

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степанянц

Средневековая арабская философия

Проблемы
и решения



Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
1998

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (<i>Е. Фролова</i>).....	5
ГЛАВА 1	
<i>Г. Шаймухамбетова</i> . О проблемах историографии средневековой арабской философии	11
ГЛАВА 2	
<i>А. Смирнов</i> . Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности)	42
ГЛАВА 3	
<i>Т. Ибрагим</i> . Вуджудизм как пантеизм	82
ГЛАВА 4	
<i>Е. Фролова</i> . Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное	115
ГЛАВА 5	
<i>Н. Ефремова</i> . Ноология восточных перипатетиков	146
ГЛАВА 6	
<i>А. Игнатенко</i> . Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного — <i>ал-зайб</i>)	175
ГЛАВА 7	
<i>А. Игнатенко</i> . Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья	210
ГЛАВА 8	
<i>А. Смирнов</i> . Справедливость (опыт контрастного понимания)	250
ПРИЛОЖЕНИЕ 1	
<i>Ибн Араби</i> . Наставления ищущему Бога. Введение, перевод и комментарии <i>А. Смирнова</i>	296

<i>Абд аль-Карим аль-Джлили. Книга сорока степеней. Перевод и комментарии А.Игнатенко</i>	339
<i>Абу-л-Хасан ал-Ашари. Одобрение занятия каламом. Введение, перевод и комментарии Т.Ибрагима</i>	367
ПРИЛОЖЕНИЕ 2	
<i>А.Смирнов. Словарь средневековой арабской философской лексики</i> ...	379
SUMMARY	521
CONTENTS	524

ГЛАВА 2

А. Смирнов

Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности)

Мы будем использовать термин «средневековая арабская философия» для обозначения того феномена интеллектуальной культуры, который характерен для цивилизации, процветавшей на территории арабских и исламских государств в период, датируемый приблизительно IX—XIV вв.¹ Этот термин, таким образом, не претендует на большее, нежели пространственно-временная локализация феномена философского размышления в лоне арабо-исламской цивилизации. Мы не претендуем на содержательное раскрытие терминов «средневековый» или «арабский», отказываясь также — как от заведомо обреченных на неуспех в той или иной степени — от попыток заменить эти чисто знаковые наименования на нечто более удачное в понятийном отношении (типа «классический», «арабо-исламский» или «мусульманский»). Вместо этого мы предлагаем размышление о том, каков в своем внутреннем содержании обозначаемый этим термином феномен.

Если вести речь о западном историко-философском востоковедении, то не будет преувеличением сказать, что ответ на вопрос, что такое средневековая арабская философия, в самом своем основании определен историческими факторами. «Арабская философия» для западной философской традиции не отвлеченное понятие и не объективно-предстоящий предмет исследования, а в определенной и весьма значительной мере — часть собственного наследия. Знакомство с аристотелевскими сочинениями через арабские переводы, равно как и

¹ Начальная дата определена возникновением калама, конечная — фактическим задуханием творческого периода развития арабской мысли, не знавшей после Ибн Халдуна реальных новаций в области философии.

с интерпретацией аристотелизма в той школе арабской мысли, которая именовала себя *фальсафа* (калька с греческого «философия»), прежде всего в авиценновской и аверроистской редакциях, составляет факт, зафиксированный не только в учебниках по истории средневековой западной философии, но и в сознании западного интеллектуала. Что именно *фальсафа* из всех течений арабской мысли имела значение для западной, составляет факт истории взаимодействия этих двух традиций. Что именно (и только) *фальсафа* рассматривается в западной философской и историко-философской традиции как философское течение, составляет особенность этой традиции². Если эта особенность и имеет исторические корни, то это еще не значит, что она тем самым оправдана. Соотношение арабской и западной традиций философии также определено в последней совершенно однозначно. Фреска работы Андреа да Фиренце в испанской церкви Св. Марии во Флоренции, изображающая Аверроэса, расположившегося даже не у подножия, а ниже основания кафедры Фомы Аквинского, восседающего в окружении святых и ангелов с раскрытой на коленях книгой, отражает парадигму восприятия, сформировавшую стереотип западного историко-философского сознания. Отступления от этого стереотипа составляют столь редкое исключение, что оно и в самом деле не более чем подтверждает правило.

Помимо западной существовала и другая традиция мысли, на которую арабская философия оказала прямое и достаточно сильное влияние. Это — средневековая еврейская философия. Если бы кто-нибудь взялся ответить на вопрос, что такое арабская философия, приняв за точку отсчета тот отпечаток, который она оставила в еврейской мысли, ответ существенно отличался бы от того, который дала на него западная мысль. Здесь калам, а отнюдь не *фальсафа* сыграл первостепенную роль не только в ходе развития контактов двух традиций, но и в момент зарождения еврейского средневекового философствования под арабским влиянием. Аристотелизм, безусловно известный еврейской мысли, находился скорее под подозрением, и в отношении наиболее последовательных его приверженцев внутри традиции даже возникает вопрос о принадлежности их к истории еврейской мысли. С этой точки зрения Ибн Габироль оказывается наименее еврейским из всех еврейских философов³, и даже в адрес великого Маймонида традиция не раз выдвигала упреки в увлечении аристотелизмом. Рассматриваемая с точки зрения влияния на еврейскую мысль, средневеко-

² Строгая рубрификация, принятая в западной гуманитарной мысли, причисляет такое течение, как калам, к «теологии», исмаилизм или суфизм — к «религии», причисляя к «философии» только арабо-исламскую перипатетическую школу.

³ Оценка принадлежит одному из наиболее авторитетных историков еврейской философии Нового времени Ю. Гутману (*J. Guttmann. Philosophies of Judaism: the History of Jewish Philosophy. N.Y., 1964*).

вая арабская философия окажется представленной прежде всего каламом и лишь затем и в гораздо меньшей степени — как *фальсафа*.

Как оценка характеризует не только оцениваемое, но и оценивающего, так и в призме заимствования мы видим картину, определенную характерными особенностями не только того, что заимствуется, но и самого заимствующего. Подлинность традиции не может быть увидена в зеркале заимствования. Понять, что такое «средневековая арабская философия» в своем внутреннем единстве, а не в отношении к другим традициям мысли, можно, лишь преодолев ту неизбежную ограниченность взгляда, которая вызвана слишком близким отношением к данной традиции.

Для этого необходимо проследить развитие арабской философии в *широком* смысле этого слова как *единой* традиции, для которой (как и для любой традиции) характерно сочетание преемственности и устойчивости с новаторством. В таком широком понимании средневековая арабская философия включает по меньшей мере пять крупных течений: калам, перипатетизм⁴, исмаилизм, ишракизм и суфизм, находящиеся между собой в отношении идейной преемственности в пределах общего и взаимно признаваемого проблемного поля. Раскрытие такой преемственности, равно как и сопровождающей оформление новых школ полемики с предшественниками, позволяет увидеть историю арабской философской мысли «изнутри», избегая априорной ограниченности понимания предмета, навязываемого диктатом представлений о «внешних» контактах изучаемой традиции. Понятно, что сколько-нибудь полное исполнение такой задачи составило бы содержание не менее чем целой книги, а то и нескольких томов. То, что предлагается читателю, может рассматриваться как предварительная наброски пути. Мы сделаем шаг в направлении поставленной цели, рассмотрев динамику понимания проблематики истины и причинности в названных пяти школах.

Принятый нами подход предполагает, что перипатетическая школа рассматривается здесь как *этап*, который, при всей безусловной его важности, тем не менее составляет лишь стадию в последовательном развитии философской мысли; для этой последовательности (то есть традиции) прочие этапы в определенном смысле не менее важны. Попытка проследить становление проблематики, утверждение авторитетных ответов, их обсуждение и опровержение и предложение альтернативных решений как *единую* традицию, в которой самостоятельной ценностью обладает каждое звено и каждое возможно благодаря другому, — суть этой главы, в которой калам, перипатетизм, исмаи-

⁴ Как известно, для учений этой школы характерны существенные элементы неоплатонизма, поэтому название «перипатетизм» достаточно условно. В литературе используются также названия: «восточный перипатетизм», «аристотелизм», «фальсафа».

лизм, ишракизм и суфизм рассматриваются не как отдельные, изолированные или параллельные школы и течения, а как обусловившие друг друга этапы единой линии развития мысли. Само собой разумеется, что предлагаемый здесь очерк вовсе не исчерпывает богатство решений, представленных в средневековой арабской философии по затронутым проблемам, равно как и не называет всех заслуживающих быть отмеченными мыслителей, он лишь намечает контуры феномена и подчеркивает его принципиальные внутренние связи.

Истина

Вопрос об истине ставился в средневековой арабской философской мысли как вопрос о соответствии нашего высказывания или знания «тому, что на самом деле». Истинность, таким образом, понималась как характеристика знания, устанавливаемая в соотношении с «состоянием дел». Заметим, что речь не идет о совпадении познанного с тем, что *есть*; постановка вопроса в арабской мысли, где бытие, как правило, считалось одним из атрибутов вещи в ряду других ее атрибутов, вообще говоря, оказывается шире. Истинность с этой точки зрения — это удостоверенность соответствия между знанием и реальностью (в непосредственном смысле слова: «вещностью», *шай'иййа*). Понятие «реальное» здесь не дихотомично понятию «божественное», поскольку Бог зачастую понимается в арабской мысли как Вещь, хотя и отличная (во всем, кроме самой этой вещиности) от прочих вещей. Термин «вещь» лишь вводит некоторое понятие в интеллектуальный дискурс, не сообщая о нем более ничего; что является «вещью», тем самым фиксировано как предмет возможного обсуждения.

Удостоверенность совпадения знания с реальностью обозначалась терминами *сидх* или *тасдйк* («правильность», «истинность»). Но и само «состояние дел» понималось как *подлинность*; соответствующий термин (*хақйқа*) также может быть переведен словами «истина», «подлинность». Таким образом, верификация — это сличение высказывания или знания с подлинностью того-что-на-самом-деле; если такая проверка дает положительный результат, высказывание или знание истинно (*садйк*), если нет — ложно (*казйб*). Истинность высказывания — это его совпадение с истинностью вещей; истинность последних следует из самого факта их наличия, их «утвержденности» и не нуждается ни в каком «заверении». Понятия «истина» (*хақйқа*), «утвержденность» (*субут*) и «вещь» (*шай'*) в арабском языке тесно связаны. Термин «вещь» традиционно толкуется как «нечто утвержденное» (*сабит*, что шире понятия «сущее» — *мавджуд*), а корень х-к-к, производным от которого является понятие «истина» (*хақйқа*),

передает тот же смысл неколебимости (к примеру, *хаққ* равно означает «истинный» и «незыблемый»).

Вопрос об истинности был поднят в средневековой арабской мысли очень рано; так, его активно обсуждали уже рафидиты. Как сообщает аль-Аш'ари, этот великий доксограф калама, большинство из них придерживались позиции, что все знания необходимо-обусловлены (*идтирāр*). С их точки зрения, человек не волен обрести истинные знания или отбросить ложные; более того, само знание о ложности или истинности своего знания также не может быть добыто человеком по собственной воле. Эта позиция вытекала из более общего тезиса о том, что все поступки людей являются необходимо-обусловленными: люди несвободны (*мудтāрр*). Вместе с тем некоторые рафидиты все же считали, что разум способен самостоятельно получить истинное знание, например познать единство Бога (*тавхūd*) без и до пророческого известия. Такие когнитивные акты, с их точки зрения, осуществляются с помощью процедуры, именуемой *қийās* (букв. «соизмерение»). Этот термин в средневековой арабской мысли обозначал рациональные процедуры получения нового знания «по мерке» уже имеющихся свидетельств, скажем, силлогизм в логике или широко использовавшийся в фикхе⁵ метод доказательства совпадения обоснования нормы в случае, зафиксированном в авторитетном источнике, и разбираемом казусе, что позволяло применять к «неизвестному» случаю нормы «по мерке» известного. Впрочем, рафидиты, утверждавшие способность разума самостоятельно получать новое достоверное знание, были все же в меньшинстве⁶.

Мутазилиты углубляют обсуждение вопроса об истинности. Прежде всего, они определяют область высказываний, относительно которых может быть поставлен вопрос об истинности. Такие модальности, как «вопрос» (*истифхām*), «приказание и запрет» (*ал-'амр ва ан-нахй*), «сожаление» (*ал-'асаф*), «надежда» (*таманнин*) и «просьба» (*мас'ала*), не могут иметь статуса истинности или ложности; в то же время сообщение, в котором выражены «утверждение или отрицание» (*нафй ва исбāt*), «похвала или осуждение» (*мадх ва зимм*), а также «удивление» (*та'аджжуб*), бывает истинным либо ложным⁷. «Быть истинным» и «быть ложным», согласно мутазилитам, — характеристика высказывания, указывающая на его соответствие «истине вещей».

⁵ Обычно «фикх» на языке привычных культурных реалий передают как «юриспруденция» или «право», иногда добавляя атрибут «исламское». Такое отождествление верно лишь отчасти, поскольку не менее важную (хотя и меньшую «по объему») часть фикха как дисциплины составляет обсуждение вопросов, которые были бы определены как «теология».

