен ко двору. Научное наследие Ибн Рушда огромно. Оно включает самостоятельные труды и комментарии чуть ли не по всем известным тогда отраслям знания: философии, естественным наукам, медицине, юриспруденции и филологии. Большинство сочинений комментаторского характера представляет собой 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». Одним из ключевых утверждений Ибн Рушда является утверждение, что оба – «философ и рядовой верующий» – могут быть счастливы, но каждый по-своему. Для мусульманского мыслителя истина едина как для философов, так и для «широкой публики», а разница вызвана лишь способами ее постижения. При этом Ибн Рушд опирался на аристотелевское учение о пяти логических суждениях: аподиктических, диалектических, софистических, риторических и поэтических. Ибн Рушд сравнивал их между собой с точки зрения их познавательной ценности.

Аподиктические суждения базируются на достоверных посылках и при правильном построении силлогизмов ведут к достоверным заключениям. Ибн Рушд, связывая философию с аподиктическими суждениями, считал, что целью ее является постижение истины. Диалектические, риторические и поэтические суждения исходят из посылок, основанных на мнении, и поэтому их заключения не обязательно должны быть достоверными. Что же касается софистики, то она вовсе не стремится к достижению истины и ставит своей целью любым способом одержать верх над противником. У Ибн Рушда «спекулятивная 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. Различие же между ними преимущественно состоит в том, что если диалектик адресует свои рассуждения одному лицу, то риторик – «широкой публике».

Другим искусством, наряду с софистикой, способным принести такую же пользу при наставлении «широкой публики» на путь истинный, по убеждению Ибн Рушда, является поэтическое искусство, склоняющее людей к совершению одних действий и воздержанию от других. Разница между поэтикой и риторикой состоит в том, что если первая говорит о том «каков он», то вторая – «чем он является». В отличие от рационального рассуждения, характерного для риторики, в поэтике место рациональных доводов занимают образы. Поэтому поэтическая речь не имеет никакого отношения к истине или лжи. В комментариях к логическим сочинениям Аристотеля Ибн Рушд говорил, что «широкая публика» способна воспринимать лишь риторические и поэтические речения, а «теологи» не способны обращаться должным образом не только с диалектикой, но и с риторикой. Только философы могут на основе аподиктических посылок выработать теоретические положения и правильно использовать логиче-

ские искусства. Вместе с тем Аверроэс утверждал, «что философия – это спутница и молочная сестра религии». Разгадку этого парадоксального положения А.В. Сагадеев усматривает в уверенности Ибн Рушда в том, что из-за многозначности многих арабских слов посредством их соответствующей интерпретации философы могут обосновать едва ли не любой угодный им тезис, не порывая при этом с буквальным смыслом священных текстов. Вместе с тем Ибн Рушд вводил определенные ограничения и для философов: они не имеют права разглашать свои истинные взгляды в вопросах, затрагивающих основоположения религии, давая им аллегорическое толкование. Таковы, например, вопросы, связанные с признанием бытия Бога, пророчеств и потусторонней жизни.

Ибн Рушд считал, что религия является необходимой основой интеграции человеческого коллектива. Без такой основы 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. Философы принимают ее вместе со всеми предписываемыми ею обрядами, особенно заботясь о ее основополагающих догматах, ибо в ней – залог не только благополучия, но и самого существования общества.

Как известно, 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, подобно тому, как ведет себя правитель иерархизированного государства, ведающий лишь общими делами и предоставляющий людям право личного предпочтения и выбора. Данная теория соответствует трактовке Аллаха предшествовавшими восточными перипатетиками как Первосущего, действия которого следуют определенному разумно-логическому началу. Однако и такая трактовка Первосущего не удовлетворяла Ибн Рушда, ибо он, как и в случае с мутакаллимами, считал, что философы превращают Бога в вечного человека, а человека – в смертного Бога. Предшествовавшие философы, говорил Ибн Рушд, рассматривали разумную деятельность Бога по аналогии с разумной деятельностью человека и поэтому утверждали, что деятельность Первосущего оперирует только универсалиями. Первосущее, полагал Ибн Рушд, тождественно мировому порядку, но такому, который рассматривается под некоей формой вневременности. Именно этот мировой порядок, считал он, является источником существования и необходимости универсума, ибо бытие объемлемых Вселенной вещей основывается на их единстве, взаимосвязи. Не будь всеобщей взаимосвязи вещей, не было бы и мира, который из них состоит. Такая, в сущности своей пантеистическая, трактовка Бога делала совершенно излишней теорию эманации, с помощью которой ал-Фараби и вслед за ним Ибн Сина стремились доказать несотворенность мира во времени и отеснить Всевышнего на крайнюю периферию бытия. 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 самодеятельности мира.

Согласно учению кордовского мыслителя о душе, тесно связанному, как и у его предшественников – восточных перипатетиков, с космологической доктриной, космический деятельный разум соединяется с отдельными познающими индивидами, которым присущ так называемый пассивный, или претерпевающий, разум. В то время как деятельный разум выводит из представлений содержащиеся в них потенциально умопостигаемые формы. Носитель этих интеллибельных форм есть тот же самый деятельный разум, но выступающий в качестве потенциального, или материального, разума. Если благодаря деятельному разуму у человека возникает умопостигаемый образ, то этот человек тем самым приобщается к материальному разуму в той форме, которую он принял в мыслимом умопостигаемом образе. Можно сказать, что материальный разум по бытию один и тот же во всех людях и различается в индивидах своей формой, поскольку различаются между собой и познающие индивиды. Так как познание у отдельных людей развивается различно, то и приобретенный разум, с одной стороны, индивидуален, а потому преходящ, а с другой стороны, всеобщ и бессмертен, поскольку бессмертен род людской, который, по убеждению Аверроэса, всегда культивирует науку и философию. С этической точки зрения, высшего счастья человек достигает, приобщаясь к деятельному разуму, т. е. в познании всеобщих и необходимых истин. Именно через различие и преемственность между людьми и материальным разумом Аверроэс сумел примирить аристотелевскую концепцию вечности разума и природу человеческого счастья в посюсторонней жизни с верой в систему воздаяний и наказаний – в потусторонней. Когда человек умирает и его тело погибает, он теряет свое единство с материальным разумом. Хотя смерть всеобща, когда человек воскреснет, его душа будет иметь тело, т.е. материю, и он воссоединится с материальным разумом. И подобно тому как в посюсторонней жизни счастье к людям

приходит через участие в интеллектуальной деятельности, точно так же в потусторонней жизни блаженство придет к ним тем же путем. И степень счастья в посюсторонней жизни зависит от приобретенного человеком знания.

Вопросы для самопроверки

1. Роль ал-Кинди в формировании основных направлений фалсафа.
2. Философское учение ал-Кинди. Учение о четырех видах разума. Классификация наук и предмет философии.
3. Философия и свободомыслие Абу Бакра ар-Рази.
4. «Два ал-Фараби».
5. Основные идеи «Трактата о взглядах жителей добродетельного города».
6. Учение ал-Фараби о соотношении философии, религии и калама, классификации наук.
7. Классификации наук и структура теоретических наук у Ибн Сины. Метафизика и логика
8. От Авиценны к Ибн Сине.
9. Ибн Мискавейх и развитие этики восточного перипатетизма.
10. Ибн Баджа – пионер перипатетической философии в мусульманской Испании.
11. Философская повесть «Хайа ибн Якзан» («Живой, сын Бодрствующего») Ибн Туфайла.
12. Философия Аверроэса как вершина рационализма мусульманской философии.

Глава IV

ЛИТЕРАТУРНО-ПОЭТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



1. Адаб и адабная литература

Адаб – оформившееся в IX в. направление в арабо-исламской культуре, означающее воспитание через литературу правила «хорошего тона и образа поведения», унаследованного от предков. А адиб – это литератор, взявший на себя обязанность заниматься воплощением и совершенствованием этих правил.

В эпоху расцвета арабо-мусульманской культуры (IX–XII вв.) при дворах некоторых просвещенных халифов и правителей вечерами проходили встречи ученых, мыслителей, поэтов, музыкантов, в которых участвовали и их покровители. Следовательно, главными носителями этой гуманистической культуры выступали секретари, переписчики, чиновники, литераторы, философы и придворные. В их среде высоко ценились остроумие, красноречие, изысканность, культурная утонченность. Образование секретарей было энциклопедическим, в нем соединялись арабская и неарабская ученость.

Целью адаба было образование светское: адаб – литература не религиозная, а светская. «Легкая» форма адаба, отличающая его от сухих, скучных трактатов богословов и ученых, позволяла, развлекая, просвещать, наставлять широкий круг людей.

Адабная литература имела своей целью просвещение и наставление, куда наряду с афоризмами и анекдотами фило-

соффов включались цитаты из арабской поэзии, хадисов и стихов из Корана.

Культурная и научная жизнь связана была и с «домами науки», одним из которых был багдадский «Дом мудрости», созданный халифом ал-Мамуном. Здесь была прекрасная библиотека, содержащая тысячи книг по разным областям знания. Почтительное отношение правителей к знанию повлияло на выработку эталона «светской» культуры, который распространялся и на менее элитарные круги, для которых подспорьем и была литература адаба.

Адабная литература, особенно учебники, сообщали читателю начальные знания в области математики, грамматики, истории и т.д. Ас-Сиджистани (ум. 888 г.), намекая на отношение к разуму и, в частности, к греческой учености, почитаемой многими адибами, рассказывает о сне, увиденном халифом ал-Мамуном. В этом сне происходит встреча халифа с Аристотелем, во время которой античный философ, отвечая на вопросы ал-Мамуна, апеллирует прежде всего к разуму, как бы поддерживая своим авторитетом ал-Мамуна в его симпатии к мутазилитам – противникам богословов-традиционалистов.

В более широком смысле в эпоху Аббасидов адаб осуществлял ту же нравственную, общественную и интеллектуальную миссию, что и латинская *humanitas*. Он обозначал ценности городского куртуазного, утонченного поведения, был показателем воспитанности и образованности, а равно определял форму поведения в определенной сфере деятельности. На интеллектуальном уровне адаб первоначально был видом гуманитарного образования, развивавшим светскую струю в арабской культуре.

Взаимодействие с другими культурами привело к расширению содержания адаба, который стал включать в себя и неарабскую литературу (греческую и иранскую). Главными представителями этого направления были Ибн ал-Мукаффа

(ум. 757 г.), ал-Джахиз (ум. 869 г.), ат-Таухиди (ум. 994 г.), Абу-ль-Аля ал-Маарри (ум. 1057 г.), Омар Хайям (ум. 1131 г.).

В целом адаб передает идею пайдейя. Humanitas соответствует арабскому слову «инсанийя» (человечность), которое в философском лексиконе мусульманских философов означает человеческую природу, качество, свойственное человеку как таковому. Вместе с тем, оно означает бытие человека как результат самоусовершенствования, как человеческое совершенство, является и синонимом разумности и обладания подлинной мудростью или философией.

В целом, адаб, предполагавший знание философии и истории, географии и литературы, логики и права, представлял собой ориентацию на своеобразный образ жизни, определенную поведенческую мораль, этику мусульманского книжника. Кроме того, адаб носил и ярко выраженный эстетический характер. В конечном счете, он осуществлял на мусульманском Востоке ту же нравственную, эстетическую, социальную, интеллектуальную и духовную миссию, что и humanitas эпохи Возрождения.

2. Ат-Таухиди – литератор философов и философ литераторов

Ат-Таухиди, Абу Хайян (922–1023) – классический адиб, известный философ-литератор. По определению биографа Иакуба ар-Руми – «литератор среди философов и философ среди литераторов». Значительная часть сочинений ат-Таухиди была сожжена им самим. К настоящему времени опубликовано около половины дошедших до нас сочинений. Основные сочинения ат-Таухиди «Книга услады и развлечения», «Вопросы и ответы», «Божественные указания», «О друге и дружбе».

Родился в бедной семье. Ат-Таухиди до конца жизни терпел лишения и умер в крайней нищете. Учился в Багдаде.

Изучал грамматику у ас-Сирафи и ар-Руммани. Среди основных его учителей был логик ас-Сиджистани. Он был примером свободомыслия, за что его считали одним из опаснейших еретиков в исламе. Утверждал, что за свои еретические взгляды подвергся гонениям со стороны визиря ал-Мухалляби.

В период с 961 по 975 г. сочинил десяти томную антологию *адаба* под названием «ал-Басаир ва-л-Дахаир». В 977 г. был нанят Ибн Аббадом в качестве личного секретаря. Из-за своего трудного характера и чувства превосходства (он, например, отказался «тратить свое время» на копирование громоздкой коллекции посланий своего хозяина) он был уволен. Отомстил обоим визирям памфлетом, содержащим блестящие карикатуры на них.

Автор глубоких философских сочинений, популяризатор знаний и блестящий стилист. Имел прозвище «второй ал-Джахиз». Произведения ат-Таухиди содержат сведения о культуре эпохи, современниках – «Чистых братьях», ал-Джахизе и многих других. Был учеником логика ас-Сиджистани, современником Ибн Сины.

Подобно мутазилитам и мусульманским философам, он пытался рационалистически объяснить устройство мира, а также создать своего рода рациональную веру. Философия, считал он, берет начало в разуме, а вера – в откровении.

Признавая реальные возможности рационализма, отмечал его изъяны и ограниченность, полагая, что «разум силен настолько, насколько он сознает то, что выше его». «Знание – это море, и людей, исчезающих в нем, больше, чем овладевших им. Неизвестного в нем вдвое больше, чем известного; предположений больше, чем достоверностей, и скрытого больше, чем очевидного. И то, что воображают о нем, превосходит то, что доподлинно известно».

В своих сочинениях ат-Таухиди пытался осмыслить и разъяснить с помощью разума и логики вопросы о предопределении и свободе выбора, о божественных атрибутах, о Творце и творении.

Предопределение и свободу выбора ат-Таухиди объяснял как внешний и внутренний аспекты, определяющие поведение человека. Обусловленные внешними причинами поступки людей предопределены, но они являются также результатом изъявления свободной воли и зависят от индивидуальных особенностей человека, составляющих своеобразие его души и ума. Ат-Таухиди считал, что человек не должен мириться с судьбой и обязан возвыситься над ее превратностями.

Его волновала проблема смерти, её роковой неизбежности, из-за чего его считают философом-пессимистом. В его книге «Божественные указания» чувствуется горечь отчаяния, разбитой надежды. Выражая трагическое восприятие жизни и считая себя «самым чужим из чужеземцев», он не хотел мириться с судьбой, выразив свой бунтарский характер в написанных им сочинениях.

3. Ал-Маарри – философия зрящего духа

Абу-ль-Аля ал-Маарри (973–1058) – классический адиб, вольнодумец и гуманист. Родился в сирийском городе Мааррет-эн-Нууман в семье филолога. Прозвище ал-Маарри он получил благодаря родному городу. В раннем детстве у него проявились незаурядные способности. В три года он научился читать и с легкостью запоминал стихотворения. Однако в четыре года заболел оспой, из-за чего потерял зрение. Слепота не помешала ему получить хорошее образование. Вначале он учился в родном городе, а в пятнадцать лет отправился в путешествие по культурным центрам Сирии. Он изучал философию, богословие, право, филологию, древнюю (арабскую) поэзию и другие науки.

Биографы поэта говорят, что первый в своей жизни «стихотворный экзамен» он сдал, когда ему было одиннадцать лет. К двадцати годам ал-Маарри «овладел всеми нау-

ками», после чего он вернулся в родной город. Вскоре он совершает путешествие в Багдад – в крупнейший культурный и литературный центр того времени. Там он обрел множество друзей, его стихи стали известны в городе и во всем халифате. Но за его вольнодумство и критический характер мышления был обвинен в стремлении превзойти Коран. Ал-Маарри вернулся в родной город и больше не покидал его до конца жизни. Приблизительно с 1010 г. ал-Маарри ведёт замкнутую жизнь. Живёт на доходы от уроков. Он называет себя пленником трёх темниц: слепота, дом (одиночество) и тело скверное!

Тем не менее служение людям он считал целью своего существования. Его творчество было проникнуто духом вольнодумия, разумной критики действительности и ответственности перед всем сущим. Он выразил этот дух в таких стихах:

*Когда в науке нет ни сердцу обороны,
Ни помощи уму – пускай умрет ученый!*

*О племя писателей! Мир обольщает ваш слух
напевом соблазнов, подобным жужжанию мух.*

Творческое наследие ал-Маарри составляет более шести десятков работ, среди которых не только поэтические произведения, но и трактаты, посвященные вопросам грамматики, лексикографии и др. Наиболее значимыми являются большой сборник философских стихов «Обязательность необязательного» (или «Необходимость того, что не было необходимым»), «Искры огнива» и «Послание о прощении».

В первых двух поэтических произведениях прослеживается позиция философа-гуманиста, поэта, обличающего социальную несправедливость, суеверия, пороки духовенства и прославляющего мощь человеческого разума, идею веротерпимости.

В 1033 г. ал-Маарри написал «Послание о прощении». В нём автор описывает жизнь в загробном мире. Он даёт

яркое описание жизни в раю и «экскурсии» в ад. Затем идёт описание путешествия ал-Кариха в загробный мир. В «Послании о прощении» в острой сатирической форме ал-Маарри выступает против распространённых представлений о загробной жизни и бессмертии душ. «Послание о прощении» представляет собой оригинальный новаторский способ критики реальности, религиозных догм и литературного вкуса своего времени.

В начале творческого пути ал-Маарри писал хвалебные оды, подражая стилю знаменитого поэта ал-Мутанабби. Эти оды вошли в первый сборник стихотворений – «Искры огнива»:

*Скажи мне, за что ты не любишь моей седины,
Постой, оглянись, я за нею не знаю вины.
В её вероломстве, ошибках, кудрях, что черны,
Как чёрная участь разумной моей седины?*

Творчество ал-Маарри отражало глубинные проблемы эпохи, от экзистенциальной политики до трансцендентальной проблематики культуры. Оно распространялось на всё. Ал-Маарри порицал и состояние веры, её содержание, человека с его пороками, общество, в котором царят несправедливость, деспотизм правителей, имеет место проблема жизни и смерти, а также смысла бытия.

Его творчество пришлось на время, когда на смену идеям мутазилитов пришёл ислам официальный, санкционированный рескриптом халифа ал-Кадира (1017 г.), объявлявшим мутазилитов еретиками. В этом смысле можно понять, почему вольнолюбивая, печальная и гневная лирика ал-Маарри была близка многим его современникам.

Критический дух ал-Маарри отчетливо проявился в его позиции относительно религии, веры и связанных с ними проблем разума и веры, предопределения и свободной воли.

Религия, по ал-Маарри, это вовсе не плод божественных откровений, а введение народа в заблуждение. Ал-

Маарри не мог смириться с лицемерием, лживостью, которые нередко демонстрировала религия. Всё это, считал ал-Маарри, враждебно подлинной вере. Общий подход он изложил следующими словами:

*Пришел Иисус, и прекратился Закон Моисея.
И пришел Мухаммад с пятью Намазами.
И сказали, что не будет больше Пророка.
И так заблудился народ – как вчера, так и послезавтра.*

Или:

*Они твердили нам, что близок день последний,
Что свет кончается, – но это были бредни.*

О связи религии и интересов правящей верхушки:

*Но это ложь была! Не слушайте речей
Извечной алчностью палимых главарей!*

О его личных ощущениях:

*Мне проповедники разнообразных вер,
и толкователи с их бредом – не в пример.*

*Взгляни на собственную веру: в её пустыне
увидишь мерзость лицемерия и срам гордыни.*

Ал-Маарри был сторонником тончайшего морально-эмоционального разума. Для него только разум даёт возможность понять всё. Но 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.*

Ал-Маарри был последователен в критике слепой и навязываемой веры. Он обращает взор верующих к разуму, способному отделить истину от лжи:

*Проснитесь наконец, обманутые дети!
Вы слепо верите лжецам былых столетий.*

*Чтоб жить спокойно, не сори деньгами,
Не трать ума на споры с дураками.*

Как философ, ал-Маарри объявлял разум единственным критерием истины, а как поэт считал, что аллегорическое толкование коранических утверждений вполне возможно. Рассуждая о значении и смысла религии, он писал:

*Заблудились христиане,
и ханифы не на истинном пути,
А цудеи в сомнениях,
И маджусы – в заблуждении.
Мир разделился на две части:
Одни – разумны, но нет у них Веры,
Другие – религиозны, но без разума.*

В этом духе он рассматривал проблему предопределения и свободной воли. В сборнике «Необходимость того, что не было необходимым» ал-Маарри выступил против религиозной идеи о предопределении. В «Послании о прощении» отвергал утверждения теологов, будто религия является продуктом божественного откровения, и считал, что она возникла как продукт обмана народа.

С позиций рационализма он подвергал в этих произведениях критике положение о бессмертии души. С такой же позиции он подходил к некоторым проблемам онтологии. Так, он утверждал, что земля, как и другие планеты, возникла в результате естественного процесса – сочетания четырех материальных первоначал: огня, воды, воздуха и земли. Для него природе человека свойственна борьба добра и зла, при-

миряемых самосовершенствованием в духе умеренности и воздержания, что приведет человечество к счастью.

Однако основной его интерес был сфокусирован вокруг человека и человеческого бытия. Отсюда его заострённое внимание к жизни во всех её проявлениях.

Главный источник социального зла ал-Маарри видел в общественном неравенстве. Он тонко чувствует боль и горе человека, яростно обличающего корыстолюбие и насилие. Сам ал-Маарри называет такие цели написания сборника «Обязательность необязательного» («Необходимость того, что не было необходимым»): отказ ото лжи в стихах и создание книги, в которой бы «рифмы располагались в алфавитном порядке, так, чтобы не была пропущена ни одна буква». В этом сборнике мы читаем:

*Сыны Адама, скверно вы живете –
В любви и ненависти вечно лжётё.*

Или:

*Корыстолюбие, не знавшее препон,
В могилу их свело, и умер их закон.*

Или:

*Отринув красоту и благородство,
Лелеете душевное уродство.*

Такое отношение к окружающему миру и человеку связано со специфическим пониманием бытия, смысла жизни, истинного места и предназначения человека во вселенной. Мы находим такое понимание бытия в таких стихах:

*Искали наслаждений в любом углу земли,
Того добились только, что разум растрясли;*

Или:

*Под власть небытия страшимся мы подпасть,
Но, может быть, не столь опасна эта власть.*

Или:

*Ты пламени хоть раз касался ли рукой?
Пойми, что боль твоя хранит его покой.*

А смысл и предназначение человека в таких стихах:

*О человек, ничтожен ты и слаб,
Ты – плоти алчущей презренный раб.
Являя благочестье показное,
Как страстно любите вы всё земное!*

Отсюда и его критическое отношение к нечеловеческому проявлению самого человека, как, например, в стихах:

*Вам мало мяса, мало дичи свежей –
Алкаете вы печени медвежьей.
Так далеко зашли мы в невежестве своём,
Что мним себя царями над птицей и зверьём.*

Соответственно его призыв к человеку:

*Не убивай того, кто в море нашёл жилище,
Четвероногих плоть живую не делай пищей.*

Ал-Маарри воспринимал реальность в критериях личного переживания и возвышенной эмоции. Этим объясняет характерное для него скорбное настроение, овладевшее им. Оно во многом объясняет его отвращение к мирской суете и склонность к уединению.

*Мне опротивел мир и мерзость дел мирских,
я вырваться хочу из круга дней своих.
Я одинок, и жизнь моя пустынна,
И нет со мной ни ангела, ни джинна.*

Вместе с тем, это настроение и личное его отношение к окружающему миру вытекает из понимания им личной ответственности мыслителя перед миром:

*Подобно мудрецам, и я теперь обрушу
Разгневанную речь на собственную душу.
Из праха плоть взята и возвратится в прах,
И что мне золото и что стада в степях?*

Элементы пессимизма и скептицизма, которым он не был чужд, объясняются тем, что он видел социальную несправедливость, неравенство царившие в его времени. Он видел в этом бытийном пороке некую закономерность:

*От вздоха первого в день своего рожденья
душа торопится ко дню исчезновенья.*

*Разумные созданья бессмертного творца
Идут путём страданья до смертного конца.*

Но в этой парадоксальной закономерности таится и элемент оптимизма:

*И смертным смерть вручает подарок дорогой:
Наследникам – наследство, покойнику – покой.*

*Как быстрых молний блеск – времён поспешный бег,
И только миг живёт на свете человек.*

4. Омар Хайям – философия возвышенного духа

Омар ибн Ибрахим ал-Хайям (1048–1131) в истории мусульманской культуры в первую очередь выдающийся ученый – математик и астроном. Внёс большой вклад в алгебру построением классификации кубических уравнений и их решением с помощью конических сечений. Одновременно он один из самых известных мусульманских мудрецов и философов-поэтов. Каждое его четверостишие – уравнение, стремящееся к точной формуле, к афоризму.

Уроженец города Нишапура, Омар Хайям был сыном палаточника. Занимался естественными науками и философией в раннем возрасте. Он блестяще закончил курс по праву и медицине, получив квалификацию врача. Но медицинская практика мало интересовала его. Детство Омара Хайяма пришлось на жестокий период Сельджуктов. Погибло множество людей, в том числе значительная часть учёных. Позже в предисловии к своей «Алгебре» Хайям напишет: «Мы были свидетелями гибели учёных, от которых осталась небольшая многострадальная кучка людей. Суровость судьбы в эти времена препятствует им всецело отдаться совершенствованию и углублению своей науки. Большая часть тех, которые в настоящее время имеют вид учёных, одевают истину ложью, не выходя в науке за пределы подделки и лицемерия. И если они встречаются человека, отличающегося тем, что он ищет истину и любит правду, старается отвергнуть ложь и лицемерие и отказаться от хвастовства и обмана, они делают его предметом своего презрения и насмешек».

В возрасте шестнадцати лет Омар Хайям пережил первую в своей жизни утрату: во время эпидемии умер его отец, а потом и мать. Он продал отцовский дом и мастерскую и отправился в Самарканд. В то время это был один из научных и культурных центров ислама. В Самарканде Омар Хайям становится вначале учеником одного медресе, но после нескольких выступлений на диспутах он настолько поразил всех своей учёностью, что его сразу же сделали наставником. Через четыре года он покинул Самарканд и переехал в Бухару, где начал работать в хранилищах книг. За десять лет пребывания в Бухаре он написал четыре фундаментальных трактата по математике.

В 1074 г. его пригласили в Исфахан ко двору сельджукского султана по инициативе и при покровительстве главного визиря Низама ал-Мулька. Омар Хайям становится духовным наставником султана. Через два года султан Мелик-шах назначил его руководителем дворцовой обсерватории.

В 1077 г. Омар Хайям закончил работу над важным математическим трудом – «Комментарии к трудностям во введениях книги Евклида». Трактат состоял из трёх книг; первая содержала оригинальную теорию параллельных прямых, вторая и третья посвящены усовершенствованию теории отношений и пропорций. При этом в третьей книге «Комментариев», посвящённой составлению (т.е. умножению) отношений, Омар Хайям по-новому трактует связь понятий отношения и числа. Омару Хайяму принадлежит «Трактат о доказательствах задач алгебры и алмукабалы», в котором даётся классификация уравнений и излагается решение уравнений 1-й, 2-й и 3-й степени. Он привёл обоснование собственного метода, классификацию типов уравнений, алгоритм выбора типа конического сечения, оценку числа (положительных) корней и их величины. Во введении к данному трактату Омар Хайям даёт определение алгебры как науки, утверждая: алгебра – это наука об определении неизвестных величин, состоящих в некоторых отношениях с величинами известными. Причём такое определение осуществляется с помощью составления и решения уравнений. Ещё одна математическая работа Омара Хайяма – «Об искусстве определения количества золота и серебра в состоящем из них теле».

В астрономии Омару Хайяму принадлежит создание календаря «Джалали». С чисто астрономической точки зрения этот календарь был точнее, чем древнеримский (юлианский), применявшийся в современной ему Европе, и точнее, чем позднейший европейский (григорианский). Вместо цикла «1 високосный на 4 года» (юлианский календарь) или «97 високосных на 400 лет» (григорианский календарь) Омаром Хайямом принято было соотношение «8 високосных на 33 года». Другими словами, из каждых 33-х лет 8 были високосными и 25 обычными. Этот календарь точнее всех других известных соответствует году весенних равноденствий.

Со смертью покровительствовавшего ему султана Мелик-шаха и визиря Низама ал-Мулька (1092 г.), исфаханский период его жизни заканчивается. Обвинённый в богохульстве и безбожном вольнодумстве, Омар Хайям вынужден покинуть сельджукскую столицу.

