

А.В.Смирнов. Статьи по арабской философии в «Новой философской энциклопедии»
(М.: Мысль, 2000)

© А.Смирнов 2000

СУЩНОСТЬ в арабо-мусульманской философии. Понятие «сущность» выражается рядом терминов, которые вводят вещь в поле философского рассуждения и позволяют поставить вопрос о ее истинности и модусах *существования*, несуществования, *утвержденности*. Особенности понимания сущности в сравнении с западной традицией вытекают из: 1) направленности философского дискурса на осмысление вещи как вот-этой-данности, когда он строится как общее рассуждение о единичном, а не общее рассуждение об общем; 2) связанных с этим особенностей построения системы онтологических категорий, включающей категорию «утвержденность», и соответствующего рассмотрения отношения сущности к существованию; 3) значения модели «вещь-смысл» (см. *Смысл*) для понимания вещи в соотношении с ее истинностью. Поэтому сущность не противопоставляется явлению и не мыслится как выражающая устойчивую подлинность вещи в отличие от феноменального многообразия и вместе с тем как понятие легко отвлекается от существования, будучи вместе с тем неразрывно связана с категориями «возможность», «необходимость», «утвержденность».

Важнейшими понятиями, выражающими сущность вещи, служат хувийя («оность»), зāt («самость»), māхийя (также mā'ийя — «чтойность»), ҳақйқа («истинность»), ‘айн («воплощенность»). Они отражают различные нюансы категории сущности, не будучи спецификацией друг друга и не имея единого родового понятия. С незначительными исключениями, которые скорее акцентируют значимость того или иного термина, эти понятия употребляются во всех философских направлениях. Ниже приведены наиболее характерные значения терминов, которые допускают вариации в пределах любого философского направления и даже у одного автора.

Термин «оность» является производным от «он» (хува) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь, фиксирующее ее наличие, когда в ней не мыслятся никакие содержательные характеристики, в т.ч. существование или несуществование. Его введение подготовлено мутазилистами (см. в ст. *Калам*), указавшими на возможность истолкования понятия «лик» (ваджх) в отношении Бога и любой вещи как «он» и соответственно возможность наиболее абстрактного выражения

самотождественности вещи как «она — она». Будучи максимально абстрактным, понятие «оность» не является вместе с тем общим в том смысле, что каждая вещь имеет собственную «оность», чем отличается от любой другой, хотя эта «оность» не может быть содержательно эксплицирована. «Оность» используется в тех случаях, когда необходимо говорить о вещи независимо от понятий существования и несуществования, причем к этой категории прибегают как те, кто считает «утвержденность» особым понятием, отличающимся от существования и несуществования (мутазилиты, *ал-Кирмānī*, *Ибн 'Арабī*), так и те, кто этого не признает (*ишракизм*). Например, вещь, обладавшая существованием, затем ставшая несуществующей, а потом возобновленная как она же, т.е. вновь получившая существование, описывается в состоянии несуществования как обладавшая «оностью»; в исмаилизме Бог, стоящий выше существования и несуществования и лишенный любых содержательных характеристик, обладает «оностью» и потому «наличествует» в поле рассуждения и не является отрицаемым; *ас-Сухравардī*, признающий существование и несуществование чистыми интеллигибилиями, которым ничто не соответствует вне ума, описывает причинность, т.е. превращение вещи из возможной в необходимую, как получение ею своей «оности» от причины.

Термин «самость» близок к «оности», поскольку указывает на любую данную вещь как таковую, но в отличие от него несет большее содержание, что проявляется прежде всего в теории познания. Терминологическое употребление прослеживается уже у мутазилитов, хотя у них *зāt* и *нафс* (букв. — душа, также — сам) чередуются фактически как синонимы. Каждая данная вещь обладает собственной «самостью», несводимой к «самостям» других вещей и составляющей ее индивидуальную отличенность, хотя, как и в случае «оности», эта отличенность не может быть выражена дискурсивно. Но в отличие от нее, она самоочевидна, во всяком случае, для человека: «самость» служит началом самопознания. *Ибн Сīnā* выдвигает известное положение о независимости познания «самостью» самой себя в силу ее непосредственной явленности себе, поддержанное и развитое в ишракизме. В этом качестве «самость» сближается с понятием «яйность» (*'анā'иййа*), образованным от «я» (*'анā*). Как чистое начало познания «самость» лишена содержательности помимо этой самоочевидности «я». В то же время в «самости» мыслится не просто созерцательное начало, отделенное от человека как такового, а напротив, человек в целом. Понятие *зāt* как «сама-вещь» в