⁶ *Ал-Аш'арй, Абу ал-Хасан. Мақалағ ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллиин. Висбаден, 1980, с. 51—53.*

⁷ Там же, с. 444.

Правда, мутазилиты не задают вопрос, как именно достигается истинное высказывание; возможно, это связано с тем, что вопрос об истине они рассматривают в контексте обсуждения проблемы достоверности пророческих известий, а пророческое искусство не относится к числу передаваемых от учителя к ученику. Разногласия были связаны с тем, можно ли приписывать высказыванию истинность/ложность, если говоривший не знал «истину вещей» (иначе говоря, является ли ненамеренный обман ложью и можно ли считать истиной случайно сказанную правду). В случае, если сама истина вещей отсутствует (как бывает, когда событие еще не наступило) или неизвестна автору высказывания, процедура установления истины путем сличения высказывания с истиной вещей просто не может быть произведена по объективным или субъективным причинам соответственно, а значит, и соответствующее высказывание не является ни истинным, ни ложным. Впрочем, этот взгляд разделяли не все мутазилиты.

Вот что сообщает нам аль-Аш'ари об этих спорах: «Они разошлись по вопросу об истинности (*сидк*) и ложности (*казб*). Одни говорили: истина — это оповещение о вещи так, какова она на самом деле, ложь — оповещение о ней, отличное от ее подлинности (*би-хилāф ҳақйқати-хи*), будь то сознательно или неосознанно. Другие говорили: истина (*сидк*) — это сообщение о вещи так, какова она на самом деле, если он (говоривший. — *А.С.*) знал подлинность (*ҳақйқа*).

Далее, они разошлись по вопросу о ложности. Одни из них говорили: ложь — это сообщение о ней (вещи. — *А.С.*), отличное от ее подлинности, иные же добавляли, что ложь — это сообщение о вещи не так, какова она на самом деле, при незнании [подлинности].

Другие говорили: у истины есть несколько условий (*шурӯт*)⁸. Среди них — правильность подлинности (*сиҳхат ал-ҳақйқа*), знание об оной, а также приказание Бога о ней (о том, чтобы придерживаться «истины», *сидк*. — *А.С.*). И у лжи также есть условия, такие, как знание подлинности (*'илм ал-ҳақйқа*), знание о намерении отрицать оную, а также воспрещение оной [лжи] Богом. А там, где нет знания [подлинности], мы имеем дело с неудачным сообщением (*ҳабар 'асир*), которое не называется ни истиной, ни ложью.

⁸ Термин «условие» (*шарт*, мн.ч. *шурӯт*) относится к числу понятий, общих для различных дисциплин средневековой арабской мысли. Так, в фикхе он определяется как «то, небытие чего влечет небытие [обусловленной вещи], тогда как наличие не влечет ни бытия, ни небытия [обусловленной вещи]» (*ал-Иснавий. Ат-Тамхид фи тахридж ал-фуру'* 'ала ал-'усул. Бейрут, 1987, с. 83). В отличие от «условия» «причина» (*сабаб*) определяется как то, бытие чего влечет бытие вещи, а отсутствие — отсутствие вещи (там же). Этим терминам в таком понимании эквивалентны «необходимое условие» и «необходимое и достаточное условие». О понимании «условия» в философии более подробно см. ниже, с. 73.

Они также спорили о том, называется ли сообщение истинным до того, как то, о чем оно сообщает, произошло, или нет: одни называли его истинным до того, как то, о чем оно сообщает, произошло, другие же воздерживались от этого».

Утверждение аристотелевской логики в средневековой арабской мысли связано со школой арабского перипатетизма. Арабский перипатетизм в значительной мере усложняет те представления о возможности и путях истинного познания, которые сложились в каламе. Многие элементы аристотелевской логики, введенные «в оборот» арабскими перипатетиками, стали хрестоматийным образцом для арабских мыслителей средневековья, а права силлогистики как метода построения истинных высказываний не оспаривались всерьез ни в одном из направлений средневековой арабской философии. Что действительно ставилось под сомнение, так это *сфера* релевантности силлогистического метода как метода постижения истины. В сравнении с античностью и западным средневековьем успехи силлогистики как метода построения рассуждений представляются в арабской культуре довольно скромными; да и в пределах собственно философии даже у представителей перипатетизма мы находим существенные оговорки и неоднозначные позиции по этому вопросу.

Положения перипатетического логического учения были достаточно хорошо известны арабским ученым как по переводам сочинений самого Стагирита, так и по имевшим первостепенное значение произведениям его комментаторов, среди которых в первую очередь следует назвать «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля. Кроме того, существовало немало собственно арабских логических трактатов учебного и пропедевтического характера, многие из которых принадлежат (или приписываются) аль-Фараби.

Согласно перипатетикам, цель логики состоит в том, чтобы достичь правильного знания. Это знание двояко: «представление» (*тасабвур*) и «уверенность в истине» (*тасдиқ*), причем и то и другое возможно только на основе некоторого априорного знания. Если речь идет о «представлении» (знании о том, что есть данная вещь), то оно в конечном счете восходит к знанию тех единиц смысла, из которых составляются определения, используемые в посылках доказательства; если мы имеем в виду «уверенность в истине», то такое начальное знание выражено как «начала разума» (*'авā'ил ал-'ақл*) — разума, который, как пишет аль-Фараби, означает, согласно Аристотелю, способность человека «получать уверенность в необходимо-истинных общих посылках»¹⁰ без предварительного исследования, рассуждения или доказательства.

⁹ Ал-Аш'арй, Абū ал-Хасан. Мақалат ал-исламиййн, с. 445.

¹⁰ Ал-Фараби. Ал-Мақала фи ма'анй ал-'ақл.— Ас-Самра ал-мардийа фи ба'д ар-рисалат ал-фарабиййа. Leiden, 1890, с. 40.

А вот как формулирует эти положения Ибн Сина в своих лапидарных «Указаниях и наставлениях»: «Логика имеет в виду [ту цель], чтобы у человека был некий канон¹¹, придерживаясь которого он бы уберется от заблуждений в своей мысли. Под „мыслью“ (*фикр*) я имею здесь в виду то, как бывает, когда человек, весь собравшись воедино, переходит от того, что имеется в его уме — что он представляет или достоверно знает, считает таковым или принимает за таковое по установлению, — к тому, чего в нем нет. Этот переход имеет определенную упорядоченность (*тартīb*) действий и некоторую фигуру. Эта упорядоченность и фигура могут оказаться правильными, а могут оказаться и неправильными. Часто неправильное бывает похоже на правильное или наводит на мысль, будто оно правильное. Итак, логика — наука (*'илм*), в которой изучаются способы перехода (*дуруб ал-интиқālāt*) от наличествующего (*'умūr хасила*) в уме человека к получаемому (*'умūr мустахсала*), о том, каково оно [наличествующее и получаемое], и о числе правильных видов упорядочения таких переходов и их фигур и видах неправильных [переходов и фигур]¹².

Основой всех логических операций Ибн Сина считает «единичные смыслы» (*ма'анин муфрада*), из которых производятся сложные логические конструкции путем определенного «упорядочения» (*тартīb*) и «составления» (*та'лиф*). Он пишет: «Для любого истинного познания (*тахқик*), связанного с упорядочением каких-то вещей, дабы от оных перейти к другим, более того, для всякого составления нужно прежде знать единицы (*муфрада*т), которые упорядочиваются и составляются, но [знать их] не в любом аспекте, но в том, в связи с которым они пригодны к тому, чтобы в них (переходах. — А.С.) участвовать. Вот почему логика сначала должна выяснить, каковы единичные смыслы, дабы перейти затем к рассмотрению того, каково составление»¹³.

Говоря о необходимости выяснить природу «единичных смыслов», Ибн Сина адресует нас к тому, что именуется «указание (*далāла*) на смысл». Определяя «указание на смысл», Ибн Сина пишет: «Звукосочетание (*лафз*) указывает на смысл, либо соответствуя ему (*мутāбақа*), когда это звукосочетание установлено для того смысла и против него, как, например, „треугольник“ указывает на фигуру, ограниченную тремя ребрами, либо включая (*тадамму*н) его, когда тот смысл является частью смысла, которому соответствует звукосочета-

¹¹ *Некий канон* — в оригинале *'āla kānūnīyya*, букв. «каноническое орудие». Арабское *kānun* производно от греческого *κανὼν*, означающего «измерительный шаблон». Это замечание Ибн Сины служит проявлению того факта, что в арабской мысли для передачи понятия «силлогизм» был выбран не термин, передающий этимологию в греческом («со-исчисление»), а *қийās*: этот термин означает «[со]измерение» и тем самым сближается с «каноном».

¹² *Ибн Сина*. Ал-Ишарāt ва-т-танбихāt. Ч. 1. Каир, 1960, с. 167—178.

¹³ Там же, с. 179—180.

ние, как, например, указание „треугольника“ на „фигуру“: он указывает на „фигуру“, не будучи именем „фигура“, но потому, что он — имя смысла, частью которого является фигура, либо благодаря вытеканию (*иститбā*) и сопутствию (*илтизām*), когда звукосочетание по соответствию указывает на некоторый смысл, которому сопутствует (*йулзиму-ху*) другой смысл в качестве внешнего сотоварища, а не как его часть: он сопровождает его и сопутствует ему, как, например, указание звукосочетания „потолок“ на „стену“ и „человек“ — на „способный к письму“»¹⁴. Заметим, что во всех этих случаях речь идет о смысле «фигура» или смысле «стена», а не о фигуре или стене как вещах. Ибн Сина говорит о трех видах «указания звукосочетания на смысл» (*далāлат ал-лафз 'алā ал-ма'нā*) фактически так же, как их понимает и арабская филологическая теория; заметим, что отношения указания строятся *внутри слова* («звукосочетание» и «смысл» являются двумя составляющими элементами слова), а не между словом и вещью.

Классическая арабская филологическая теория «указания» ставит «смысл» (*ма'нан*) в центр всех отношений указания. Согласно этой теории, существуют пять видов указания, и все они — указания на смысл. Так, на смысл указывают: «звукосочетание» (*лафз*), «письмо» (*хатт*), «счет на пальцах» (*'ақд*), «жест» (*шиāра*) и «состояние вещей» (*насба*). Первые два вида указания мы можем интерпретировать как указание звуковой и графической «составляющих» слова на его смысловую составляющую: именно эти два вида указания суть вербальные. Под третьим подразумевается развитое еще среди патриархальных арабов сложное невербальное указание на смысл, как когда мы рукой указываем на «вот это» (остенсивное определение) или жестами выражаем свои чувства. И наконец, последнее указание, когда «сами вещи» выявляют некоторый смысл или свидетельствуют о некоторых смысловых взаимосвязях.

Следствием этой теории является устойчивое представление о том, что каков смысл, такова и вещь, одно другому соответствует точно и однозначно, причем эта связь называется «истинной». Иначе говоря, смысл, как он существует в уме, будучи вызван «звукосочетанием», связан с вещью, хотя и не «произведен» вещью, не является ее отпечатком.

Итак, логика имеет дело с такими единичными смыслами, которые вполне соответствуют вещам. Интересно, что основой такого соответствия в конечном счете оказывается «установление» (*вад'*) — то закрепление «смысла» за «звукосочетанием», которое зафиксировано «установителем языка». Например, звукосочетание «человек» соот-

¹⁴ Там же, с. 187.

ветствует смыслу «говорящее животное». Номинально «звукосочетание» и «смысл» вовсе не совпадают. Звукосочетание «ч-е-л-о-в-е-к» ведет нас не к смыслу *человек*. Номинальное совпадение может существовать между «звукосочетанием» и «вещью» — потому что и то и другое может указывать на один и тот же «смысл»; смысл, однако, будучи смыслом вещи и смыслом звукосочетания, окажется *выраженным* всегда иначе, чем само звукосочетание и вещь. Вещь «человек» указывает на смысл «говорящее животное», так же как звукосочетание «ч-е-л-о-в-е-к» указывает на смысл «говорящее животное». Имея дело со смыслами, логика как бы имеет дело с вещами — за счет того, что на те же самые смыслы указывают и вещи. Это соответствие, однако, сохранится лишь в том случае, если мы будем следить за правильным, «установленным» использованием звукосочетаний в отношении их смыслов.

Имея это в виду, мы можем проследить и выполнение намеченной программы на тех двух уровнях, о которых говорит Ибн Сина как о ступенях истинного познания. Для того чтобы получить «правильное представление» о вещах, мы должны получить «разъясняющее высказывание» (*қавл шāриқ*) о них. Для этого можно воспользоваться процедурой составления определений. Эта процедура подробно описана как процедура ответа на вопрос «что это?» через приведение рода (*джинс*) и видоотличительного признака (*фасл*); получаемое таким образом определение есть определение вида (*нав*'), сообщающее нам «чтойность» (*мāхиййа* — термин, производный от вопроса «что это?» — *мā хува*) вещи. Говоря об определении (*қадд*), Ибн Сина подчеркивает: «Тебе следует знать, что целью определения является отличить [определяемое] не как попало... но запечатлеть смысл таким, каков он на самом деле»¹⁵. Кроме «определения», существует еще и «описание» (*расм*). Оно также дает нам правильное представление о вещи, хотя и не сообщает о ее «чтойности». «Описание» дается, во-первых, тем инструментам, с помощью которых мы достигаем определения чтойности, т.е. самим понятиям «род», «вид», «видовое отличие» и т.д., а также высшим родам, для которых нет более высокого рода. Описание может быть дано и тем вещам, для которых имеется «чтойность», как, например, «сменяющееся животное» для «человека». Заметим, что, согласно арабской филологической теории, именно такие «смыслы» (чтойность и/или описание) и устанавливаются в соответствие «звукосочетаниям»: звукосочетанию «человек» соответствует по установлению смысл «говорящее животное», так же как (в примере, приводимом Ибн Синой) звукосочетанию «треугольник» соответствует смысл «фигура, ограниченная тремя ребрами». С этой точки зрения знание о чтойности или знание описания вещи (истинное пред-

¹⁵ Там же, с. 251—252.