О последних часах жизни Хайяма известно со слов его младшего современника ал-Байхаки: однажды во время чтения «Книги исцеления» Ибн Сины Омар Хайям почувствовал приближение смерти. Остановился он в чтении на разделе, посвящённом труднейшему метафизическому вопросу и озаглавленному «Единое во множественном», заложил между листов золотую зубочистку, которую держал в руке, и закрыл фолиант. Затем он позвал своих близких и учеников, составил завещание и после этого уже не принимал ни пищи, ни питья. Исполнив молитву на сон грядущий, он положил земной поклон и, стоя на коленях, произнёс: «Боже! По мере своих сил я старался познать Тебя. Прости меня! Поскольку я познал Тебя, постольку я к Тебе приблизился».

В современном мире Омар Хайям известен более как поэт, создатель оригинальных философско-лирических рубаи (четверостиший). Рубаи – одна из самых сложных жанровых форм персидской поэзии. Объём рубаи – четыре строки, три из которых (редко четыре) рифмуются между собой. Его рубаи поражают меткостью наблюдений и глубиной постижения мира и души человека, яркостью образов и изяществом ритма. В рубаи он размышляет о Боге, о жизни, о человеке, о бытии, о красоте и добре, о женщинах и вине, о смысле самого существования и других проблемах. Во всех его стихах отражается его глубокая и прекрасная позиция к жизни и человеку, в них он выступает в качестве последовательного гуманиста. Для него человек и его духовный мир превыше всего. Он решительно отвергает все мертвые религиозные догмы. Во всём его творчестве проявляется истинное свободомыслие.

Историческая парадоксальность творчества Омара Хайяма состоит в том, что он был математиком и поэтом. При жизни он был известным в качестве математика, а после смерти стал известным в качестве поэта. В этом парадоксе отражается прежде всего состояние классической мусульманской культуры того времени, для которой идеалом являлась гармония противоположности, в частности, гармония сомнения и достоверности. Отсюда можно понять единство математики возвышенного духа и астрономии загадочной судьбы человека в его личности и творчестве.

Математика разума у Омара Хайяма превращается в математику бытия. То есть в единство очевидного и невероятного, загадочного и очерченного символа. Астрономию загадочной звезды человеческого взлёта и падения мы можем найти, например, в таких стихах:

*Бог даёт, Бог берёт – вот и весь тебе сказ,
Что к чему – остаётся загадкой для нас.
Сколько жить, сколько пить – отмеряют на глаз,
Да и то норовят недолить каждый раз.*

А астрономию загадочной орбиты человеческого существования можно найти в таких стихах, как:

*Благородство страданием, друг, рождено,
Стать жемчужиной – всякой ли капле дано?
Можешь всё потерять, береги только душу, –
Чаша снова наполнится, было б вино.*

*Бренность мира узрев, горевать погоди!
Верь: недаром колотится сердце в груди.
Не горюй о минувшем: что было, то сплыло.
Не горюй о грядущем: туман впереди...*

*В одно окно смотрели двое,
Один увидел дождь и грязь.
Другой – листвы зелёной вязь,
Весну и небо голубое.*

Астрономия загадочной судьбы человека кроется в стихах:

*Беспощадна судьба, наши планы круша.
Час настанет – и тело покинет душа.
Не спеши, посиди на траве, под которой
Скоро будешь лежать, никуда не спеши.*

*Благородство и подлость, отвага и страх –
Всё с рожденья заложено в наших телах.
Мы до смерти не станем ни лучше, ни хуже –
Мы такие, какими нас создал Аллах!*

Так и наука алгебра превращается в алгебру вечных проблем. Другими словами, она становится у него алгеброй бытия, призванной включить в себе поиск уравнения, которое латентно присутствует в самом поиске. Отсюда всевозможные неожиданности в каждом решении, которые в свою очередь предстоят в качестве самой истины либо одного из уровней её открытия. Этим определяется характер гармонии достоверности и растерянности в знании и действии:

*Безгрешными приходим – и грешим,
Весёлыми приходим – и скорбим.
Сжигаем сердце горькими слезами
И сходим в прах, развеяв жизнь как дым.*

*Что песни, кубки, ласки – без тепла?
Игрушки, мусор детского угла.
А что молитва, подвиги и жертвы?
Сожжённая и дряхлая зола.*

*Боюсь, что в этот мир мы вновь не попадём,
И там своих друзей – за гробом – не найдём.
Давайте ж пировать в сей миг, пока мы живы.
Быть может, миг пройдет – мы все навек уйдём.*

Отсюда и его поиск сложного уравнения жизни и смерти:

*Бегут за мигом миг и за весной весна;
Не проводи же их без песен и вина.
Ведь в царстве бытия нет блага выше жизни, –
Как проведешь её, так и пройдет она.*

Один из основных творческих элементов философии Омара Хайяма состоит в его способности вернуть (редуцировать) парадоксы бытия и существования к их истинному первоначальному смыслу, т.е. вернуть их к первоначальному естественному состоянию в качестве духовной энергии. Так он выражает парадоксальность бытия:

*«Ад и рай – в небесах», – утверждают ханжи.
Я, в себя заглянув, убедился во лжи:
Ад и рай – не круги во дворце мироздания,
Ад и рай – это две половины души.*

*Безгрешными приходим – и грешим,
Весёлыми приходим – и скорбим.
Сжигаем сердце горькими слезами
И сходим в прах, развеяв жизнь как дым.*

*«Мы из глины», – сказали мне губы кувшина, –
Но в нас билась кровь цветом ярче рубина...
Твой черёд впереди. Участь смертных едина.
Всё, что живо сейчас, завтра пепел и глина.»*

*Мы источник веселья – и скорби рудник.
Мы вместилище скверны – и чистый родник.
Человек, словно в зеркале мир – многолик.
Он ничтожен – и он же безмерно велик!*

Так он выражает смысл жизни:

*Бегут за мигом миг и за весной весна;
Не проводи же их без песни и вина.
Ведь в царстве бытия нет блага выше жизни, –
Как проведешь её, так и пройдёт она.*

*Богатством, слова нет, не заменить ума,
Но неимущему и рай земной – тюрьма.
Фиалка нищая склоняет лик, а роза
Смеётся: золотом полна ее сума.*

*Не завидуй тому, кто силён и богат,
За рассветом всегда наступает закат.*

*С этой жизнью короткою, равною вдоху,
Обращайся, как с данной тебе напрокат.*

*Чтоб мудро жизнь прожить, знать надобно немало,
Два важных правила запомни для начала:
Ты лучше голодай, чем что попало есть,
И лучше будь один, чем вместе с кем попало.*

При этом постоянным остаётся его жизнерадостное отношение ко всему живому, к самой жизни. Омар Хайям ценит удовольствие и радость жизни, наслаждение от каждой минуты:

*«Вино пить – грех». Подумай, не спеши!
Сам против жизни явно не греши.
В ад посылать из-за вина и женщин?
Тогда в раю, наверно, ни души.*

*«Как там в мире ином», – я спросил старика,
Утешаясь вином в уголке погребка.
«Пей! – ответил, – дорога туда далека,
Из ушедших никто не вернулся пока».*

*Блеск диадемы, шёлковый тюрбан –
Я всё отдам, – и власть твою, султан,
Отдам святошу – с четками в придачу –
За звуки флейты и ещё стакан!*

*«Надо жить, – нам внушают, – в постах и в труде!»
«Как живёте вы – так и воскреснете-де!»
Я с подругой и чашей вина неразлучен,
Чтобы так и проснуться на страшном суде.*

И ещё:

*Красивым быть – не значит им родиться,
Ведь красоте мы можем научиться.
Когда красив душою Человек –
Какая внешность может с ней сравниться?*

Вопросы для самопроверки

1. Понятие адаба. Пайдейя и адаб.
2. Ат-Таухиди – литератор философов и философ литераторов.
3. Свободомыслие Ал-Маарри.
4. Омар Хайям – математик и философ.

Глава V

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



Взаимосвязь между исламом и политикой, формирование исламской политической мысли являлись элементами и проявлениями хода исторического накопления религии ислама и его универсальной системы. Иными словами, это стало теоретическим и практическим отражением непосредственного видения проблем порядка и единства как идеального воплощения метафизической и экзистенциальной идеи единобожия. Свое непосредственное и глубокое выражение идея нашла в парадигме «один Бог – одна умма». Это привело к нарастанию широты и уровней исламского юнионизма и его культурно-исторической формулы единства исламского государства и исламской цивилизации. В ходе мощного драматического процесса накопились крупные образы теоретического обоснования, богословско-юридических суждений и практических (политических и этических) позиций. Они были различны во всём и по отношению ко всему, в том числе в отношении проблем самой политической мысли как естественного процесса создания традиций теоретической и практической политической мысли в исламе.

История исламской политической мысли и эволюции её крупных школ показывает, что она отражала содержание крупных трансформаций в истории государства и культуры. В ней, в её крупных течениях и концептуальных парадигмах заметен след значительных «учреждающих этапов» развития государства, мировоззренческих убеждений и политической системы. В ней и через неё формировались наиболее существенные дихотомии, такие как дихотомия религии и мирской

жизни, специфически отобразившаяся в отношении религии к власти и нации (т.е. к государству и политической системе) и во многих иных проявлениях.

1. Основные этапы развития политической философии ислама

Данный процесс прошёл через четыре крупных учреждающих этапа, соответствующих крупным периодам структурной трансформации государства и культуры, а, следовательно, и политических концепций. Это последовательно этап практического пророчества, этап правления «праведных халифов», этап имперской монархии и этап исламского (культурного) султаната.

Первый этап – этап практического пророчества явился историческим учреждающим моментом для исламского политического сознания и его последующих традиций. Именно тогда произошло специфическое оформление исламской политической идеи или возвышенной мысли и возвышенной идеологии (прикладная религия). Это выразилось в идее «законченности религии», а затем «венца пророков», т.е. идее о том, что ислам – завершённая религия, Мухаммед – последний из пророков, а Коран – книга, вобравшая в себя всю мудрость «первых и последних». Была оформлена одна из парадигм органической и постоянной взаимосвязи между религией и мирской жизнью. Это не было изолировано от роли религии (ислама) как возвышенной идеологии в объединении Аравии и арабов, создании нации и государства на основе новой идеологии единобожия, связавшей в единое целое абстрактный и прикладной монотеизм. Именно в этой увязке следует видеть исторические, духовные и метафизические предпосылки торжества магометанского ислама, той первоначальной идеи, которая в дальнейшем благодаря этой увязанности превратится в самостоятельную ценность. В ней

гармонично сочетаются сила истории и сила божественной метафизики. Вследствие этого она создала разрыв в ходе исторического развития и стала духовным продолжением того, что было прежде, но уже сквозь призму единения и «срединной нации». Впервые оформилась идея «божественного руководства» государством и уммой, в котором должны раствориться все правила и нормы традиционного, условного бытия людей. Были созданы качественно новые традиции, связанные с образами и возвышенными нравственными и духовными принципами и ценностями. Всё это отразилось в идее божественной воли и судьбы, в системе практических ценностей, которых должен придерживаться мусульманин, таких как джихад, борьба, труд, терпение, мужество, великодушие, и других крупных моральных ценностей, которыми изобилует Коран. Именно исходя из этих ценностей Мухаммеда называли «рабом Бога», а не «царём арабов».

Эта кульминация между метафизикой монотеизма и историей мусульманского сообщества, объединённого в «срединную нацию», отразила духовную эволюцию практической (политической) мысли. Духовный ислам и его политическая практическая мысль стали одними из проявлений магометанской личности; в них можно усмотреть истинный смысл и содержание реального накопления идеи и модели «политического действия». Во временном отношении они нашли своё воплощение в том, что называют мекканской и мединской историей, как историей духовной и историей политической. Хотя в рамках эволюции теоретической и прикладной мысли они остаются единым целым. Как в Мекке отразилась борьба духа во имя духа, так в Медине выразилась борьба Медины во имя Медины, т.е. государства, управляемого божественными установлениями. Отсюда – проявление здесь признаков политического действия как метода, соединяющего частные и универсальные решения, переходящую идею с постоянством, т.е. метода объединения духа и

тела ради построения единой общины, единой уммы. В ходе процесса оформилось содержание исламского представления о единстве религии и мирской жизни. Окончательная победа Мухаммеда заложила также основы исторического торжества исламской политической идеи, т.е. идеи необходимости единства религии и мирской жизни, той идеи, которая предопределила дальнейший ход истории и систему её парадигм. Магометанская революция была исламской революцией, поставившей знак равенства между идеей живой воли и идеей возвышенных парадигм. В результате она стала абсолютной идеальной и практической моделью, нашедшей своё отражение в превращении Корана и сунны в два важнейших источника, существеннейших корня знания и действия.

Второй этап – это этап «праведных халифов», или учреждающий момент для идеи возвышенной парадигмы религии и мирской жизни, а, следовательно, практический этап, дополняющий этап пророческий. Здесь доминировала идея преемственности по отношению к пророку Мухаммеду. А отсюда оформилась идея таклида (следования авторитетам) и иджитхада (самостоятельного решения вопросов богословско-правового комплекса), которая в последующем пронизала крупную дихотомию исламской мысли, касающуюся единства предания и познания, рационального и передающегося от предшественников. На её берегах, в её русле как политической истории параметры «сакральной идеи» переносились из непосредственных источников (из «ниши пророчества») путём введения их в практический иджитхад. Апогея это достигло в идее, сформулированной и воплощённой в жизнь третьим халифом Османом ибн Аффаном, который сказал: «Чего Бог не дал в Коране, Он дал во власти».

Данное высказывание обернулось и основополагающей идеей, и системным действием; согласно этой идее, религия должна служить политической целесообразности. Вследствие этого после смерти Мухаммеда наглядным и в то же

время скандальным образом задействовались идея использования опыта и приёмов политической борьбы за власть (за пост имама или халифа). Так, приход Османа к власти в халифате стал внешним следствием идеи и практики, накопленной во время правления Абу Бакра и Омара ибн ал-Хаттаба – в том смысле, что он вышел из той же свиты, которая выдвинула его, покровительствовала и благоволила ему. Среди прочего, после убийства Османа он был объявлен «первым мучеником» ислама! На деле же это было ложное мученичество, свидетельство большой фальши в истории духа; в то же время – это реальный документ, касающийся становления политической мысли как заговора и одновременно авантюры. Данный этап не только сформулировал комплекс понятий, органично присущих исламской политической мысли, таких, как присяга на верность, приятие правителя массой мусульман, беспрекословное подчинение ему, идея «повелителя правоверных», опеки, консультативного органа (шурь), выборности правителя, имама как предстоятеля на молитве и имамата как формы правления. Речь также шла о политической деятельности, которой в значительной степени присущи коварство, обман, оправдание порочных поступков, произвольное истолкование.

Если предположить, что не было первого в исламе исторического мятежа, то всё равно произошло бы нечто подобное тем событиям, в ходе которых Омейяды захватили власть, и всё равно не обошлось бы без вероломства и предательства. Это говорит о том, что как начало, так и конец этапа «праведных халифов» характеризовались такими понятиями и поступками, которые оправдывали коварство, вероломство, обман и преступления. Это можно видеть на примере того, как завершился этап, как Омейяды добились политического триумфа. Эволюция государства эпохи «праведных халифов» предполагала неизбежность появления и торжества политического «омейядства». Первый исламский мятеж

(и убийство Османа) на время прервали развитие по такому пути. Это была практическая попытка возродить, восстановить идеальную форму единства религии и мирской жизни, т.е. той возвышенной идеи и реальной жизни, которые воплотились в восшествии Али ибн Абу Талиба на халифский престол. Однако дальнейшее политическое поражение Али привело к подъёму и политическому триумфу «омейядства». В этом состоял и состоит секрет драматизма, присущего политической истории исламской идеи, и внутреннего противоборства, имевшего место на протяжении всей истории ислама и продолжающегося до сих пор. В то же время это обернулось громадной структурной трансформацией, положившей начало третьему этапу эволюции политической идеи в исламе – идее монархии (омейядской).

Третий этап – этап имперской монархии, или учреждающий момент для идеи чисто имперского государства. Возобладала идея и традиции царской власти, что означало постепенный отход от традиций и содержания идеи халифата как живой модели преемственности по отношению к пророку в том, что касается единства религии и мирской жизни, или шариата и уммы. Практическая политика, идея прагматических интересов и целесообразности превратились в самостоятельную ценность при выработке отношения ко всему и вся. События, связанные с восстанием против власти халифа, объявление войны под лозунгом «рубашки Османа», поднятие свитков Корана на копьях, ситуация с третейским судом представляют собой типичные образцы такого подхода, при котором всё сущее подчинялось идее узких интересов. Следовательно, это типичные образцы политического обмана, вследствие которого религия обернулась средством, инструментом достижения чисто политических целей. Это привело к закладыванию новых основ качественного отрыва от традиций изначального халифата – отрыва, который выразился в знаменитом высказывании Муавии ибн Абу Суфьяна о том,

что он назвал «отнятие уммы от груди посягательства на власть». Отсюда проистекает оценка, выданная в форме хадиса, согласно которому пророк Мухаммед изрёк: «Халифы будут править тридцать лет, а после них – цари». Это сопровождалось всевозможными расколами, смутами, идейными и практическими спорами относительно всех крупных понятий ислама и его предыдущей политической истории. Для данного этапа характерны масштабные политические «эксперименты», в ходе которых всё было поставлено на службу достижению политических целей и идей имперского государства. Наиболее значимым из таких экспериментов стало прагматическое политическое использование религии, религиозной идеи, религиозных лозунгов, в особенности «выведение» Бога на арену борьбы за достижение конкретных политических целей, в авантюры противоборствующих сил. «Божественную волю» принуждали спуститься с далёких метафизических высот на землю сиюминутных интересов. Отсюда – появление крупных понятий, связанных с проблематикой сущности и атрибутов Бога, и особенно – с божественной волей и человеческими возможностями, с произволением Бога и судьбой человечества, с «предустановлением и предопределением», детерминированностью и свободным выбором, рациональным подходом и следованием традиции, т.е. всех тех вопросов, которые отражали проблему соотношения политики и нравственности, или теоретического и практического осмысления политических и этических понятий.

Что касается *четвёртого этапа*, то это этап султаната, или учреждающий момент для идеи исламской (культурной) империи, который по времени совпал в истории ислама с правлением династии Аббасидов. На этом этапе началось концептуальное обоснование политической истории через обобщение собственного опыта и практики предшествующих наций, которое выразилось в выработке идейно-политических систем.

Эти крупные исторические этапы с их учреждающими моментами сформировали признаки и традиции исламской политической идеи. Можно сказать, что всякому учреждающему моменту был присущ особый подход к политической идее государства (халифат и имамат), власти (система правления) и нации. С ними были связаны многочисленные проблемы и понятия; здесь соединялись методы и практические подходы разнообразных группировок и школ, с их разнообразными науками и искусствами (как религиозными, так и светскими).

2. Основные направления политической философии

Исторические этапы нашли своё отражение в эволюции четырёх методологических направлений политической мысли, для которых характерны различные типы политических настроений: это религиозный салафизм, политизированная теология, исламская реформация и культурный исламизм.

А. Политическая философия религиозного салафизма

Религиозный салафизм представляет собой общую форму большинства традиционных суннитских и поздних шиитских течений. Заложен он был омейядскими властями и «болтунами» из числа правоведов, придерживавшихся традиционалистских позиций, позднее развит поздними ханбалитскими мутакаллимами и поначалу оппозиционными шиитами, а затем поздним шиитским каламом. В традициях этого салафизма – сакрализация догматов, установление строгих правил и норм и их постоянное обоснование в том, что касается власти (имамата) и порядка её передачи. Фактически эти правила и нормы превращались в твёрдые, неизменные,

«священные» догматы. Они обрели косный, застойный характер в салафитской (традиционалистской) мысли как таковой, причем это не имело отношения к практике предыдущих поколений мусульман.

Теоретическая и практическая суннитская идея прилагалась к жизни, деятельности и воспоминаниям без мысли и рассуждения; к «пророческому наитию» (хадисам) – без рационального осмысления; к «божественному внушению» (Корану) – без культурного вдохновения. В результате она по преимуществу стала идеологическим обоснованием тиранической власти. Суннитская политическая идея совпадала с идеей власти, иначе говоря, последняя сделала её своей идеологической опорой. Отсюда – отсутствие в исламской истории суннитской оппозиции власти на протяжении всей истории халифата с его различными формами и центрами. Отсюда же – превращение суннитских течений в часть властных традиций, а следовательно – отсутствие или маргинализация критического разума и перспективного мышления. Правда, в некоторых из этих теорий присутствует реалистический и рациональный подход, но в большинстве они не рационалистичны, поскольку их задача состоит в том, чтобы оправдывать существующий порядок вещей. Кроме того, они полностью лишены какого-либо гуманизма, поскольку предопределяются догматами религиозной общины, сопротивления идее свободы. В большинстве они отражают идею мертвого тела и живых инстинктов! Различия между ними определяются разной степенью догматической жёсткости в обосновании и оправдании «джихада» во имя претворения таких позиций в жизнь. В конечном счёте это сделало их не более чем разными голосовыми модуляциями для оправдания узкого поведения, для подчинения телесным интересам, для мёртвого подражания мёртвым, либо для актуализации идеи рабства и смерти. Причем все это делалось ради интересов существующей власти.

Смысл и значение «джихада» для сторонников подобных теорий предопределялись чисто теолого-религиозной идеей; это была не живая мысль, а некий набор закрытых догматов, канонизированных устойчивыми нормами. Примером позднего ханбалитского подхода может служить книга Абу Йалы ал-Фарра (990–1066) «Ал-Мутамад фи усул ад-дин» («Достойный доверия в основах религии»). Несмотря на то, что по преимуществу он руководствуется реалистически и глубоко рационалистическими взглядами ал-Маварди (976 – 1058), изложенными им в целом ряде сочинений, особенно в книге «Ал-Ахкам ас-Султанийя» («Принципы управления»), у Абу Йалы они в конечном итоге концентрируются вокруг ханбалитской идеи с её крупными догматами, касающимися власти. Сущность его политической позиции отразилась, в частности, в том, как он подходит к идее имамата: он считает, что имам должен выдвигаться «группой влиятельных лиц» (а не каким-то одним лицом); «имаму следует повиноваться независимо от того, благочестив он или нечестив»; «имам – это тот, кто одолел прочих мечом»; «справедливость не является условием для обретения имамата».

Что касается первоначальной шиитской теоретической и практической мысли, то она была связана с личностью четвёртого халифа Али, который стал стержневым образом, учреждающей личностью, главной сутью, растворенной во всех шиитских течениях. Именно он стал призмой (этической), сквозь которую шииты рассматривают соотношение между религией и мирской жизнью, а, следовательно, тем зеркалом, в котором отражаются все сложные проблемы идеала и реальной действительности, т.е. все живые противоречия бытия государства и уммы. В этом заключается объяснение того, почему шиизм тесно связан с идеями непогрешимого имама, манифестации абсолюта, имамата как живого, предвечного и устойчивого догмата, увязывания личности с догматикой. При этом основная идея, приписываемая имаму

Али, состоит в том, что правда и истина должна быть выше людей, т.е. в том, что истина обладает приоритетным значением, носит абсолютный характер в сравнении с отдельными людьми, кем бы они ни были, а не наоборот. Однако чисто логическая мысль, абстрактная истина, положенная в основу политической идеи, не обязательно совпадают с ходом ее фактической эволюции. Историческое развитие, драматическое противоборство способны переплавить противоречия в отполированную матрицу, воплощающую «красоту и величие», точно так же, как необтёсанные куски мрамора оборачиваются колоннами священных храмов! Колонны священного храма политического шиизма полировались, вытесывались и устанавливались в ходе крупных драматических авантур халифата (времен «праведных халифов», Омейядов и Аббасидов) с их последствиями, особенно во времена прихода Омейядов к власти и упрочения их политического курса как воплощения идеи «людей сунны и согласия общины», после убийства Хусейна ибн Али, восстания ал-Мухтара ас-Сакафи, восстания и убийства Зейда ибн Али. Все эти события оказали большое влияние на первоначальное распространение догматического и политического шиизма. Дальнейшие восстания и идейные расхождения (религиозные, теологические и политические) повлекли за собой разделение шиизма на отдельные течения и направления, позиции которых по отношению как к религиозным, так и к политическим вопросам разнились в диапазоне от крайности до умеренности. Каждое из них обладало собственным подходом к имамату и его традиционной для исламской мысли проблематике. В целом же шиитские течения подразделились на четыре крупных типа с точки зрения их отношения к политической философии: течение имамитов-двунадесятников, исмаилизм, зейдизм и течение крайних сект.

Имамитское направление углубило и расширило шиитскую политическую мысль, обосновав систему имамата как

божественный завет, воплощенный в ряде поколений непогрешимых имамов. Эту идею они противопоставляли халифату, отошедшему от «истины ислама», от его изначальной «возвышенной» сути, сформулированной во времена пророка Мухаммеда. Идею имамата они сделали одним из столпов религиозной догматики, одной из основ веры. Это придало политической идее сакральные параметры, сделало её внешне более значимой, нежели суннитская салафитская политическая идея. Тем не менее и та и другая дополняют друг друга, поскольку сводят политическую идею к нескольким религиозным догматам и теолого-политическим убеждениям.

Однако вследствие систематического террора, осуществлявшегося против них властью и её идеологическим аппаратом (суннитскими салафитами вообще и ханбалитами в частности), а также благодаря исторической роли, сыгранной Джафаром ас-Садиком, имамиты развили различные практические политические традиции – такие, как принципы такийя (благоразумное скрывание своей веры), «явного» и «тайного» в религии и политике, идеи «простых людей» и «избранных», соотношения теории с практической политикой, метод аллегорического толкования Корана, идея ожидаемого мессии («владыка эпохи», махди). Все это превратилось в политическую и духовную связующую нить, в идейно-доктринальный источник подхода к соотношению явного и тайного, к истолкованию священных текстов, к допустимости сокрытия своей религиозной принадлежности в случае наличия непосредственной угрозы, к восстанию как средству политического действия. Шиитская идея мессии совпадала с идеей скрытого и явного ориентирования духа; важное значение имела и идея вечной надежды на приход «истинной», исконной, справедливой и идеальной власти, которая не исчезла со смертью пророка Мухаммеда. Умма находится в постоянном ожидании «возвращения» «скрытого имама», «ожидаемого

имама». Это равнозначно идее постоянной надежды, которая вошла в традиции шиизма вообще и воплотилась в разнообразной политической практике. Отсюда последовала значимость идеи шиитского руководителя из рода Алидов как в телесном смысле (у имамитов), так и в значении духовном (у исмаилитов), т.е. идеи харизматического лидера. Всё это способствовало количественному и качественному нарастанию оппозиции существующему режиму, т.е. расширению и углублению политической идеи как таковой и таких практических ценностей, присущих шиитским традициям в целом, как сопротивление, противоборство, самопожертвование во имя идеи, справедливость, свобода и преданность делу.

Исмаилитское течение углубило результаты политической мысли имамитского направления, сформулировав ряд глубоких философских систем, связанных с идеей имамата и политики. Это было одним из наиболее творческих течений в шиизме с точки зрения идеи, философии и фантазии. Кроме того, исмаилиты первыми сформулировали, уточнили и применили тайные организационные формы политического действия, заложили основы специфической теории отношений между «избранными» и «простонародьем» (между элитой и массами), идеи соотношения «явного» и «скрытого» применительно к ожидаемым в телесном и духовном смысле имамам, а также ряд других. Эти идеи были практически воплощены в таких созданных шиитами крупных государственных образованиях, как халифат Фатимидов в Египте, зейдитский имамат в Йемене и государство Сефевидов в Иране.

Б. Философия политизированной теологии

Что касается *теолого-политического течения*, то оно представлено главным образом первыми оппозиционными движениями, в частности, хариджитами и первыми кадаритами – такими как ал-Хасан ал-Басри (642–728), и крупными

первыми джабаритами – ал-Джахмом ибн Сафваном (696–746) и Гиланом ад-Димашки (ум. 724 г.).

Хариджиты в своих политических традициях воплотили один из радикальных образов, способствовавших подрыву единства и расколу, часто сопровождающему резкие повороты в истории находящихся на подъёме наций и крупных религий и философских школ. Подобные образцы углубляют политическую практику и вносят в неё элементы морального радикализма, одновременно способствуя увязыванию противоборствующих элементов в рамках специфического подхода. В результате они становятся весьма чувствительными по отношению ко всем и ко всему, кто и что им противостоит. Зачастую это приводит к противоречивым, но взаимодополняющим результатам, наиболее заметными из которых становятся политический радикализм, возвышенный анархизм, нравственный ригоризм и мания экзистенциального сомнения (грех и покаяние). Всё это представляет собой смесь идеи и психологии мятежа и оппонирования традициям деспотизма. Хариджиты представляли собой наиболее храбрую и заметную силу в войске имама Али. Это чувствуется и в его отношении к ним. Согласно преданию, перед смертью Али сказал: «Не убивайте хариджитов после меня. Тот, кто ищет правды и ошибается – не таков, как тот, кто ищет лжи и находит её».