противопоставлении ее «чтойности», общей с другими вещами, использован Ибн Сīной для введения категорий «возможное» и «необходимое»: именно «сама-вещь» трактуется как способная либо неспособная обеспечить перевес своему существованию над несуществованием. «Самость», подобно «оности», указывает скорее на индивидуальность, нежели общность вещи, поэтому термин «возможное» мыслится, с одной стороны, как наиболее общее именование вещей («возможными» являются все вещи, кроме Первоначала), а с другой, как обозначающий конкретное единичное и не подпадающее под общие и априорно необходимые начала дискурсивного познания, в связи с чем выдвигается нормативное положение о недостижимости «упорядочения» возможных вещей и случайности их возникновения и гибели, исключаящих их закономерное познание. В отличие от «оности», «самость» может мыслиться как сложная и притом отличная от «чтойности»: «самости» всех вещей, кроме единого первоначала, составлены как минимум из материи и формы и потому по меньшей мере двойственны, а не едины (ал-Кирмāнī); такое понимание «самости» коррелирует с фактическим непризнанием за пределами арабоязычного перипатетизма субстанциальных форм как обеспечивающих единство сущности вещи. Производное *zātiyy* («самостное») в качестве технического термина было использовано в изложении аристотелевской логики для передачи понятия собственного признака вещи.

Термин «чтойность» фактически совпадает с соответствующим понятием западноевропейской философии и обозначает то, что служит ответом на вопрос «что это?». Процедура получения «чтойностей» вещей как составления родо-видовых определений согласно аристотелевской логике подробно описана уже *ал-Фārābī* и признавалась универсально, хотя наибольшее значение имела в арабоязычном перипатетизме в связи с его вниманием к разработке аристотелевской логики. «Чтойность» — единственный из всех терминов в ряду категории сущности, указывающий в вещи исключительно на ее «соучастие» (ширка) и «общность» (‘умūм) с другими вещами и не связанный с ее конкретностью. Ибн Сīнā указывает на три принципиальные возможности указать на «чтойность» одной или нескольких вещей: для вида — родо-видовое определение, для единичного — вид, для нескольких видов — ближайший род.

«Истинность» близка одновременно и к «самости» и к «чтойности», как бы синтезируя эти понятия. Термин употребляется уже мутазилистами, хотя у них он в

значительной мере сохраняет связь с пониманием «истины» как истины слова (соответствие смысла выговоренности), а не истины вещи (соответствие между вещью и ее смыслами). Вместе с тем эта связь не случайна, поскольку отмечает зависимость понимания термина «ḥaḳīqa» (истинность) от общих положений теории указания на смысл. Вещь обладает истинностью в том случае, если смыслы, входящие в ее определение и составляющие ее «чтойность» (taḥaḳḳuḳ), «осуществились», т.е. получили действительное существование. Истинность, таким образом, отлична от «чтойности» тем, что оказывается характеристикой вещи в ее внешнем бытии. С другой стороны, истинность понимается в соотнесении с понятиями самость и необходимость, которые логически первичны в отношении нее: либо сама вещь придает себе необходимость, обеспечивая тем самым свою истинность, либо эту функцию выполняет иное, т.е. ее причина. Иногда «истинность» употребляется как синоним для «чтойности» и «самости».

«Осуществление» смыслов вещи, благодаря чему она обретает свою истинность, мыслится как их «воплощение» (ta'āyūn), т.е. обретение существования в «воплощенности». Из этого вытекает значение последнего из основных терминов в ряду сущности: он указывает на вещь как таковую, но не в ее совершенной абстрактности, как «оность», не в ее «яйности», как «самость», и не в осуществленности чистой «чтойности», как истинность, а скорее во всей данности конкретной вещи. Вместе с тем термин «воплощенность» может не предполагать внешнее существование как свой обязательный компонент. Одним из центральных в философии Ибн 'Араби является понятие «утвержденные воплощенности» (a'īān ṣābita): они понимаются как «небытийные», т.е. не имеющие действительного существования, и тем не менее как именно те вещи в богатстве их конкретности, которые получают внешнее существование в данный атомарный момент времени. Познание вещи именно как «утвержденной воплощенности» представляет собой максимальную трудность, если вообще доступно человеку, в отличие от знания «чтойности» и «истинности», усваиваемого в составе школьной мудрости. Смысл термина «воплощение» проясняется и его употреблением в логике, где он обозначает уточнение объема субъекта высказывания. Иногда термин «воплощенность» употребляется для указания на самоидентичность вещи, сохраняющуюся несмотря на привхождение случайных признаков, и в этом контексте оказывается близок к «истинности».

Менее значимым является шахсиййа (особенность) — производное от шахс (особь), указывающее на то, что отличает единичную особь сверх ее истинности или, в суфизме, каждую воплощенность сверх ее виртуальной неотличимости от смыслового континуума и континуума вещей. Сущность как суть вещи, существо дела обозначается терминами «кунх» и «лубб». См. также *Сущее*.