ставление о вещах) оказывается просто фактом языка¹⁶, а не результатом длительного научного разыскания.

Что касается достижения «уверенности в истине» (*тасдйк*), то оно возможно на основе силлогизма (*кыйяс*). В арабоязычном перипатетизме аристотелевская силлогистическая теория изложена подробнейшим образом, с исследованием возможных ошибок, заблуждений и софизмов. Силлогизмы базируются на той истинной фиксации смысла, которая осуществляется на этапе достижения определения.

В арабском перипатетизме был выдвинут грандиозный проект (так и оставшийся неосуществленной мечтой) объединения и соподчинения наук. Такое соподчинение, считали перипатетики, должно базироваться на разной степени общности предметов наук. То, что доказывается в более общих науках, может служить в качестве начал, недоказываемых положений в науках более частных. Науки с этой точки зрения образуют своеобразную пирамиду аксиоматически соподчиненных отраслей знания. Аль-Фараби в *Китāб ал-милла*, аль-Кинди в *Китāб фй ал-фалсафа ал-'ула*, Ибн Сина в *ал-Бурхāн* (часть *Китāб аш-шифā'*) — это лишь примеры, а не исчерпывающее перечисление — говорят о таких соподчинениях. Структура знания, выстроенного таким образом, соответствует структуре мира, столь же упорядоченного и соподчиненного.

Важность логического знания велика. Это, однако, не значит, что перипатетики склонны переоценивать его значение. Кроме логического, возможно прямое, или интуитивное (*хадасийй*), знание. Это — непосредственная явленность познаваемого, явленность, в которой оно безусловно раскрывается именно *таким, каково оно*.

Основой понимания того, что такое интуитивное познание, может служить для нас *самопознание*. Ибн Сина вводит эти положения в знаменитом отрывке «Указаний и наставлений», известном как рассуждение о «парящем человеке». Есть смысл привести его целиком: «Вглядишься в душу свою и скажи: если ты здоров или даже в чем-то и не таков, но правильно постигаешь вещи, бывает ли, чтобы ты не замечал существования своей самости (*зāt*) и не утверждал (*тусбит*) самого себя? Я считаю, что все это наличествует у зрячего. Даже у спящего или пьяного самость не есть нечто чуждое для самой себя, хотя он в своем воспоминании и не утверждает, что был явлен своей самости. Представь себе, что самость твоя только что сотворена, в здравом уме и фигуре (*хай'а*); предположим, что она имеет всю совокупность положения (*вад'*) и фигуры, не видит своих частей, члены ее не осязают друг друга, но она распростерта и подвешена в некоторый мо-

¹⁶ Средневековые арабские интеллектуалы разделяли мнение, что «понимание» (*фахм*) наступает без всяких усилий и даже помимо воли, если известно «установление» (*вад'*), что, собственно, входит в условие знания языка.

мент в чистом воздухе. Тогда найдешь, что она не замечает ничего, однако замечает утвержденность своей яйности ('*anā'uyīya*)»¹⁷. Явленность «я» ('*anā*) для самого себя — первичный факт нашего сознания. Заметим, что эта явленность совершенно не зависит ни от чего другого; более того, для понимания самого ее факта также нет нужды прибегать к длинным и сложным доказательствам: она самоочевидна, достаточно лишь вообразить описанную ситуацию, чтобы очевидность очевидности нашего «я» для самого себя вполне выяснилась.

Подобная непосредственная явленность познаваемого в его полноте становится своего рода завершением логического пути достижения истинного знания. Этот завершающий шаг, впрочем, уже преодолевает завершаемый им путь и открывает существенно иные перспективы. Полного и истинного знания человек (согласно Ибн Сине, Ибн Туфейлю и другим авторам) достигает через соединение с Активным Разумом. Это последний космический Разум—хранитель всех интеллигибельных форм, управляющий подлунным миром. Такое соединение с резервуаром форм, служащих предметом логики, уже не предполагает более необходимости *перехода* от наличного к непознанному и тем самым переступает границы собственно логического способа познания — вспомним, сколь важно для Ибн Сины было зафиксировать «переход» как суть процедуры логического познания. Подобное соединение, впрочем, доступно далеко не всем; как говорит Ибн Сина, душа для этого должна быть достаточно «чиста», чтобы «воспламениться наитием» и запечатлеть все возможные формы знания непосредственно¹⁸. В этом случае или когда те же авторы говорят о прямом лицезнении божественного мира, мы, очевидно, имеем дело с проявлениями той же интенции достижения непосредственной очевидности. Понятно также, что очевидность «я» для самого себя служит гарантом и залогом возможности и способности этого «я» достичь и абсолютно полного истинного знания в лицезнении Божественного, поскольку два вида очевидности различаются скорее своим предметом, нежели своим существом.

Наконец, рассматривая понимание истины в арабском перипатетизме, нельзя не упомянуть о работе Ибн Рушда «*Kitāb faṣl al-maḳāl wa taḳrīr ma байна аш-шарī'a ва ал-хикма мин ал-иттиṣāl*» («Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией»). Несмотря на такое название, основная мысль этого небольшого сочинения состоит в том, что сферы «мудрости» (т.е. философии) и «Закона» (того, что установлено в религиозной области как теоретические постулаты и обязательные действия) могут

¹⁷ Ибн Сина. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Ч. 2. Каир, 1957, с. 319—320.

¹⁸ Ибн Сина. О душе (фрагмент из «Книги спасения»). — Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961, с. 231.

быть разграничены. Попытка закрепить за разумом независимые и абсолютные (в пределах выделенной ему сферы) права на достижение истины, в которые никто не волен вмешиваться, — таков смысл этой работы. Интересно отметить, что в разграничении подпадающего под сферу Закона (т.е. установленного и не подлежащего никаким изменениям ни при каких условиях) и подвластного компетенции рассуждающего разума Ибн Рушд имел предшественников в лице мутакаллимов. Глава «Разъяснение того, что познается разумом и что познается только на основании Закона»¹⁹ одного из сочинений ашаритской школы «Основы веры» Абу Мансура аль-Багдади схожа с работой Ибн Рушда не только названием. Аль-Багдади однозначно определяет как суверенную область Закона только прямые или опосредованные пророками предписания и запрещения Бога, тогда как вопросы теории о происхождении мира и всех вещей могут решаться разумом.

Исмаилизм является своеобразным наследником перипатетизма в теории познания и теории истины. В этом учении, с одной стороны, мы встречаем утверждение прав разума на истинное познание, которое является, по мнению исмаилитских теоретиков, даже одним из необходимых условий спасения души; с другой стороны, отход от силлогистики как метода познания. Мироздание не является той единой пирамидально-упорядоченной по линии более общее—более частное структурой, о которой говорили перипатетики. С точки зрения теоретиков исмаилизма, Универсум — это *система* структур, которые находятся друг с другом в отношениях подобия, изоморфности и соответствия. Такому устройению Универсума должен соответствовать и особый метод познания.

Вот как выражает эти фундаментальные положения наиболее авторитетный из исмаилитских теоретиков Хамид ад-Дин аль-Кирмани. В любых науках, пишет он, существуют свои «каноны» (*қавāнйн*). Это то мерило, благодаря которому можно узнать, действительно ли найденное знание соответствует «истинному устройству» предмета, изучаемого данной наукой. Но если представитель арабского перипатетизма (*фалсафа*), пишет аль-Кирмани, идет к своей цели, а именно «к познанию смыслов бытия» (*ма'рифат ма'āни ал-вуджūd*), используя логику, то для теоретиков исмаилизма существует другой способ познания²⁰.

Его фундаментальное положение может быть выражено следующим образом. Любая вещь в мироздании принадлежит некоторой структуре и может быть правильно понята только в рамках этой

¹⁹ *Ал-Багдади, Абу Мансур. 'Усул ад-дин*. Бейрут, 1981, с. 24.

²⁰ *Ал-Кирмāни, Хамид ад-Дин*. Рахат ал-'акл. Бейрут, 1983, с. 236. См. также: Русский перевод: *Хамид ад-Дин Аль-Кирмани*. Успокоение разума. Предисл., пер. с араб. и коммент. А.В.Смирнова. М., 1995.

структуры — через свое место в общем устройении, через свою структурную роль. Предварительным условием познания является, таким образом, вычленение структур Универсума; эти совершенно сбалансированные (*тавазун*) и изоморфные (*мушāкала*), абсолютно упорядоченные структуры вкупе составляют сотворенный мир. Их взаимное соответствие и образует вселенскую гармонию, воплощая ту высшую премудрость, которая лежит в основании их создания, и свидетельствуя о непревзойденном совершенстве нашего мира, лучше которого ничто не может быть.

Принцип гармоничной упорядоченности, пронизывающий мироздание, может быть прослежен на разных уровнях, и как свидетельствуют исмаилитские сочинения, эта процедура может быть весьма и весьма изощренной. Но, во всяком случае, таких основных структур можно выделить четыре: метафизический мир, религиозная община, физический мир, человек. Принципиально важно, что от знания о любой из этих структур можно перейти к знанию любой другой с помощью особых межструктурных «правил перевода», поскольку место, функции и сущность элементов каждой из находящихся в отношении подобия структур идентичны (естественно, с поправкой на означенный перевод).

Если бы все структуры мироздания были открыты и явлены нам, необходимости в теоретическом познании просто не было бы. Однако все дело в том, что составляющие Универсум структуры делятся на два класса: «явные» (*зāхир*) и «скрытые» (*бāтин*). Принципиальным положением теории познания, разрабатывавшейся в исмаилизме, является тезис о том, что «скрытую» структуру (в целом или отдельные ее элементы) можно узнать только по «явленной». Поскольку наиболее известна и явлена нам во всех деталях структура исмаилитской общины — или, как предпочитает выражаться сам аль-Кирмани, «мира религии», — то именно по ней мы и узнаем все, что неизвестно нам в Универсуме. Этот метод именуется «уравновешиванием» (*мувāзана*) и «нахождением соответствия» (*мутāбака*)²¹. Структура исмаилитской общины находится в гармоничном соответствии со всеми структурами Универсума (это, повторим, постулируемая пред-

²¹ Нельзя не отметить совпадение — и терминологическое, и по существу — данного положения с теорией указания на смысл, о которой говорилось выше. Звукосочетание также «соответствует» или, если переводить этот термин более точно, «накладывается на» смысл, как бы совпадая с ним. Звукосочетание оказывается чем-то явным (произносимые и слышимые нами звуки), тогда как смысл — скрытым (он существует в уме, а будучи выявлен в произнесении, перестает быть смыслом и становится звукосочетанием), и тем не менее они совпадают, как совпадают две идентичные налагаемые друг на друга монеты. Выявляемая в ходе познания структура должна точно так же соответствовать известной структуре, служащей отправной точкой, и совпадать с ней.

посылка построения философской системы, а не искомый вывод), поэтому из знания о ней мы можем вывести любое необходимое знание. Помимо этого в поисках взаимных соответствий активно используются и числовые структуры. Опираясь на этот метод, аль-Кирмани последовательно и детально описывает метафизический (иерархия космических Разумов) и физический миры, а также микрокосм.

Структурное соответствие, согласно аль-Кирмани, не только метод поиска нового истинного знания, но и способ верификации знания имеющегося. Истинно то, что имеет правильную структуру, структуру, верифицируемую подлинной и настоящей. «Это мерило таково, что согласное с ним является истиной, а несогласное — ложью; это оно столь притягательно для разума, стремящегося с его помощью познать как данное ему, так и от него ускользающее»²². Если в процессе познания за образец берется структура «мира религии» (что в устах теоретиков исмаилизма означает структуру исмаилитской общины), то вместе с тем и сама эта структура и ее подлинность удостоверяются соответствием «Божьему творению»: совершенство явленной структуры, ее несомненная истинность для аль-Кирмани состоит в том, что невозможно указать на какое-либо структурное несоответствие между ней и мирозданием²³.

Конечно, вряд ли преуспее тот, кто попытается действительно применить такой метод познания в собственных разысканиях. Конечно, это метод изложения и систематизации уже открытого знания, а не поиска нового. Автор «Успокоения разума» оставляет нас в неведении относительно самого интересного и самого главного — тех правил структурного перевода, которые дали бы возможность показать, как именно наполняется смыслом *неизвестная* нам структура, «уравновешивающая» известную. В этом, пожалуй, состоит коренной порок всех попыток построения знания методом структурных соответствий: они всегда смотрят назад, а не вперед, находя гармонию *a posteriori*, но начисто лишены способности предвидеть новое. В этой связи можно вспомнить слова, сказанные аль-Фараби по другому поводу, но вполне уместные и здесь. Критикуя астрологов, «Второй учитель» замечает, что в мире можно выделить различные множества предметов (движения животных, голоса птиц, начертанные слова и т.п.) и затем поставить их в соответствие множеству событий, происходящих с человеком; такая операция, однако, даст «лишь случайное, а не необходимое, что должен был бы принять разум»²⁴.