У первых кадаритов в лице ал-Хасана ал-Басри мы обнаруживаем индивидуалистический подход к империи духа, противостоящей засилью деспотической власти. Он воплотил в себе наследие сражений, противоборств и поиска альтернатив первого века хиджры, т.е. всего того, что пламенело в самой глубине душ, что было наиболее заметным проявлением стремления к разрешению проблем естественного и сверхъестественного бытия личности, сообщества, нации и государства. В общеисламской юридической практике ал-Басри стал одним из крупных источников возвышенной ис-

ламской идеи, несмотря на различие политических позиций по отношению к нему. И это вполне естественно: ведь крупная личность, жертвующая собой ради того, чтобы добиться «консенсуса», как правило, становится одним из источников крупного конфликта. Это ещё и необходимая духовная жертва, приносимая ради того, чтобы государство выстраивалось на принципах справедливости и законности. Такую идею ал-Хасан ал-Басри пытался воплотить как в своём практическом поведении, так и в своих этических идеях. Он стремился воплотить в себе идеал возвышенного отношения к противоборству партийных сил, к их узким устремлениям, иллюзиям, прихотям и «твёрдым предположениям». Это сделало его «мелодией», звучащей в общественной душе, в свободном разуме, в нравственном духе. Он постоянно вызывал трения и порывы, всегда был для всех одновременно близким и далеким. Фактически же такие близость и удалённость означали не что иное, как его удалённость от лжи, греха и порока и близость к правде, истине и добродетели. Общий итог всего этого в сфере политической мысли состоит в том, что он первым заложил необходимое единство политики и нравственности, увязав их с идеей справедливости и законности.

Если первоначальный кадаризм, представленный ал-Хасаном ал-Басри, стал видимой реакцией на джабаризм политического Омейядства, то возвышенный джабаризм, представленный ал-Джахмом ибн Сафваном, – это скрытая реакция на него посредством возвышения могущества нравственного абсолюта над могуществом власти. Иными словами, возвышенный джабаризм – это становление батинитской формулы могущества человеческой воли как одного из проявлений возвышенной (божественной) воли. Таким образом, это была новая теолого-философская реакция на иллюзии политического джабаризма Омейядов с его варварскими последствиями. Джахмиты противопоставили омейядскому политическому джабаризму идею возвышенного «джабариз-

ма». Фактически же джахмитский «джабаризм» явился ничем иным, как концептуальной и практической формулой нравственного монотеизма, расплавляющего всё сырьё власти на огне искреннего стремления к знанию и испытывающего все лживые волевые претензии власти на оселке искреннего стремления творить добро. В результате воля власти уподобляется расплывённому металлическому опилку, пытающимся не поддаться магниту джахмитской идеи нравственного монотеизма. Омейяды усмотрели в них «внутренних врагов» – между тем как прежде они боролись против «внешних сил». Здесь впервые встретились кадаризм и джабаризм, соединившись в нравственных исканиях. Обнаружилось, что «джабаризм» власти – это маска, скрывающая её стремление завладеть волей всех людей, а её стремление завладеть волей уммы – лишь отражение психологии принуждения и засилья. В обоих случаях имеет место отход от правды, справедливости и истории – отход, осознание которого накапливалось в ходе мучительного поиска альтернатив, составивших систему, отвергающую коварное расчленение уммы, которым сопровождалось воцарение Омейядов и их прерывавшееся пребывание у власти. Это осознание отразилось в том, что можно назвать историческим сплавом всех этих составных частей, приведшим к нарастающему уяснению необходимой ценности порядка.

В. Реформаторская политическая философия

Что касается *исламского реформизма*, то он представлен главным образом теми, кто пытался отыскать рационалистические и реалистические альтернативы (как мутазилиты) и рациональные и реалистические альтернативы (как ашариты). Политическая идея мутазилитов была связана с системой, включающей пять крупных принципов, которые были положены в основу их политического подхода. Эти крупные

принципы (или «основоположения») лежали в основе отношения мутазилитов к проблемам имамата, свободного выбора и божественного предопределения, соотношения религии и мирской жизни, а также к проблемам религии и власти, общественных интересов, прав, справедливости, свободы, добра. Все эти проблемы решались через призму рационализма. Отсюда взгляд мутазилитов на имамат как частную проблему мирских интересов, реализация которых поручена умме, избирающей своего лидера. Вопрос о власти не является одним из столпов религии, и имам не может назначаться или занимать этот пост по завету предшествующего лидера. Не имеет значения и принадлежность человека к тому или иному роду. Мутазилиты отвергали как укоренившиеся традиции суннитской мысли, так и представление шиитов о том, что имам должен принадлежать к роду Курейшитов и Хашимитов. Один из видных мутазилитов Дарар ибн Омру (ум. 805 г.) отдаёт предпочтение тому, чтобы имамат возглавлял неараб, дабы он не был связан с теми или иными семействами, племенными или этническими объединениями. Стать халифом вправе любой мусульманин, придерживающийся того, что сказано в Коране и достоверной сунне, т.е. такой сунне, которая соответствует идее исламских законов и норм, осмысленных при помощи критериев разума, логики и пользы. Свой пост руководитель мусульман должен занимать посредством выбора и принесения ему общей присяги. В случае нарушения им закона или причинения ущерба общим интересам он может быть смещён. Принцип руководства разумом и логикой мутазилиты возвели в ранг важнейшего императива; в связи с этим они отвергали фанатизм и экстремизм в догматике и в практических позициях. Отсюда их мнение о том, что главным является мирная деятельность ради реформирования, а отнюдь не использование силы и оружия. Дополнили они такой подход утверждением о принципиальной значимости справедливости как

универсального принципа общественного единства и рациональной организации общества на основе естественного (прирождённого) права и рационального права. Так, ал-Джахиз (ум. 868 г.) полагал, что люди обладают таким врожденным свойством, как стремление к пользе и устранению вреда; поэтому они стремятся сохранить единство общины и не допустить разделения и анархии. Что касается рационального права, то оно проявляется в том, что люди любят справедливость и ненавидят притеснения и тиранию. Отсюда дается определение политики как доброго устройства, основанного на единстве права и общественного интереса, или, по выражению ал-Джахиза, на единстве принуждения и желания, которое является «основой всякого устройства, на которой стоит всякая политика, как большая, так и малая». Под этим он подразумевает, что люди могут жить нормально только в том случае, если ориентировать их на то, что им нужно, и отвращать от того, чего они опасаются. В этом духе следует их воспитывать, поощрять и наказывать. Опираясь на это, ал-Джахиз советует политику выстраивать свою деятельность таким образом, чтобы это соответствовало врожденным свойствам людей и их общим интересам. Он гибко соединяет между собой свободу и порядок, так что послушание не становится подчинением и рабством, а поощрение к благому и отвращение от дурного не осуществляются посредством принуждения. Общество и государство следует выстраивать на основе всеобщего закона, общих интересов и справедливости.

Что касается ашаритов, то они представляли и воплощали исламскую реформаторскую идею, но через рациональный реализм. Они прошли половину пути с мутазилитами, разойдясь с ними в дальнейшем. С мутазилитами их объединяет реализм, а отличает от них то, что они не довели рациональную мысль до чисто рационалистических пределов. В результате их частичный рационализм и глубокий теоре-

тический иджтихад отчасти следовал, а отчасти развивался параллельно религиозным, теологическим и философским воззрениям, сформулированным в ходе эволюции ашаризма, начиная с Абу ал-Хасана ал-Ашари и завершая ал-Газали.

Ашаритские концептуальные и практические традиции выработали идею «срединности» и «умеренности», что делало ашаризм то крупной реформаторской силой, то силой салафитской. Дело в том, что идея умеренности и срединности всегда определялась для ашаритов количеством и качеством догматов, а не количеством и качеством реальных трансформаций, имеющих место в истории государства, нации и культуры.

Всматриваясь в содержание политической идеи, сформулированной ал-Ашари в его книге «Ал-Ибана», мы видим образец политизации богословско-юридического и рационального подхода к идее имамата и политики, основанной на приятии действительности такой, как она есть. Она предполагает примирение с властью, приятие её вне зависимости от её характера, оправдание всего, что происходило и происходит, как благого и наилучшего, сведение к минимуму роли общины и уммы (общества) и независимых оппонирующих политических подходов, оправдание подавления свободы, приятие реальной действительности путем её рационального одобрения, т.е. подчинение теоретического разума требованиям власти.

Так, выражая свое отношение к истории имамата и ведущейся вокруг него политической борьбы, ал-Ашари исходит из того, что следует отдавать предпочтение тем кораническим аятам, которые указывают на то, что некоторые из сподвижников пророка поддерживали возведение Абу Бакра на пост имама. Он обосновывает политическую идею через приоритет религиозно-теологической идеи, подчиняя политическую идею чисто теолого-религиозному истолкованию

как «достоверной» предпосылке исторической политической власти. На этом он строит свою позицию, согласно которой приход к власти Абу Бакра стал следствием того, что он был лучшим из членов общины по всем своим качествам, делающим его достойным лидерства, таким как обширные познания, аскетизм, твёрдость и способность направлять политику уммы. Исходя из этого он пытается объяснить и истолковать аяты, оправдывающие политическое поведение Абу Бакра в его войне против отступников и неверных, а также против всех, кто выступил против него. Кроме того, говорит он, Абу Бакр был избран имамом посредством «консенсуса». Данное риторическое вступление ал-Ашари кладёт в основу своего «логического» отношения к последующей истории имамата (халифата). Он считает, что если правление Абу Бакра было оправданным, то столь же оправданным было правление Омара ибн ал-Хаттаба, поскольку имамат был завещан ему Абу Бакром, избравшим его на этот пост; и Омар был достойнейшим из мусульман после него. Следовательно, оправданным было и правление Османа, избранного членами шурры. Наконец, оправдано и правление Али, порученное ему наиболее влиятельными из мусульман! В то же время ал-Ашари поддерживает мысль, согласно которой имамат (халифат) должен был продолжаться тридцать лет, а после него должен прийти царь. Новая система власти должна отличаться от правления «праведных халифов», но в то же время здесь должен иметь место иджтихад. Это рациональная и реалистичная мысль, однако в ней отсутствуют ценности свободы и оппозиции тем действиям властей, которые выходят за рамки права и справедливости. Наоборот, тех, кто выступает против власти, ал-Ашари объявляет неверными – даже если эта власть является воплощением отступления от законности и правды и нарушения общественных прав; при этом он исходит из того, что несправедливый порядок лучше

смуты! Он полагает, что борьба, имевшая место между четвертым (законным) халифом Али и Муавией (наместником Сирии, выступившим против законной власти), явилась следствием истолкования и иджтихада. Он считает противоборство времен Али порождением иджтихада, полагая, что все занимались иджтихадом, в том числе применительно к борьбе против Али. В то же время он полагает, что все те, кто выступал против властей как до Али, так и после него, являются «вероотступниками» и «неверными». Иными словами, перед нами явная попытка поставить иджтихад на службу узкопартийным интересам, сделать его слугой политики. Что касается попытки сделать такую позицию методом достижения «консенсуса», предотвращающего смуту, то живая историческая практика, как тогдашняя, так и последующая, свидетельствует о том, что такая идея не может обеспечить консенсуса, поскольку соединяет противоречивые вещи, представляя их как достоинства. Она не может обеспечить реального согласия как парадигмы, диктуемой здравым смыслом, свободной совестью, стремлением обеспечить свободу и порядок. Иными словами, это попытка совместить здравый ум с больной совестью!

Последующие ашаритские традиции по сути не выходили за рамки этого метода в своем подходе к истолкованию политической истории, хотя сторонники этого учения по-разному относились к многочисленным вопросам, касающимся имамата, – как это, например, можно видеть у ал-Бакиллани (ум. 1013 г.) в книге «Ат-Тамхид», ал-Джувейни (1028–1085) в книге «Ал-Иршад» и ал-Газали в книгах «Фадаих ал-батынийя» и «Ал-иктисад фи-л-итикад». Все они остаются в рамках общей методологии, предопределяемой рациональной и реалистической мыслью, соединенной с апологетикой.

Г. Политическая философия культурного исламизма

Что касается *культурного исламизма*, то он в большей степени, чем подобные ему направления и школы, стремящиеся обосновать рационалистический и гуманистический подход, выходит за рамки и менталитет предыдущих течений. Он распределяется между чётким реалистическим и рационалистическим подходом и разного рода утопическими и индивидуалистическими концепциями. Благодаря этому он представляет крупную идейную оппозицию, является «производителем» творческой фантазии в истории исламской политической мысли.

Данный тип представляет рациональный и нравственный итог эволюции, проделанной течениями исламского богословия и реформизма, растворивший эту эволюцию в различных философских системах и литературно-исторических произведениях, начиная с общества «Чистых братьев» и завершая Ибн Рушдом, т.е. проявился в самых разнообразных научных и практических системах. Это можно видеть, в частности, в воззрениях, позициях и суждениях Ибн ал-Мукаффы (724–759), Абу Сулеймана ас-Сиджистани (ум. 981 г.), Мискавейха (932–1030), ал-Фараби (874–950), Ибн Баджи (1095–1138), Ибн Рушда (1126–1198), Ибн Халдуна (1332–1406), Ибн ал-Азрака (ум. 1491 г.) и десятков других мыслителей.

Теоретический итог деятельности представителей этого направления заключается в том, что они возвеличили и осуществили рациональный метод и рационалистическую цель политической идеи, сформулировали традиции логической, философской и исторической мысли в отношении к государству, обществу и политической системе, утвердили приоритет справедливости и законности, гуманизма и предпочтительности светской системы.

Что касается крупных типов, то они по своему политическому настрою подразделяются на семь направлений. Это «божественный» (пророческий) тип, характерный для традиций хариджитов, кадаритов и первых джабаритов; традиционалистский тип, присущий суннитскому салафизму на всем протяжении его истории и шиитскому салафизму на позднем этапе; исламско-реформаторский рационалистический тип, характерный для традиций мутазилитского калама, критически-рациональный и рационалистический тип, свойственный крупным философско-литературным идейным течениям, в том числе, например, Абу Сулейману ал-Макдиси, Ибн ал-Мукаффа и ал-Джахизу. Этот тип вобрал в себя произведения и свершения разнообразных течений и деятелей, включая представителей разных школ мутазилизма, и философии «практической мудрости» – таких, как Ахмад ибн ат-Тайиб ас-Сархи (ум. 899 г.), Мискавейх и др., таких литераторов, как Абу Хайан ат-Таухиди (922–1023) и ал-Маарри, а также таких великих поэтов, как ал-Мутанабби (915–965). Наконец, это рационалистически-гуманистический тип, характерный для различных течений и направлений философской мысли в лице таких её представителей, как ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Баджа, и философско-исторически-политический тип, воплощенный Ибн Халдуном и Ибн ал-Азраком.

Общая картина свидетельствует о том, что творческое течение исламского теоретического и практического разума в области политической мысли, на разных этапах, в разных видах и формах в основном носило оппозиционный характер. Дело не только в том, что борьба за имамат (власть) с самого начала была борьбой за то, чтобы заложить основы учреждающего момента в исламской истории, но и в том, что она играла роль с точки зрения приближения культурного разума к проблемам естественного и сверхъестественного бытия индивида, сообщества и нации (уммы).

Наиболее крупным идейным направлением в области политической мысли было направление оппозиционное. Оно обнаруживается во всех течениях, которые со времени изначального становления халифата стимулировали теоретический и практический разум и чувство; это можно отчетливо видеть у шиитов, хариджитов, мутазилитов, философов, суфиев и у «факихов сердца». В своём большинстве наиболее видные представители «факихов мнения и сердца», мутакаллимы, поэты, литераторы, философы и суфии были оппозиционерами. А большинство духовных, нравственных, практических, а в дальнейшем и теоретических парадигм формировались в рамках оппозиционных течений. Парадокс данного феномена заключается в том, что оппозиция оказывала весьма незначительное влияние на историю прикладной политической мысли, на историю действенного неприятия «исламского» политического строя. Коренная причина состоит в том, что оппозиция не сумела опровергнуть исламскую доктринальную парадигму единства религии и мирской жизни, заменив её парадигмой чисто светского разума.

Единство религии и мирской жизни представляло собой догматическую и идеологическую норму, растворённую в большинстве концептуальных и практических проблем исламской политической мысли и оказывающую на них влияние, что превращало его в универсальную, неизбежную парадигму исламской истории на уровнях чувства и разума. В свою очередь, единство неотделимо от тех особенностей, которые сопровождали превращение ислама в государственную религию: в теоретическом и собирательном сознании оно становилось возвышенной, священной парадигмой, как бы «богом государства», его создателем. Вследствие этого оно с самого начала сакрализировалось, превращалось в идеологический инструмент власти, использовавшийся даже в самых банальных ситуациях. В этом заключено единство противоречивых ценностей в ходе превращения ислама в го-

сударственную религию и превращения единства религии и мирской жизни в возвышенную парадигму в различных формах теоретического и практического сознания мусульманской культуры. Это привело к тому, что оно одновременно пребывало на арене как метафизической, так и исторической мысли, такой мысли, которая может служить живым источником и образом, а, следовательно, источником и образцом для сравнения и вдохновения. В этом заключён секрет непреходящего и действенного влияния данной парадигмы, сохраняющегося до сих пор.

В историческом плане это было связано со спецификой торжества и распространения ислама. Победа ислама как религии заключала в себе возможность победы государства, а последующая победа государства (халифата) стала практическим отражением его духовной, моральной, доктринальной и идейной силы. Получилось так, что ислам создал государство и нацию (умму) как реальность и в то же время как идею. В связи с этим и государство, и нация обладали как реальными историческими признаками, так и признаками метафизическими. С точки зрения своего источника, корня и цели умма представляет собой идею, а не некое сообщество и даже не общество. То же самое можно сказать и о соотношении религиозной общины и уммы. Община – моральная и духовная (метафизическая) сила, между тем как умма – сила практическая, историческая. В этом заключен секрет привлекательности и эффективности «нации Мухаммеда» и «нации ислама».

«Нация Мухаммеда», с точки зрения своего исторического значения – это не что иное, как истинное мусульманское сообщество. С точки зрения её метафизического смысла – это «нация Корана». Равным образом «нация ислама» в историческом смысле есть нация халифата, а в метафизическом – «срединная нация», возвышенный образ, в том числе применительно к политической идее. Иначе говоря, идея

«нации Мухаммеда» идентична идее политического имамата, воплощённой в различных исторических моделях халифата и в её идеале – халифате «срединной нации»,

Личность Мухаммеда стала практическим (историческим) образом, коренным (метафизическим) источником формирования практического облика ислама как политической позиции. Его исторический успех привел к тому, что политическое содержание религиозной идеи стало естественным и необходимым. Отсюда – крупное значение идеи обязанности, долженствования, которая пронизывает фикх и калам, а через них проникает в политику, в идею джихада, а её содержание расширяется и углубляется по ходу исторической эволюции государства и культуры. Это сопровождалось постоянной мобильностью понятий и норм, вобравших в свою орбиту все содержащиеся в Коране слова – начиная с Аллаха, пророка, откровения, Писания, ислама, правды, достоверного знания, джихада, терпения и кончая тончайшими движениями души и наиболее наглядными телесными проявлениями. Всё это сделало Мухаммеда вечным «пророческим хадисом» (т.е. постоянно обновляющимся и новым диалогом), а следовательно – обновляющейся личностью в глазах его последователей. Это идентично значению устойчивой идеальной формулы истинного политического бытия нации и государства. В то же время Коран стал обновляющейся книгой души и бытия, а значит и политической борьбы. Это придавало бинарностям явного и скрытого, интерпретации и истолкования разнообразные политические параметры на протяжении реальной истории ислама. А поскольку содержащаяся в словах нагрузка порождается не словом как таковым, а его «предвечным началом», его особой сакральностью, обусловленной его присутствием в Коране, постольку оно обретает живую и действенную энергию истолкования с точки зрения теоретической и практической политической мысли. Поскольку, как сказано в Коране, «слово Бога не

преходит», постольку непреходящей оказывается и содержащийся в нем энергетический заряд. Именно этим объясняется разнообразие методов и подходов к комментированию, истолкованию и обращению с кораническими текстами. Коль скоро «божественное слово» есть слово Мухаммеда, т.е. личности, то применимы различные методики рассудочного осмысления и передачи традиции. Отсюда возник логический и одновременно мифический парадокс, который можно выразить следующими словами: «Коран высок и недосягаем, а каждый человек радуется тому, что у него есть». В таком контексте шли интерпретация и истолкование борьбы позиций и суждений, становление политических ценностей и понятий. В данном парадоксе заключается имманентный исторический характер всех школ и течений, ни одно из которых по своим логическим корням не являлось самостоятельным, за исключением четвёртого течения, т.е. течения культурного (философского) ислама.

Поскольку остальные три течения в общем представляли собой часть жизни и смерти власти и государства, а не истории живой мысли, постольку они продолжали гнездиться в порах исламского бытия, выталкивая четвёртое течение и способствуя его постепенному затуханию. В связи с этим исламская политическая мысль требовала непрямого сохранения таких императивных понятий, как «первоначальный ислам», «истинный ислам», «правильный ислам», «ислам благочестивых предков».

Это динамичное противоречие как часть исторической эволюции и перехода от одного культурного состояния к другому нашло своё теоретическое выражение в каламе, философии, фикхе, литературе, истории, филологии и в других науках. Наряду с этим оно практически (политически) отразилось в различных проявлениях неповиновения, бунта, мятежа, в революциях и войнах. Однако крупный его результат, присутствующий вплоть до сегодняшнего дня, заключа-

ется в том, что ни одному из исламских течений не удалось полностью преодолеть границы религиозно-теологической идеи и перейти к чисто светской идее. Все светские (рационалистические) течения со временем терпели фиаско, нашедшее своё специфическое выражение в образе философа-одиночки, человека возвышенных устремлений, замкнутой, совершенной личности, живущей в согласии с познавательными и нравственными идеалами (как, например, у ал-Фараби, Ибн Баджи, Ибн Туфайля, Ибн Рушда).

Здесь просматривается аналогия с суфийской идеей «совершенного человека». Падение крупных мусульманских культурно-политических центров (начиная с XIII-XIV вв.), возникновение и утверждение религиозного обскурантизма привели лишь к его глубокому теоретическому осмыслению, как, например, у Ибн Халдуна в его «Мукаддима» или у Ибн ал-Азрака в его книге «Бадаи ас-сулк фи табаи ал-мулк». Впоследствии история сошла на нет, расплылась на крупинцы преходящего времени. Отсюда – отсутствие мысли, мышления, теоретического и практического осмысления. В противовес этому всё более широкое распространение получают истолкования, комментарии, затем комментарии к комментариям, т.е. всевозможные проявления и формы мёртвого следования за информацией и событиями.

Вопросы для самопроверки

1. Основные этапы развития политической философии ислама.
2. Основные направления политической философии.
3. Основные проблемы реформаторской политической философии.

Глава VI

СУФИЗМ И СУФИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



1. Суфизм и суфийская традиция

Суфизм (ат-тасаввуф) – мистико-аскетическое течение в исламе. 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. Основными составляющими суфизма принято считать аскетизм, подвижничество и мистицизм. При анализе суфизма важно иметь в виду, что 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 такого тонкого психолога, как Мухасиб (ум. 857 г.); всемирно известных писателей и поэтов: Абдаллах Ансари (ум. 1089 г.), Санаи (ум. ок. 1190 г.), Фарид ад-дин Аттар (ум. ок. 1220 г.), Джелал ад-дин Руми (ум. ок. 1273 г.); известных авторитетов суннитского ислама: ал-Газали (ум. 1111 г.), Ибн Таймии (ум. 1328 г.); философов: ас-Сухраварди (ум. 1191 г.) и Ибн Араби (ум. 1240 г.). Однако, видимо, было бы ошибкой толковать суфизм не как биографию движения в целом, а как биографию его отдельных представителей. Суфизм далеко не всегда совпадает с личными историями самих суфиев, которые обращались к су-

физму, а затем «уходили», порывали с ним, бессильные изменить общий ход его развития.

Несомненно, суфизм – явление исторического порядка. Не приуроченный ни к одной из определенных стран, а распространившийся от Гибралтара до Инда, суфизм в конечном счете оказался целой эпохой в развитии литературы и философии стран мусульманского Востока. Время начала распространения суфизма – первая половина VIII в., апогей его расцвета в различных областях стран Ближнего и Среднего Востока датируется по-разному. Период его становления VIII–X вв., который характеризуется резкой критикой существующих порядков и господствующей идеологии. XI в. – период широкого распространения суфизма от Нила до Евфрата, эра его систематизации. Одним из первых, кто пытался сформулировать целостную доктрину суфизма, был ал-Кушейри (ум. 1072 г.). В этот период антиаббасидская социально-религиозная направленность суфизма получает систематизированное доктринальное оформление. В XII в. суфизм становится популярным во всех сферах общества. Нередки случаи обращения в суфизм суннитских авторитетов; начинают формироваться суфийские ордена. По принципам учения известного суфия Абд ал-Кадира ал-Джилани (ум. 1166 г.) организуется орден «кадирийа». Зарождается суфийская литература (Санай, ум. 1190 г.). XIII–XV вв. – период расцвета суфийских орденов, в частности, ордена «Маулавийа», в основе которого лежат принципы знаменитого поэта Джалал ад-дин Руми (ум. 1273 г.). С именем Руми связывается и начало расцвета суфийской литературы. Этот период в целом характеризуется примиренческой позицией по отношению к правящим династиям. Однако своеобразная «социальная отчужденность» продолжает оставаться, что особенно ярко прослеживается в суфийской литературе.

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». Они глубоко понимали природу «зла» и возвели его в надисторическую силу. Они придали критике и отрицанию всего земного абсолютное значение, тем самым лишив ее действенности. Истолкование зла и человеческих страданий, присущих земной жизни, порождало поиск «истинного мира любви». Поскольку в реальных земных условиях невозможна реализация социального идеала «господства любви и добра», «праведный мир» переносился на небеса. Небесная гармония подменяла земную.

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. 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 ал-Ансари (ум. 1039 г.) и такой крупный теоретик, как Абд ал-Кадир ал-Джилани (ум. 1166 г.), рассматривались как ханбалиты и ярые противники калама. Как отмечал американский арабист Дж. Макдиси, «...суфизм в течение определенного времени был воткан в саму ткань традиционализма» и ассоциировался до и после ал-Газали с самой традиционной наукой – хадисоведением, а также был связан с фикхом.

Во-вторых, следует иметь в виду, что в суфийской практике руководство со стороны суфийского шейха и следование его примеру в жизни было обязательным. Поэтому не следует 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, т.е. отрицание идеи посредничества, имеющее принципиальное значение, например, в христианстве, для реалий ислама не столь существенно.

В-третьих, антиаббасидская позиция суфиев во многом объясняется недовольством социальными порядками, коррупцией и стяжательством правителей и их приближенных. Они исходили из идеализированных норм социальной жизни Мединского государства времен пророка. 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 стали аскетизм, мистицизм и политический квиетизм. Мистическая концепция единения 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.

В-четвертых, суфийский мистицизм таил в себе и опасность для традиционалистов. Учитывая, что суфизм не есть нечто цельное, единое и законченное, следует отметить, что 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 (вахдат ал-вуджуд) Ибн Араби. Разумеется, в мировоззрении суфиев не могли не доминировать религиозные принципы мирозерцания и мироощущения, однако большую роль сыграли и принципы поэтического и психологического мировосприятия. Особенность суфизма связана в первую очередь с оригинальностью метода, на основе которого суфии пытались решить мировоззренческие проблемы. Их метод должен был позволить охватить всю действительность в ее целостности, а человека – в его целокупности. Мир, как и человека, нельзя разложить на части, постижение возможно только через интуицию, озарение. Своеобразие метода предопределило и особенности философствования: символика, аллегория, «тайное знание». Особенность метода позволяла зашифровать полноту и конкретность жизни и была связана с признанием господства в мире иррационального начала, постигаемого в божественной любви.

Если философы-перипатетики исходили из возможности подчинения практического разума теоретическому на базе теории, которая в Европе получила форму теории «двойственной истины», то суфий ал-Газали утверждал первенство практического разума, доказывая, что ал-Фараби, Ибн Сина и их последователи разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества, и в то же время обнаруживают неспособность дать аподиктическое подтверждение тем метафизическим положениям, в жертву которым они эту веру приносят.

2. Систематизация истории и теории суфизма

Суфизм – это прежде всего дух, а если быть точнее, чистый Дух. Не случайно, суфии так и не пришли к согласию

в вопросе окончательного определения сущности суфизма. Достаточно сказать, что всё, что говорят о нём, – только выражение состояния. Это признак того, что истина суфизма воплощает истину Абсолюта, который в свою очередь разнолик, выразим по-разному и на многих уровнях, так как Он воплощается в зависимости от способности того, кто его воплощает. Нет Абсолюта без личного опыта в движении его смысловых значений к достижению истины Реальности. Чистый Дух или истина Реальности – это смысл суфизма. Это дает нам возможность сказать, что суфизм – философия Абсолюта, осуществляемая поисками и воплощением Его в знании и в действии. Это знание и действие содержат одинаковое воплощение чистого опыта суфизма и формирование его личной реализации, которое мы находим также в различных типах систематизаций.

