

● Orientalia et Classica



Russian
State University
for the Humanities

● **Orientalia**
et **Classica**
Papers of the Institute of Oriental
and Classical Studies

Issue LXI

Ya evam veda...
Кто так знает...

In memoriam
Vladimir Nikolayevich
Romanov

Moscow
2016

Российский
государственный гуманитарный
университет

● **Orientalia**

et **Classica**

**Труды Института восточных культур
и античности**

Выпуск LXI

Ya evaṃ veda...

Кто так знает...

Памяти

Владимира Николаевича

Романова

Москва
2016

УДК 821.21'01:81'255.2
ББК 86.33
У 11

Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности
Выпуск LXI

Под редакцией И. С. Смирнова

Составители

Н. Ю. Чалисова (отв. ред.), Н. В. Александрова, М. А. Русанов

ISBN 978-5-7281-1777-3

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2016
© Институт восточных культур
и античности, 2016

Оглавление

Предисловие

<i>Н. В. Александрова, М. А. Русанов, Н. Ю. Чалисова</i>	5
<i>В. В. Глебкин. О научном пути В. Н. Романова</i>	11
<i>А. Н. Мещеряков. Владимир Николаевич Романов: человек на своём месте</i>	15

Раздел 1: Индология

<i>Н. В. Александрова, М. А. Русанов. Приметы рождения Бодхисаттвы в буддийской агиографии. «Поэтика перечней»</i>	25
<i>А. А. Вигасин. Цари и боги Древней Индии</i>	55
<i>А. М. Дубянский. Конь и колесница в тамильской лирике</i>	75
<i>Д. А. Комиссаров. Встреча Сиддхартхи Гаутамы с царем Бимбисарой: история текстов</i>	97
<i>Н. А. Корнеева. Брахманы намбудури: некоторые особенности традиции передачи ведийских текстов</i>	115

Раздел 2: История и теория культуры

<i>О. Ю. Бессмертная. Кем же был М.-Б. Хаджетлаше, или нужда в обмане</i>	135
<i>В. В. Глебкин. Структура лексического комплекса философия в текстах русской культуры XVIII в.</i>	191
<i>А. М. Ермакова. Гумилев и Садаякко: отражения и подражания</i>	211
<i>А. В. Журавский. Авраам в исламской традиции</i>	249
<i>С. В. Кулланда. Гордость и предубеждение (жизненный опыт и научный поиск)</i>	265
<i>А. Н. Мещеряков. Разгул стихий в столице: катастрофизм сознания и восприятие природных бедствий в Японии периода Хэйан</i>	283
<i>А. В. Смирнов. Эпистема классической арабо- мусульманской культуры</i>	299

Раздел 3: Переводы классических памятников

<i>А. Г. Лахути. Александр Великий в поэме 'Аттара 'Илахи-наме'</i>	327
---	-----

<i>Н. Н. Селезнев.</i> «Хотя и не обязательно для меня то, что приведено в Коране, я выведу из него доказательство»: Третья беседа Илии, митрополита Нисивина, и везира Абӯ-л-Қасима ал-Мағрибй	349
<i>Н. И. Пригарина, Н. Ю. Чалисова, М. А. Русанов.</i> «Мое сердце не принимает иного пути»: газель Хафиза о тщетных советах	365
<i>М. А. Алонцев, Л. Г. Лахути, Е. Л. Никитенко, Т. А. Счетчикова, Н. Ю. Чалисова.</i> Джунайд Багдади: «Павлин ученых» и «Султан приобщенных к истине»	381
Сведения об авторах	441
Abstracts of the papers	447

Эпистема классической арабо-мусульманской культуры

Одним из любимых терминов Владимира Николаевича Романова было словосочетание «потенциальный текст культуры». Основная идея, которая стояла за его введением и использованием, заключается в том, что любые тексты, порождаемые культурой, могут быть прослежены в своих истоках вплоть до той системы внутренних отсылок, которая связывает множество ключевых для данной культуры понятий в устойчивую сеть. Благодаря этим внутренним связям, которые всегда подспудно ощущаются носителем культуры (а он, собственно, «носитель культуры» именно настолько, насколько эти внутренние связи могут быть реализованы в порождаемых им текстах), набор ключевых понятий культуры предстает не просто как некий список, но как система, в которой одни понятия «ожидают» (вспомним термин «математическое ожидание») другие. Так потенциальный текст культуры сближается с тезаурусом культуры, и не случайно, что оба этих понятия разрабатывались также другом и коллегой Владимира Николаевича, нашим выдающимся китаистом Григорием Александровичем Ткаченко.

Девяностые годы прошлого века и первое десятилетие века наступившего были для нас временем жарких дискуссий о том, как понимать культуру и какой путь к схватыванию смыслов незападных культур может оказаться наиболее эффективным и гарантирующим от ошибок. Сейчас, по прошествии многих лет, становится ясно, что разногласия между нами, участниками постоянного семинара «Культура как способ смыслополагания», имели гораздо меньшее значение, чем то, что нас объединяло — стремление схватить культуру (китайскую, индийскую, арабскую — этот список открыт) в ее целостности, найти те генеральные силовые линии, вдоль которых она выстраивается и которые составляют ее самость, несмотря ни на какие перемены. Так человек проносит через всю свою жизнь свое Я, меняясь физически многократно от рождения до смерти, развиваясь и трансформируясь духовно, однако во всех этих метаморфозах сохраняя свою самость — то, что и делает его именно им и с утратой чего теряет смысл все остальное.