²² *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. Рахат ал-'ақл*, с. 236.

²³ Там же, с. 237.

²⁴ *Ал-Фараби. Фй-ма йасихх ва фй-ма ла йасихх мин синна'ат ан-нуджум*. — *Ас-Самра ал-мардийна фй ба'д ар-рисалат ал-фарабийна*. Leiden, 1890, с. 111.

Другим наследником перипатетизма в учении об истине является ишракизм²⁵. Не будет преувеличением сказать, что для его главного представителя Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди крупнейшим авторитетом служит Ибн Сина. Удивительная близость этих двух мыслителей оттеняется теми расхождениями, которые обусловлены фундаментальной метафизикой света и тьмы, которой придерживается ас-Сухраварди; в области теории истины и познания, впрочем, эти расхождения минимальны.

Как и Ибн Сина, ас-Сухраварди говорит о двух видах истинного познания: непосредственном, интуитивном, и логическом, опосредованном. Первое он называет также «истинным свидетельствованием» (*мушāхада хаққиййа*), второе — «исследованием» (*бахс*). Прообразом непосредственного постижения истины для ас-Сухраварди, как и для Ибн Сины, служит познание своего «я», или, как он выражается, собственной «яйности». Поскольку большинство людей лишены способности видеть полноту истины непосредственно, им приходится прибегать к опосредованному логическому познанию, которое основывается на начальных достоверных положениях и строится как правильный порядок перехода от такого «известного» к «неизвестному». Ас-Сухраварди пишет: «Человеческое знание бывает врожденным (*фитрийй*) и неврожденным. В том случае, если неизвестное таково, что недостаточно просто напомнить и указать на него в уме, и оно не такое, к чему приходят благодаря истинному свидетельствованию, каковое является достоянием величайших мудрецов, то человек нуждается в чем-то [уже] познанном, что привело бы его к оному [неизвестному], будучи упорядочено (*тартīb*) так, чтобы приводить к нему, и восходя в доказательстве к врожденным вещам. В противном случае всякое искомое человеком зависело бы от бесконечного числа вещей, оному предшествующих, и у него никогда не было бы начального знания (*'аввал 'илм*), что невозможно»²⁶.

Радикальный номинализм, которого придерживается ас-Сухраварди, имеет своим следствием определенные особенности в области логического учения. Он доказывает, что «чтойность» вещи (т.е. ее определение) включает акцидентальные, а не только субстанциальные признаки. Он пишет: «Другие... утверждают, что такие вещи, как вода, воздух и им подобное, изменяют ответ на вопрос „что это?“, а значит, являются формами, поскольку акциденции не меняют ответа на вопрос „что это?“. Это утверждение непрочно. Ведь если из дерева

²⁵ От араб. *ишрāk*, «озарение». Термин имеет устойчивые коннотации с однокоренным «восток» (*шарк*). В литературе это течение именуют также «иллюминативизм», «философия озарения».

²⁶ Ас-Сухраварди, *Шихаб ад-Дин*. Хикмат ал-ишрāk. — *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrawardi* (1). Ed. H. Corbin. Bibliothèque Iranienne, vol. 2, Téhéran—Paris, 1952, с. 18.

сделать сиденье, в нем не окажется ничего нового, кроме фигур и акциденций, однако в ответ на вопрос „что это?“ мы скажем, что это сиденье, а не дерево. Или, например, в крови, как то установлено, имеются формы первоэлементов, и в ней нет ничего, кроме фигур, благодаря чему она является именно кровью. Но если спросить об отдельных частицах крови: „что это?“, — мы не ответим, что это первоэлементы (или что-нибудь в этом роде), а скажем, что это — кровь. Точно так же, если спросить, указав на дом: „что это?“, — ответом будет не „глина“ или „камень“, а именно „дом“. Так что акциденции изменяют ответ на вопрос „что это?“²⁷.

Отрицание первоэлемента как всеобщего субстрата (естественное следствие построения метафизики света и тьмы) заставляет искать особое основание индивидуации. Не материя «ответственна» за множественность особей, обладающих одной и той же «чтойностью», т.е. являющихся с точки зрения логики одним и тем же, а степень совершенства, т.е. полноты представленности той или иной универсалии в особи. Ас-Сухраварди утверждает: «Особь разделена не благодаря видовому отличию, ибо ответ на вопрос „что это?“ для них всех одинаков. Это и не акциденция, а нечто третье, а именно совершенство и ущербность»²⁸. Отметим, что это понимание индивидуальности как особой степени совершенства будет позже развито в суфийской философии Ибн Араби.

Теми «простыми смыслами», логическими атомами, с которых начинается построение понятий, для ас-Сухраварди оказываются элементарные чувственные восприятия. Они просты, абсолютно очевидны и самотождественны; они — то *начальное*, что известно любому обладающему здоровыми органами чувств человеку. Чувственное познание совершенно адекватно: то, что мы познаем чувствами, и есть именно то самое, что наличествует в вещах. Наконец, чувственные восприятия, будучи началом знания, не имеют логических определений. Эти положения ас-Сухраварди высказывает, рассуждая о природе звука: «Звук никак нельзя определить. Простейшие чувственные восприятия (*махсусāt*) вообще неопределимы. Ведь определения должны восходить к таким причинно-обусловленным следствиям (*ма'лūlāt*), которые не нуждались бы в определении (иначе мы имели бы бесконечную цепь). Итак, они восходят [к ним]; но нет ничего более явного, к чему они могли бы восходить, чем чувственные восприятия (ведь все наше знание выведено из чувственно воспринимаемого), ибо они врожденны и в принципе неопределимы...

Все простые чувственно воспринимаемые и видимые вещи не имеют частей, и нет ничего более явного, чем они. С их помощью

²⁷ Там же, с. 85—86.

²⁸ Там же, с. 87.

определяются вещи, составленные из них. Истинность звука поэтому в принципе нельзя определить для того, кто не имеет органа слуха, или [истинность] света — для того, кто лишен зрения. Как бы ни определяли их, все равно истинность их такой человек не получит. Ведь нет такого единого органа чувств, которым бы можно было определить то, что постигается другими органами в их особенности. А тому, кто обладает органом слуха или зрения, не нужно определять, что такое свет или звук.

Итак, звук есть нечто простое. Его форма в уме такова же, как форма в чувстве, ничем не отличаясь. А его истинность сводится к тому, что он — звук»²⁹.

Что касается силлогистики, то о том значении, которое придает ей ас-Сухраварди, свидетельствует хотя бы тот факт, что первую половину своего главного произведения *Хикмат ал-ишрāк* («Мудрость озарения») он целиком посвящает изложению этого учения, утверждая, что оно является необходимой пропедевтикой для овладения второй, метафизико-мистической частью его философии. Интересно, что при этом целью ас-Сухраварди оказывается доказать сводимость всех модусов силлогизмов к положительному категорическому, что делает, с его точки зрения, излишним знание тонкостей других модусов.

А что касается полноты видения истины, то она, согласно ас-Сухраварди, достижима в состоянии «озарения» (*ишрāк*). «Озарение» — центральный термин философии ас-Сухраварди. Он означает непосредственную «осиянность» души высшими (метафизическими) светами. Сама душа есть свет, нисшедший в «мир тьмы», что и составляет в конечном счете онтологическое основание возможности такого озарения. Озарение выявляет истину непосредственно; такое свидетельство истины (*хаққ*) не нуждается ни в каком «удостоверении» (*тасдйқ*). Логический инструментарий, предполагающий «заверение» правильности процедуры «перехода», оказывается ненужным тогда, когда такого перехода нет.

Учение суфизма об истине и путях ее достижения отличается от всех рассмотренных нами в центральном пункте. Как бы ни понималась истина в каламе, перипатетизме, исмаилизме и ишракизме, общим для всех этих течений является явное или имплицитное осознание истинного знания как некоторой утвержденности и фиксированности, неколебимости. Терминологически такая неколебимость выражается как «уверенность» (*йақйн*); уверенность понимается как «успокоенность» (*итми'нāн*); (та же идея «покоя», достигаемого в истинном и полном познании, выражена в заглавии сочинения аль-Кирмани *«Рāхат ал-'ақл»* — «Успокоение разума»), основанием чего в конечном счете является представление о «совершенном» (*кāмил*) и

²⁹ Там же, с. 104.

«полном» (*tām*) как о неподвижном: истинное как зафиксированное (*ṣābit*), как совершенное и полное не предполагает нужды в чем-то ином, а значит, и необходимости движения. Пониманию истины как состояния ясной уверенности суфизм противопоставляет учение о «растерянности», или «замешательстве» (*ḫayra*), как состоянии подлинной полноты видения истины.

Если в этом плане суфизм фактически противостоит остальным течениям средневековой арабской философии, то в том, каким путем теоретики суфизма приходят к формулировке названного тезиса, мы заметим несомненную преемственность. В перипатетизме и исмаилизме достижение истины понимается как «переход» от того, чем человек владеет как постигнутой истиной, к тому, чего у него в данный момент нет. «Неизвестное — против известного», — пишет Ибн Сина³⁰; вещи делятся на два класса, находящиеся друг с другом в отношении точного взаимного соответствия, и всякое истинно познанное становится таковым после того, как оно было неизвестно³¹. Некоторый прообраз самой идеи такого деления мы имеем в каламе в учении (относящемся, правда, к онтологии, а не гносеологии) о «потаенности и явленности» акциденций (см. раздел «Причинность»). Деление вещей на «скрытое» и «явленное» было «общим местом» средневековой арабской мысли. В исмаилизме процесс познания понимается как «запечатление» скрытого, узнаваемого («выявляемого») по явному и в соответствии с явным. Понятия «скрытого» и «явного» оказываются фундаментальными и для суфийской гносеологии (непосредственно связанной с онтологией), а процесс «выявления скрытого» именуется термином *таджалльн* («проявление»).

Столь существенный отход суфизма от арабской мыслительной традиции в своем конечном выводе (истинное познание как «замешательство» вместо «твердой уверенности») при следовании ей в самом направлении поисков и модусе рассуждений (истина как выявленное скрытое) объясняется принципиальной чертой этой философии, которую можно определить как интериоризацию; эта черта проявляется и в области онтологии (см. ниже, раздел «Причинность»), и в сфере гносеологии. Как причинно-следственное отношение — это отношение не между двумя разными сущностями, а внутреннее разделение одной сущности, так и внутреннее и внешнее («скрытое» и «явное») являются не двумя разными и *определенными* (когда мы можем точно сказать, что именно явлено, а что скрыто) аспектами вещи, а всегда

³⁰ *Ибн Сина*. Ал-Ишарат, ч. 1, с. 181.

³¹ Трудно не заметить указания на смысл и исмаилитской теории познания. Мы отмечаем это как пример очень устойчивого и, несомненно, подлинно фундаментального представления о том, каким образом правильно выстраиваются понятийные области.

одним и тем же. То, что другие школы философии рассматривают как происходящее *между*, суфизм считает происходящим *внутри*.

Суфийская философия не отрицает, однако, других точек зрения. Мы уже видели на примере Ибн Сины и ас-Сухраварди, что логика может рассматриваться не как альтернатива непосредственному и полному видению истины, а как неполный вариант последней. Такова же и позиция Ибн Араби — крупнейшего философа-суфия. Его теория истины в этом смысле не эксклюзивна, а инклюзивна: прочие, не-собственно-суфийские способы истинного познания также истинны — в своих пределах, в пределах, заданных их предпосылками, не полностью.

Так, истинным является аподейктическое знание, получаемое логическим путем; его результаты, в том числе и научные (например, знание о размере Солнца или положения математики), несомненно достоверны³². Истинно интуитивное видение, или «свидетельствование» (*мушāхада*): «внутренний взор» (*баṣйра*) открывает непосредственно за всякой вещью ее причину, переходя от явленности к внутренней скрытости вещи. Такой причиной вещи и ее внутренней сущью оказывается всякий раз Бог, т.е. сама Истина (*ал-хаққ*), — в одном из Своих бесчисленных аспектов. «Свидетельствование», однако, видит вещь и *за ней* или *внутри ее* — Бога; одно и другое еще разделены как *различное*, и все-включающая Истина, составляющая *основу* вещей, все еще не может быть увидена на их *поверхности*. Увидеть *вещи в Боге*, увидеть *тождество различного* — такова высшая ступень истины. Этой способностью обладает «сердце» (*қалб*). Разум, внутренний взор, сердце — такова восходящая последовательность органов и соответствующих им методов познания истины.