Систематизация представляет собой определенный тип интеллектуального творчества. Она содержит элементы сравнительного анализа, схематизма и формализма, т.е. всё то, что способствует обобщению индивидуального и коллективного опыта. Что касается суфийской традиции систематизации, то она имеет в целом четыре типа. Первый тип мы можем называть творческо-индивидуальным; второй – узкоспециализированным; третий – дидактическим; и четвертый – учебно-интеллектуальным.

Для общего понимания истории и теории суфизма наиболее полезным является четвёртый тип. Классическими примерами данного типа служат книги таких авторов, как ат-Туси (ум. 988 г.) – «Самое блистательное в суфизме», ал-Калабазй (ум. 990 г.) – «Введение в суфийское учение», ас-Сулами (ум. 1021 г.) – «Разряды суфиев» ал-Исфахани (ум. 1038 г.) – «Украшение святых», ал-Кушайри (ум. 1074 г.) – «Послание о суфийской науке» и ал-Худжвири (ум. 1074 г.) – «Раскрытие сокровытого за завесой для сведующих в тайнах сердец».

С точки зрения познания их книги равноценны, так как каждая из них содержит культурно-историческое и гносеологическое измерения понимания и систематизации истории и теории суфизма. Другими словами, все они участвуют в проявлении содержания суфизма с точки зрения самих суфиев.

А. Основные систематизаторы теории и практики суфизма

Ат-Туси – Абу Наср ас Саррадж автор одного из основополагающих суфийских трактатов «Самое блистательное в суфизме». В этой работе впервые было дано описание источников, фундаментальных понятий, моральных установок суфизма; объяснение сложных понятий и терминов, а также «ошибок суфиев».

Ал-Калабази – известен в основном благодаря своему относительно короткому трактату «Введение в суфийское учение», который представляет собой, наряду с книгой ат-Туси, один из самых ранних систематических трудов по суфизму. Это произведение являлось одним из основных сочинений при изучении суфизма первых трёх веков ислама.

Ас-Сулами – Абу Абдурахман написал большое количество книг по суфизму и толкованию Корана. Его интеллектуальное наследие состоит из множества трактатов о суфизме, включая сочинение «Разряды суфиев». Он был плодовитым автором. Все его труды можно разделить на три основные категории: биографии суфиев, суфийские толкования Корана, трактаты по суфийскому учению. В его основной работе «Разряды суфиев» перечисляются биографии большого количества суфиев и их высказываний, их классификация по времени и значению.

Ал-Исфакани – Абу Ну'айм был автором самого полного собрания биографий и высказываний благочестивых подвижников, которых он сам считал либо «суфиями», либо их непосредственными предшественниками.

Ал-Кушайри был автором большого количества работ по различным аспектам мусульманского права и учения. Наибольшую известность он приобрёл благодаря ряду фундаментальных работ по истории и теории суфизма, среди которых наиболее известна была книга «Рисаля фи илм ат-тасаввуф». Эта книга стала одной из самых авторитетных в области суфизма, служила и служит пособием для адептов суфизма. В этой книге ал-Кушайри написал биографии знаменитых суфиев и разъяснил суфийскую терминологию.

Ал-Худжвири – автор книги «Раскрытие сокрытого за завесой для сведующих в тайнах сердец». Она представляет собой один из классических «школьных» образцов описания общих и специальных черт суфийского знания и действия, т.е. того, что формирует скрытое единство тройственности Пути, Закона и Истины, являющейся «сокрытым» и «явным» для суфийского опыта.

Б. Специфика и функция суфийской систематизации

Специфика этих книг состоит в систематизации суфийского учения, в попытке сделать его понятным и доступным широкому кругу читателей. Книги ат-Туси и ал-Калабази являются первыми дошедшими до нас трудами, в которых изложена система взглядов и практики суфиев, предпринята попытка примирить с положениями ислама те идеи суфизма, которые с ними «не состыковывались». В них также разъясняется, что суфизм целиком лежит в рамках «правоверия», что как система он не вызывает сомнения в своей «праведности». Наследие ас-Сулами стало важнейшим источником для многих суфийских авторов последующих поколений. Цитатами из его сочинений изобилует «Послание о суфийской науке» ал-Кушайри. Сочинение ал-Кушайри является продуманным изложением теоретических основ суфизма. Это относится в полной мере к книге ал-Худжвири «Раскрытие со-

крытого за завесой для сведующих в тайнах сердец». Ал-Худжвири не интересуется завеса в той формулировке, которую предложил ан-Ниффари, которую позднее расширил ал-Газали, а Ибн Араби развил до состояния завершённой системы. Это то, что суфии называли словом «тайна». Ан-Ниффари стремился раскрыть значение, форму и содержание сокрытого как форму и содержание практической преграды к совершенству человека в знании и действии, т.е. к постепенному развитию в достижении совершенства. Именно поэтому он находил завесу во всём – в знании и незнании, предании, Боге, религии, поскольку он пришел к идее того, что «завеса одна, а причин её много, и они разные». Отсюда он пришел к идее того, что «кто познал завесу, близок к раскрытию». Что касается ал-Худжвири, то он стоит посередине между тем, что сказал ан-Ниффари и потом повторяют ал-Газали и Ибн Араби, и тем, о чем говорят суфийские традиции, стремящиеся к раскрытию смысла суфийского слова, термина, выражения трудного для понимания и разъяснения.

Каждая из вышеперечисленных книг имеет общую и специфическую *структуру*, а каждая структура призвана выполнять определенную функцию. Так, труд ал-Калабази «Введение в суфийское учение» содержит пятнадцать глав. В них систематизируются определение и понятия суфизма, важнейшие персоналии, система взглядов суфизма, доказательство её истинности, практика суфизма, основные стадии Пути, суфийские термины.

Во «Введении в суфийское учение» ал-Калабази описывает «стоянки» на суфийском пути: покаяние, воздержание, терпение, бедность, смирение, страх, благочестивое самонаблюдение, искренность, благодарность, упование на Бога, удовлетворенность, поминание имени Бога, близость и единение с Богом, любовь к Богу. Он рассматривает также суфийские «состояния», экстатическое исступление, трезвость, откровение, растворение в Боге и его последующее возвращение к своему «Я».

Весь текст «Введения» представляет собой тематические подборки изречений авторитетных представителей суфизма. В конце своего «Введения в суфийское учение» ал-Калабази касается некоторых аспектов суфийского поведения и этики, уделяя особое внимание «милостям и дарам», которые Бог ниспосылает своим суфиям.

«Послание» ал-Кушайри состоит из нескольких частей. Оно начинается подборкой кратких биографий известных суфиев и их предшественников, которые жили в первые три века ислама. За биографическим разделом следует глава, посвященная суфийской терминологии. Сначала ал-Кушайри приводит определение суфийского «состояния» и разъясняет его отличия от «стоянки» на мистическом пути; затем переходит к рассмотрению многих понятий «суфийской науки», описанию стадий, через которые проходят суфии на пути к Богу.

Что касается ал-Худжвири, то он в своей книге попытался собрать объяснения значения терминов, раскрыть ряд понятий, нужных не только для адептов. Отсюда его система «раскрытия» одиннадцати завес, куда входят познание Бога, единобожие, вера, очищение, молитва, закят, пост, хадж, правила и принципы общения с людьми, далее снятие завесы в виде смыслов различных суфийских понятий типа «состояния», «время», «стоянка» и другие, наконец раскрытие идеи и практики слушания.

Каждый из этих «учебников» имеет свой *достоинства*. Так, ал-Калабази сумел создать краткое и доходчивое изложение основ суфийского знания и действия (теории и практики). Он предстаёт перед нами в качестве защитника ал-Халладжа. Обширные познания ал-Исфакхани позволили ему дать подробное описание ранней мусульманской истории, которое было призвано подчеркнуть образцовое благочестие подвижников первых веков ислама. Он последовательно вкладывал традиционные суфийские установки и принципы

в уста «благочестивых предков», т.е. образцовых мусульман первых двух веков ислама.

Труд ал-Кушайри рассматривает несколько десятков терминов, которые описывают тончайшие нюансы суфийского опыта и переживания. Свой анализ ключевых суфийских понятий ал-Кушайри иллюстрирует большим количеством высказываний и поэтических строк, авторство которых он возводит к ранним суфийским шейхам.

Дидактический характер «Послания» выходит на первый план в разделах, посвящённых рассмотрению правил общежития внутри суфийской общины, отношений между шейхом и мюридом, слушания музыки во время суфийских собраний, понятия святости и т.д.

Что касается значения и ценности книги ал-Худжвири «Раскрытие сокрытого...», то в ней предпринимается попытка выявить единство тайных миров истины и воспитание воли. Другими словами, мы стоим перед опытом раскрытия сокрытого, однако этот опыт, в свою очередь, обязывает сердце к испытанию. На языке суфизма это означает только стремление к обнаружению истины сокрытого и очищению сердца путём последовательного достижения истины. Эта книга содержит величайшие суфийские традиции, представляет собой живое и упорядоченное обучение тому, что сосуществовало с ал-Худжвири, будь то идея или школа. Это именно тот смысл, который выражен в названии его работы «Раскрытие сокрытого...», который раскрывает тайны суфизма новым adeptам. В этом ценность работы для изучения суфизма, поскольку она является введением в его глубины.

Всё это определяло функцию и цель данной систематизации. Так, ал-Калабази не устаёт подчеркивать, что суфии не подвержены никаким мирским амбициям и заняты исключительно совершенствованием своих духовных качеств. Поэтому они являют собой образец набожности и благочестия.

Благодаря ас-Сулами мы имеем детальное описание специфической традиции суфизма. А избирательный подход ал-Исфакхани к источникам свидетельствует о том, что одной из его целей было «очищение» суфийского наследия от «сомнительных» элементов. Во введении к своей книге он предпринимает попытку дать определение истинному благочестию: он поощряет умеренность и воздержанность и порицает проявления различных «крайностей» среди суфиев. Можно понять, почему он не включил в своё сочинение биографию ал-Халладжа, которая была приведена у его старшего современника и учителя ас-Сулами в сочинении «Разряды суфиев».

Ал-Кушайри проводит чёткое различие между истинными суфиями и их подражателями, чьё поведение и высказывания наносят вред образу суфизма в глазах тех, кто не в состоянии понимать суть самого суфийского учения. На протяжении всей книги ал-Кушайри стремится «очистить» суфизм от черт, которые могли бы быть истолкованы как противоречащие исламу. И подобно другим рассмотренным выше сочинениям по суфизму, «Послание» преследует конкретные цели: показать, что суфизм является неотъемлемой частью мусульманской духовной традиции и полностью соответствует принципам ислама. Он везде подчеркивает, что суфизм является строгим и чётко определенным образом жизни и мышления, который требует от его последователей искреннего терпения и полного самоконтроля.

В таком духе идет работа ал-Худжвири. Её цель пробуждение духа, то есть духовности. Тело должно стать местом забот и интересов души, что возможно только тогда, когда тело выступает в качестве канала души в духовный мир, поскольку задача суфийского раскрытия состоит в снятии покрова с души и разума посредством духовного пробуждения во имя Реальности как истины воли. Эта идея образует сущность практического суфизма. Истина суфийской воли – это

пробуждение сердца во имя Реальности, а Реальность – это Абсолют, Бог, Закон, Справедливость, то есть всё то, что в своём бытии находится в полной гармонии с собой как источником красоты и величия. Ищущий всё это – мурид или «волящий», а «волящий» от слова «воля» (ирада). Истина возвышенной воли была описана ал-Бистами (ум. 874 г.) в его духовной беседе с Богом. Спрашивая его о том, чего он хочет, и не получая ответа Бог спросил аль-Бистами:

– Абу Йазид! Что ты хочешь?

– Я хочу не хотеть!

Несомненно, эта мысль является осью воспитания суфийской воли как воли, возвышающейся над преходящими нуждами тела, и эта идея пронизывает труд ал-Худжвири «Раскрытие сокровитного за завесой для сведующих в тайнах сердец». Мы находим в нём «обобщение» всех суфийских сочинений на эту тему, «обобщение» возвращения смысловой и идейной ценности духовной традиции суфизма. Это становится очевидным при обращении к общим определениям, которые дает ал-Худжвири таким понятиям, как «знание», «нищета», «суфизм» и т.д., и это в дополнение к упорядочиванию и хронологии выдающихся суфийских персоналий, начиная со сподвижников и последователей пророка Мухаммада, кончая суфиями и рядом суфийских школ. Таким образом, работа ал-Худжвири «Раскрытие сокровитного...» имеет целью защитить суфизм и раскрыть его истину, дать практическое руководство новым адептам. Целью этой книги является защита истинного суфизма от подделки. Она не содержит узкий образец какого-либо братства, а включает лишь то, что может быть необходимо для «сведующих в тайнах сердец», из какой бы общины они ни были. Книга содержит единство знания и действия в виде индивидуальных образцов, детальных понятий, классификации школ, и поэтому она даёт картину образца суфиев, делает их ближе к истине земли, простой по своему проявлению, но сложной по

своей рельефности. Он говорил, что истина суфизма подобна земле, на которой, всё на неё попадающее прирастает неизменно хорошим и прекрасным. Суфий – это земля истины и у этой истины свои тайны. Следовательно, нет смысла сочинять сказки для её восхваления, ибо не легенда творит величие, а величие творит легенду! Подобно другим авторам своей эпохи, ал-Худжвири стремился показать совместимость суфийских принципов и духовных ценностей с основными положениями ислама.

3. Ал-Газали – суфийский теолого-философский синтез

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111), известный философ, религиозный и политический деятель, суфий. Родился в г. Тусе, ныне г. Мешхед в Восточном Иране. Он получил хорошее для своего времени образование, учился в Тусе, Джурджане и в медресе Низамийа в Нишапуре под руководством известного ашарита ал-Джувеини. В своем духовном развитии ал-Газали прошел этап практической деятельности и участия в политических делах, этап сомнения и критики и суфийский этап. Его основные труды: «Возрождение религиозных наук» («Ихйа улум ад-дин»), «Цели философов» («Макасыд ал-фаласифа»), «Непоследовательность философов» («Тахафут ал-фаласифа»), «Избавляющий от заблуждения» («Мункиз мин ад-Далал»), «Ниша света» («Мишкат ал-Анвар»).

В 34-летнем возрасте ал-Газали начал глубоко изучать философию. В результате этого у него наступил период серьезного духовного кризиса, сопряженного с сомнением в собственной вере, который, однако, продолжался недолго. В своей работе «Весы деяний» («Мизан ал-Амал») ал-Газали писал о важности такого рода сомнения, ибо «кто не сомневается – не мыслит, кто не мыслит – не видит, кто не видит –

пребывает в состоянии слепоты, растерянности и заблуждения». Вскоре им были написаны два философских сочинения: «Цели философов» и «Непоследовательность философов». Первая работа является введением ко второй и в ней четко, ясно и последовательно изложены три основных раздела философии: логика, физика и метафизика. Во второй работе, которая носит ярко полемический характер, он подвергает критике философию Аристотеля и арабо-мусульманских перипатетиков. Считая, что они выносят суждения, опираясь на догадки и предположения, а не на истинное и достоверное знание, он показывает непоследовательность их аргументации идей в вопросах извечности мира, творения мира, доказательства бытия Бога, атрибутов Бога, божественного знания, движения и перводвигаателя небесных сфер, возможности чудес, бессмертия человеческой души, воскресения и посмертного существования. В результате дискуссии с философами по перечисленным темам ал-Газали приходит к выводу о том, что следующие три их положения несовместимы с исламом: утверждения, что мир извечен, что Бог не знает частности, и отрицание загробной жизни. Что касается суждений философов по остальным вопросам, то их нельзя считать несовместимыми с исламом. Ал-Газали полемизировал с философами, прибегая к методам «логических, рациональных и строгих суждений». Он чувствовал, что одного разума недостаточно для постижения высших истин, и пытался найти иную способность для постижения тайны бытия. Единственный выход из создавшегося положения он связывает с суфизмом.

А. Общая характеристика

Духовное наследие Абу Хамида ал-Газали, заслужившего у благодарных современников прозвища «оживителя веры», «аргумента ислама», представляет собой не только

неотъемлемую часть духовного наследия «мира ислама», но и одну из основ, один из источников самосознания человечества – ведь в процессе идейной эволюции ал-Газали отразились не только достижения культуры халифата, но и судьба античной интеллектуальной традиции, итоги ее осмысления за те пять веков, которые предшествовали созданной им всеохватной идейной системе.

Ал-Газали выразил своим идейным творчеством строгую закономерность становления крупных синтезирующих систем, лаконично определяемую фразой: будь вместе со всеми, но иди самостоятельно! Он чувствовал духовное родство со всеми теми, кто казался ему стоящим близко к истине и обязывал себя этим чувством родства. Первоначально это приняло у него форму следования ученической дисциплине, заинтересованности в знании суждений всех мудрецов, а также в неприязни к следованию дутым авторитетам. Это был процесс постоянного совершенствования в знаниях и личного совершенствования. В нем он обрел понимание своих возможностей, относительной истинности своего творчества и ограниченности собственного познания. Фикх показал ему уместную и необходимую строгость формализации разума, но он же сокрыл от него «гибкость» нравственного духа. Калам открыл ему способы рационального постижения и ту гимнастику ума, которая привела его к осознанию идеологической ангажированности ума. Философия открыла прелесть тонких обобщений и непреклонность стремления к достоверному знанию – и тем дала ему возможность увидеть «непоследовательность» ее адептов. Направив свою борьбу против батинитов в русло разрушения их «сверхразумного разума», ал-Газали смог распутать тугой узел своих духовных коллизий в поисках абсолютной морали. Ал-Газали пришел к пониманию истинной цены политиканства, т.е. жизни ради и под аплодисменты толпы; истинная политика для него – в самопознании, в горении духа.

Все это определило неожиданный для современников акт «уклонения» ал-Газали от «оков мира сего» и становление на путь «вечной жизни». Это был скачок познающего морального духа, усмотревшего в суфизме истинный идеал самореализации.

Следуя суфийским традициям, он начал с уединения и раскаяния. Первое означало для него не горделивое обременение досуга, а попытку поиска новых связей с сущим миром, с Абсолютом. Второе означало, как выразился суфий ан-Ниффари, раскаяние перед всем (сущим), дабы заручиться прощением всех. Эти уединение и раскаяние стали конкретным проявлением единства знания и действия, разума и нравственности, реформаторства и верности истинным святыням.

Венец жизни – тотальный идейный синтез – начался с «Ихйа», а завершился вместе с жизнью самого ал-Газали. Между началом и концом синтеза шло переосмысление наследия прошлого, переоценка своих собственных поступков. Фикх дня него перестал быть наукой, которая призвана канонизировать интересы социального бытия человека, обосновать законность, подвести основу под «науку препирательства», детализировать основы правоведения и стал в новом обличье теоретической основой его – этико-правовой системы. При этом ал-Газали не отверг справедливость наличного права и его необходимость, а стал защищать право справедливости. Поэтому его отношение к факихам соответствует отношению представителей европейского свободомыслия к церкви. Он пытался лишить фикх грубой силы принуждения, объединить право и мораль, логику с этикой, благие намерения с делами – словом, воплотить справедливость в праве. Он хотел все мотивы правовой регуляции подчинить идеальному принципу, императиву абсолютной истины, т.е. сделать право не инструментом в руках факихов и власть имущих, а всеобщим орудием благодати.

Соответственно и калам для него перестает быть способом защиты верований толпы и становится необходимым минимумом идеологии, тем моральным злом, которым община компенсирует сохранение некоего «среднего уровня» духовного единства и благообразного облика. При этом ал-Газали пытался смягчить и упразднить доктринерский авторитаризм и сектантский фанатизм противоборствующих школ.

Для него и философия перестает быть декларативной «матерью наук» и безгрешным столпом истины, а становится «собранием наук», которые находятся на разном расстоянии от истины. Выводы философии и ее познавательный потенциал он считает относительными, оспоримыми по отношению как к «извечным» проблемам бытия, так и к проблемам быта человека.

Критика ал-Газали восточных перипатетиков была не «разрушением» философии, а собственным продолжением традиции противоборства калама и философии. Такая критика не смогла освободиться от некоторых элементов софистики в силу того, что последняя всегда составляет определенный процент любой остро критической позиции. Но софистическое умение никогда не приобретало в критических замечаниях ал-Газали доминирующего характера. Критика, которая способствовала конкретизации его интеллектуальных усилий, направленных на одоление противника в дискуссии, увенчалась лишением уверенности в значимости этих усилий. Критика философии способствовала разрушению основ калама, точно так же, как его критика батинитов привела к мысли о пагубности всякого духовного подчинения государству и вообще всякой внешней власти. Остановливаясь у бездны «проклятия и отлучения» философов, он впоследствии «отлучает» только самое себя актом вхождения во врата. Это раскаяние сделало возврат к первоначальному опыту теоретизировали, в том числе – и в философии, неизбежным

«итогом итогов». Правда, теперь философия уже не имела для него самостоятельного статуса, а стала значимой частью его универсальной идейной альтернативы всем направлениям мысли.

Что касается суфизма, то он представляет для него не священную вершину и предел познания, некую идеологию будущего, а конкретную, живую часть духа, который, сохраняя верность рационалистической традиции умствования, нашел в суфизме последнее убежище от козней и ехидства самого ума, его самолюбования и горделивой отрешенности от низменного мира,

Таким образом идейный синтез ал-Газали не был механическим результатом соединения различных дисциплин, а качественно новым их соединением, воплотившимся в суфийском пути.

Существенным в этом синтезе ал-Газали является не сам по себе Закон веры, Путь веры или Истина веры, а единство Закона, Пути и Истины. Это единство стало одной из немногих возможностей революционизации духа и социального реформаторства, не оцененной современниками.

Своеобразие синтеза ал-Газали не только в том, что он лично окрашен и конкретен, ибо вырастает из материалов мусульманской культуры, но и в том, что он осуществлен как единство знания и действия, как соединение нравственного слова с нравственным поступком. В отличие от прочих созидателей синтетических учений, ал-Газали оставил потомкам систему идей, связующим и цементирующим началом в которой бесспорно является этика.

Б. Антиавторитаризм

Общий характер его антиавторитаризма выявлен в «Избавляющем от заблуждений», где он рассматривает суть и источники подражания авторитетам. Акцентируя внимание

на противоречиях между внешними проявлениями и интимной сущностью сознания, между догматико-обрядовой конкретностью и надконфессиональной сущностью веры, он обрисовывает свой подход к проблеме авторитарности, в котором сама постановка проблемы «внешнего» (случайного) и «внутреннего» (сущностного) в вере служит введением к проблематике истинного и ложного во всех формах сознания. Очень характерен для понимания природы авторитарности известный хадис: «Человек рождается с фитра». То есть с убежденностью в единстве Бога, и лишь родители делают его иудеем, христианином или зороастрийцем. Если суннитские апологеты отождествляют ислам и фитра, то ал-Газали не тратил свой интеллектуальный пыл на подобную апологетику, предпочитая иметь дело с житейской реальностью, отраженной в хадисе.

Это привело его к исследованию субстанционально-изначального в человеке, того, что имеется до обретения им конкретных форм, которые, по его словам, есть не что иное, как случайное верование, дополнение к «фитра». Последняя же является не только чистым бланком человеческого бытия, но и врожденной способностью, которая проявляется как «инстинкт разума», т.е. способность к познанию; в историческом бытии – как способность к подражанию и подчинению авторитету; в личном бытии – как телесная конституция и нрав. Внимание ал-Газали было нацелено на понимание проявлений фитра и их единства. Он видел в их взаимовлиянии «секрет слепого подражания», а в раскрытии этого секрета – предпосылку «исцеления от авторитарного мышления».

Изучение проявлений авторитарности поставило перед ал-Газали задачу ее критики не только в вероисповедной практике, но и идейных основ веры. Он пытался найти критерий истины за пределами социально-исторической условности бытия, не лишая его, однако, статуса необходимого источника знания. Выход за пределы условности бытия оз-

начает поиск критериев знания, имеющего достоверный характер. Характеризуя в «Избавителе от заблуждений» достоверное знание как цель изысканий, он пишет: «Это знание, в котором познаваемое раскрывается так, что не остается никаких сомнений, никакой возможности для неточности и иллюзии...это знание, в котором защищенность от ошибок должна соответствовать абсолютной достоверности». Исходя из этого, он подвергает острой критике теории религиозно-политических сил своего времени. На примере простых форм авторитарности в традиционных верованиях ал-Газали раскрыл тайну проникновения этих форм в «рационализированные» мнение, знание и спекулятивные доказательства, что превращает разум в инструмент самообмана, в средство «рационализации» лжи и апологетики (узурпация власти, высокомерие, обман, обогащение за счет других, сектантский фанатизм и т.п.).

Ал-Газали видел авторитарность фикха в жесткой приверженности мазхабам (толкам); авторитарность калама – в его идеологической зашоренности; авторитарность исмаилитского эзотеризма – в подчинении «непогрешимому имаму»; авторитарность философии – в отчужденности и самоуверенности логики в вопросах метафизики»; авторитарность суфизма – в отсутствии теоретической компетентности. Объявляя теологию наукой, занимающейся главным образом «защитой верований толпы от дезориентации еретиков», он приходит к выводу о ее апологетической функции, не имеющей никакого отношения к исследованию истины.

Такая критическая оценка теологии привела его к тому, что в дальнейшем свои труды «Непоследовательность философов», «Умеренность в догмах», «Пороки батинитов» и другие он причисляет к разряду теологических дискуссий, а не поисков истины. Данный факт может вызвать определенные сомнения относительно «разбивания на мелкие осколки» его таклида, раз он сам объявил крупнейшие свои

труды не имеющими отношение к истине. Однако эти проблемы связаны с дискуссиями, разрушающими элементы сектантско-доктринерского сознания, с пониманием пагубности для морального духа фанатичных препирательств, а не непосредственно с обоснованием антиавторитарности. Но последняя пробивала себе дорогу в комплексе вышеуказанных сторон.

Таким образом, отрицание авторитарности у ал-Газали носит тотальный характер. Он доказывал, что любое интеллектуальное усилие, как бы не было оно велико, может остаться прислугой фанатичного доктринерства. Таклид в качестве «покрывала», препятствующего истинному знанию, может принимать вполне «научный» вид. Дело в том, что авторитарное мышление обращается к уже известным истинам, к собственным бесспорным авторитетам. Оно готово переживать потуги размышления ради доказательства предпосылок, изначально принятых им за истинные, что лишает процесс познания его подлинного смысла и тем самым препятствует «видению сердца того, что не соответствует его авторитетам». Ал-Газали направляет свою острую критику против шулерской манеры ведения дискуссий представителями всех авторитарных учений. На основании этой критики он приходит к выводу о том, что единственная практика, сопряженная с обретением истинной достоверности, – та, которая реализуется через «усердие, а не спор».

В. Разум и знание

Если философы-перипатетики исходили из возможности подчинения практического разума теоретическому, то ал-Газали утверждал первенство практического разума, доказывая, что ал-Фараби, Ибн Сина и их последователи разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества, и в то же время обнаруживают неспособность дать аподиктическое

подтверждение тем метафизическим положениям, в жертву которым они эту веру приносят. И в поисках иного способа постижения Истины он обращается к суфизму.

Не поддающийся рациональному познанию, Бог у ал-Газали становится предметом *вероятельного знания*, «вкушания», подразумевающего присутствие реального мира – цели и родного дома для ищущего сердца. В работе «Цели философов» он утверждал, что поскольку Бог есть единственное «бытийно-необходимое сущее само по себе», то это специфическое божественное свойство принадлежит только Богу и ведомо одному лишь Ему.

«Логика разума» в учении ал-Газали о Боге уступает место «логике любви». Любовь, учил ал-Газали, – производное от познания и восприятия. Если то, что воспринимается, соответствует природе воспринимающего субъекта, последний испытывает от этого наслаждение и в нем возникает к этому любовь. И наоборот, неприятно проникаются ко всему, что неприятно для восприятия. Любовь поэтому определяется как естественное стремление ко всему, что доставляет наслаждение. Но с точки зрения чистоты вызываемого ими чувства объекты любви не равноценны и делятся на ряд ступеней: человек испытывает естественную любовь к своему существованию и его совершенству, полноте; ко всему, что способствует продлению его существования, будь то части его тела, друзья или сыновья; ко всему тому, что является причиной доставляемого человеку блага, ко всем благодетелям; к тому, что прекрасно само по себе; к тому, с кем у человека есть внутренняя гармония, интимное сродство. Эта последняя, высшая форма любви самое чистое свое проявление находит в любви к Богу, каковая, по ал-Газали, есть сверхъестественная цель естественной иерархии любви.