Эта статья — моя реплика в нашем разговоре. Увы, уже заочном.

Понимание истины, характерное для арабо-мусульманской культуры, ярко проявилось уже в Коране. Здесь широко используются обе пары терминов, которыми в дальнейшем обозначалась оппозиция верного, правильного и неверного, ложного. Это термины с корнями *ḫ-ḫ-ḫ* и *ṣ-ḍ-ḫ*, с одной стороны, и *б-т-л* и *к-з-б* — с другой. Между этими двумя типами оппозиции имеется существенное различие.

Первый тип оппозиции истинного и ложного выражен как противопоставление *ḫaḫḫ* и *bāṭil*. Термин *ḫaḫḫ* выражает истинность как неперенное осуществление, как должное, как то, чего не может не быть. Такое долженствование имеет ярко выраженный онтологический оттенок: речь идет об истине, которая *утверждена*. Противоположное *bāṭil* отсылает нас к ложному как к неустойчивому, к тому, что не способно удержаться, что как будто рассыпается и не может явить свою фиксированность.

Такое понимание истинного и ложного прямо связано с *действительностью*, т. е. со способностью действителя явить и утвердить свою эффективность, свою способность осуществить действие и показать его результат. Центральная кораническая тема — это тема истины (*ḫaḫḫ*) как подлинной действительности Истинного (*ḫaḫḫ*) Бога, действие которого безусловно осуществится и возьмет свой результат, тогда как ложные (*bāṭil*) действители (прочие боги и иные существа) оказываются бессильными перед лицом этого подлинного действителя, так что обещанные ими результаты развеиваются как мираж, поскольку лишены какой-либо твердости и устойчивости.

Это понимание нашло свое яркое выражение в таких коранических аятах: «Бог есть истина, а те, которых призываете вы наряду с ним, — ложь» (31:30, С.¹; см. также 22:62); «Напротив, мы истину противопоставляем лжи: она поражает ее, и эта — вот исчезает» (21:18, С.); «Пришла истина, и ложь исчезла; истинно, ложь подлежит исчезновению» (17:81, С.); «Пришла истина, и ложь уже не явится и не возвратится» (34:49, С.). Везде здесь «истина» выражена арабским словом *al-ḫaḫḫ*, а «ложь» — *al-bāṭil*.

Таким образом, противопоставление истины и лжи как *ḫaḫḫ* и *bāṭil* — это противопоставление действительности подлинного

¹ Здесь и далее помета «С.» обозначает перевод Г. С. Саблукова.

действителя и действителя иллюзорного, не настоящего, а лишь выдающего себя за подлинного. Истинность и означает здесь свершенность действия, его утвержденность. Не только в кораническом контексте, но и в целом для арабо-мусульманской культуры такая истина — это истина *par excellence*, истина как таковая, *изначальная* истина. Утвержденная действующим, она исходна.

Такое понимание истины прямо связано с тем, что современный марокканский философ М. А. ал-Джабйри называл «арабским разумом» (*'ақл 'арабийй*), то есть эпистемой, характерной для арабо-мусульманской культуры: сложившаяся в эпоху джахилийи, она сохраняется до сих пор. Эта эпистема предполагает рассмотрение вещей не как субстанций, которые объясняются их идеальной (формальной) природой, а как результатов действия, как его «овеществление». Это естественно предполагает такую направленность взгляда, при которой за внешней явленностью результата отыскивается скрытый действитель, и между ними устанавливается связь, выраженная в действии.

Второй тип оппозиции истинного и ложного предполагает наличие уже утвержденной истины и выстраивается как *соответствие* или *несоответствие* ей некоего высказывания или же действия, в иных формах выражающего отношение к ней. Слова с корнями *с-д-х* и *к-з-б*, чаще всего глаголы второй породы и их производные, обозначающие направленность действия на некий объект, очень частотны в Коране и передают соответственно согласие, подтверждение или несогласие, отрицание прежде утвержденной истины. Очень характерны, например, такие аяты: «Веруйте в то, что ниспослал Я для подтверждения истины (*мусаддиқан*) того, что у вас» (2:41, С.); «Когда приходит к ним от Бога Писание, подтверждающее (*мусаддиқ*) то, которое у них есть...» (2:89, С.); «А те, которые будут неверными и почтут наши знамения ложными (*каззабу би-'айәти-на*)...» (2:39, С., также 22:57); «Начальники его народа, те, которые не веровали и считали за ложь (*каззабу*) сретение будущей жизни...» (23:33, С.). Такие действия, как *тақдйқ* (подтверждение истинности, принятие чего-то как истинного) или *тақзйб* (утверждение ложности) возможны только как *вторичные* по отношению к *изначально утвержденной* истине-*хаққ*, поскольку *подтверждают* (а не *утверждают*) истину или же *отвергают* (но не *опровергают*) ее.