Рациональное познание — это движение «от» посылок «к» следствию, или, как говорит Ибн Араби, следование по «протяженному пути»³³. Интуитивное видение Бога как «скрытой сути» вещей — своеобразное «замыкание» этого отрезка. Но лишь когда отрезок, замкнутый в круг, становится тождествен и своей центральной точке — лишь тогда наступает «замешательство», лишь тогда человек видит явное как скрытое, а скрытое как явное, Бога как Его творение и Его творение как самого Бога. Все-тождественность и снятость различений, неокончателность всякой определенности и всякого предела (а значит, и результатов логического познания) — вот в чем суть такого видения. Суфийское понимание истины взрывает устоявшиеся стереотипы дихотомического деления. Фундаментальный онтологический факт

³² Ибн 'Араби. *Фуṣуṣ ал-хикам*. Бейрут, 1980, с. 102—104. См. также: Русский перевод: Ибн Араби. *Геммы мудрости*. — *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993.

³³ Там же, с. 73.

тождественности Бога и Его творения означает и тождественность любых противопоставляемых понятий. Закон исключенного третьего нерелевантен для этого взгляда: это лишь момент, который должен быть непременно преодолен. Истина оказывается снятостью дихотомических различий, предполагающей, однако, и фиксацию любого из них — как одного из моментов движения, тождественного всем остальным.

Причинность

Мутакаллимы, первые «спорщики» ислама, заложили основы рационального обсуждения проблем причинности, утвердив право разума фактически на независимое исследование. Это утверждение не могло быть абсолютным; оно было осуществлено как разделение сфер компетенции разума и Закона, когда разум объявлялся судьей в вопросах онтологии и гносеологии, тогда как сфера этики и права объявлялась как подвластная только и исключительно Закону и установлениям свыше. Конечно, такое разделение не следует понимать слишком жестко и буквально: и в обсуждении онтологических проблем мутакаллимы остаются во многом привязаны к установлениям Закона, далеко не во всем позволяя разуму осуществлять свои права, а в сфере законоустановлений мутакаллимы утверждают права разума на определение новых норм, не установленных в откровении, на основании рациональных процедур анализа ниспосланного Закона, выступая в этом против *захиритов*, «людей явленности», отрицавших законность проведения рациональных процедур для определения новых норм закона.

Вопрос о причинности и обоснованности — это вопрос о подвластности явления логическому анализу, вычленяющему в его составе причину и следствие и необходимую связь между ними. Права разума, заявленные мутакаллимами, создавали необходимую основу для возможности такого анализа.

Это не значит, конечно, что мутакаллимы вполне осуществили эту возможность. Сам термин «причина» (*'илла, сабаб*), равно как и его производные («причинность» — *'иллийа*, «обосновывать» — *и'талла*), фигурируют еще слишком редко в их рассуждениях. Вопрос о причинности обсуждается чаще всего имплицитно, как вопрос о «почему...» и «благодаря чему...» (например, «благодаря чему Богу подвластно Его творение» — то, что мы назвали бы вопросом о причине божественного всесия, под которое подпадают все вещи, или «почему сменяются акциденции тел» — вопрос о причине непостоянства и перемен в мире).

Скорее можно утверждать, что мутакаллимы устанавливают те сферы, в которых искать причинность допустимо. Одним из принципиальных способов определения таких сфер является отрицательный. Его суть удобно прояснить сопоставлением с кораническим положением о совершенной и логически неограниченной божественной воле. Это положение утверждается неоднократно и в сфере онтологии и сотериологии (Бог может в любой момент прервать бытие мира, уничтожив вселенную и сотворив ее заново: такой гипотетический акт вовсе устраняет необходимое наказание нынешних грешников и отнимает у праведников заслуженную награду), и в сфере познавательной (Бог дает знание кому считает нужным), и даже в сфере религиозной добродетели (Бог, кого хочет, вводит в заблуждение, а кого хочет, направляет на праведный путь — быть добродетельным оказывается с этой точки зрения, во всяком случае, не вполне во власти человека). Мутакаллимы вполне сохраняют верность положению о божественной воле и божественном творческом акте как последнем основании бытия, но вводят именно *логические* ограничения на их абсолютность. Это происходит в виде обсуждения вопроса о «допустимости» (*джавāз*) или «невозможности» (*ихāла*) тех или иных актов, в том числе и актов Бога, которые устанавливаются на логическом основании. Рациональная аргументация, выясняющая логическую обоснованность тех или иных положений, перевешивает подчас даже кораническую утвержденность этих положений.

Согласно учению мутакаллимов, все, о чем может идти речь в рациональном дискурсе, делится на две «части»: Бог и мир. Они ни в чем не походят друг на друга; поэтому «мир» именуется как «иное, чем Бог» (*гайр ал-лāх*), или «то, что кроме Бога» (*мā сивā ал-лāх*). Эта разделенность, конечно, находит свое объяснение в фундаментальном разделении Творца и твари. И тем не менее, несмотря на онтологическую разделенность, Бог и мир составляют единое мироздание и поле единого дискурса; логика, описывающая онтологически различные части, едина. Возможность говорить обо Всем единым языком и исходя из единых оснований — вот что утверждают мутакаллимы.

Мутакаллимы поставили два глобальных вопроса, касающихся оснований связанности двух частей мироздания, Бога и мира: вопрос о причине (*шлла*) творения и вопрос о причине, по которой дан Закон. Имеется ли *основание* божественного акта творения и есть ли возможность рационального объяснения тех или иных предписаний Закона?

Один из наиболее известных мутакаллимов Абу аль-Хузейл аль-‘Алляф исходит из необходимости логической обоснованности любого акта, в том числе и акта творения. «Кто сотворил нечто бесполезное для себя, или что, будучи сотворено, не устраняет какое-то зло, или что не приносит пользы другим, или что не вредит другим, тот дейст-

вовал впустую», — утверждал он³⁴. Люди сотворены ради их пользы, иначе божественный акт оказался бы бессмысленным. Му‘тамир считал, что акт творения имеет свое основание; но и само основание также должно быть обосновано, и так далее: рекурсия обоснований бесконечна, она не имеет предела (*ḡāyā*). Для ан-Наззема причиной творения является само создание (*такаввун*); таким образом, как пишет аль-Аш‘ари, он вводил понятие целевой (*ḡараḍ*) причины³⁵. Наконец, мутакаллимами было высказано и мнение о беспричинности творения.

Имеется ли какое-либо рациональное основание, причина (*‘илла*), по которой Бог в Своем Законе предписал или воспретил людям те или иные поступки? Радикальные рационалисты считали, что божественные запреты имеют свои причины (*‘илал*). Более того, любые новые нормы закона могут быть установлены только после «соизмерения» (*ḡийās*) с этими причинами — так, чтобы и новое установление (*фар’*)³⁶ содержало то же обоснование. Таким образом, новая норма закона, хотя и установленная людьми, а не ниспосланная в божественном Откровении, тем не менее *обоснована* так же и тем же, как и чем была обоснована одна из норм откровенного Закона. Совершенно очевидно, что этот взгляд основывался на представлении о том, что человеческому разуму подвластно познание тех самых причин, которыми руководствовался Бог. Конечно, мутакаллимы просто изменили бы себе, если бы не высказали и противоположного мнения; были среди них и те, кто считал, что никакого отличного от божественной воли основания для запрета или предписания не существует³⁷.

Третьим вопросом, в связи с которым в каламе обсуждалась проблема причинности, был вопрос об изменениях, происходящих в мире.

Мир и Бог совершенно различны, различны во всех отношениях. Это различие проявляется и в том, что если Бог как абсолютное совершенство абсолютно неизменен (ибо любое изменение есть следствие поиска чего-то отсутствующего, что невозможно для абсолютного совершенства), то мир находится в непрестанном движении. Обыденное наблюдение показывает нам, что тела если и пребывают в своем неизменном состоянии, то лишь какое-то время, после чего они не-

³⁴ *Ал-Аш‘ари, Абū ал-Ḥасан. Мақалат ал-исламиййин, с. 252.*

³⁵ Там же, с. 253.

³⁶ Термин означает букв. «ветвь». Пара *‘асл—фар’* («корень—ветвь», или, если отходить от непосредственного звучания оригинала, «основа—производное») принадлежит к числу наиболее излюбленных арабской теоретической мыслью (филология, фикх, философия) терминов. Процедуры перехода к «ветвям» (или «изветвления» — *тафрӣ’*) от «основ», т.е., если речь идет о знании, процедуры приращения знания стояли в центре эпистемологических теорий различных дисциплин. Одной из наиболее важных процедур такого рода является *ḡийās*, о котором и идет здесь речь.

³⁷ *Ал-Аш‘ари, Абū ал-Ḥасан. Мақалат ал-исламиййин, с. 470.*

пременно изменяются. В чем *основание* такого изменения — вот вопрос, который активно обсуждался в каламе.

Отметим, что сама возможность искать основание изменения тел отнюдь не очевидна и не тривиальна. Сама по себе постановка вопроса о причине изменяемости мира является следствием весьма важного шага. Он заключается в утверждении о единстве тел как тел.

Дело в том, что само по себе это утверждение неочевидно и утверждается в каламе далеко не сразу. Например, ан-Наззам и его последователи, причислявшие цвета, звуки, вкусы не к акциденциям, а к телам, утверждали, что само понятие «тело» (*джисм*) не однородно: существуют разнообразные и взаимно противоположные тела³⁸; таким образом, не *данное* тело претерпевает изменения, нагреваясь или, к примеру, чернея, а тела «холод» и «белое» сменяются другими телами, «теплотой» и «черным». Кроме того, те, кого арабские ересиографы называют «дуалистами», т.е. последователи манихейства и близких ему учений, также не признавали единства тел и объясняли взаимные превращения смешениями фундаментальных светлого и темно-начал³⁹.

Лишь утверждение о единстве мира как субстанции дало достаточные основания для рассматриваемого нами вопроса. Впрочем, разве фундаментальное деление всего, что есть в мире, на субстанции (*джавахар*) и акциденции (*'арад*) не дает уже ответ на вопрос о причине изменений в мире? Тела суть субстанции, наделенные акциденциями⁴⁰; привхождение акциденций — случайных признаков, которые тело может иметь и которых может и быть лишено, — является основанием изменений «состояний» (*хāl*) тела. Сменяемость акциденций с этой точки зрения оказывается причиной перемен, наблюдаемых в мире.

Это объяснение, однако, еще неполное. Вопрос, поставленный относительно перемен в мире, может как таковой быть поставлен и относительно выдвинутого их объяснения. В чем основание привхождения акциденций в тела? И если даже верно утверждение тех, кто считает, что тела *всегда* имеют весь спектр возможных классов акциденций, все же следует объяснить, почему тело имеет именно эту, а не противоположную акциденцию. Этот вопрос формулировался как вопрос об основании *перевеса*, или *предпочтения* (*авлавиййа*), отдавае-

³⁸ *Ал-Багдāдй, Абū Мансūr*. 'Усул ад-дин, с. 54; см. также: *ал-Аш'арй, Абū ал-Хасан*. Мақалат ал-исламиййин, с. 56.

³⁹ См.: *ал-Багдāдй, Абū Мансūr*. 'Усул ад-дин, с. 53—54.

⁴⁰ По вопросу о том, могут ли тела существовать без акциденций, в каламе существовал широкий спектр мнений. Одни утверждали такую возможность, другие выделяли тот или иной набор акциденций, без которых тело не может существовать, третьи (в том числе аль-Аш'ари и его школа) приписывали телу как обязательные фактически весь набор акциденций (см.: *ал-Багдāдй, Абū Мансūr*. 'Усул ад-дин, с. 56—59).

мого бытию одной из противоположных акциденций над другой. Движение и покой, например, как противоположные акциденции имеют равные «права» на то, чтобы внедриться в данное тело; почему одно, а не другое получает в некоторый момент времени бытийное преимущество, чтобы затем уступить его своей противоположности?

Вряд ли будет преувеличением сказать, что мутакаллимы исчерпали логически возможные ответы на этот вопрос. Их теории по данному поводу столь же разнообразны, сколь взаимно несовместимы.

Одни воспроизводили для объяснения наличия акциденции ту схему, которая объясняет изменение тела наличием акциденции. Данная, а не противоположная акциденция получает бытие потому, что есть некоторое *основание*, обусловившее это. Такое основание именовалось термином «смысл» (*ма'нан*)⁴¹. Так, движение, а не покой получает бытие в теле потому, что в нем есть «смысл двигательности» (*ма'нā ал-харакиййа*). Позже, в ашаризме, эта точка зрения была выражена в общем виде: «Если меняется атрибут сущего, то атрибут меняется в его самости благодаря смыслу, ставшему в нем»⁴².

Понятно, что на таком пути невозможно *конечное* объяснение, ибо для каждого шага схема рассуждений будет воспроизводиться в своей неизменности. Если любое обоснование, если каждый «смысл» должны иметь собственное обоснование, цепочка объяснений окажется бесконечной. Однако многие мутакаллимы придерживались мнения (весьма распространенного среди средневековых мыслителей) об абсурдности и невозможности бесконечного причинно-следственного ряда. Бесконечную рекурсию необходимо на каком-то этапе прервать. На каком же именно? Можно запретить искать обоснование-для-обоснования; и действительно, был высказан взгляд, что *ма'нан* обосновывает акциденцию, но сам не имеет обоснования. Но и такой запрет не более чем произволен; почему бы в таком случае вообще не отказаться от поиска основания? И действительно, согласно некоторым мутакаллимам, сама акциденция не имеет обоснования, хотя такое признание, конечно же, нарушает принцип достаточной обоснованности.