В «Избавляющем от заблуждения» он писал: «Короче говоря, дело доходит до близости (человека к Богу), когда одним почти кажется, что они растворяются, другим – что

они соединяются, третьим – что они достигают. Но все это ошибка... А человеку, испытавшему такое состояние, можно сказать не более как: «Было, что было, а что было, не помню. Думай, что хорошо, и не проси, чтобы тебе что-нибудь сообщили».

Здесь важную роль играет категория зеркала. «Как небо, землю, деревья и реки можно рассматривать в зеркале, как если бы они там действительно существовали и, как если бы зеркало содержало их, так обстоит дело с божественным присутствием в его целокупности. Возможно, оно будет запечатляться в «Я» человека».

Согласно ал-Газали, в действительности нет ничего помимо Бога и его деяний. Бог – это не только Единое, но и множество. Поскольку это множество как единое может быть запечатлено в «высшем Я», то последнее становится универсумом, которое заключает это множество в себе.

Учение о единстве микро- и макрокосмоса является для ал-Газали содержательным контекстом, в котором фана описывается не просто как результат рациональной диалектики, но и диалектики любви, лежащей в основе «очищения души». Для ал-Газали Бог является не только «светом», но и «высшей красотой». Любовь при этом рассматривается как естественная склонность души к красоте земной и божественной. Источник любви – это стремление созерцать прекрасное, стремление к чистой красоте.

Так, если красота заключена в пропорциональности облика и в чистоте цвета, то она воспринимается чувством зрения; если же она заключена в слове, возвышенности положения, в хороших качествах и нравах, в наделении всех созданий, в постоянном излиянии на них этих благ и в других подобного рода скрытых качествах, то она воспринимается чувством «сердца».

Таким образом, для ал-Газали существование прекрасного связано с естественной любовью. Любовь представляется конечной стадией пути, с одной стороны, и основой для

совершенства и познания «высшей истины» – с другой. Основа диалектики любви – это одновременная причастность к божественному и человеческому бытию. Здесь необходимо отметить, что в данном случае действует принцип «подобия», связанный с самопознанием. «Подобие» рассматривается по отношению к душе человека, которая благодаря своей божественной природе ведет к познанию Бога. Следует сказать, что при рассмотрении путей достижения фана ал-Газали двояким образом трактовал принцип подобия. Во-первых, подобие Бога и человека означает, что человек наделен такими же атрибутами, что и Бог, но у последнего они в превосходной степени. Отсюда вытекает и первый путь достижения фана – познание самого себя как центра и начала атрибутов, которые присущи Богу. Это психологический путь. Рассмотрению данного пути ал-Газали посвящает работу «Истинный смысл прекрасных божественных имен». Относительно первого пути достижения фана можно сказать, что этот путь есть не что иное, как самопознание человека, перенесенное на язык трансценденции, а потому полностью отчужденное от него.

Кроме того, принцип подобия означает, что человек посредством овладения знанием как исключительной способности разума становится всем универсумом, центром божественного присутствия, интеллигибельным миром, по отношению к которому человек оказывается властелином, подобным Богу. А отсюда вытекает и второй путь достижения фана. Познание себя как центра всего существующего есть космологический путь. Этот путь возможен благодаря «знанию» (илм), которое дает нам квазигосподство над всем сотворенным универсумом, в силу внезапного схватывания божественного присутствия, хотя Бог продолжает оставаться трансцендентным началом.

«Внешнее знание» – это знание форм. Такое знание, хотя и начинается с опыта, тем не менее, охватывает больше того, что содержится в опыте. Такое суждение, как «человек

не может быть в двух местах одновременно в одно и то же время», истинно всегда, хотя наше наблюдение ограничено настоящим временем.

«Внутреннее знание», «свет» – знание объектов, событий, поступков на уровне опыта и интуиции. Оно включает содержание знания в противоположность знанию форм. «Внутреннее знание» подразделяется в свою очередь на два вида. Первый вид знания обретает все большую силу и играет все большую роль по мере накопления опыта. Второй вид знания – знание чисто духовных реальностей (Бога, Его атрибутов и т.п.). Этот вид знания основан на интуиции, но он имеет различную степень у различных людей. Ал-Газали не случайно наряду с разумом выделяет интуицию, или «внутренний разум», «божественный свет». Такого рода знание, согласно ал-Газали, представляет собой один из главных атрибутов Бога – это «вершина совершенства». Поэтому только немногие достигают такого непосредственного знания.

Отождествление «света» со «знанием» и «мудростью» у ал-Газали в конечном счете вело к уничтожению «знания» в смысле традиционно-теологического, точнее сказать, к определенной интерпретации традиционного знания. Здесь несомненно влияние суфизма.

«Внешнее знание» является врожденным, а «внутреннее знание» – приобретенным. Такое разделение знания на два уровня у ал-Газали чисто условно, ибо в сущности они едины. Знание как таковое основано, еще раз подчеркивает ал-Газали, на разуме, для которого теоретически не существует предела в познании. Это, видимо, связано у ал-Газали с тем, что слово «'акл» используется им в различных смыслах. Особенно часто ал-Газали выделяет «внутренний разум» или интуицию, и «внешний разум» как способность, отличавшую человека от животных.

Знание имеет две цели: 1) постижение объектов посюстороннего и потустороннего мира; 2) выработка правил ус-

вершенствования человеческого характера. Соответственно разум делится на теоретический и практический.

Теоретический разум связан с пониманием духовных реальностей. Он дает нам различные системы знания, называемые науками. Науки ценны по их отношению к цели. Они являются полезными, если способствуют достижению цели, и непригодными, если препятствуют достижению цели. Науки дают два вида знания: одно обязательно только для некоторых, другое обязательно для всех. И то знание, которое осознается людьми не только как требование священных книг, но и как единственно истинный путь самоусовершенствования, рассматривается как обязательное. Обязательное знание связывается со знанием человеческого отношения к Богу, отношения человека к человеку и знанием добрых и злых свойств человеческой души. Достижение такого рода знания является, согласно ал-Газали, целью человека в этом мире. Именно с познанием этого знания связывается состояние фана.

Практический разум основан на теоретическом, и сферой его применения является человеческое поведение. Он направляет человеческие действия, основанные на воле, исходя и руководствуясь нравственным идеалом.

Согласно ал-Газали, у ал-Фараби и Ибн Сины знание является средством усовершенствования личности и достижения блаженства, и действие для этого, как они считали, не столь необходимо. Однако знание само по себе еще не означает, по мнению ал-Газали, достижения совершенства. Действие должно рассматриваться как необходимый компонент, не менее важный, чем знание совершенства. «...Единственный путь к счастью – истинной цели философии – лежит через сочетание знания и действия». Знание предшествует действию. Действие же не только устраняет пороки, их причины, но и устанавливает добродетель, противоположную пороку. Устранение недостатков средствами действия называ-

ется у ал-Газали практическим лекарством, а средства знания – познавательным лекарством. По мнению мусульманского мыслителя, оба эти средства равноценны и необходимы, но наиболее эффективны они во взаимодействии. На основании этого ал-Газали отвергал аскетизм и учение суфиев о «бегстве из этого мира», полагая, что ни земной мир, ни богатство сами по себе не являются злом. Злом они становятся в зависимости от того, какую роль играют в жизни человека. Мусульманские факихи, согласно ал-Газали, подчеркивали важность лишь внешнего соблюдения предписаний религии, забывая о внутреннем соответствии человека этим написаниям. Суфии же обращали внимание и на внутреннее и на внешнее соответствие требованиям шариата. Их понятие действия, считает ал-Газали, оказалось более широким и емким. Ал-Газали подчеркивает необходимость того, чтобы обряды ислама приобретали внутреннее значение для индивидуального мира человека. «Внутренние действия» усматриваются им как действия, направленные на очищение души от зла, и как действия, направленные на то, чтобы душа была прекрасна. Совершенство означает близость к «истине-Богу», сходство с ангелами. Эта близость является качественной, «внутренней», но не пространственной. Такая близость – цель суфия. Она достигается на стадии мистического видения и связана с фана. Совершенство и созерцание Бога, угасание индивидуальности, потеря самосознания, достижение свободы – все это говорит о безмерном знании индивидом Бога. Эта высшая ступень совершенства не означает слияния, а всего лишь интенциональное единство с Богом.

Г. Вера

Как известно, проблема веры была сформулирована в традициях калама и суфизма. Тем не менее ал-Газали не считал нужным детально рассматривать воззрения различных

исламских мыслителей относительно сущности веры, поскольку полагал, что необходимо «непосредственное провозглашение Истины, а не обзор мнений, которые никак не способствуют ее достижению». Он считал, что вера – это принятие сердцем, плод удостоверения в сокрытом. «Сущность веры» должна быть предметом знания, а не мнения.

По его мнению, вера имеет степени, ее основание – в удостоверении сердцем. Когда мы говорим о калеке, что он не человек, то смысл этого в том, что он просто потерял совершенство человеческого существа. То же самое происходит и с верующим, который не практикует своей веры, – у него нет совершенной веры, но нельзя сказать, что ее нет. Вера бесконечна в своих проявлениях – это не «одна дверца, а 70 с лишком». Именно поэтому однозначное определение веры, по мнению ал-Газали, не допустимо. Вера по-разному проявляется на практике и в области знания, несмотря на тесную взаимосвязь между ними. Источник познания смертных грехов – вера, но не вся. Поскольку вера – это знание, которое ведет к действию. Можно предположить существование человека, верящего в откровение в смысле познания Бога, Его единственности и атрибутов, и при этом совершающего грехи. Это свидетельствует о недостатке веры, но не об ее отсутствии.

Вера для ал-Газали – это общее (собирательное) имя, которое имеет три степени. Первая – это удостоверение сердцем в виде верования и подражания традиции; вторая – то, что подразумевается удостоверением и действием одновременно; третья – истинное удостоверение в виде откровения. Данные степени различаются только по степени совершенства.

Вышеизложенное объясняет попытки ал-Газали связать свою суфийскую систему с актуальными в то время теоретико-практическими проблемами, так как проблема соотношения веры и ислама в системе ал-Газали была связана с про-

блемой соотношения разума и религиозного закона. Данная проблема рассматривалась им как этико-практическая. Ее познавательный уровень был связан с разнообразным постижением идеи единобожия. Когда ал-Газали касается проблемы покаяния и его значения, то он говорит о внешнем аспекте Закона, определяющего покаяние как возвращение с пути, удаляющего от Бога. Как сказал ал-Газали, «представить это может только находящийся в здравом уме. Инстинкт разума достигает совершенства только после того, как утихнет инстинкт похоти, гнева и всех иных дурных качеств». Поэтому следование разума предписаниям религиозного закона приводит его к собственному развитию, или к тому, что ал-Газали называет совершенством инстинкта разума после смирения всех иных инстинктов. Разум принимает здесь форму истинного метода. Что касается постижения истины, способа ее практической реализации, то здесь следует обратиться к суфизму, так как только суфии могут связать знание с действием в единое целое.

Ал-Газали исходит из того, что изначальным основанием веры является врожденное качество человека. Человек создан свободным от всякого верования, за исключением веры в то, что он создан Богом. Это означает изначальную свободу человеческой природы от всяких верований. Следовательно, традиционная вера – это то, что мешает человеку постичь истину веры, это вера, присущая массам. Вера всех людей, независимо от религиозной принадлежности (исключение – суфии), – это традиционная вера, основанная на доверии и послушании без постижения истин, т.е. внешняя, формальная, фанатичная вера. Но в то же время ал-Газали говорит о том, что вера – это и хрупкий стержень, предмет крайних сомнений.

Вера и ее степени колеблются между слепым подражанием традиции, характерным для масс, и теоретическим подражанием традиции, характерным для мутакаллимов. Вера

последних отличается от веры масс только своим выводным характером. То, что ал-Газали поместил веру мутакаллимов между традиционной верой и верой гностиков, по его мнению, не противоречит тому, что он в то же время сравнивает ее с верой масс, поскольку обе эти веры свободны от личных усилий и переживаний. В то время как такие переживания образуют источник и специфичность веры избранных. Именно поэтому ал-Газали определяет сущность веры избранных как «истинное удостоверение на пути откровения и рассмотрения светом разума». Такую веру он также понимал, как «рассмотрение светом истины» и «вера, обретаемая раскрытием груди светом Бога». Если удостоверение – это общая основа для веры масс, мутакаллимов и избранных, то у масс она принимает форму подражания традиции, у мутакаллимов – форму рассуждения, у суфиев – форму созерцания. Ал-Газали рассматривал третью степень как степень истинного познания и истинного рассмотрения. Следовательно, вера откровения – это вера, которая по сути своей содержит (снимает) веру масс и мутакаллимов, но отличается от них тем, что исключает ошибку.

Вера откровения – это внутренняя вера. В этом смысле она противостоит вере традиционной. Такая вера (откровения), внутренняя и бесконечная, испытанная на собственном опыте, не подражательная, постоянно отрицает саму себя, она терпима в силу понимания божественного милосердия и рациональна в силу своей основы и предпосылок в сфере знания и практики. Это итог суфийского опыта. Сущность веры не может быть постигнута вне личного опыта. Это результат практического суфийского опыта, итог постоянного постижения бесконечного в конечном, конечного в бесконечном как процесса постижения божественной истины в бытии.

Для обозначения ограниченности традиции ал-Газали использовал термин «завеса», как препятствие, мешающее

традиционным представлениям преодолеть свою ограниченность. Интересы и страсти, к примеру, в силу их преходящего, частного, собственнического характера препятствуют человеку постигать Истину. В то время как подражание традиции лишает душу возможности достичь Реальности, поскольку оно (подражание) становится барьером между душой и Истиной. Это видно при обращении к верованиям масс, включая воззрения мутакаллимов. Тем не менее ал-Газали связывает невозможность достижения Истины не только с вышеупомянутыми причинами, но и с тем, что он называет блужданием, т.е. незнанием пути, на котором можно найти искомое. «Теоретические» соображения, которые обычно теоретики используют в своих рассуждениях, в действительности являются «уловками», в разной степени расположенными от Истины, которые в совокупности мешают человеку постигать реальность такой, какая она есть. По своей природе сердце человека пригодно для познания Истины. Человека отличает от всего сущего его способность к познанию. Бог наделил человека на земле первенством, которое заключается в «познании и единобожии». Мешают человеку, по выражению ал-Газали, «завесы» бытия и познания. Подлинная вера – это та, которая обнаруживает и срывает завесу между Богом и человеком, раскрывает в сердце его картину поюстороннего и потустороннего миров, преходящего и абсолютного, чувственного и разумного, конечного и бесконечного, т.е. обретается то, что ал-Газали называет главным присутствием, поскольку оно охватывает все сущее. Вера откровения – это не только вера истинного удостоверения, основанного на личном опыте суфия, а значит, неподверженного увеличению и уменьшению, но это постоянная вера. Применительно к суфийскому опыту это означает непрерывность познания Бога, которая превращается в синоним подлинного счастья. Познание Бога, как говорит ал-Газали, безгранично, так как «постижение сущности Его величия невозможно, у

этого моря познания нет берегов». Следовательно, «путь к Богу не имеет конца. Для идущих по пути Бога нет конечных ступеней». Поэтому вера рассматривается не как преходящее исповедание или традиционное верование, а как идеальное постижение подлинной реальности в самом бытии, поскольку в бытии нет ничего, кроме Бога и Его действий.

Д. Разум и вера

В попытке решения проблемы соотношения между разумом и верой ал-Газали не мог игнорировать «историзма» и конкретики данного явления. В этой связи можно сказать, что его заслуга состоит также в том, что он понял эту сторону вопроса шире и точнее многих мыслителей своей эпохи, увидел ее политическое и духовно-нравственное содержание. Однако это понимание появилось у него не сразу. Оно стало результатом идейной борьбы и духовного взросления. Ал-Газали опирался на наследие калама в решении данной проблемы, и прежде всего на идеи ал-Ашари, ал-Бакиллани и ал-Джувайни. Это наглядно проявилось в его полемическом методе в «Непоследовательности философов», хотя во многих своих суждениях ал-Газали преодолевает теологическую заскорузлость ал-Ашари и его преемников.

Ал-Газали попытался в первой из своих крупных теолого-философских работ показать общемировоззренческую значимость основных проблем философии. Это дало ему возможность сформулировать элементы «негативной» (низвергающей) полемики с философскими направлениями с целью выявления того, что он назвал их «непоследовательностью», в том числе применительно к вопросу об отношении к установлениям. Поэтому неверно было бы рассматривать здесь критику разума как отказ от рационализма или как свидетельство того, что сам ал-Газали принимал установление в качестве высшего арбитра. Рассматривая суждение о том, что

небо похоже на животное, поскольку у него есть душа, в согласии с внутренней волей которой оно движется, а целью его кругового движения является поклонение «Господу двух миров», ал-Газали считал, что, с одной стороны, нельзя отрицать такой вероятности, но, с другой стороны, здесь нет доказательств присутствия разума. Видимость присутствия разума в приведенной формуле и ей подобным суждениям фактически содержит скептическую оценку места и роли разума в познании, а, следовательно, способствует практическому повышению его статуса. Можно сказать, что ал-Газали выступал против насильственного введения разума в мир искусственных аналогий и истолкований, ибо такой подход к разуму носит чисто субъективный характер и не имеет разумной основы и ценности. Здесь он явно стоит на позиции разграничения разума и веры.

Негативное отношение ал-Газали к рационализму философов выражается в отрицании способности разума выносить абсолютные суждения. Исходя из этого он предлагал смотреть на веру как на другого представителя разума, дополнение к нему. В этой связи он, в частности, писал: «Мы не возражаем против их утверждения, мы только хотим пояснить на примере воскресения, что оно подтверждается верой. Но мы отрицаем их утверждение о том, что для доказательства здесь достаточно разума и можно обойтись без веры».

Эту позицию ал-Газали пытался отстоять в «Непоследовательности философов» разными способами и на разных уровнях. В данном же случае его постулаты отражают то, что можно назвать «нижним» или доктринальным уровнем обоснования. О том, что в борьбе с философским рационализмом появились позитивные элементы, воплотившиеся в его стремлении выработать твердую формулу взаимоотношения разума и веры, впервые показывает «Умеренность в догмах». Данная им во введении к этой книге критика хашавитов, фи-

лософов и «крайних» мутазилитов была направлена, как он сам говорит, «и против чрезмерности, и против недостаточности», которые приводят разум в столкновение с шариатом. Главная задача – поиск компромисса, «золотой середины» или, как говорит ал-Газали, «опора на прямой путь».

Поэтому, даже утверждая преимущество веры и относительную слабость разума по сравнению с ним, он не рассуждает о «преимуществе» и «слабости» в их абсолютном виде, а связывает их с конкретным уровнем или конкретной сферой познания. Преимущество веры перед разумом – для черни, а не для элиты. А когда он рассматривает «преимущество» установления для элиты, он подходит к этому вопросу в рамках идеи религиозно-познавательного «восхищения». Ал-Газали выступал против того, что названо им «изучением точных наук прежде наук нравственных, изучением скрытого прежде явного». Следовательно, черни нет смысла изучать и исследовать «божественные загадки». Эти «загадки» являются проблемами, «о которые споткнулись умы философов и богословов». Поэтому он призывал чернь прекратить поиски и придерживаться того, что предлагает вера. При этом ал-Газали не имеет в виду подчинение в целом разума догме, а лишь подразумевает подчинение веры «разума черни». Именно поэтому он требовал, чтобы представители черни прекратили судить о вере своим «куцым» разумом, поскольку в этом – источник их гибели.

Ал-Газали не остановился на признании гибельности разума для черни и вскрыл ограниченность, «предельность» разума по сравнению с верой. Эта мысль также связана с его попыткой проанализировать и высветить то, что он назвал «упреком порицаемой науке», с попыткой вскрыть ущерб, который может быть причинен некоторыми науками. При этом он подразумевает лишь тех лиц, которые вмешиваются не в свои дела, лезут не в свой огород, в то, что их не касается, и тех, кого можно назвать «паразитами от науки» или

«идейными педантами». В последнем случае ал-Газали подразумевает то, что связано с идеей подлинного спасения. Он приводит для примера сравнение того, кто лечит себя, не имея медицинских знаний, с тем, кого лечит искусный врач. Словом, здесь он попытался придать изучаемому аспекту проблемы нравственную, а не познавательную ценность, хотя он всегда связывал воедино все аспекты проблемы.

Тем самым ал-Газали подчеркнул трудность и сложность «морального действия», что отразилось в его описании и объяснении «пути в другой мир» и «тонкостей правил и установлении». Это было сопряжено с попыткой выбить почву из-под ног, претендующих на «научное» значение факихов и мутакаллимов, которых он именуется «слугами султана». Подлинное знание тонкостей установлений только у пророков и святых. Поставив знание в плоскость, отличную и противоположную той, в которую его ставили «дурные ученые», ал-Газали лишь попытался высветить то, что он называл их «невежеством, слабостью их воззрений, доказательств, знания истинных правил и нрава установлений». В «Ихйа» он подчеркивает, что «тонкости» правил и культуры установлении, их мировоззренческие основы, принимаемые людьми на веру, содержат такие тайны и тонкости, которые разум, в силу своей недостаточной широты и силы, объять не в состоянии. В качестве примера он ссылается на минералогию, в которой немало удивительных вещей, непонятных тем, кто занимается соответствующими исследованиями; так, никто еще не сумел понять причину, по которой магнит притягивает железо.

Развивая эту мысль, ал-Газали вновь вскрывает ее социальную значимость. Чудесные и удивительные вещи, содержащиеся в догматико-правовых установлениях, влекут пользу, непостижимую разумом. Можно полагать, что их польза, как и их цель состоит в очищении сердец, ибо как разум «недостаточен для того, чтобы постичь пользу лекарств,

хотя к ним ведет путь опыта, он также недостаточен для постижения того, что полезно для загробной жизни, хотя для опыта это недоступно».

Данный вывод ал-Газали дополнил идеей о необходимости изолировать разум от подобного рода проблем посредством соблюдения обычаев и традиций. В этой сфере для человека достаточно того, чтобы разум слепо доверял вере. Если жизненный опыт вообще лишь вскрывает «частичность», ущербность познания и ограничивается постижением «тайн», содержащихся в результатах опыта, то его отсутствие делает предполагаемые суждения не более чем гипотетическим иджитхадом, не содержащим категорических выводов и бесспорных доказательств. Ни один человек не может рационально судить о проблемах загробного мира. Никто не вернулся с того света, чтобы сообщить нам, что приемлемо, а что не приемлемо для Бога. «Рассудочные упражнения» мутакаллимов и философов по поводу черт потустороннего существования не имеют и не могут предъявить безоговорочные доказательства их справедливости.

Несмотря на метафизическо-религиозную основу этого суждения ал-Газали, оно освобождает разум от задачи исследования вопросов, в которых невозможно достичь безусловной истины. Следовательно, перед разумом стоит лишь задача верить в то, что предлагается верой. Однако подобный вывод ал-Газали делает лишь относительно того, что связано с потусторонним миром религиозными убеждениями. Поэтому, говоря о том, что наука в подобных вопросах является «невежеством» и «убежищем самомнения», он подразумевает, что влияние науки может быть аналогичным воздействию и результатам невежества.

Е. Учение о единобожии

Ал-Газали разработал многослойную систему доказательства бытия Бога и обоснования единобожия (таухид), от-

ведя в ней теолого-философскому варианту очень важное место.

В «Трактате о мистическом способе познания» он дал характеристику единобожия как наиболее возвышенного и совершенного знания, объектом его является наиболее прекрасное и возвышенное – Единый, Истина, Творец и все сущее, ибо в сущем нет ничего кроме Бога и его творений, точнее, даже нет ничего кроме Него. Эта иерархическая дефиниция сущего являет абстрактную упорядоченность его познания. В этом смысле знание единобожия перестало быть теологическим вариантом умозрительных рассуждений о субстанции, атрибутах и деяниях Бога, хотя и содержит их в себе в качестве «снятого» уровня. Оно перестало быть холодной спекуляцией теологов и стало квинтэссенцией всех знаний и наук.

Здесь отражены и некоторые очень существенные мысли ал-Газали в связи с доказательством бытия Бога и рассуждениями о природе таухида, в частности, речь идет о доказательстве через единство знания и действия, которое обозначено нами как онтологическое и этическое доказательства единобожия. Разделение их, по сути дела, условно и в конце концов они сливаются в их отрицании наукой действия. Ал-Газали пишет: «Знание таухида есть основа всего. Оно – из наук откровения. Но иногда эти науки связаны с действиями посредством состояний и тогда наука действия совершается только через них». Отсюда – поставленная ал-Газали задача рассмотрения лишь той части наук откровения, которая связана с объектом науки действия. Иначе нельзя, ведь таухид – это огромное море, не имеющее берегов. Здесь отражена другая сторона понимания таухида, которая должна дать доказательство таухида посредством действия.

Разделяя таухид на четыре стадии, ал-Газали уподобляет его ореху, выделяя в нем ядро, ядро ядра, оболочку и оболочку оболочки. Можно сказать, что у него две скорлупы,

ядро (собственно орех) и ядро ядра (очищенное масло самого ореха).

Первая стадия таухида – когда человек говорит языком своим: «Нет божества, кроме Бога!», но сердцем не замечает или отрицает Его. Человек на этой стадии следует единобожию только языком и подобен внешней скорлупе ореха. Она бесполезна: если вкусить ее, она окажется горькой; если заглянуть вовнутрь ее, она покажется отвратительной; если использовать ее вместо дров, пламя угаснет и повалит густой дым; если сложить ее дома, в нем не останется свободного места. Иначе говоря, она годится только на то, чтобы некоторое время прикрывать собой орех, потом ее выбрасывают. Подобно этому, первая стадия единобожия бесполезна, зловредна и порицаема как по своей внутренней сущности, так и по внешней форме. Она годится лишь на то, чтобы некоторое время прикрывать внутреннюю скорлупу до прихода смерти.

Вторая стадия таухида – когда сердце искренне верит в смысл сказанного, как верят рядовые верующие. Они – последователи единобожия в том смысле, что они верят в смысл ее формулы. У них нет недоверия в сердце, ибо на нем завязан узел не для того, чтобы раскрыть его для откровения, но для спасения его обладателя в загробной жизни. Есть ряд уловок, предназначенных для того, чтобы развязать узел или ослабить его, – они именуются ересью. Но есть и приемы, которыми можно одолеть узлы. Эти приемы именуют каламом. Мутакаллим может именоваться последователем единобожия, поскольку он обосновывает посредством калама смысл формулы таухида для сердец рядовых верующих. Этот человек подобен внутренней скорлупе ореха. В отличие от наружной, она приносит очевидную пользу. Она защищает ядро, предохраняет его от порчи во время хранения. Снятая с ядра, она может быть использована в качестве дров, но она полезна меньше, чем ядро.

Ядро и есть *третья стадия таухида*. На этой стадии человек видит происходящее посредством Истинного Света. Это – стадия «приблизившихся», которым видны предметы во всем их множестве, исходящими от Единого. Здесь верующий – последователь единобожия в том смысле, что он видит Истину такой, какова она есть. Но он повелел своему сердцу завязать узел сокрытия смысла формулы Истины. Это – стадия рядовых верующих и мутакаллимов, подобная ядру ореха. Если простая вера, пишет ал-Газали, весьма полезна в сравнении с пустой верой (т.е. верой на словах), но недостаточна в сравнении с открытием и видением посредством Истинного Света, становится ясным, что ядро ценно само по себе и целиком идет в дело. Однако и оно не свободно от примеси сока, в отличие от выжатого из него масла, т.е. четвертой стадии – стадии растворения в единобожии.

Верующий на *четвертой стадии* ничего не видит не потому, что сущее множественно, а потому, что оно Едино. Он на этой стадии видит Единого, Истинного. Однако тайны этой стадии раскрыть нельзя – не только потому, что провозглашение «божественных тайн» есть неверие, но и в силу неопишуемости этого состояния.

Ал-Газали следует традиции суфизма, которая со времен ат-Тустари и ал-Джунайда указывает на необходимость сокрытия «суфийских тайн». Эта традиция представляла собой не только «защитный механизм» против нападок твердолюбых факихов, но и феномен, органически вырастающий из суфийского тариката, который рассматривает всякую идею, взятую вне связи с эмоционально-индивидуальным опытом и суфийской системой мысли, как пустоцвет. Для суфизма важным и существенным является не умозрительное суждение, а познавательное вкушение. Вкушение – сверхразумно в том смысле, что разум и его суждения выступают в качестве относительного и абстрактного проявления вкушения идей. Отсюда ясно, почему ал-Газали изложил доказательства единобожия на примере третьей стадии, а не четвертой.