Тогда можно попытаться объяснить сменяемость акциденций не как их привхождение в тело извне, а как *появление* в теле из состояния скрытого предсуществования. Эта теория известна как теория потаен-

⁴¹ О многочисленных интерпретациях термина см.: Chittick W.C. The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi. Albany. 1983, с. 15, 352; Wolfson H.A. Mu'ammār's Theory of Ma'na. — Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R.Gibb. Leiden. 1965, с. 673—688. Об этом термине см. также: наст. изд.: прил. 1, примеч. 18.

⁴² Ал-Багдади, Абу Мансур. 'Усул ад-дин, с. 55.

ности и явленности (*кумун ва зухур*) акциденций. Данное учение, а также его модификации имели достаточно широкое распространение и претендовали на объяснение широкого спектра явлений; например, нагрев тел объяснялся не привхождением качества теплоты извне, а выхождением наружу скрытых внутри тела частиц огня. Оппоненты, однако, резонно возражали, что и «появление» из состояния «скрытости», даже если акциденция скрыта в самом теле, должно иметь свое объяснение и свое обоснование, а значит, и эта теория сталкивается с теми же возражениями, что и изложенные ранее.

В позднем каламе, в учении ашаритов окончательно утверждается невозможность найти достаточное основание появления акциденций, а вместе с тем фактически отрицается и возможность рационального объяснения причины изменения тел. Место такого объяснения занимает понятие «возникновение» (*худуc*) — ближайший аналог теологического термина «сотворение» (*халк*): «Если неверно, [что есть] явленность и потаенность акциденций, но верно, что тела переходят из состояния в состояние благодаря этим акциденциям, причем акциденция не может перемещаться из одного тела в другое, поскольку перемещение и движение не могут находиться в акциденции, то наличие акциденции в субстанции — это ее возникновение в оной»⁴³.

Но что же такое «причина» (*'илла*) и «следствие» (*ма'лул*) как таковые? В целом мутакаллимы дают два ответа на этот вопрос: причина — это вещь, *предшествующая* своему следствию (причина и следствие не бывают «вместе»); и причина — это то, что находится *вместе* (*ма'а*) со своим следствием, тогда как то, что может быть «до» вещи, не бывает ее причиной. К этому ан-Наззам добавляет и понятие целевой причины: «Есть такие причины, которые предшествуют следствию, например необходимо-обуславливающая воля и тому подобное, что предшествует следствию, есть причины, что бывают вместе со своим следствием, например движение ноги, на котором строится и мое движение, а есть и такие, что бывают после [следствия], а именно цель, как, например, когда говорят: я построил этот навес, чтобы найти укрытие от солнца — а ведь укрываются уже после [постройки]»⁴⁴. Заметим, что ан-Наззам в качестве целевой причины называет само действие, ради которого было нечто предпринято, а не желание совершить это действие. Среди причин мутакаллимы, далее, различают такие, которые действуют «неизбежно» (*'иллат идтирар, иджаб*), — то, что мы назвали бы «естественными» причинами, например удар, вызывающий боль, или толчок, влекущий падение камня; и причины, действие которых зависит от выбора человека (*'иллат ихтийар*), например религиозное предписание и запрет, выполнение которых зави-

⁴³ Там же, с. 56.

⁴⁴ *Ал-Аш'арй, Абу ал-Хасан. Мақалат ал-исламийин*, с. 391.

сит от нашей воли и которые оказываются причиной воздаяния или наказания⁴⁵.

Помимо рассмотренных несомненное отношение к проблематике причинности имеет вопрос о возможности соединения противоположных акциденций: если такое «возможно для Бога», как считали некоторые мутакаллимы, то необходимо признать, что нет естественной причинности, что логика противоположностей не обязательно релевантна для физического мира (положение, которое полностью исчезнет в учении перипатетиков). Правда, многие мутакаллимы отрицали возможность такого «неестественного» соединения сущностей (типа огня с фитилем без сгорания или камня в воздухе, который не падает); а у других мутакаллимов мы находим положение о том, что противоположность побеждается противоположностью⁴⁶. Кроме того, непосредственные импликации для проблематики причинности имел вопрос о «возвращении», или «повторяемости», акциденций. Может ли та же самая акциденция «вернуться», «повториться» в другой момент времени или всякая возникающая акциденция непременно *новая*? Логически вопрос имплицитно рассуждение о случайности и необходимости: если все акциденции творятся заново, как бы специально «на заказ» и «на потребу» каждого данного момента времени, они оказываются необходимыми, поскольку строго определены «потребностями» именно данного момента и вне оных существовать не могут; если же акциденции повторяемы, значит, они могут «случиться» вне связи с особенностями каждого конкретного момента и тем самым оказываются случайными⁴⁷.

Перипатетизм сменяет калам если не хронологически (эти две школы долгое время существовали параллельно, и великий доксограф раннего калама аль-Аш'ари нередко наряду с собственно школами мутакаллимов цитирует «аристотелианцев», «философов» или «философствующих»), то, во всяком случае, логически. Аристотелизм если и не сумел полностью заглушить свободные поиски мутакаллимов, вполне сравнимые в этом отношении с досократическим периодом античного философствования, то все же во многом дал свои однозначные ответы на те вопросы, которые были предметом споров и творческих поисков в каламе, определив тем самым для последующих школ арабской философии непререкаемые образцы мудрости. Уже аль-Кинди, первая крупная фигура арабоязычного перипатетизма, доказывает, что «вещь не может быть причиной для собственного бытия», а значит, «причиной движения не является движение, как и при-

⁴⁵ Там же, с. 389—391.

⁴⁶ Там же, с. 314.

⁴⁷ Там же, с. 374—378.

чина движущегося не есть движущееся»⁴⁸, задавая тем самым императив поиска абсолютной линейной метафизической причинности, и что «природа есть первая причина всего движущегося и покоящегося»⁴⁹, давая хрестоматийное объяснение физическим явлениям в духе Аристотеля. Уже аль-Фараби, когда он говорит, что «то, чего причина — постольку, поскольку Он влечет необходимость оно, — известна, то познано, и если упорядочить причины, последние из них дойдут до частных особей, [обуславливая] их необходимость»⁵⁰, тем самым утверждает, что знать вещь значит знать ее причину, и подтверждает абсолютную линейность и необходимость причинно-следственных отношений, образующих тот самый удивительный *порядок бытия*, которым восхищается средневековая мысль.

Обсуждение причинности в арабском перипатетизме прямо связано с проблематикой упорядочения (*тартиб, дабт*). Все сущее образует ряд; иными словами, одно существует всегда *после* другого. Не может быть так, чтобы две вещи существовали каждая благодаря другой, так же как не может быть двух вещей, каждая из которых обязательно предполагает наличие другой, говорит Ибн Сина⁵¹. Ряд понимается двояко, логически и хронологически; в любом случае каждый данный момент, будь то момент логического порядка бытийствования или его хронологического порядка, представлен одним членом такого ряда. Отсюда вытекает необратимость причинно-следственных связей, или их однонаправленность: мы, во-первых, можем всегда отличить причину от следствия (она предшествует ему логически и/или хронологически); и во-вторых, следствие не может влиять на причину (то, что следует *после*, не может повлиять на то, что идет *раньше*). Отсюда вытекает общий вывод: «С устранением причины устраняется и следствие, но устранение следствия не устраняет причину»⁵². Этот вывод сохраняет свою силу и в тех случаях, когда причина и следствие одновременны, а значит, и отсутствие следствия создает впечатление влекомого им отсутствия причины, как в случае движения руки, поворачивающей ключ: в таком случае мы имеем логическое или «самостное предшествование» причины следствию. Помимо случаев одновременности следствия и причины логический характер предшествования верен для метафизических, не подверженных временным переменам начал бытия. Таким образом, «предшествование» (*такаддум*) и «запаздывание» (*та'аххур*) оказываются фундаментальными терминами концепции строгой линейной причинности.

⁴⁸ *Ал-Кинди*. Книга ал-Кинди ила ал-Му'тасим би-л-лах фи ал-фалсафа ал-'ула. Каир, 1948, с. 89.

⁴⁹ Там же, с. 88.

⁵⁰ *Ал-Фараби*. Книга ал-фусус. — Маса'ил мутафарриқа. Хайдарабат, 1928, с. 5.

⁵¹ *Ибн Сина*. Ал-Ишарат, ч. 2, с. 200—213.

⁵² Там же, с. 215.

Одной из наиболее характерных черт учения Ибн Сины является разделение сущности (*зāt*) и существования (*вуджуд*), которое он последовательно проводит, начиная с логики и вплоть до метафизики. Конечно, это разделение имеет параллель в западной философии, хотя и далеко не полную. Основная цель, которую преследует Авиценна, состоит в том, чтобы различить два типа причин: причины сущности и причины бытия. Причины, о которых он ведет речь, суть известные четыре аристотелевские причины: материальная, формальная, действенная и целевая (например, причинами «ложы» являются соответственно материал, из которого оно сделано, приданная ему форма, плотник, его изготовивший, и желание использовать его для сидения или лежания). Только некоторые из этих причин могут оказаться и причинами бытия; в соответствии с этим причины оказываются как бы соподчиненными, так что бытийные причины *предшествуют*, логически или хронологически, причинам чтойности: «Причина, дающая бытие вещи, у которой есть причины, составляющие ее чтойность, есть причина бытия некоторых из этих причин (например, формы) или всех, и она же — причина их сочетания»⁵³. Такой причиной оказывается действенная или (сводимая к ней) целевая причина: «Вещь может быть следствием с точки зрения своей чтойности и истинности, а может быть следствием в своем бытии. Рассмотрим это на примере треугольника. Его истинность связана с плоскостью и линией, коя есть его ребро, и они два составляют его постольку, поскольку он — треугольник и у него есть треугольничья истинность, как если бы они были его материальной и формальной причинами. Что касается его бытия, то оно может быть связано с другой причиной, отличной от этой. Это уже будет не та причина, которая составляет его треугольность и является частью ее определения. Это — действенная причина (*'илла фā'ильийа*) либо целевая (*зā'иййа*), коя является действенной причиной причинности действенной причины»⁵⁴.

Рассматривая ряд обуславливающих друг друга сущностей, мы должны задать вопрос: конечен этот ряд или бесконечен? Для перипатетиков, как и для многих других мыслителей средневековья, несомненно, что бесконечный ряд существовать не может: его невозможно пройти, а значит, каждое данное сущее просто не могло бы существовать, поскольку до него «не дошла бы очередь». Имея единое понятие бесконечности и не различая ее типы (как их различает теория множеств), эти мыслители приводили и другие, близкие к математическим, доказательства невозможности бесконечного ряда⁵⁵. Раз так, то всякий причинно-следственный ряд конечен; его основанием и служит

⁵³ *Ибн Сйна*. Ал-Ишарат, ч. 3, с. 443.

⁵⁴ Там же, с. 441—442.

⁵⁵ См., например: там же, с. 449—455; *ас-Сухраварди*, *Шихаб ад-Дин*. Хикмат ал-ишраф, с. 63—64.

Первая Причина, Первая Сущность — философски осмысленная божественная сущность. Именно эта Первая Причина и есть «причина для всего бытия и для причины истинности каждого сущего в бытии»⁵⁶.

Таким образом, основание ряда принципиально отлично от всего ряда; то, что составляет в конечном счете причину всего, само по себе — беспричинно. Это значит, что отношение сущего к бытию принципиально различно: «Каждое сущее, если его рассматривать без всего прочего, но только с точки зрения его самости, либо является таким, которому необходимо [принадлежит] бытие в нем самом, либо не является. Если он необходим, то он самостно истинен, Необходимо-Самосущ по Своей самости; это — Присный»⁵⁷. Таким образом, начало ряда в отличие от остальных членов ряда необходимо само-по-себе: из понятия его сущности вытекает с необходимостью его существование. Если рассмотреть все прочее сущее с той же точки зрения, с какой мы рассматривали необходимое-само-по-себе, — т.е. рассмотреть его само-по-себе — мы найдем, что оно не является необходимым (ибо тогда оно не нуждалось бы в причине для своего бытия), но оно и не является не-необходимым (ибо тогда вообще никогда бы не существовало). Оно, рассматриваемое само-по-себе, — «возможное» (*мумкин*). Понятие «возможное» обозначает такое сущее, для которого существовать и не существовать — альтернатива, составляющие которой не имеют преимущества одна перед другой. Выражаясь в терминах теории вероятности, они *равновероятны*. Как ни одна из чаш весов, находящихся в равновесии, не придет в движение без внешнего толчка, так и ни одна из этих двух возможностей не получит «преимущества» (*авлавиййа*) перед другой сама по себе. Одна возможность, скажем «быть», должна оказаться «более достойной» (*авлә*), чем другая, «перевесив» ее на весах предпочтений. Понятие «приоритета», или «большого достоинства», использовалось и мутакаллимами, утверждавшими, что необходимо некоторое основание для «предпочтения», например движения тела над его покоем (или в других парах противоположных, а потому равновероятных акциденций). Ибн Сина считает положение о необходимости достаточного основания для бытия «возможного» самоочевидной истиной, одним из начал разума: «Для того, что не было, а потом стало, перевешивание одной из частей его возможности получило приоритет благодаря некоторой вещи, некоторой причине», хотя подчас, продолжает он, разум уклоняется от этой очевидности и «в испуге бросается» к разного рода *излишним* доказательствам самоочевидного⁵⁸.

⁵⁶ *Ибн Сина*. Ал-Ишарат, ч. 3, с. 446.

⁵⁷ Там же, с. 447.

⁵⁸ Там же, с. 525.

Такой приоритет и обеспечивается «причиной» данной сущности. «Возможное», которое «связано» со своей причиной⁵⁹, становится уже «необходимым» (*vāджиб*), тем, что «должно существовать» (*vāджиб ал-вуджуд*); поскольку это долженствование проистекает не от самой данной сущности, но приводит к ней извне, она является «должной существовать благодаря иному» (*vāджиб ал-вуджуд ли-ғайри-хи*).

Кажется, что логически такая схема оставляет мало возможностей для отрицания абсолютной детерминированности. В самом деле, мы видели, что все (за исключением Необходимого-Самого-по-Себе Бога) существует только благодаря причине; с другой стороны, если причина «наличествует, будь то природа или решительная воля, то и следствие необходимо существует»⁶⁰. Однако заметим, что Ибн Сина (как мы то видели уже у мутакаллимов) делит причины на естественные и субъективные, и вторые вполне могут трактоваться как действующие свободно. Но и в отношении естественных причин детерминизм не столь однозначен. Уже аль-Фараби утверждает, что кроме необходимо-обусловленных в природном мире имеются и случайные (*итти-фāқиййа*) события; для первых могут быть указаны «ближние причины» (например, огонь, являющийся причиной нагрева), вторые же имеют причины «дальние». Впрочем, понятие случайности у аль-Фараби носит скорее субъективный характер, поскольку речь идет о событиях, причины которых невозможно «упорядочить и узнать», так что они, возможно, только *кажутся* случайными, имея на самом деле лишь очень длинную цепь причин: «Невозможно отрицать, что в мире могут случаться события, имеющие очень дальние причины, которые в силу своей удаленности не могут быть упорядочены, так что о тех событиях думают, будто они случайны...»⁶¹. Ибн Сина утверждает, что причина, для того чтобы «действительно» (*би-л-фи'л*) быть причиной, должна находиться в соответствующем «состоянии» (*хāl*), иначе даже наличие причины не вызывает следствия. Таким образом Авиценна пытается объяснить «отложенность» действия вечных причин и сам факт временного разворачивания причинно-следственного ряда. Такая проблема не стояла перед мутакаллимами, с точки зрения которых изменения производятся волей Бога, а потому не вечностный, а временной характер мира не нуждается в объяснении. Однако, согласно Ибн Сине, Первая Причина не может ничего желать, иначе она просто не была бы совершенной (а значит, не существует никакой конечной причины существования мироздания)⁶². Но если, как пишет Ибн Сина, от абсолютно неизменной причины (а именно такова Первопричина)

⁵⁹ О термине «связывание» (*та'аллук*) см.: *Ибн Сина*. Ал-Ишарат, ч. 3, с. 522.

⁶⁰ Там же, с. 522.

⁶¹ *Ал-Фараби*. Фя-ма йасиқх, с. 110.

⁶² *Ибн Сина*. Ал-Ишарат, ч. 3, с. 553—661.

следствие может проистекать как необходимое и вечное⁶³, причем такое следствие есть причина для следующего в порядке бытия сущего, а существование причины необходимо влечет существование следствия, то требуется объяснить, почему, несмотря на вечность Первопричины и ее следствия, все возможные события в мире еще не произошли. Для этого и служит понятие «состояние»: Первопричина имеет неизменное состояние, тогда как ее отдаленным следствиям, причинам, действующим в мире, необходимо обрести соответствующее состояние для того, чтобы стать актуальной причиной. В понятие «состояние» включается, например, наличие необходимого для действия орудия, инструмента, помощника, подходящего времени, стимула, а также отсутствие «препятствия» (*мани*) к совершению действия⁶⁴. Эти вещи объединяются термином «условие» (*шарт*)⁶⁵. Таким образом, само действие причины оказывается «обусловленным» положительными (наличие внешних факторов) и отрицательными (отсутствие препятствий) обстоятельствами, что несколько смягчает детерминизм перипатетического учения.

Итак, ряд бытия — это причинно-следственный ряд. Упорядоченность сущего многогранна. Это — и упорядоченность по линии единство—множественность: начало ряда, Первая, Необходимая сама-по-себе сущность, абсолютно едина и не имеет никаких «аспектов» (*хайсиййа*)⁶⁶. Поскольку одна причина влечет всегда одно следствие, а если следствий два или больше, то они проистекают от разных «аспектов» причины⁶⁷, то и второй член ряда, как пишет Ибн Сина, един, и множественность возникает только начиная с третьего в ряду существ, возрастая по мере продвижения от начала. Причины, далее, упорядочены не только логически и хронологически, но и аксиологически: то, что «прежде», оказывается выше и благороднее того, что «после», а это значит, что следствие всегда ниже и ущербнее своей причины. «Совершенно невозможно» и «непредставимо», говорит Ибн Сина, чтобы нижестоящее и содержимое было причиной того, что лучше, сильнее и выше его, т.е. содержащего⁶⁸.

⁶³ Если нечто абсолютно одинаково во всем, то не исключено, что следствие такой вещи необходимо проистекает от нее как вечное, пишет Ибн Сина (*Ибн Сина. Ал-Ишарат*, ч. 3, с. 523).

⁶⁴ Там же, ч. 3, с. 520—522.

⁶⁵ Об этом термине см. примеч. 8.

⁶⁶ *Ибн Сина. Ал-Ишарат*, ч. 3, с. 612—613. Термин *хайсиййа* обозначает видение вещи, рассматриваемой «с точки зрения...» (*мин хайс*), или «постолюк, поскольку...». Близким является термин *и тибар*, обозначающий процедуру, в которой рассматриваемой вещи приписываются некоторые свойства благодаря рассмотрению ее в сочетании с какой-то другой вещью.

⁶⁷ *Ибн Сина. Ал-Ишарат*, ч. 3, с. 645.

⁶⁸ Там же, с. 632.

Положение о жесткой линейности причинно-следственных связей, разработанное в арабском перипатетизме, стало своего рода аксиомой для теоретиков исмаилизма и ишракизма. Виднейший исмаилитский философ Хамид ад-Дин аль-Кирмани относит это положение к числу непреложных и не нуждающихся в доказательстве: «Является каноном, что следствие может существовать лишь благодаря своей причине, которая делает его бытие необходимым. С этой причиной связано его бытие, и на нее оно в своем бытии опирается: не будь ее, и его бы не было»⁶⁹. Так, теплота нуждается в движении, а движение — в двигателе; чтобы существовали сложносоставные тела нашего мира, должны уже существовать первоэлементы, которые, в свою очередь, нуждаются, чтобы быть, в материи и форме, а те — в небесных сферах и «высших формах», т.е. Разумах. Вообще «бытие любого сущего связано с утвержденностью ему предшествующей причины: не будь она утверждена, и его бы не было»⁷⁰. Ряд причин-и-следствий, далее, восходит к своему началу, свидетельством и доказательством бытия которого является само по себе бытие его следствий: «Если бытие первого не утверждено⁷¹, то и второму закрыта дорога бытия, а если бытие второго не утверждено, то третьему закрыта дорога бытия. Значит, второе и третье могут обладать бытием только тогда, когда утверждено бытие первого для них, которое и есть причина их бытия»⁷². Однако в отличие от перипатетиков (а также, в данном отношении, и мутакаллимов) аль-Кирмани считает невозможным отождествить начало причинно-следственного ряда и понятие божественной сущности. Эта недопустимость — следствие невозможности включить Бога в философский дискурс. Любое высказывание о Боге, с точки зрения аль-Кирмани, приводит к тому, что Его сущность оказывается не единой, а по меньшей мере двойственной (например, приписывая Ему совершенство, мы тем самым как бы утверждаем, что одно в Нем — совершенство, а другое — носитель этого совершенства, и так с любым атрибутом, включая бытие). Однако двойственному *всегда* (это непреложный закон, ясный *a priori*) предшествует единое, служащее ему причиной. Таким образом, что бы мы ни говорили о Боге (даже будь это высказывание тезисом отрицательной теологии: аль-Кирмани специально оговаривается, что «частица „нет“ не способна отрицать какие-либо Его атрибуты»⁷³), мы неизбежно представляем Его не только причиной, но и следствием — что нелепо. Отметим, что аль-Кирмани говорит о Боге, который *не* может быть началом всеобщих причинно-

⁶⁹ *Ал-Кирмāни, Хамид ад-Дин*. Рахат ал-'ақл, с. 130.

⁷⁰ Там же, с. 158—159.

⁷¹ Бытие должно быть еще «утверждено»: не бытие утверждает все прочее, а само (как атрибут в ряду других атрибутов) нуждается в санкции утверждения.

⁷² *Ал-Кирмāни, Хамид ад-Дин*. Рахат ал-'ақл, с. 158.

⁷³ Там же, с. 157.

следственных отношений, фактически в тех же выражениях, в каких Ибн Сина описывает Первопричину в своем учении (у него нет ни противоположности, ни подобия и т.п.)⁷⁴.

Поэтому собственно причинно-следственный ряд начинается не с Бога, не с философски понятой божественной сущности, а с Первого Разума. Первый Разум, или Первая Вещь⁷⁵, сотворена Богом из ничего, без какого-либо посредника, так что познать способ этого сотворения невозможно. Именно он, Первый Разум, и есть «первый предел и первая причина, с которой связано бытие всего прочего сущего»⁷⁶. Акт творения Первопричины — единственный иррациональный акт Бога, который вынужден допустить аль-Кирмани; дальнейшее разворачивание причинно-следственного ряда оказывается вполне закономерным и объяснимым в терминах, заимствованных из перипатетического учения: «Все сущее опирается в бытии на ему предшествующие причины. Всякое сущее в самости своей является актом того, что ему предшествует, материей для его воздействия и действователем в ином, что является для него самого материей. Таким образом, из бытия сущего следует, что оно восходит к той причине, которая упрочена и к которой восходят все причины как к своему пределу, которая в своей самости есть акт, проистекающий от Того, о Ком нельзя сказать, что Он действитель, и она есть претерпевающая воздействие, хотя не является материей, и воздействует не на отличную от себя материю»⁷⁷.

Отказ аль-Кирмани от возможности увидеть основание универсального причинно-следственного ряда в его первоначале приводит к невозможности использовать столь тщательно разработанную перипатетиками классификацию сущего как необходимого-самого-по-себе и возможного. В самом деле, если бытие Первого Разума не проистекает из его самости (просто потому, что он сотворен)⁷⁸, понятие необходимого-самого-по-себе сущего оказывается невозможным, а вместе с тем исчезает и философская обоснованность использования его логического коннотата — термина «возможное бытие». Действительно, вместо *мумкинāt* («возможное» сущее) аль-Кирмани предпочитает

⁷⁴ Там же, с. 135—154; *Ибн Сина*. Ал-Ишарат, ч. 3, с. 480—481.

⁷⁵ Мусульманская традиция (не только собственно философия) считает Бога «вещью», понимая термин *шай'* как «утвержденность» (*субут*). Аль-Кирмани отходит от такого отождествления, говоря, что божественная оность утверждена (*сабит*) в силу самого высказывания «Он», но при этом Бог не является «вещью».

⁷⁶ *Ал-Кирмāни, Хамид ад-Дин*. Рахат ал-'акл, с. 155.

⁷⁷ Там же, с. 158.

⁷⁸ «Бытие сущего утверждает существование некоего первоначала, от которого и проистекает упорядоченность сущего в бытии. Сие первоначало мы именуем Первым Разумом и Первым Сущим, бытие коего — не от его самости, а благодаря сотворению его Всевышним» (*ал-Кирмāни, Хамид ад-Дин*. Рахат ал-'акл, с. 158).

оперировать термином *мутаваллидāt* (сущее, «порожденное» из первоэлементов).

Хотя философские учения исмаилизма и ишракизма расходятся едва ли не во всем, они почти совпадают в своей критике перипатетического учения о разделении сущности и существования и о классификации сущего как необходимого-самого-по-себе и возможного. Впрочем, аргументация, обосновывающая непринятие этих положений в двух учениях, все же различна.

Отрицание правильности фундаментального разделения сущности и существования оказывается одним из основных коррективов, которые вносит в перипатетическую концепцию причинности Шихаб ад-Дин Йахья ас-Сухраварди. Он пишет: «Вы утверждаете, что бытие в одном и том же смысле налагается и на необходимо-сущее, и на иное и что в необходимо-сущем бытие и есть само это сущее, а для иного оно акцидентально и превышает его сущность»⁷⁹. Однако если необходимость бытия является свойством самого бытия, тогда все сущее одинаково необходимо; если же она является не свойством самого бытия, а следствием чего-то другого, то необходимо-само-по-себе не является, как то утверждают аристотелианцы, единством⁸⁰. Более того, рассуждает ас-Сухраварди, если Бог — это чистое бытие, то ведь и материя не более чем неоформленное бытие, или несформированная сущность. В таком случае аристотелианцы должны были бы прийти к заключению о схожести Бога и материи: Бог оказался бы так же нуждающимся в формах, как материя, а материя — столь же знающей себя, как Бог⁸¹.