Четвертая стадия – это стадия, выражающая состояние растворения, в то время как третья стадия – это основа самоотдачи, т.е. основа отношения к Богу и видения Его, а, следовательно, и этических поступков, соответствующих этому отношению и этому видению. Отсюда – сопряжение *онтологического и этического* доказательств единобожия, которые должны привести к признанию идеи растворения в единобожии. Растворение (фана') – вершина суфийского состояния, не подлежащая описанию и, тем более, жесткому теоретизированию. Итак, чистый таухид выступает в качестве отрицания надуманного расчленения «божественного» как предмета богословствования на субстанцию, атрибуты и деяния Бога. Ал-Газали излагает эту мысль в контексте доказательства «истинности» суфийского понятия таввакуль или того, что он называл видением единобожия в действии – в том смысле, что все происходит от Бога и нет иного действующего, кроме Бога. Такое видение ведет к вере в Бога и к упованию на него. Таким образом, этот вариант понимания единобожия имеет прямое отношение к социальному бытию человека. Ал-Газали пришел к мысли, что только идея свободы воли, выбора и необходимой причинности отвращают человека от истинного единобожия. Из этого не следует, будто ал-Газали отверг свободу воли или необходимость признания причинных связей явлений. Он отверг их искусственную расчлененность на виду самостоятельного бытия, ибо она сама «творит» иллюзию не-единства, отрицает единобожие и истинность Единого. Рассмотрение мира необходимости, «неодушевленного мира» в качестве источника единства и взаимосвязи материального мира есть неведение сути вещей, так как рассматривает дождь в качестве причины прорастания злаков, а облако – в качестве причины дождя. Это – самоопровержение таухида, т.е. неведение Первого.

Ж. Доказательство бытия Бога

Онтологическое доказательство бытия Бога выявляет истины единобожия, суть таких понятий, как величие, святость, совершенство, знание, мудрость, воля и тому подобное. Оно выявляет в сущем знаки и следы присутствия. Человек «в состоянии сколь угодно долго смотреть на землю, освещенную солнцем, но при всем своем желании он не в состоянии долго смотреть на само солнце. Следовательно, рассмотрение следов позволяет обнаружить некоторым образом саму причину последовавшего действия, хотя и не может стать заменой рассмотрения побудительной причины данного действия». В сущем же нет ничего, что не представляло бы собой «следа из следов божественного могущества и отблеска света его сияющей субстанции», ибо «нет темноты темнее не-сущего и нет света светлее сущего. А существование всех вещей – свет от света Его субстанции, так как способность вещей к существованию зависит от самосущей и самостоятельной субстанции Бога, точно так же, как цвет тела зависит от света солнца, сияющего само по себе».

В «Нише света» ал-Газали предпринимает попытку систематизации этой «световой» концепции. Она становится абстрактно-метафизическим образом доказательства бытия Бога и единобожия, изложенных в «Ихйа». Например, когда ал-Газали разделяет типы сознания людей, это разделение соответствует предложенной им классификации «стадий единобожия». Чернь признает свет как нечто, указывающее на внешнее, что имеется в наличии, хотя последнее есть нечто акцидентное. Наиболее часто эти акциденции восприятия воспринимаются чернью посредством чувств, отсюда – ее «требование» конкретно осязаемого, материализованного, антропоморфного бога. Эти чувства проявляются тройным образом. Первое – то, что не видно само по себе (темные тела); второе – то, что видно само по себе, но не способствует

видению других (планеты); третье – то, что видно само по себе и с чьей помощью видны другие предметы (солнце, луна и прочие светила). Понятие свет более подобает третьему разряду ощущений. Свет – то, с чьей помощью можно увидеть иное, например, солнце. Это определение на самом деле является лишь определением черни, дело в том, что если суть света состоит в его появлении для восприятия, а восприятие зависит от существования света и глаз (ибо нет явного света для слепых), то это привело к отождествлению зрительного ощущения с явно осязаемым светом.

Это в свою очередь привело к углублению представления о том, что «зрительный дух» и есть воспринимающий дух, а в самом свете нет никакого восприятия. Следовательно, «зрительный дух» называется светом. Однако на деле это лишь вторая стадия, еще не выражающая сущности света как такового. «Свету глаз» свойственны те же недостатки, что и чувству в целом. Он не может осознать и рассмотреть самого себя, не видит слишком далекого и очень близкого, видит лишь внешнее и явное, частичное, а не целое, конечное – а не бесконечное, и так далее. «Чувственный свет» не может осознать суть сущего, а если допустимо говорить о каком-то глазе, свободном от перечисленных недостатков, то он мог бы удостоиться наименования светом. Это – разум, дух, человеческая душа, т.е. разные наименования этого глаза.

Способ различения ощущения и разума у ал-Газали выступает как новая формулировка ступеней знания: чувство, восприятие, разум и сверхразум (интуиция). Название «глаз», по мнению ал-Газали, предпочтительнее для понятия «свет», чем конкретно свет, а «разум» – предпочтительнее для «света», нежели «свет глаз». Однако разум в качестве света хотя и является видящим, но видимое разумом для него неодинаково. Есть нечто, выступающее необходимым знанием, – это аксиоматическое знание, но есть и то, что нуждается в определенном усилии разума, – это теоретическое знание. Их раз-

нища составляет тот познавательный фундамент, на котором зиждется необходимость перехода от мира чувств к миру скрытому, разумному и интуитивно-познаваемому. Когда все предметы и явления сущего приобретают в сознании новое содержание, новое видение, тогда можно говорить о мире малакута, трансцендентном, духовно-световом мире и, соответственно, о мире шахада, акцидентном, материальном и темном мире. Это не подразумевает в указанных мирах нечто «высокое» и «низкое». Подобное видение существует лишь в чувственно-материальном мире шахада. В процессе познания человек осознает, что все находящееся в ведении чувств и фантазии есть его земля и небо. А небеса есть все то, что возвышается над чувствами. Лишь с этого уровня познания начинается «путь постижения истины». Все сказанное подчинено доказательству необходимости видения целого как упорядоченного единства. Это та упорядоченность, которая ведет к «первоисточнику», т.е. к свету в-себе и для-себя сущему, от которого исходят все сияния. Это – истинный свет, способный творить и повелевать. От него зависит свет и поддержание света.

Ал-Газали придает свету онтологический характер, объединяя понятия свет, истинно-сущее и Творец. Свет подлжит явлению и выявлению. Следовательно, нет большей тьмы, чем то, что противоположно свету, чем тьма не-сущего ничто. Под тьмой здесь подразумевается то, что не находится в поле зрения чувств, хотя оно и существует в себе самом. Пытаясь раскрыть сущность Бога как Абсолютного Света, ал-Газали предупреждает, что хотя слово «свет» следует использовать применительно к объектам конкретно-чувственным, оно допустимо и применительно к Богу, в том смысле, что под светом будет подразумеваться то, что видно само по себе и с помощью чего можно видеть других. Тьма – ничто, а сущее – не что иное как свет. Сущее разделяется на то, что имеет источник существования в себе самом, и то, чье суще-

ствование зависит от другого. Следовательно, последнее есть относительно-сущее.

Под относительно-сущим ал-Газали подразумевал относительность материального мира, поддерживаемого Богом. Постигание пропорции относительного и абсолютного, аллегорического и действительного, части и целого – лишь необходимая предпосылка сознания сведущих (суфиев), условие их восхождения «из бездны аллегорий к вершинам истины». Это – осознание истинности абсолютного целого, воплощенного в Боге, причем не в смысле сосуществования Бога с миром, а в смысле признания и видения единства Бога во всем сущем как содеянного Богом. И, наконец, это – полное осмысление того, что «нет ничего в сущем, кроме Бога, все исчезает, кроме его лика».

Монизм сущего проявляется в «средствах», действиях или вещах в форме чудес, выражающих божественную мудрость и могущество. Все сущее, кроме самого Бога, есть действие Бога и его творение. Ввиду того, что нет конца божественному творению, мы не можем познать сути мудрости во всем сущем – мы познаем лишь то, о генезисе и видах чего у нас есть общее и конкретное представление. Если мы откажемся от того, что не в состоянии воспринять чувствами, и рассмотрим конкретные творения, то увидим бесконечное разнообразие видов, родов, подразделений и сортов, схожих и отличающихся количеством, образом, внутренними и внешними свойствами и функциями. Все это представляет собой поле размышления и умозрения. Это простор совершенного божественного творчества, ибо «ничто, даже самое малое, не движется в небесах и на земле, будь то одушевленное или неодушевленное, растение или животное, планета или комета, без того, чтобы Бог дал им возможность двигаться. Во всяком движении есть мудрость – либо две, либо десять, либо тысячи мудростей. Все это свидетельствует о единстве Бога».

Ал-Газали немало страниц «Ихйа» посвящает раскрытию «чудес божественного созидания и мудрости», излагая фактически основные достижения естественных наук своей эпохи: минералогии, астрономии, медицины, ботаники, математики, физики и других. При этом достижения становятся как объектом мировоззренческого размышления, так и этапом онтологического доказательства бытия Бога и его единственности. Эти два момента основаны на выдвинутой ал-Газали методологии размышлений о «деяниях Бога», в которой он выделяет следующее. Все сущее делится на две категории. Первая – то, происхождение чего людям неизвестно. Об этом размышлять мы не можем. Вторая – то, о происхождении и видах чего нам дано определенное представление. Последняя и является объектом размышления. Анализ этой категории сущего ведет к признанию единства сущего, следовательно, – и к необходимости признания единобожия.

И. Рационально-суфийская этика

Этическая система ал-Газали исторична, саморазвитие является ее сущностной чертой. Нравственное состояние души есть истинный критерий суждения об истинности любого действия. В свою очередь, нравственное действие – критерий оценки отношения личности к истине, к Богу. Ал-Газали обвиняет калам, философию и батинитов в отсутствии понимания нравственности как критерия и метода обретения истины. Отсюда – его утверждение о превосходстве суфизма, в котором он видел наивысшее воплощение единства знаний, состояния души и действия. Приход ал-Газали к суфизму и выработка им своей теории морали и безусловно нравственной системы путем соединения всех достижений предшествующего времени – это то, что мы называем актом тотального синтеза, осуществленным ал-Газали.

Этот синтез обладает общими и особенными чертами и имеет свои предпосылки. Был ли ал-Газали твердо убежден

в божьем покровительстве, в том, что он был «избран Богом» в начале пятого века хиджры «в целях обновления религии», как он писал в «Избавителе от заблуждений», или не был, можно не сомневаться в том, что он осознавал своеобразие своей системы, ее «особую направленность» на дело обновления общины, идея регулярного из века в век повторяющегося обновления представляет собой обобщение идеи необходимости реформы как первоочередной задачи. Подлинное «историческое» бытие и сознание неотделимы от видения аспекта качественного изменения, присущего наступлению каждого века.

Этический синтез ал-Газали – одна из выдающихся попыток осуществить задачу обновления и реформы. Ее нельзя в полной мере считать неудачной, ибо не каждый успех есть синоним обретения истины, так же как не каждая неудача есть синоним ошибки. Ал-Газали пытался, исходя из достижений своей эпохи, следовать тому, что он называл восприятием истин вещей такими, какие они есть «в себе». Это объясняет его стремление выдвинуть на первый план обобщение как метод постижения истины. Без обобщения мысль не может открыть истину и выяснить ее практическую значимость. Существует неисчислимое множество явлений, например, «божественные блага», которые человеческое сознание не способно постичь. Отсюда встает задача выявления «обстоятельств, носящих всеобщий характер, с тем чтобы они заключались в русле законов познания этих благ». Ал-Газали в своих морально-философских обобщениях выходит за рамки личного опыта и опыта отдельных мыслителей и дает их наиболее абстрактную и обобщенную формулировку, которая означает новое качественное состояние духовно-нравственного опыта эпохи.

Хотя ал-Газали исходил из реалий «веры» и ее воздействия на сферу нравственности, он фактически подчинил вероисповедные задачи опыту нравственного самостояния. На-

чиная все главы своих работ, посвященных рассмотрению проблем морали, строками из Корана и хадисами, ал-Газали не стремился подчеркнуть «суннитский» или «ортодоксальный» характер выдвигавшихся им концепций и положений. Его демонстративная приверженность благой старине (салафийа) означает для него лишь приверженность однажды обретенной истине, принципу благочестия и неизбывным ценностям. Ал-Газали не утверждает, что его положения целиком основаны на традиции и «освящены шариатом». Он не отвергает опыт предшественников на том лишь основании, что он стал достоянием прошлого, и не приписывает ему «священного» характера, лишь потому, что он принадлежит миру ислама. В единстве преходящего и вечного он стремился найти обобщающую идею и ее действительное воплощение. Так, например, изучая проблему различения добрых и дурных нравов, он начинает с собирания крупинок «опыта», рассыпанных в хадисах, изречениях древних мудрецов и преданиях былых времен. Он рассматривал их как обобщения, не выросшие до уровня единой теории. Он осознавал, что собранные им высказывания зачастую ограничиваются указанием на благие итоги добронравия, но не раскрывают его сути, описывая то, что он называл «усвоением всех плодов истинной морали». Ал-Газали стремился наполнить абстрактные «плоды» конкретным содержанием. Эти «плоды добронравия» выражают и личный опыт, фрагментарный и непосредственный, то, что присутствовало в сознании, не заботясь о смысле и сущности морали.

Суждение ал-Газали о фрагментарности и индивидуальной природе моральных установок в обобщаемом им опыте содержит критику суфийской мысли, или, точнее, вводит в мир суфизма принцип системности, т.е. осуществление синтеза абстрактных идей и достижений индивидуальной суфийской практики. Ал-Газали добился многого, двигаясь по этому пути, хотя многие трудности, стоявшие перед ним,

так и остались не преодоленными. Главная трудность – сложность соединения абстрактной системы, хотя ал-Газали и был далек от какого-либо формализма и схематизирования во всех своих высказываниях и суждениях, с опытом суфизма, т.е. соединения опыта философского творчества с его строгостями и ограничениями с опытом суфийского мира, бесконечного в своем стремлении к гармонии и абсолюту. Однако для суфийского тариката, несмотря на его внешнюю «анархичность», характерны свои собственные внутренние законы. Можно сказать, что его анархичность – в самих его законах. Суфийский «путь» в процессе становления вобрал в себя формулы, определяемые «организованным» творчеством. Суфийские тарикаты сближались между собой, отразив происходившее в недрах суфизма формирование всеобщей нравственной нормы и обобщающей эту норму теории.

История суфийской мысли, предшествующей ал-Газали, хотя и создала необходимый фундамент для будущего здания, нуждалась в умелом строителе, способном такое здание возвести. Ал-Газали, осуществив свой этико-суфийско-философский синтез, построил каркас этого здания. Он подчинил творчество суфиев философской систематике, однако его взгляды не соответствовали в полной мере концепциям ни одной из философских школ. Это было следствием «трепетного» отношения ал-Газали к истине, его нежелания подражать кому бы то ни было. Именно в этом заключена сила идейного синтеза ал-Газали. Он не отверг всецело наследия прошлого, под предлогом что оно носило нерелигиозный характер, и не заимствовал идей того или иного мыслителя лишь в силу того, что он обладает высоким авторитетом. ал-Газали не находил ничего зазорного в предположении, что и пророки могли ошибаться. Утверждая необходимость сомнения в процессе познания и рассматривая сомнение как предпосылку любого исследования, он считал нужным включать все то, что представлялось ему истинным, в свою систему,

и напротив, отвергал то, что, по его мнению, противоречило истине. Здесь становится понятным, почему ал-Газали вводил в свои суждения идеи философов и суфиев, представителей калама и фикха, поэтов и историков, мусульман и иудеев, христиан и буддистов, в большинстве случаев не упоминая их поименно. Он стремился к истине и ради полноты истины «жертвовал именами», т.е. частностями обнаружения и проявления истины. Поэтому обвинения ал-Газали в плагиате следует отбросить, поскольку они не принимают в расчет объективной ценности подобной практики. Поступая таким образом, ал-Газали взрывал искусственные границы в мире истины. Для суфийской традиции всегда была характерна полемика без указания имен оппонентов, но это не довод в оправдание ал-Газали, который хотел показать, что истина останется истиной, кто бы ее не у формулировал. Он видел в духовном единстве общины высшую практическую ценность мысли и соответственно подходил к открытым ранее истинам так, как если бы они были его собственными. Он «переживал» их, переплавлял в тигле своего теоретического и практического опыта.

4. Ибн Араби и концепция «Единства бытия»

Ибн Араби, Мухйи ад-дин Абу Абдаллах Мухаммед Б. Али ал-Хатими ат-Таи (07.08.1165, Мурсия, Испания – 16.11.1240, Дамаск, Сирия) – крупнейший арабо-мусульманский философ-мистик и поэт, создатель учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Последователи Ибн Араби звали его «Величайшим учителем» (аш-шейх ал-акбар) и «Сыном Платона» (Ибн Афлатун). Происходил из древнего и влиятельного арабского рода, жил в основном в Испании и Северной Африке, но много бывал и в других регионах арабского мира. Наиболее известные произведения: «Мекканские откровения», «Геммы мудрости», «Святой дух», «Книга пу-

тешествия». Хорошо знал учения античных мыслителей, религиозно-философские системы неисламского Востока, считался поклонником учений ал-Газали (ум. 1111 г.) и Шихаб ас-Сухраварди (ум. 1191 г.). Его труды, и прежде всего «Мекканские откровения», адресованы не только широкому кругу практикующих суфиев, но и более образованным читателям, преимущественно мусульманским юристам (факихам) и «теологам» (улемам). Эта работа предназначалась для чтения с учителем (шейх), который давал устные комментарии, сообразуясь со способностями каждого из своих учеников. Соответственно, Ибн Араби выделял три основных вида познания: 1) интеллектуальное, основанное на рассуждениях; 2) непосредственное переживание в состоянии экстатического транса; 3) боговдохновенное познание «тайнств», имеющее сверхразумную природу, присущее пророкам и «святым». Риторический стиль многих произведений Ибн Араби, в частности, «Мекканских откровений» содержит как диалектические рассуждения (назар), так и символику духовной практики, и откровения, призванные развивать способности учеников с целью превзойти уровни рациональных философских и религиозных рассуждений. Поскольку способности у индивидов к духовному преображению различны, то язык Ибн Араби часто загадочен, символичен и позволяет давать разнообразные толкования. Поэтому и самого Ибн Араби рассматривают как «рационализирующего» философа-мистика, стремящегося свести все «тайнства веры» к некоей всеобъемлющей концептуальной системе, с одной стороны, и как суфия, отрицающего значение рациональных суждений и общепризнанных социально-религиозных норм, – с другой. В основе такого представления лежит признание Ибн Араби сущностного различия между истиной и верой, между целями «законов» в широком смысле слова и истинного откровения.

В своем учении «О единстве бытия» он систематизировал предшествующую суфийскую традицию. Утверждая, что

бытие едино, он считал, что его следует рассматривать двояко – как Истину и как Творение, как абсолютное единство и как множественность. Мир или Вселенная есть развертывание во времени и в пространстве атрибутов и качеств Бога, который непрерывно является самому себе в неповторимых и бесчисленных образах материального бытия, позволяющих ему познать себя со стороны как объект. Атрибуты и качества Бога, рассеянные в предметах и сущностях Вселенной, собраны воедино лишь в Совершенном Человеке – земной ипостаси и «зеркале Бога». В сложных символах и аллегориях Ибн Араби описывает вневременной «процесс» теофаний как переход Бога из состояния «в-себе-бытия» в состояние «бытия-для-другого» и, желая познать себя, он воплощает свои атрибуты в мире своих «творений». Последние различаются способностью отразить в себе божественные способности. Он не отрицает значение истин философии и науки, разделяя с философами убеждение в вечности мира, его несотворенности во времени и в том, что мир управляется универсальной закономерностью. Но он считает логический метод познания несовершенным и поэтому неистинным. 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. Свое учение «О единстве бытия» Ибн Араби рассматривает как высший синтез человеческого знания, а себя – как воплощение Совершенного Человека. Оказал большое влияние на развитие суфийской философии и поэзии.

5. Ас-Сухраварди и философия ишракизма

Ас-Сухраварди, Шихаб ад-дин Йахйя ал-Мактул (1155–1191) – иранский суфий, философ-мистик, создатель учения

«Об озарении» («ишрак»), написал около 20 сочинений на арабском и персидском языках. Имел почетные титулы «Шейх ал-ишрак» («Учитель озарения») и «ал-Мактул» («убиенный»). Последнее прозвище он получил потому, что был обвинен в вольнодумстве, прошиитской пропаганде и прочих «заблуждениях» и казнен по приказу Салах ад-дина (Саладина). Последователи ас-Сухраварди именовали его также «мучеником за веру» (аш-шахид).

Он получил хорошее образование, 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, полемизируя с Ибн Синой и другими восточными перипатетиками, отстаивал преимущества мистической интуиции (заук) и божественного откровения (кашф), и в то же время высоко оценивал значение философских наук, рассматривая их как необходимую ступень к достижению «озарения». Его философская система представляется как оригинальное синкретическое учение, в котором соединены идеи неоплатонизма, исмаилизма (одно из направлений шиизма), зороастрийской мифологии, восточного перипатетизма и суфизма. Необходимо отметить, что он не был практикующим суфием. В основе этого синкретизма лежала идея о том, что во все времена в мире пребывала некая высшая мудрость, единая для всех религий и народов. Ас-Сухраварди отказывал в исключительности какой-либо одной религии. «Ишракизм» (иллюминационистская) доктрина ас-Сухраварди знаменовала собой поворот классической мусульманской философии от последовательного рационализма к такой форме философств-

ования, в которой доминировали эпистемология и аскетическая практика, т. е. духовное очищение и аскетизм стали обязательным условием философских рассуждений и постижения истины. Это был новый подход, так как суфии отвергали рационализм восточных перипатетиков, которые в свою очередь отвергали суфизм. Философия озарения, разработанная ас-Сухраварди и его школой, оказала большое влияние на традиционную мудрость Ирана (особенно так называемую «Исфаханскую» школу), где она пользовалась особенно большой популярностью. Его учение сыграло большую роль в формировании философских взглядов Садр ад-Дин аш-Ширази (муллы Садра) (ум. 1640 г.). Влияние теософии ас-Сухраварди в Индии достигло своего апогея в правление Акбара. Его идеи нашли своих последователей в Турции и Сирии.

Также благодаря книгам Ибн Сины и сочинениям суфийских авторов в нем пробудился интерес к различным философским традициям и религиям, что свидетельствует и об уровне его духовного и интеллектуального развития. Это развитие также нашло свое выражение в его страсти к путешествиям, или стремлении выйти за географические рамки и пределы традиционного окружения, в том отношении, что вся его жизнь превратилась в бесконечное путешествие ради познания и встречи в нем со своей судьбой. На это он указывает в одном из своих посланий, когда пишет о себе следующее: «Тридцать лет и более из своей жизни я провел в путешествиях, исследованиях и поиске сотоварища в изучении наук». Путешествия сформировали его свободную личность и ее открытые духовные горизонты наряду с готовностью пренебречь консервативными традициями. В этой связи один из его современников сказал: «Как умен и красноречив этот юноша! Но я опасаясь за него из-за его слишком большого безрассудства и почти полного отсутствия предосторожности, ведь это может стать причиной его гибели». В то же

самое время Ибн Аби Усаиби‘а сказал о нем следующее: «Он (ас-Сухраварди) был уникальным человеком своей эпохи в правовых дисциплинах, сведущим во всех философских науках, знатоком основ мусульманского права, был очень умным, одаренным от природы и красноречивым человеком. Его знание превышало его разум». Эта оценка была бы более высокой, если бы жизнь ас-Сухраварди не оборвалась так рано. Цели, жизненный путь и усилия ас-Сухраварди подчинялись его жажде поиска истины, что сделало его странником, пребывающим в изгнании. И неудивительным кажется то обстоятельство, что одно из его трактатов, посвященных комментарию повести «Хай ибн Якзан», называется «Ал-Гурба ал-гармба» («Странное странствие»).

Великие умы постоянно ощущают себя чуждыми без отчуждения, сторонними без отстранения. Отсюда – непонимание другими людьми этой чуждости и этой сторонности как способ самоосовершенствования. Подобное описал его последователь аш-Шахразури в своей книге «Нузхат ал-арвах» («Отрада душ»), утверждая, что ас-Сухраварди был высокого роста, заплетал волосы и бороду, был склонен к мистическим радениям с музыкальным сопровождением. Он проявлял сильное пренебрежение к любому проявлению власти и богатства. Также он придавал своей одежде вызывающий вид. Один из его современников сообщил о весьма поучительном случае, который произошел, когда он сопровождал его в мечети Миарвин. Ас-Сухраварди был в короткой синей стеганой джуббе²², на голове у него была высокая шапочка, а на ногах сандалии. Когда рассказчика увидел кто-то из его друзей, то приблизился к нему и сказал: «Ходи с кем угодно, только не с этим погонщиком ослов!» На что он ответил: «Замолчи! Это «Владыка Времени» Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди!» Тот человек удивился, проникся серьезностью и удалился.

²² Верхняя одежда с длинными рукавами.

В другом рассказе мы видим ас-Сухраварди, увенчанного черным головным убором. Один человек подошел к нему и заговорил с ним, хотя ас-Сухраварди в это время мысленно пребывал в ином мире: «Ты бы одел на голову что-нибудь другое, а не этот черный головной убор». Трижды сказал ас-Сухраварди: «Испачкается», и трижды услышал в ответ: «Почистишь его!». И тогда ас-Сухраварди сказал: «Я живу не для чистки одежд. У меня есть более важное дело»²³.

Это беспрецедентное явление в какой-то мере отражает его непокорство и цельность его личности, это также свидетельствует о его интеллектуальном и практическом совершенстве, как внешнем, так и внутреннем, совершенстве, которое нашло свое выражение в его идее, которую он обозначил как «божественный мудрец». В этой связи он пишет, что «божественный мудрец – это тот, чье тело становится как платье, которое он иногда снимает, а иногда одевает на себя. Человек не будет считаться из рода мудрецов, пока не познает священное опьянение и не снимет, и вновь не наденет [свое тело как платье]. Тогда, если он пожелает, то вознесется к свету, и также, если пожелает, то явится в любом образе, в каком пожелает. Что касается способности к этому, то ее он обретет благодаря свету, которое озаряет его. Разве ты не видишь, что раскаленное железо из-за того, что на него воздействовал огонь, становится похожим на огонь, испускает свет и горит? Душа – это сущность святости, так как подвергается воздействию света и приобретает одежду восхода солнца, испытывает влияние, и сама воздействует, и тогда она подает знак и возникает нечто благодаря подаче ею знака, она прибегает к воображению и тогда случается нечто в соответствии с ее воображением. Шарлатаны совершают мошенничество посредством фокусов, а идеальный муж, осененный све-

²³ Ал-Казвини. Асар ал-билад ва ахбар ал-'уббад, 394.

том и чтящий порядок, непричастен ко злу, воздействует на вещи благодаря поддержке света, ибо он – сын Святость»²⁴.

Его мысль о божественном мудреце изложена необычным образом, как и совершенно вопреки традиционным представлениям религиозных ученых и традиционных богословских школ в исламе. Отсюда и расхождение людей относительно того, кем его считать – правоверным мусульманином или богохульником. Последнее – удел мусульманских правоведов, т.е. тех людей, относительно которых вынесение решений по религиозно-правовым вопросам было дубиной власти. И они сделали все, что было в их силах, для завлечения этого «безумца», у которого «действия превышали его разум», на мнимый богословский диспут, равно как смогли причислить его к «богохульникам» в ходе спора вокруг проблемы божественной силы. Религиозные ученые рассматривали ее в соответствии с «ясными указаниями» [из текста Корана и предания], тогда как он рассматривал ее согласно критериям лишь чистого разума. Данный конфликт отражает существенную пропасть между позицией сторонников человеческой творческой силы и свободы и позицией сторонников подавления этой свободы. Власть в лице его друга и айюбидского правителя ал-Малика аз-Захира (1173–1216) отреагировала на это согласием на его казнь – на «предание смерти ради прекращения смуты». Говорят, что впоследствии правитель ал-Малик аз-Захир раскаивался в этом и наказал тех, кто скомпромитировал ас-Сухраварди. Последнее из области догадок, но самым очевидным в этом является то, что человек, облаченный властью, не может быть верным и надежным в общении со свободным мыслителем.

Сейчас трудно сказать, обрел ли ас-Сухраварди эту истину или нет. Единственное, что можно утверждать, – он размышлял о ней. Его сущностное устремление в качестве

²⁴ Ас-Сухраварди. Ал-Хикма ал-илахийя. С. 504.