Далее, ас-Сухраварди критикует положение перипатетиков о том, что следствие может исчезнуть, несмотря на пребывание причины. Так перипатетики объясняли постоянную сменяемость сущего в подлунном мире, притом что причины этого сущего (космические Разумы и их тела — небесные сферы) пребывают от века неизменными. Шихаб ад-Дин считает это мнение ошибочным и в противовес одному из принципиальных тезисов перипатетиков утверждает, что причину следует мыслить не как простую, а как составную, так что с исчезновением каких-то частей ее (которые вполне могут иметь земное, а не небесное происхождение и потому быть преходящими) прекращается и ее действие⁸².

Причинно-следственный ряд, образующий «порядок бытия», традиционно понимается в арабском перипатетизме, как и в других учениях арабского средневековья, как ряд убывания единства и простоты

⁷⁹ Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин. Хикмат ал-ишрак, с. 95.

⁸⁰ Там же, с. 93—94.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же, с. 91.

и нарастания сложности и множественности: чем дальше от начала ряда, тем более множественное сущее мы наблюдаем. Это положение сохраняется и в исмаилизме: более сложному всегда предшествует более простое. Ас-Сухраварди, однако, считает, что это правило не является абсолютным: сложное может производить нечто простое, так что порядок бытия оказывается как бы инверсным. «Может быть такая причина, которая имеет в своем составе части. Ошибаются те, кто утверждает, что причина чего-то не может состоять из двух частей... Ошибка заключается в данном случае в предположении, что если ни одна из них не имеет отпечатка, то ни одна не является частью [причины]. Ложность этого совершенно ясна. Как таковая часть причины чего-то единого не обладает в этом едином своим отпечатком: вся совокупность накладывает единый отпечаток, а не так, чтобы каждая [часть] имела свой отпечаток. Таким образом, не каждая [из частей] обладает отпечатком, и то, что говорится (*хукм*) о каждой из них, не обязательно распространяется на их совокупность. Нет, это именно совокупность обладает отпечатком, каковой отпечаток и есть само это единое следствие. Итак, часть причины (каковая причина имеет части, различающиеся своими истинностями) не влечет следствие самостоятельно и вовсе не обязательно влечет часть оногo следствия. То же относится и к частям одного вида. Например, если тысяча человек переносят некоторый груз за определенное время на определенное расстояние, из этого не следует, что один человек сможет сколько-нибудь продвинуть этот груз, напротив, может быть так, что он вообще не сможет сдвинуть его»⁸³.

Вместе с тем ас-Сухраварди сохраняет положение о ранжированности, или безусловной упорядоченности; порядок бытия остается линейным, и следствие не может быть причиной своей причины⁸⁴. Однако для ас-Сухраварди эта упорядоченность уже оказывается не упорядоченностью единое—множественное или простое—сложное, а упорядоченностью высокое—низкое, или благородное—презренное⁸⁵.

В метафизике света и тьмы, развиваемой ас-Сухраварди, подлинная действенность и причинность оказываются уделом чистого света; телесные сущности не могут служить причинами для бытия не только высших сущностей, но и других тел. Это положение вводится как интуитивно ясное: «Интуиция же утверждает, что мертвые затемненные субстанции не ведут свое существование одна от другой, поскольку мертвая преградная⁸⁶ истинность не дает никакого приорите-

⁸³ Там же, с. 94—95.

⁸⁴ Там же, с. 110.

⁸⁵ Там же, с. 108.

⁸⁶ «Преградой» (*барзах*) ас-Сухраварди называет материальные сущности, поглощающие свет и препятствующие его свободному прохождению.

та. И из иного тебе предстоит узнать, что одна преграда не производит другую»⁸⁷. Этим «иным» основанием для утверждения абсолютной световой причинности является одно из основных положений философии озарения — положение о самопостижении, или постижении «яйности», несомненно восходящее к знаменитому тезису Ибн Сины о непосредственной данности самости самой себе. Такая непосредственная явленность самому себе есть признак и отличие чистого света, из чего вытекает следующее: «Ты уже знаешь о себе, что ты в самом себе — чистый свет. При этом ты не в силах произвести преграду. Если действующий живой субстанциальный свет не способен произвести преграду, тогда мертвая преграда тем более не может произвести другую преграду»⁸⁸.

В остальном учение ас-Сухраварди о причинно-следственной упорядоченности бытия напоминает уже рассмотренные нами философии. Ряд бытийствующих существ имеет предел, что доказываться невозможностью бесконечного ряда⁸⁹. Отметим лишь, что, доказывая необходимое предшествование первоначала всему ряду, ас-Сухраварди не опирается на положение об обязательном предшествовании более простого более сложному, поскольку оно, с его точки зрения, неверно. Первоначало бытия, или Свет светов, хотя и не описывается как существующий-благодаря-самому-себе, тем не менее является Присным. Хотя структура метафизического мира у ас-Сухраварди и отличается существенным образом от перипатетической, эти различия (за исключением рассмотренных нами) не касаются вопроса о причинности.

Радикальный отход от линейного понимания причинности происходит в суфизме. Можно сказать, что в определенной мере понимание причинности в философии суфизма возвращает нас к учениям мутакаллимов, возрождая одновременно и некоторые положения перипатетического учения; это, впрочем, лишь приблизительное суждение, рамки точности которого прояснятся по ходу изложения.

Концепция причинности, сложившаяся в суфизме, достаточно необычна и в то же время прямо связана со всеми основными положениями суфийской философии. Попытаемся очертить ее контуры, противопоставляя — и в то же время сопоставляя — ее с линейной концепцией причинности.

Для линейной концепции причинности обычным, если не сказать тривиальным, сравнением и иллюстрацией служит пример числового ряда. Каждое из чисел существует, только если уже существует предшествующее ему, и все они восходят как к своему началу к единице;

⁸⁷ Там же, с. 109—110.

⁸⁸ Там же, с. 119.

⁸⁹ Там же, с. 121.

единица открывает ряд (неважно, принадлежит ли она сама к числам или нет — в этом вопросе среди средневековых арабских мыслителей нет единства) и задает его направление: числа возрастают по мере приращения новых единиц.

Вот как трансформируется эта картина, становясь иллюстрацией суфийской концепции причинности. «От единицы появились числа по известным разрядам. Так единица создала число, число же раздробило единицу», — пишет Ибн Араби⁹⁰. Числовой ряд перемещается *внутри* единицы — своего начала. Начало, таким образом, оказывается всеохватывающим и всевключающим: каждый член ряда целиком содержится в начале ряда, будучи — одновременно — и *суммой* единиц, т.е. чем-то производным от включающего его начала. Заметим, что Единица (начало ряда) и есть с арифметической точки зрения любая единица (из суммы которых составлено любое число ряда), а значит, Единица и есть собственная часть, «дробь» самой себя, и любое число *внутри* ее и есть сама эта Единица. Та же идея полного включения производимого в производящее выражается другим, уже геометрическим образом центральной точки круга и окружности. «В самом себе Универсум подобен точке-центру и окружности и тому, что между ними. Точка — Бог, пустота вне окружности — небытие... то, что между точкой и пустотой вне окружности, — возможное (*мумкинāt*)». Любая точка на окружности принадлежит также и радиусу — лучу, исходящему из центра-Бога, а значит, включена в этот центр⁹¹. Тем самым окружность (или мир, все, что «кроме Бога») оказывается проведенной не вовне, а *внутри* своего центра (Бога, Первоначала); каждая точка окружности (каждое сущее мира) при этом оказывается неотличимой от своего центра—начала окружности.

Эти образы предполагают, что причинно-следственное отношение строится не *между* причиной и следствием, а *внутри* некоторой сущности, которая оказывается — смотря по точке зрения, или ракурсу рассмотрения, — и причиной и следствием. Первоначало есть причина, и оно же — в одном из своих аспектов (одно из чисел числового ряда или одна из точек окружности) — есть собственное следствие. И если, «согласно суждению разума, причина не может быть следствием того, причиной чего она служит», то для того, кто видит полноту истины, причина оказывается «следствием своего следствия, а ее следствие становится ее причиной»⁹².

Мы сказали, что суфийская концепция причинности непосредственно связана с центральными положениями суфийской философии. Для того чтобы от образных иллюстраций перейти к ее категориаль-

⁹⁰ Ибн 'Араби. Фусус ал-хикам, с. 77.

⁹¹ Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 4, Бейрут, [б.г.], с. 275.

⁹² Ибн 'Араби. Фусус ал-хикам, с. 185.

ному рассмотрению, мы должны упомянуть по крайней мере о двух из них. Это — тезис о тождестве Бога и мира, или тождестве единства и множественности, и концепция атомарного времени. Не имея возможности рассматривать обоснование этих положений, ограничимся их кратким изложением.

Божественная сущность есть абсолютное единство, необходимо существующее само по себе. Весь мир, или не-Бог, есть *внутренняя* множественность этого единства, множественность, сама-по-себе только возможная. Деление бытия на необходимое-само-по-себе и возможное, становящееся необходимым благодаря иному (правильность которого безусловно утверждает Ибн Араби), оказывается внутренним делением божественной сущности, а не фундаментальным внешним отличием начала причинно-следственного ряда от всего ряда. Множественность абсолютного единства — это множественность, возникающая за счет соотношенностей (*нисаб*) или сопряженностей (*идāфāt*) (аристотелевская категория для обозначения соотносительных понятий типа «отец» и «сын», «выше» и «ниже»). Что и с чем, однако, может быть сопряжено, если нет ничего внешнего Первопричине, а значит, и невозможно никакое внешнее отношение ее к чему-либо? Парадоксальность отношения сопряженности в философии Ибн Араби состоит в том, что оно служит не выражением, а *основанием существования связываемых им сущностей*⁹³.

Единство и множественность существуют как тождественные, хотя и различаемые ипостаси божественной сущности. Если единство вечно (*кадīm*), то бытие множественности — временно (*му'аққат*). Время состоит из отдельных «моментов» (*замāн фард*, или *вақт фард*), которые атомарны, т.е. лишены длительности (такое понимание времени наметилось уже у мутакаллимов, которые утверждали возможность возникновения временной длительности, равно как пространственной протяженности, из временных или пространственных атомов, не длящихся и не протяженных). В каждый момент времени происходит появление временных сущностей мира как определенного воплощения соотношенностей единства, а затем их исчезновение, возвращение в абсолютное единство вечности. Это «затем» (*сумма*), доказывает Ибн Араби, означает лишь логическое, но никак не временное следование: возникновение и исчезновение суть *одно* с точки зрения времени. Каждый такой акт возникновения-и-уничтожения является некоторым «проявлением» единства как множественности (что, конечно, не может не напомнить нам, пусть и отдаленно, о теории «скрытости и появления» в каламе).

Фундаментальным следствием этой теории (обозначаемой заимствованным из Корана термином «новое творение» — *халқ джадид*) для

⁹³ См., например: там же, с. 76.

понимания причинности является тот факт, что два последовательных временных состояния мира не связаны друг с другом как причина и следствие. То, каким будет следующее состояние мира, определяется не предыдущим его состоянием, а тем, как именно воплотятся в данный момент внутренние сопряженности божественного единства. Причинно-следственные отношения *возобновляются* в каждый момент времени; они, далее, строятся как отношения вечность—время: всякая сущность, рассматриваемая как временная, является следствием, и она же как непроявленная внутренняя сопряженность божественной сущности является причиной. Ситуацию можно описать в терминах жесткой причинности; как пишет Ибн Араби, есть только то, чему изначально предначертано быть⁹⁴, ведь все, что *есть*, существует лишь как ипостась своей вечностной причины. Но это только одно из возможных описаний, ибо с тем же основанием можно утверждать, что, поскольку причина не отлична от своего следствия, последнее определяется исключительно собой и в этом смысле свободно. Рассматриваемой концепцией понятие временного причинно-следственного ряда принципиально отрицается; то, что мы считаем закономерным течением событий, есть лишь кажимость, которая в любой момент может быть нарушена (такие нарушения люди и расценивают как чудо). Далее, причина никогда не остается неизменной, ситуацию «причина—следствие» невозможно воспроизвести, а значит, в принципе не может быть поставлен вопрос о наличии причинно-следственных закономерностей как устойчивых и вечных, всегда повторяющихся связях сущностей.

Кардинальным следствием такой концепции является отрицание возможности как-то влиять на будущее, равно как и отрицание оснований для этической проблематики и какой-либо ответственности человека за свои поступки. Но не стоит впадать в ошибку, от которой предостерегает сам Ибн Араби, и абсолютизировать этот вывод: он лишь шаг, за которым следуют другие шаги, лишь момент в круговом движении в поисках истины (см. раздел «Истина»). Ведь и сам человек есть не что иное, как божественная ипостась, он сам есть своя собственная причина в каждый новый момент времени — а значит, его будущее хоть и не определяется его временным прошлым, но все же определяется не кем-то иным, а им самим. Отрицание жесткого детерминизма не превращается у Ибн Араби в индетерминизм, оно уступает место положению о невозможности однозначного отделения причины от следствия и указания различия между ними.

⁹⁴ Там же, с. 82.