основы его научной и практической судьбы было направлено в сторону «моря познания», в сторону достижения мудрости и ее томительного покоя. А потому неудивительно, что ас-Сухраварди называет мудрецом того, кто удостоился «созерцания высших эмпиреев». Это та степень, которую человек в состоянии достичь в состоянии единства знания и действия в той череде деяний, которые ас-Сухраварди называет отрешением от мирского, созерцанием божественных лучей и движением среди этих лучей до бесконечности. Отсюда его слова в предисловии к книге «Хикмат ал-ишрак» («Мудрость озарения») о том, что он составил это сочинение «для взыскующего божественное и жаждущего теретического исследования, а не для исследователя, который не сподобился божественного и не жаждал даже части оногo. Мы обсуждаем в этой книге о знаках божественного только с усердствующим ради обожествления, т.е. с жаждущим обожествления. Если же кто желает единственно лишь рационального исследования, то ему следует обратиться к методу перипатетиков (машша'ун)»²⁵. Этим объясняется классификация ас-Сухраварди мудрецов, согласно которой они делятся на три больших разряда: представитель первого – божественный мудрец, погруженный в божественное и который не связан с теоретическим исследованием (например, пророки и выдающиеся суфии, как ал-Бистами, ал-Халладжа и ат-Тустари); представитель второго разряда – мудрец-исследователь, лишенный божественного (например, древнегреческие философы-аристотелики и ал-Фараби, Ибн Сина, представители позднейшей эпохи); и наконец, представитель последнего разряда – божественный мудрец, погруженный в божественное и теоретическое исследование. Этот последний заключает в своей личности чувства, разум и интуицию в единстве, как это он изложил в своем символическом трактате относитель-

²⁵ Ас-Сухраварди. Ал-Хикма ал-илахийя. С. 504.

но глубокого смысла, который содержит личность Хайа ибн Якзана.

Ишракизм Шихаб ад-Дина Сухраварди ознаменовал поворот классической арабо-мусульманской философии от рационализма восточных перипатетиков к гносеологической парадигме, в основе которой лежит аскетическая практика. Вместе с тем, важно отметить, что в отличие от многих суфиев он был убежден в необходимости именно философских рассуждений для изложения суфийских доктрин. Философия «озарения» или «трансцендентальная теософия» Сухраварди легла в основу эзотерической интерпретации шиизма, в частности, в учении основателя Исфаханской школы Мир Дамада (ум. 1631/1632 г.), который синтезировал иллюминационизм Сухраварди с перипатетическими идеями Ибн Сины.

Вопросы для самопроверки

1. Систематизация истории и теории суфизма.
2. Рационально-суфийская этика.
3. Вера и разум в учении ал-Газали.
4. Ал-Газали и восточный перипатетизм.
5. Основные идеи работы ал-Газали «Избавляющий от заблуждения».
6. Мир и человек в суфийской системе ал-Газали.
7. Систематизация суфийской традиции и учение о Совершенном Человеке у Ибн Араби.
8. Понятия и проблемы философии суфизма Ибн Араби и концепция «Единства бытия».
9. Понятия и проблемы философии ишракизма ас-Сухраварди.
10. Структура и основные идеи работы ас-Сухраварди «Хайа ибн Якзан».

Глава VII

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ИБН ХАЛДУНА



Ибн Халдун (1332–1406) родился в Тунисе в арабской семье. Получил традиционное религиозное образование, изучал философию. В 20 лет он приобщился к политической деятельности. Был сначала секретарем у тунисского султана Абу Исхака, затем в течение почти 10 лет у его противников – Меринидов. Был замешан в политических интригах членов семьи этой династии, в результате чего провел два года в тюрьме. Служил при дворе султана Гренады Мухаммеда в Испании, выполняя различные дипломатические миссии, а затем у султана Бужи (Алжир) Абу Абдаллаха. В 1383 г. переехал в Каир и находился при дворе султана Баркука, где вскоре был назначен великим кадием маликитского права. Совершил хадж в Мекку в 1387 г. Несколько лет провел на службе у монгольского полководца Тимура (Тамерлана). Умер в Каире в 1406 г.

Современники не считали Ибн Халдуна философом. Он действительно весьма критически относился к учениям восточных перипатетиков и отрицательно – к деятельности мутакаллимов. Вряд ли его можно причислить и к суфиям. Его почти не интересовали классические проблемы космологии и первой философии. Сферой его научных и философских интересов была история. Он впервые в истории науки создал теорию поступательного развития общества от низшей ступени (варварства) к высшей (цивилизации) через развитие форм производительной деятельности людей, объясняя развитие форм общественной жизни развитием производства. Ибн Халдуна можно считать отцом современной историче-

ской науки, основателем политической теории. Философско-социологическое учение Ибн Халдуна являлось в действительности продолжением высокого духа рационализма восточных перипатетиков.

Основной труд Ибн Халдуна «Книга назидательных примеров из истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» («Китаб ал-Ибар») состоит из двух частей. В научной литературе принято называть первую часть «Китаб ал-Ибар» вместе с авторским предисловием и «Введением о превосходстве науки истории» одним общим названием – «Мукаддима» («Пролегомены», «Введение»). В ней дается теоретическое изложение наиболее важных проблем социальной философии и философии истории: историческое знание, человеческое общество, стадии его развития и места обитания, происхождение, сущность и структура государства, способы добывания жизненных средств, потребления и прибыли, экономическая обусловленность исторического процесса, значение политики и экономики в развитии человеческой цивилизации и т.д. Вторая часть служит как бы историческим приложением к первой и посвящена истории отдельных народов и государств.

«Мукаддима» была написана в 1375–1378 гг. Она начинается общим введением о предмете истории, который определяется так: «Это есть самостоятельная наука, ибо она имеет специальную тему исследования – социальную жизнь людей и человеческое общество; она занимается также последовательным разъяснением фактов, связанных с сущностью темы. Она является достоянием всякой науки, будь то традиционные или рациональные». Критику традиционной историографии, тесно связанной с религиозными преданиями, Ибн Халдун вел с теоретической точки зрения. Причинами заблуждений и исторических небылиц, считал он, является неспособность постичь соотношения между видимостью и действительностью, стремление приблизиться к власти силь-

ных мира сего, снискать их милости восхвалением и лестью. Существенный недостаток традиционной историографии он видел в незнании естественных законов общественного бытия: ведь всякое явление, по его мнению, имеет собственную природу, заключенную в нем самом и в связанных с ним обстоятельствах. Ибн Халдун пытался выработать философский взгляд на историю человечества как на историко-социальное бытие, и специально рассматривал вопрос о «природе социальной жизни», всеобщих закономерностях движения социального бытия, изменения его содержания и формы. «Поэтому история – одна из важнейших основ философии и может быть достойной причисления к философским наукам». Ибн Халдун хотел поднять историю до уровня философской науки, теоретической дисциплины, стремясь выявить единую основу исторического процесса. Более того, история у него не только теоретический компонент цивилизации (умран), но и методология ее исследования²⁶. Недаром многие исследователи называли его «отцом современной истории и философии истории».

Учение Ибн Хальдуна о государстве по своей значимости вышло далеко за рамки исторической эпохи, в которой он жил и творил. Государство, по Ибн Халдуну, является не просто естественным и необходимым человеческим учреждением, в котором действует закон причинности, но той политической и социальной единицей, которая только и делает возможным существование человеческой цивилизации. Именно эта человеческая цивилизация и являлась предметом его исследования, предметом «новой науки». В «Мукаддимах» Ибн Халдун предстает не просто как знаток «теологиче-

²⁶ Ибн Халдун хотел поднять историю с уровня искусства (сынаа) до уровня науки. Он рассматривал «Мукаддиму» как работу, которая должна была обосновать методологические принципы новой истории. Эти принципы «науки о цивилизации» (илм умран) относятся к истории так же, как логика – к философии или как фикх – к шариату.

ского» учения об арабском обществе, но и как мыслитель, глубоко постигший мусульманскую культуру и философию и воплотивший их достижения в теории цивилизации. Его социально-философское учение основано на исследовании естественных ритмов цивилизации. Ибн Халдун полагал, что существует тесная связь цивилизации и политики как искусства управления, и это отражалось в употребляемых им понятиях. «Умран» является синонимом слова «маданийя» – город, город-государство, гражданское общество, а также синонимом слова «хадара» – оседлая городская жизнь. «Хадара», в свою очередь, весьма близко по значению слову «тамаддун» – жить или стать организованным в городе (мадина).

Ибн Халдун сумел в противовес господствующей религиозной идеологии и традиции утвердить идею о развитии государства, зависящем не от воли Бога или халифов, и не просто от законов природы, а от объективных естественных законов развития самого общества. Он увидел основу общественного развития в ее материальной базе и показал неизбежность возникновения, развития, а позже спада и заката общества и культуры в соответствии с законом причинности, иначе говоря, сформулировал идею объективного исторического развития. Философ различал три вида государства в зависимости от цели и способа управления: 1) «сияса динния» – способ правления, основанный на шариате (идеал исламской теократии – халифат); 2) «сияса аклийя» – способ правления, основанный на праве, установленном человеческим разумом (султанат); 3) «сияса маданийя» – способ правления в идеальном государстве арабо-мусульманских философов.

Переход к цивилизации, по Ибн Халдуну, обусловлен материальными причинами. У людей появляется «излишек» (заида), борьба за который ведет к разрушению примитивного равенства и соперничеству. При этом и примитивная, бедуинская, сельская жизнь (бадава), ассоциировавшаяся в ос-

новном с земледелием и скотоводством, и городская жизнь (хадара), связанная, кроме того, с ремеслами, торговлей, наукой и искусствами, рассматривались им как естественные этапы в развитии человечества, отличавшиеся «способом снискания жизненных средств». Ибн Халдун четко зафиксировал идею закономерного перехода общества от низшей к высшей ступени своего развития, связанного с развитием форм производительной деятельности. Кроме того, идея избыточного продукта лежала в основе перехода к высшей ступени развития общества (хадара). Источник развития общества находился для Ибн Халдуна в самом обществе. Он первым из средневековых мыслителей понял значимость экономики для политики, важность ее для развития государства. Именно от стабильного экономического развития, считал он, зависит благополучие государства. По мнению магрибского мыслителя, каждое новое государство не только преодолевает негативные последствия предшествующего, разрушившегося государства, но и способствует дальнейшему развитию высшей формы социальной жизни – городской цивилизации.

Основные идеи Ибн Халдуна в становлении науки об обществе:

1. Критическое отношение к религии, философии восточного перипатетизма и традиционной историографии в объяснении общественных явлений и попытка обосновать идеи объективности и достоверности знания об обществе и государстве на основе наблюдения, сравнения и исторических данных.

2. Он пытался открыть законы общественной жизни, аналогичные естественным научным законам, поэтому его «новая наука» могла рассматриваться в качестве предсказующей.

3. Его наука «илм-ал-умран» отличалась от политики, философии, истории.

4. Социальными единицами для рассмотрения и анализа человеческого общества в целом являлись «бадава» и «хадара».

5. Считая, что человеческая природа в основном одинакова везде, он утверждал, что различия в условиях жизни людей обусловлены способом добывания ими средств к существованию, а также эти различия связаны с такими факторами, как «асабийя» и религия.

6. Он рассматривал изменения как важный аспект социальной жизни и считал, что социальные изменения лежат в основе развития общества.

7. «Асабийя» как движущая сила развития общества есть показатель силы, стабильности и целостности общества, и когда она теряет свою силу и энергию, тогда наступает эпоха тирании и заката государства.

8. Подобно тому как позднее Тюрго, Маркс, Шпенглер, Сорокин и Тойнби различали в истории цивилизации, культур и государств этапы развития от простого, традиционного, религиозного, сакрального или номадического к рациональному, секулярному, городскому, точно так же Ибн Халдун рассматривал государство в его движении через этапы подъема, развития, расцвета, упадка и исчезновения.

9. Он дал определение города как особого социального организма и уклада жизни с особым менталитетом его жителей и подчеркивал, что численность городского населения может рассматриваться как показатель специализации и разделения труда.

10. Он рассматривал религию как социальный феномен, детерминированный определенной культурой и подчеркивал позитивную роль религии как средства социального регулирования и поддержания групповой солидарности.

11. Он разработал концепцию исторического изменения, основанную на идее сменяющих друг друга стадий общественного развития, которые вырастают из противоречий предшествующей стадии.

Эпистемология Ибн Халдуна имеет два аспекта: с одной стороны, он рассматривает научное, теоретическое знание как компонент цивилизации (умран), а с другой – как методологическую основу своего собственного исследования. Отсюда специфика его «Пролегомен» как работы, обосновывающей методологические принципы не уже существующей, а новой науки.

В человеческом знании Ибн Халдун различает два аспекта: 1) связанный с «опытным разумом» (ал-акл ат-тадарубий) и 2) связанный с «духовной субстанцией» (ал-джавхар ар-руханий) и помогающий человеку достичь знания о сокровенном. Человек связывает два мира – феноменальный и трансцендентный; он может трансцендировать свою человеческую природу и в одно прекрасное время войти в сонмище ангелов. Но сами эти два мира располагаются в не пересекающихся плоскостях, и смешивать вопросы, связанные с тем и другим миром, недопустимо. Попытка мутакаллимов перенести в область религиозных вопросов вопросы, решаемые «опытным разумом», привела построения мутакаллимов к краху. Но точно такую же ошибку совершили и философы. При этом Ибн Халдун выступает не против абстракций и их сочетаний в метафизике, а против притязаний философов на то, что этими абстракциями они адекватно воспроизводят само объективное бытие. Доказав же, что метафизика как достоверная рациональная наука невозможна, Ибн Халдун тем самым доказывает и несостоятельность учения философов о счастье.

Эпистемология Ибн Халдуна представляет собой продолжение андалузской философии, основанной на четком разделении сфер компетенции знания и веры. Вот почему, критикуя философов, он упоминает имена ал-Фараби и Ибн Сины, но ничего не говорит об Ибн Рушде.

Говоря о социально-философских взглядах Ибн Халдуна в целом, следует отметить, что они отражают прежде все-

го эпоху, в которую он жил, – эпоху заката последних Арабских халифатов. В его философии истории дан анализ главных тенденций развития государства и была попытка определить дальнейшие пути его развития. Ибн Халдун остро чувствовал необходимость изменения традиционной религиозной науки и его не могли удовлетворять социальные утопии восточных перипатетиков. Ибн Халдун сам прекрасно понимал независимый от традиции характер своей теории, и поэтому считал, что его взгляды, изложенные в «Мукаддиме», являются единственно правильными, и с гордостью объявлял себя создателем новой науки.

Вопросы для самопроверки

1. Структура и основные задачи «Мукаддимы». Учение о цивилизации и культуре Ибн Халдуна.
2. Учение об обществе и государстве у Ибн Халдуна.
3. Философия истории Ибн Халдуна.
4. Значение политики и экономики в развитии человеческой цивилизации у Ибн Халдуна.
5. Учение Ибн Халдуна о государстве.

Глава VIII

**КЛАССИЧЕСКАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ В ЗЕРКАЛЕ
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ СХОЛАСТИКИ**



Знаменитые центры культуры Арабского халифата – Багдад и Толедо – символизируют приобщение и освоение средневековым мусульманским Востоком эллинской и эллинистической учености и передачу ее арабами в обогащенном и переработанном виде Западной Европе. Знакомство арабов с античной философией, начатое ок. 820 г. в багдадском «Доме мудрости», продолжалось два столетия, причем переводы с греческого осуществлялись опосредованно через сирийцев-несториан, создавших свою философскую традицию, которая передавалась из поколения в поколение так называемой «багдадской школой аристотеликов». К концу XI в. основные сочинения, содержащие греческую ученость, были уже известны и испанским арабам. Связи между арабской наукой Испании и латинским Западом прослеживаются с X в. (при этом обычно упоминают Герберта из Орияляка, будущего папу Сильвестра II, а затем в XI в. Константина Африканского в Салерно). Переводы с арабского на латынь осуществлялись через посредство христиан, арабов и евреев (среди последних особенно прославился Абрахам Ибн Дауд).

Примечательным в этих переводах является то, что они были селективными. Некоторые труды намеренно оставались без внимания – это особенно касается литературных сочинений, с тем чтобы переведенными были только научные и философские работы. Так, христианской Европе остались неизвестными сборники хадисов, литература по мусульман-

ской юриспруденции (фикх) и знаменитый трактат ал-Газали «Возрождение религиозных наук». Ал-Газали считался автором лишь сочинения «Цели философов» – произведения, в котором в ясной и простой форме излагались концепции восточных перипатетиков. «Спекулятивная теология» ислама (калам) привлекала внимание только отдельными разрабатывавшимися в ней вопросами (атомизм, окказионализм). Предпочтение отдавалось исключительно философским сочинениям (включая естественнонаучные труды).

Только с 1125 г. Европа стала постепенно знакомиться с сочинениями Аристотеля. Одновременно шел процесс ознакомления с оригинальным философским наследием мусульманских мыслителей, особенно с творениями Ибн Сины и Ибн Рушда, известных под латинскими именами соответственно Авиценна и Аверроэс. Неоплатонические или так называемые мистические и религиозные работы Ибн Сины привлекали к себе внимание тех христианских теологов, которые стремились найти философское обоснование для своего августицизма. В результате появилось так называемое «авиценнизированное августицизм», начало которому положил трактат «О душе» архиепископа толедского Иоанна (XII в.), целиком вдохновленный философией Авиценны, особенно ее неоплатоническими идеями, перекликавшимися с неоплатонизмом Августина. В XIII в. влияние Авиценны прослеживается у Вильгельма Овернского (ум. 1249 г.), у францисканских учителей в Парижском университете, у Александра Гальского (ум. 1245 г.), Жана де ля-Рошеля (ум. 1245 г.), Бонавентуры (ум. 1274 г.), равно как у английских францисканцев – Роберта Гроссетеста (ум. 1253 г.) и Джона Пекхама (ум. 1292 г.). Это влияние достигает своего апогея в иллюминизме Роджера Бэкона, чьи, в частности, политические идеи находились в полном согласии с разработанной Авиценной теорией халифата. Влияние Авиценны, однако, не ограничивалось августицистскими кругами. Его

можно обнаружить у Альберта Великого (определение души, теория пророчества), у Фомы Аквинского и Дунса Скота. Некоторые исследователи пытаются также возвести к Авиценне «cogito» Декарта.

Что же касается Аверроэса, то его влияние на христианскую Европу прежде всего связано с распространением в ней аристотелизма. С начала XII в. наиболее активные круги западных ученых – в Оксфорде и Париже – имели в своем распоряжении переведенные с арабского на латынь «Физику», «Метафизику» и полный «Органон» Аристотеля. Многие из переводных произведений были включены в программы университетов и вызвали тревогу церкви. Представители последней запретили чтение естественнонаучных трудов Стагирита и составленных по ним «сумм» Авиценны. По уставу Парижского университета от 1215 г. изучение «Органо-на» оставалось дозволенным, но «Метафизика» и естественнонаучные сочинения Аристотеля вместе с их краткими изложениями оказались под запретом наряду с трудами Давида Динанского, Амальрика Бенского и Маврикия Испанского. 19 марта 1255 г. произведения Стагирита, наконец, были включены в программу университета, а это означало и официальное признание философской и естественнонаучной литературы, переведенной с арабского на латынь и не дублировавшейся греко-латинскими переводами, включая и некоторые псевдоаристотелевские сочинения.

Вместе с популярностью Аристотеля возрастал в Европе и интерес к Ибн Рушду, который прославился здесь прежде всего как комментатор работ великого Стагирита. Среди христианских книжников он поначалу получил благосклонный прием, так как никто тогда не подозревал о тех опасных для христианства идеях, которые таились в его произведениях. Но эти идеи вскоре обнаружились. Такова была, в частности, идея кордовского мыслителя, касавшаяся соотношения философии и религии и «примирявшая» их за счет по-

следней. Именно философии было дано судить об аподиктической истине; религии оставалось только «рядить» образы для доведения их до уровня простонародья. Этим объясняется попытка некоторых христианских мыслителей истолковать данную точку зрения как признание «двойственной истины», которой якобы придерживался Ибн Рушд и которую они охотно бы приняли в качестве своей позиции. Но в действительности это означало «уничтожение» религии и теологии, поскольку предполагалось, что та и другая могут в существенных пунктах приходиться в противоречие с разумом. Еще более серьезным было то, что в своем учении о душе Аверроэс следовал материалистической интерпретации Аристотеля.

Эти идеи проникли на факультет искусств Парижского университета и получили развитие в трудах Сигера Брабантского (ум. ок. 1281 г.). Фома Аквинский был вынужден выступить с их опровержением, а в 1270 и 1277 гг. на них был наложен запрет религиозными властями. «Латинский аверроизм», или, как предпочитает говорить бельгийский ориенталист Ф. Ван-Стеенберген, «гетеродоксальный аристотелизм», казалось, на некоторое время сошел со сцены. Но в действительности он продолжал жить: его существование в Париже в XIV в. подтверждается теми нападками, с которыми выступил против него в ряде своих памфлетов Раймунд Луллий (ум. в 1316 г.). Слово «аверроист» вскоре стало бранным, а самого Аверроэса называли «проклятым» и «нечестивым арабом». Тем не менее парижский аверроизм был возрожден Жаном Жандэном, который пытался осуществить «перипатетический синтез» на базе учений Аверроэса и Альберта Великого. Из Парижа аверроизм перешел в Падую, где начало этому направлению философской мысли положил Пьетро д'Абано (ум. в 1315 г.). Детали триумфа аверроизма в этом городе в сатирических тонах описаны Петраркой. В XV в. крупнейшим в Италии аверроистом был П. Помпо-

нации (ум. 1525 г.), между тем как мыслители, подобные А. Нифусу (ум. 1546 г.) и М. Зимаре (ум. 1532 г.), вновь пытались примирить арабского философа с христианской теологией.

О популярности Аверроэса в христианской Европе можно судить по данным об изданиях его трудов в переводах на латынь с арабского и древнееврейского. В то время как в мусульманских странах он был почти неизвестен, его сочинения публиковались в Венеции в 1481, 1482, 1484, 1489, 1497 и 1500 гг. Были также полные издания 1553 и 1557 гг. Помимо многочисленных венецианских изданий в XVI в. его труды издавались также в Неаполе, Болонье, Париже, Лионе и Страсбурге. После 1850 г., однако, число его читателей уменьшилось. Еще раз его опубликовали в Женеве в 1608 г. После этого его фолианты почтили в пыли библиотек. Аверроизм существовал столько же, сколько длился Ренессанс.

Рассматривая проникновение арабо-мусульманской философии в средневековую Европу как «поворотный пункт» в истории тогдашней европейской мысли, как явление, которое распахнуло в Европе двери, ведущие в новое время, т.е. к рационалистической и научной мысли, немецкий медиевист А. Колесник объясняет этот процесс близостью мусульманского мира христианской Европе как с точки зрения духовной жизни (генетическое родство религий ислама и христианства, общность философского наследия античности), так и условий социально-экономической жизни (расцвет городов, ремесел и торговли). Различие, по мнению этого автора, заключалось в том, какие отношения сложились между философией и религией в одном или другом регионе: в мусульманском мире не получила развития схоластика, и философия не оказалась подчиненной богословию, ввиду чего арабо-мусульманская мысль имела возможность беспрепятственно осваивать духовное наследие античности. В Западной же Европе непосредственное знакомство с Аристотелем по греческим источникам тормозилось католической церк-

вью и стало возможным позже. Основным направлением в умственной жизни этого региона был «смягченный платонизм» Августина, и только в XII в. в связи с переходом от раннего феодализма к развитому и перемещением очагов интеллектуальной деятельности из монастырей в города здесь появились условия для восприятия аристотелевской философии, которая на Ближнем и Среднем Востоке получила распространение уже в IX в. Причину того, что именно аристотелизм явился основным направлением философской мысли мусульманского Востока и христианской Европы с тех пор, как там и здесь получила развитие городская культура, некоторые исследователи усматривают в характерном для Стагирита сочетании научного и религиозно-иррационального подхода к познанию бытия. Особенно в том, что изучение реальной действительности у него «подчинено размышлению о сущем, как таковом, которое выступает в качестве причины всех производных существующих вещей, всякого движения и ума».

Характерным для восточного перипатетизма, однако, является восприятие Аристотеля преимущественно как ученого и философа, а не теологически настроенного мыслителя. Ал-Фараби, впервые сформулировавший основоположения этого философского направления, смог представить Стагирита как философа благодаря использованию им неоплатонической теории эманации. Получившая дальнейшее развитие в мусульманской Испании перипатетическая философия, крупнейшими представителями которой были Ибн Туфайл и Ибн Рушд, оказала влияние не на Восток, где философское свободомыслие было подавлено «ортодоксальными теологами», а на христианский Запад. Помимо сохранения античного наследия важнейшими результатами этого влияния было пробуждение в Европе интереса к математике и астрономии, знакомство с новыми методами научных исследований.

Переводы памятников философской и научной мысли мусульманского Востока, особенно интенсивные в XII в., привели к подъему до этого чрезвычайно низкого уровня знаний Европы в области естественных и точных наук. В тематике переводов преобладали философские дисциплины, а также медицина и астрономия; европейцы открыли для себя «древнюю философию», т.е. науки эллинского мира. Отсюда характерная для «арабской» струи в интеллектуальной жизни средневековой Европы неприязнь к гуманитарным и богословским штудиям. Комплекс знаний, получивший значительно усовершенствованную столетиями арабской работы форму, сблизил арабо-мусульманскую и западноевропейскую культуру, превратив их как бы в два ответвления единой средиземноморской цивилизации. Конец Средневековья и гуманистические веяния Возрождения почти или вовсе не затронули силу влияния арабских источников, освоенных европейской традицией в предшествующие столетия. Сближение двух культур наблюдалось почти во всех областях духовной жизни. Исключение составляла сфера религиозной жизни. Она-то и воспрепятствовала дальнейшей интеграции двух культурных традиций.

Вопросы для самопроверки

1. Влияние ислама, арабо-мусульманской философии и культуры на средневековую Европу.
2. Аверроэс и латинский аверроизм.
3. Стереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии.

ПРИМЕРНАЯ ТЕМАТИКА ЭССЕ

1. Роль знания в арабо-мусульманской культуре и философии.
2. Категориальное пространство арабо-мусульманской философии.
3. Статус философии в средневековом мусульманском обществе.
4. Учение о свободе воли в мутаизме.
5. Метафизика калама.
6. Представление о макро- и микрокосмосе у «Чистых братьев».
7. Понятие и проблемы восточного перипатетизма.
8. Учение восточных перипатетиков о соотношении философии и религии.
9. «Государство» Платона и «Добродетельный город» ал-Фараби.
10. От Авиценны к Ибн Сине.
11. Символический язык Ибн Сины в повести «Хайа ибн Якзан».
12. Гносеологическая робинзонада Ибн Туфайла: «Хайа ибн Якзана».
13. Возможность познания мира как философской истины у Ибн Туфайла.
14. Парадокс Аверроэса – Ибн Рушд и аверроизм: «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией».
15. Учение Ибн Рушда о соотношении философии, теологии и религии.
16. Учение Ибн Рушда о пяти логических суждениях: аподиктических, диалектических, софистических, риторических и поэтических.
17. Учение ал-Газали о вере и разуме: «Избавляющий от заблуждения».

18. Ал-Газали и восточный аристотелизм.
19. Мир и человек в учении ал-Газали.
20. Учение Ал-Газали и Д.Юма о причинности: сравнительный анализ.
21. Суфизм и философия суфизма: основные проблемы и понятия.
22. Понятия и проблемы философии суфизма у Ибн Араби.
23. «Единство бытия» Ибн Араби.
24. «Философия света» ас-Сухраварди: «Хайа ибн Якзана.
25. Гносеология исмаилизма.
26. Структура и основные задачи «Мукаддимы» Ибн Халдуна.
27. Учение о цивилизации и культуре у Ибн Халдуна.
28. Философия истории Ибн Халдуна: «Мукаддима».
29. Исторические судьбы классической арабо-мусульманской философии.
30. Стереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии.

ЛИТЕРАТУРА



Учебная:

1. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. В 3-х т. / сост. Н.С. Кирабаев. М.: Марджани, 2009-2010.
2. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. / под ред. С.Н. Григоряна. М., 1961.
3. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М.: Восточная литература, РАН, 1997.
4. Ibragim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. М.: Progress, 1990. Арабская версия: ал-фалсафа ал-‘арабиййа ал-исламиййа. Бейрут, 2000.
5. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учебное пособие. М.: ИФ РАН, 2006.
6. Кирабаев Н.С., ал-Джанаби М.М. История классической арабо-мусульманской философии. М.: РУДН, 2016.
7. История арабо-мусульманской философии: учебник и антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект-ООО «Садра», 2020.

Основная:

а) на русском языке

1. Абу Аля ал-Маарри. *Стихотворения*. М., 1979.
2. Аверроэс. Опровержение опровержения. СПб., 1999.
3. Аквинский Ф. Сочинения. М., 2004.
4. Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1976-1984. Т. 1-4.

5. Аристотель. Афинская политика. М.-А., 1936.
6. Бахманияр ал-Азербайджани. Ат-Тахсил / пер. с араб., вводная ст. и ком. А.В. Сагадеева. Кн. 1-3. Баку, 1983-1986.
7. Ал-Бируни А. и Ибн Сина. Переписка / отв. ред. И.М. Муминов. Ташкент, 1973.
8. Ал-Газали. Ответы на вопросы, предложенные ему / пер. А.И. Рубина // Григорян С.Н. Из истории философий Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С. 196-210.
9. Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения / пер. А.В. Сагадеева // Григорян С.Н. Из истории философий Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С. 211-266.
10. Ал-Газали. Кимийа-йи са'адат. «Эликсир счастья» / пер. с перс., введение, комментарий и указатели А.А. Хисматулина. СПб., 2002.
11. Ал-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб., исследование и комментарии В.В. Наумкина. М., 1980.
12. Ал-Газали. Весы деяний. М., 2004.
13. Ал-Газали. Наставление правителям. М., 2004.
14. Ал-Кирмани. Успокоение разума. М., 1998.
15. Ибн Араби. Мекканские откровения / пер., введение, примечания и библиография А.Д. Кныша. СПб., 1995.
16. Ибн Араби. Избранное. Т. 1 / пер. с араб., вводная ст. и ком. И.Р. Насырова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2013.
17. Ибн Араби. Избранное. Т. 2 / пер. с араб., вводная ст. и ком. А.В. Смирнова. М., 2014.
18. Ибн Баджа. Прощальное послание / пер. с араб. В.В. Маркова // Арабские исследования. Ежегодник НОЦ исследований Арабского Востока РУДН. М., 2013. С. 150-193.
19. Ибн Сина. Даниш-нама. Книга знания / пер. и предисл. А.М. Богоутдинова. Сталинабад, 1957.
20. Ибн Сина. Избранное / под ред. А.В. Сагадеева. М., 1980.

21. Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. Т. 1. Душанбе, 1980.
22. Ибн Сина. (Авиценна). Избранные философские произведения / отв. ред. М.С. Асимов. М., 1980.
23. Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана / пер. А.В. Сагадеева // Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М., 1980. С. 220-230.
24. Ибн Сина. Жизнеописание / пер. А.В. Сагадеева // Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). 2-е изд. М., 1985. С. 200-212.
25. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией / пер. А.В. Сагадеева // Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973. С. 169-199.
26. Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана / пер., вступит. ст. и ком. А.В. Сагадеева. М., 1988.
27. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1-2. Н.-У., 1999.
28. Коран / пер. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
29. Мудрость суфиев / пер. с персид. О.Я. Ястребовой, Ю.А. Иоаннесьяна, Б.М. Бабаджановой. СПб., 2001.
30. Насир-и-Хусрау. Сафар-наме. Книга путешествия (из Персии в Египет и обратно). М.–Л., 1933.
31. Низам ал-Мульк. Сиасат-наме. М.–Л., 1949.
32. Платон. Сочинения в 3-х томах. Т. 1-3. М., 1968–1972.
33. Ар-Рази Абу Бакр. Духовная медицина. Душанбе, 1990.
34. Руми Дж. В поисках скрытого смысла. М., 1995.
35. Суфийская мудрость / сост. В.В. Лавский. М., 2002.
36. Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
37. Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1970.

38. Ал-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985.

39. Ал-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата, 1987.

40. Абу Наср Ал-Фараби. Политика // Восточная филология. Вып. 2. Душанбе, 1973. С. 102-178.

41. Аль-Худжвири, Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец / пер. А. Орлова. М.: Ганга, 2019.

42. Шабистари Махмуд. Цветник тайны (персидский текст поэмы, перевод, комментарий) / А.А. Лукашев; отв. ред. Н.Ю. Чалисова. М.: ООО «Садра», 2021.

43. Аш-Шахрагани. Книга о религиях и сектах / пер. с араб., введение и комментарии С.М. Прозорова. Т. 1. М., 1984.

б) на арабском языке

44. Ал-Багдади, Абд ал-Кахир. Усул ад-дин. Бейрут: Дар ал-афак ал-джадида 1981. – 343с. Основоположения религии.

45. Ал-Бакиллани. Ат-Тамхид фи-л-радд ва-л-муатазила. Каир: Дар ал-фикр ал-араби, 1947. Введение в опровержение взглядов рафидитов, хариджитов и мутазилитов.

46. Ал-Газали. Илджам ал-авамм ан илм ал-калам. Каир: Му нириййа, 1309 х. Удержание масс от науки калама.

47. Ал-Газали. Ихйа улум ад-дин. Каир: Дар мыср атабаат, б.г. – Т. 1-5. Возрождение религиозных наук.

48. Ал-Газали. Макасыд ал-фаласифа. Каир: Дар ал-маариф, б.г. Цели философов.

49. Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. Каир: Дар ал-маариф, 1972. Непоследовательность философов.

50. Ал-Газали. Файсал ат-тафрика бейна-ль-ислам ва-з-зандака // Ал-Газали. Ал-Кусур ал-авали. Каир: Мактаба; ал-

джунди. – Ч.1. – С. 123-160. О различии между исламом и ересью.

51. Аристу инда-л-араб. Дирасат ва нусус / ред.-сост. А. Бадави. Кувейт: Вакалат ал-матбуат, 1978 (Аристотель у арабов. Исследования и тексты).

52. Ибн Баджа. Китаб иттисал ал-акл би-ль-инсан. Каир: Дар ал-мысрия, 1950. Книга о соединении деятельного разума с человеческим.

53. Ибн Баджа. Расаил Ибн Баджа ал-иляхийя. Бейрут: Дар ан-нахар, 1968. Метафизические трактаты.

54. Ибн Рушд. Тахафут ат-тахафут. Каир: Дар ал-маариф, 1969–1971. Т. 1-2. Непоследовательность непоследовательности.

55. Ибн Халдун. Мукаддима. Бейрут: Дар ал-калам, 1984. Прологомены.

56. Ифлутон инда-л-араб / ред.-сост. А. Бадави. Кувейт: Викалат ал-матбуат, 1977. Плотин у арабов.

57. Ал-ифлатунийя ал-мухдаса инда-л-араб / ред.-сост. А. Бадави. Кувейт: Викалат ал-матбуат, 1977. Неоплатонизм у арабов.

58. Ат-Таухиди Абу Хайан. Извлечения (ал-Мукабасат). Каир, 1929; Бейрут, 1989.

59. Ат-Таухиди Абу Хайан Книга услады и развлечения (ал-Имта' ва-л-му'анаса). Каир, 1939–1943; Бейрут, 1984.

60. Ат-Таухиди Абу Хайан Вопросы и ответы (ал-Хавадил ва-ш-шавадил). Каир, 1951.

61. Ат-Таухиди Абу Хайан Божественные указания (ал-Ишарат ал-илахийя). Каир, 1950; Бейрут, 1981.

62. Ат-Таухиди Абу Хайан О друге и дружбе (Фй-садака ва-с-садйк). Каир, 1972.

в) на западноевропейских языках

63. Avicenna on Theology / Transl. By Arberry A.J. L., 1951.

64. Avicenna. The life of Ibn Sina; a critical edition and annotated translation by William E. Gohlman. Albany, State University of New York Press, 1974.

65. Averroes. Commentary on Plato's Republic / Ed. By Rosenthal E.I. Cambridge. Univ. Press, 1956.

66. Averroes. Tahafut al-tahafut/Ed. By Van den Bergh S. L., 1954.

67. Averroes' middle commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione / Averroes (Ibn-Rushd); translated, with notes and introductions by Charles E. Butterworth. South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 1998.

68. Averroes' Middle commentary on Aristotle's Poetics / Averroes (Ibn Rushd); translations, introduction, and notes by Charles E. Butterworth. South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2000.

69. Averroes' three short commentaries on Aristotle's «Topics», «Rhetoric», and «Poetics» / edited and translated by Charles E. Butterworth. Albany, 1977.

70. Averroes. Ibn Rushd's Metaphysics: a translation with introduction of Ibn Rushd's commentary on Aristotle's metaphysics, book Lam / by Charles Genequand. Leiden, 1984.

71. Averroes. Faith and Reason in Islam. Oxford, 2001.

72. Farabi. Al-Farabi on the perfect state: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' ara'ahl al-madina al-fadila: a revised text with introduction, translation, and commentary / by Richard Walzer. Oxford, 1985.

73. Ghazzali. The book of knowledge. Translation with notes of the Kitab al-ilm of al-Ghazzali's Ihya ulum al-din. By Nabih Amin Faris. Lahore, 1962.

74. Ghazzali. The incoherence of the philosophers. Tahafut al-falasifah: a parallel English-Arabic text / translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah, 1997.

75. Ibn Bajjah. Tadbir al mutavahid // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L., 1945. No. 1. P. 61-81.

76. Ibn Khaldoun. The Muqaddima / An Introduction to History. L.: Routledge and Paul, 1958. V. 1-3.

77. Philosophy, ethics, and virtuous rule: a study of Averroes' Commentary on Plato's «Republic» / by Charles E. Butterworth. Cairo, 1986.

Дополнительная:

а) на арабском языке

78. Амин А. Фаджр ал-'ислам. Каир: Мактаба ан-нахда ал-мысрия, 1986.

79. Ал-Абьяри И. Му'авия раджул ал-лази анша давя. Каир: Дар ан-нахда ал-мысрия. 1985. Муавия – основатель государства.

80. Авис С. Раса'ил иля-л-'имам аш-Шафи'и. Каир: Дар аш-шана ан-нашр, 1976.

81. Амара М. Назара джадида иля-т-турас. Каир: ал-Му'ассаса ал-'арабийя ли-д-дирасат ва-н-нашр, 1979. Новый подход к наследию.

82. Ал-Азиз С.А. Фалясифа ал-исламия. Каир: Матбу'ат аш-шааб, б.г. Мусульманские философы.

83. Вахба М. Киса ал-фалсафа. Каир: Дар ал-Ма'ариф, 1985. Философские очерки.

84. Ал-Джанаби М.М. Мусульманская доксография. Традиция философского анализа и классификация школ. Дамаск 1994.

85. Ал-Джанаби М.М. Сила и идеал. Дамаск, 1995.

86. Ал-Джанаби М.М. Ал-Газали – суфийский теолого-философский синтез: в 4-х т. Бейрут – Дамаск, 1998.

87. Ал-Джанаби М.М. Мудрость суфийского духа: в 2-х т. Бейрут – Дамаск, 2002.

88. Ал-Джанаби М.М. Мусульманская цивилизация: дух умеренности и достоверности. Бейрут – Дамаск, 2006.

89. Ал-Джунди А.Х. Малик Ибн Анас имам дар ал-хиджра. Каир: Дар-аль-Маариф, 1983. Имам Малик Ибн Анас.

90. Ал-Джунди А.Х. Ал-имам аш-Шафи‘и. Каир: Дар ал-Ма‘ариф, 1984. Имам аш-Шафии.

91. Ал-Икаб А.М. Ибн Рушд. Каир: Дар ал-Ма‘ариф, 1982.

92. Ал-Ираки М.А. Ан-нузаа ал-‘аклийа фи фалсафат Ибн Рушд. Каир: Дар аль-Ма‘ариф, 1979. Рационализм в философии Ибн Рушда.

93. Мадкур И. Фи-л-фалсафа ал-исламия. Ч. 1. Каир: Дар ал-ма‘ариф, 1983. Об исламской философии.

94. Матар А.Х. Ал-фалсафа ас-сиясия мин Афлатон иля-л-Маркс. Каир: Дар ас-сакафа, 1985. Политическая философия от Платона до Маркса.

95. Ан-Набрави Ф., Махна М.Н. Татаввур ал-фикр ас-сияси фи-л-‘ислам. Т. 1. Каир: Дар ал-маариф, 1982. Развитие политической мысли в исламе.

96. Ан-Нимр А.М. Ал-‘иждтихад. Каир: Дар ал-шурук, 1986.

97. Ханафи Х. Фи фикрина ал-му‘асыр. Бейрут: Дар ат-танвир, 1983. О нашей современной мысли.

98. Ханафи Х. Ал-фикр ас-сияси ва-л-иджтима фи-л-‘ислам. Каир: Дар ал-кутуб, 1978. Социально-политическая мысль в исламе.

99. Хараш М.Х. Ибн Таймия ас-салафи. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-алямия, 1984. –Ибн Таймия – салафит.

100. Ал-Хиджаб М.Ф. Ал-фалсафа ас-сиясия ‘инда ‘ихван ас-сафа’. Каир: Дар ал-маарифа, 1982. Политическая философия «Чистых братьев».

а) на русском языке.

101. Алескерова Н.Э. Суфийское братство Гюлшаний. СПб., 2002.
102. Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.
103. Ал-Джанаби М.М. Теология и философия ал-Газали. М., 2010.
104. Ал-Джанаби М.М. Аль-Газали – суфийский теолого-философский синтез. М., 2018.
105. Ал-Джанаби М.М. Ислам. Цивилизация, культура, политика. М., 2015.
106. Ал-Джанаби М.М. Исламская цивилизация и философская культура. М., 2019.
107. Ал-Джанаби М.М. Философия современной мусульманской реформации». М., 2014.
108. Арабская средневековая культура и литература. Сб. статей зарубежных ученых. М., 1978
109. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и арабского халифата. Т. VI. М., 1966.
110. Бациева С.М. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., 1965.
111. Беков К. Мухаммад Шахристани – историк философии. Душанбе, 1987.
112. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
113. Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока XII – сер. XIII вв. Социально-экономические отношения. М., 1984.
114. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980.
115. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Ал-Фараби в истории культуры. М., 1975.
116. Гегель. Лекции по истории философии. Соч. Т. XIII. М.-Л., 1935.

117. Гегель, *Философия религии* в 2-х томах. Т. 1-2. М., 1976–1977.
118. Григорян С.Н. *Из истории философии Средней Азии и Ирана*. М., 1960.
119. Грюнебаум Г.Э. *Основные черты арабо-мусульманской культуры*. М., 1981.
120. Жильсон Э. *Философия в Средние века*. М., 2004.
121. Жузе. *Мутазилиты*. Казань, 1899.
122. Закуев А. К. *Философия «Чистых братьев»*. Баку, 1961.
123. Игнатенко А.А. *Ибн Халдун*. М., 1980.
124. Игнатенко А.А. *В поисках счастья*. М., 1989.
125. *Из истории философии освободившихся стран* / отв. ред. А.В. Сагадеев. М., 1983.
126. *Ислам: Религия, общество, государство* / отв. ред. Л.А. Грязневич, Прозоров С.М. М., 1984.
127. *Ислам: краткий справочник*. М., 1983.
128. Керимов Г.М. *Ал-Газали и суфизм*. Баку, 1969.
129. Кирабаев Н.С. *Социальная философия мусульманского Востока*. М., 1987.
130. Кирабаев Н.С. *Ценности мусульманской культуры и опыт истории*. Нью-Йорк, 1999.
131. Кирабаев Н.С. *Политическая мысль мусульманского средневековья*. М., 2005.
132. Колесников А.С. *Философская компаративистика: Восток–Запад*. СПб. ГУ, 2004.
133. Коплстон Ф.Ч. *История средневековой философии*. М., 1997.
134. Крачковский И.Ю. *Абу-л-Аля ал-Маарри «Рисалат ал-малаика»*. М., 1932.
135. Крачковский И.Ю. *Избранные сочинения*. Т. 1, 2. М.-Л., 1955–1956.
136. Крымский А.Е. *Очерк развития суфизма до конца III в. Хиджры*. М., 1895.

137. Крымский А.Е. История мусульманства. М., 2003.
138. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
139. Литература народов Востока в средние века. Ч. 1. М., 1970.
140. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ, Платон. М., 1969.
141. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.
142. Лукашов А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020.
143. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
144. Массэ А. Ислам. Очерк истории. М., 1982.
145. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.
146. Мудрость суфиев / пер. с персид. О.Я. Ястребовой, Ю.А. Иоаннесяна, Б.М. Бабаджанова. СПб., 2001.
147. Мусульманский мир. 950–1150 / отв. ред. В.В. Наумкин, М.Б. Пиотровский. М., 1981.
148. Нофал Ф.О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: Языки славянской культуры, ООО «Садра», 2017.
149. Нофал Ф.О. Ибрахим Ибн Саййар ан-Наззам. М.: Языки славянской культуры, ООО «Садра», 2015.
150. Очерки истории арабской культуры V–XV вв. / отв. ред. О.Г. Большаков. М., 1978.
151. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.
152. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973.
153. А.В. Сагадеев. Восточный перипатетизм. N.-Y.: The Edwin Mellen Press, 1999.
154. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). 2-е изд. М., 1985.

155. Семенова А.А. Из истории Фатимитского Египта. М., 1974.
156. Серебряков С.Б. Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976.
157. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993.
158. Смирнов А.В. Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2010 (в соавт.).
159. Смирнов А.В. О подходе к сравнительному изучению культур. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009.
160. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001.
161. Соколов В.В. Средневековая философия. 2-е изд. М., 2001.
162. Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII вв. М., 1984.
163. Соколов В.В. Философия как история философии. М., 2015.
164. Сравнительное изучение цивилизации: хрестоматия / сост. Б.С. Ерасов. М., 1998.
165. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
166. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.
167. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М. 1987.
168. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. М., 2001.
169. Суфийская мудрость / сост. В.В. Лавский. М., 2002.
170. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. М., 1986.
171. Социально-этические идеи в Средней Азии / отв. ред. М.М. Хайруллаев. Ташкент, 1983.

172. Социальные, этические и эстетические взгляды ал-Фараби / отв. ред. Ж.М. Абдильдин. Алма-Ата, 1984.

173. Уотт Монтгомери Уотт: Влияние ислама на средневековую Европу. М., 2008.

174. Фадеева И.Л. Концепция власти на Ближнем Востоке. М., 2001.

175. Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.

176. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

177. Фролова Е.А. История средневековой араб-исламской философии. М., 1995.

178. Халидов А.Б. Арабские рукописи. М., 1985.

179. Хисматулин А.А. Суфизм. СПб., 1999.

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

181. Шевкина Г.В. Сигер Брабантский и парижские авероисты XIII в. М., 1972.

182. Шидфар Б.Я. Абу-ль-Аля ал-Маарри. М., 1985.

183. Широян С.Г. Великий арабский поэт и мыслитель Абу-ль-Аля ал-Маарри. М., 1957.

184. Эрнст, Карл В. Суфизм / пер. с англ. А. Горкавого. М., 2002.

б) на западноевропейских языках

185. Abrahamov B. Islamic theology: traditionalism and rationalism. Edinburgh, 1998.

186. Ahmad A. Change, time, and causality: with special reference to Muslim thought. Lahore, 1974.

187. Al-Faruqi I. R. Cultural atlas of Islam. N.Y.–L., 1986.

188. Avicenna and Aristotelian Tradition: introduction to reading. Avic. Philos. Works by D. Gutas. L.–N.Y., 1988.

189. Anawati G.C. *Philosophy, Theology and Mysticism. // The Legacy of Islam*. Ed. By Schacht J. A. Bosworth O. 2nd ed. Oxford, 1974.
190. *Arabic philosophy and the West: continuity and interaction* / Ed. by Therese-Anne Druart. Washington, 1988.
191. Arnaldez R. *Averroes: a rationalist in Islam*. Translation by David Streight. [Averroes. English] Notre Dame, 2000.
192. Atiyeh G.H. *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*. Rawaejindi, 1966.
193. Badawi A. *Histoire de la philosophie en Islam*. Vol. 1, 2. P., 1972.
194. Badawi A. *Quelques figures et themes de la philosophie islamique*. P., 1979.
195. Beg Muhammad Abdul Jabbar. *Islamic and western concepts of civilization*. Kuala Lumpur, 1980.
196. Bello I. *The medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy*. Leiden– N.Y., 1989.
197. *Between the state and Islam*. Ed. by Charles E. Butterworth, I. William Zartman. N.Y., 2000.
198. Black Deborah L. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval Arabic philosophy*. Leiden–N.Y., 1990.
199. Boisard M.A. *L'humanisme de l' Islam*. P., 1979.
200. Carra de Vaux B. *Avicenne*. Amsterdam, 1974.
201. Corbin Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. P., 1964.
202. Corbin Henry. *Alone with the alone: creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton, 1998.
203. Corbin Henry. *History of Islamic philosophy*. Translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard. L.–N.Y., 1993.
204. Corbin Henry. *Temple and contemplation*. Translated by Philip Sherrard with the assistance of Liadain Sherrard. L.– N.Y., 1986.

205. Corbin Henry. *Avicenna and the visionary recital*. Translated from the French by Willard R. Trask. Princeton, 1988 (1990 printing).
206. Coulson N.J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh, 1964.
207. Daiber H. *The Ruler as Philosopher. A New Interpretation of al-Farabi's View*. Amsterdam, 1981.
208. Daniel N. *The Arabs and Medieval Europe*. L., 1975.
209. Dozy Reinhart Pieter Anne. *Spanish Islam: a history of the Moslems in Spain*, by Reinhart Dozy. Translated with a biographical introduction and additional notes by Francis Griffin Stokes. L., 1972.
210. Dunlop D.M. *Arab civilization to A.D. 1500*. N.Y., 1971.
211. *The Encyclopedia of Islam*, second edition. Vol. 1-4. Leiden, 1960–1977.
212. Fakhry M. *Islamic Occasionalism and its Critics by Averroes and Aquinas*. L., 1958.
213. Fakhry M. *A History of Islamic Philosophy*. N.Y., 1970.
214. Fakhry Majid. *Ethical theories in Islam*. Leiden–N.Y., 1994.
215. Fakhry Majid. *A short introduction to Islamic philosophy, theology and mysticism*. Oxford, 1997.
216. Fakhry Majid. *Averroes. His life, works and influence*. Oxford, 2001.
217. Geanakoplos Deno John. *Medieval Western civilization and the Byzantine and Islamic worlds: interaction of three cultures*. Lexington, 1979.
218. *The Genius of Arab civilization: source of Renaissance* / Ed. by John R. Hayes.
219. Gibb H.A.R. *Mohammedanism. A Historical Survey*. Boston, 1970.

220. Grunebaum G. E. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago, 1956.
221. Gutas D. *Greek Thought, Arabic Culture*. L., 1998.
222. Haddad F. S. *Alfarabi's theory of communication*. Beirut: Lebanon, 1989.
223. Heath P. *Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sina): with a translation of the Book of the Prophet Muhammad's ascent to heaven*. Philadelphia, 1992.
224. Hirtenstein S. *The unlimited mericirice. The spiritual Life of Ibn Arabi*. Oxford, 1999.
225. *A History of Muslim Philosophy / Ed. by Sharif M.M.* Vol. 1, 2. Wisbaden, 1963–1966.
226. Hodgson M. G.S. *The classical age of Islam*. Chicago, 1974.
227. Imamuddin S.M. *Some aspects of the socio-economic and cultural history of Muslim Spain 711–1492 A.D.* Leiden, 1965.
228. *The Introduction of Arabic philosophy into Europe*. Ed. by Charles E. Butterworth and Blake Andree Kessel. Leiden–N.Y., 1994.
229. *The Islamic world from classical to modern times: essays in honor of Bernard Lewis*. Princeton, N.Y., 1989.
230. *Islamic philosophical theology / Ed. by Parviz Morewedge*. Albany, 1979.
231. *Islamic philosophy and mysticism / Ed. by Parviz Morewedge*. Delmar, N.Y., 1981.
232. *Islamic philosophy and the classical tradition; essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth Birthday / Ed. by S.M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown*. Columbia, 1972.
233. *Islamic theology and philosophy: studies in honor of George F. Hourani / Ed. by Michael E. Marmura*. Albany, 1984.
234. Jabre F. *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*. P., 1958.

235. Jabiri M.A. Arab-Islamic philosophy: a contemporary critique. Austin, 1999.
236. Jadaane F.Z. Influence du stoicisme sur la pensee musulmane. Beyrouth, 1968.
237. Khalidi T. Classical Arab Islam: the culture and heritage of the Golden Age. Princeton, 1985.
238. Khan A.M. The elements of Islamic philosophy, based on original texts. Lahore, 1947 (1973 printing).
239. Kraemer J.L. Philosophy in the renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and his circle. Leiden, 1986.
240. Kraemer J.L. Philosophy in the renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid age. Leiden–N.Y., 1992.
241. Lambton A.K.S. State and Government in Medieval Islam. Oxford., 1981.
242. Laoust H. La politique de Ghazali. P., 1970.
243. Leaman O. A brief introduction to Islamic philosophy. Malden, Mass., 2001.
244. Leaman O. Averroes and his philosophy. Richmond, 1998.
245. Mahdi M. Ibn Khaldun's Philosophy of History. L., 1981.
246. Mahdi M. The political orientation of Islamic philosophy. Washington, 1982.
247. Makdisi G. The rise of humanism in classical Islam and the Christian West: with special reference to scholasticism. Edinburgh, 1990.
248. Morewedge P. The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sina); a critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysics in the Danish nama-i'ala'i (The book of scientific knowledge). L., 1973.
249. Neoplatonism and Islamic thought. Ed. by Parviz Morewedge. Albany, 1992.

250. Netton I. R. Allah transcendent: Studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology, and cosmology. L.-N.Y., 1989.
251. Pattom W.M. Ahmed ibn Hanbal and the Mihna. Leiden, 1897.
252. Peters F.E. Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Traditions in Islam. N.Y., 1968.
253. Peters F.E. Aristoteles Arabus. The oriental translations and commentaries of the Aristotelian Corpus. Leiden, 1968.
254. Pines S. Studies in Islamic atomism. Translated from German by Michael S. / Ed. by Tzvi Langermann. Jerusalem, 1997.
255. The Political aspects of Islamic philosophy: essays in honor of Muhsin S. Mahdi / Ed. by Charles E. Butterworth. Cambridge, Mass., 1992.
256. Razavi M. A. Suhrawardi and the school of illumination. Richmond, Surrey, 1997.
257. Religion and culture in medieval Islam / Ed. by Richard Hovannisian and Georges Sabagh. N.Y., 1999.
258. Rescher N. Studies in Arabic philosophy. Pittsburgh (1967 or 8).
259. Riet Van S. De Baghdad a Toledo, on la transmission de la culture arabe a l'Ocident latin, 1977.
260. Rosenthal F. The Muslim Concept of Freedom Prior to the 19 century. Leiden, 1960.
261. Rosenthal F. Greek philosophy in the Arab world: a collection of essays. Great Britain, USA, 1990.
262. Rosenthal F. Four essays on art and literature in Islam. Leiden, 1971 [1972].
263. Rosenthal F. Muslim intellectual and social history: a collection of essays. Aldershot, Hamshire, 1990.
264. Sardar Z. The Future of Muslim Civilization. L.: Croom Helm, 1979.

265. Turner H. R. Science in medieval Islam: an illustrated introduction. Austin, 1997.
266. Tu'mah J. Reason and revelation in Islam, with special reference to al-Ghazzali and Averroes. Washington, 1951.
267. Tibi B. Islam and the cultural accommodation of social change. Translated by Clare Krojzl. Boulder, 1990.
268. Von Grunebaum G. E. Modern Islam; the search for cultural identity. Berkeley, 1962.
269. Von Grunebaum G. E. Islam and medieval Hellenism: social and cultural perspectives. Ed. with a foreword by Dunning S. Wilson; preface by Speros Vryonis Jr. London, 1976.
270. Von Grunebaum G. E. Unity and variety in Muslim civilization / Ed. by G. E. Von Grunebaum, with papers by Armand Abel. Chicago, 1955.
271. Walbridge J. The leaven of the ancients: Suhrawardi and the heritage of the Greeks. Albany, 2000.
272. Walbridge J. The science of mystic lights: Qutb al-Din Shirazi and the illuminationist tradition in Islamic philosophy. Cambridge, 1992.
273. Walzer R. Greek into Arabic; essays on Islamic philosophy. Columbia, 1970.
274. Watt M.W. A Study of al-Ghazali. Edinburgh, 1963.
275. Watt M.W. The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh, 1973.
276. Watt M.W. Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1967.
277. Watt M.W. Islamic Political Thought. Edinburgh, 1967.

ОБ АВТОРАХ

Кирабаев Нур Серикович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. Окончил философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова.

Область научных интересов: классическая арабо-мусульманская философия и культура, диалог философских культур в контексте сравнительных исследований и интеркультурной философии. Имеет более 300 публикаций.

Ал-Джаноби Матем Мухаммед – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. Окончил философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова.

Область научных интересов: проблемы истории философии, суфизма, истории религий, философии культуры, философии истории, политики и идеологических течений арабского мира и России. Имеет более 1500 публикаций, включая 40 монографий.

Учебное издание

**Кирабаев Нур Серикович
Ал-Джанаби Матем Мухаммед**

**ИСТОРИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ
АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Редактор *Ж.В. Медведева*
Технический редактор *Н.А. Ясько*
Компьютерная верстка *М.Н. Закиной*
Дизайн обложки *М.В. Катиной, М.В. Роговой*

Подписано в печать 19.12.2022. Формат 60×90/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 20,0. Тираж 300 экз. Заказ 1350

Российский университет дружбы народов
115419, ГСП-1, г. Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3

Типография РУДН
115419, ГСП-1, г. Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3.
Тел.: 8 (495) 955-08-74. E-mail: publishing@rudn.ru

Для заметок

Для заметок