Эти интуиции, раскрывающие сложившуюся еще на доисламском этапе эпистему и нашедшие яркое отражение в Коране, благодаря победе исламского мировоззрения вошли в общий фонд арабо-мусульманской культуры и народов — ее носителей. Вплоть до современности Коран в исламском мире служил своеобразным букварем и учебником на этапе начального образования (*куттāб*): по нему учились читать и писать, а потому грамотные люди хорошо знали его текст или помнили его наизусть. Отраженные в тексте Корана фундаментальные интуиции не могли не проникать в сознание неарабских народов, где закреплялись с большим или меньшим успехом, обеспечивая если не единообразие (до этого было далеко), то во всяком случае совместимость культурно-мировоззренческих координат на огромных пространствах исламского мира. Коран, а затем и возникшая вокруг него исламская литература различных жанров послужили своеобразным проводником эпистемы, ориентирующей на «действенное» (процессуальное) осмысление мира, т. е. понимание его как результата учреждающего, устанавливающего истину действия действующего.

На классическом этапе развития арабо-мусульманской культуры эти интуиции получили свое развитие. Термины с корнями *с-д-к* и *к-з-б* были задействованы в теории познания и в Аристотелевой логике, активно работая в сфере рационального познания и обозначая истинное или ложное высказывание (соответственно *қавл с̣āдиқ* и *қавл к̣āзиб*), т. е. такое, которое совпадает с истинным положением вещей или не совпадает с ним. Сама же истина вещей обозначалась с использованием корня *х-к-к*, например, *хақйқа* «истинность», *хаққ* «истина». Вторично-устанавливаемая истина (корень *с-д-к*), таким образом, оказалась отнесенной к сфере рационального познания и доступной для работы рациональными методами. Такая истина ни в коей мере не является «неправильной» или «ущербной»; о ней лишь можно сказать, что она вторична в отношении первично-утверждаемой истины (корень *х-к-к*), поскольку ее установление происходит в результате сверки с действительным положением вещей, которое первично утверждено как результат действия ответствующего действующего.

Рационализация этой «действенной», или процессуальной, парадигмы была осуществлена мутазилистами — первыми ара-

бо-мусульманскими философами. Их осмысление мира практически полностью сводится к его объяснению как результата действия: теория действия в их философии занимает такое же место, как теория идей в философии Платона или теория субстанциальных форм — у Аристотеля.

Широкое «переводческое движение», которое привело к знакомству с наследием античной философии, прежде всего перипатетической и неоплатонической, имело результатом возникновение фальсафы (араб. *фалсафа* «философия»), ориентировавшейся на философствование по греческим образцам. Мутазилизм постепенно был вытеснен из сферы философии, будучи не в силах противостоять двойному давлению: с одной стороны — очень просто и ясно, наглядно и дидактически отточено излагаемой законченной греческой мудрости, контрастировавшей с усложненными и далекими от единства взглядами мутазилитов, вечно споривших между собой; а с другой — давлению оформившейся и уже зрелой доктринальной мысли (ашаризм и матуридизм), предлагавшей упрощенное изложение исламского вероучения, доступное массам, в отличие от интеллектуально-рафинированных и элитарных трактовок мутазилитов.

С вытеснением мутазилизма фальсафа оказалась фактически господствующей на философской арене. Вместе с ней пришло и иное мировоззрение, опиравшееся на субстанциально-ориентированную эпистему античности. Успех фальсафы был разным в различных регионах исламского мира, и в целом (хотя далеко не исключительно) эта школа завоевала симпатии представителей неарабских народов, прежде всего иранцев. На время процессуально-действенная эпистема утратила господствующее положение в сфере философии, при этом вполне сохранив его в области ряда наук (правоведение, филология и др.), которые начинают классифицироваться как «собственные», исламские, в отличие от заимствованных «греческих» наук (математика, астрономия и т. д.) и фальсафы. Однако уже у Ибн Сйны, величайшего представителя фальсафы, происходит своеобразная, пусть и неполная, реабилитация процессуально-действенной эпистемы. Это заметно в его теории причинности, редуцирующей аристотелевскую четырехчастную систему причин к единственной — действенной; в развитой им теории интуиции (*хадс*), которая направлена на непосредственное схва-

тывание подлинности вещи, в отличие от дискурсивной логики, устанавливающей лишь соответствие между высказыванием и состоянием вещей, так что интуиции оказывается доступен Первый Действитель — тот, что принципиально за пределами логического познания и вместе с тем отвечает за подлинность всех вещей, будучи единственным источником действительности и причинности; наконец, в его известном разделении чтойности и существования и теории «возможного» (*мумкин*), согласно которой вещь наличествует как таковая в качестве возможной, получая от действителя лишь свое существование.

Акцент на непосредственном познании, схватывающем подлинность, истину-*хаққ* вещи хорошо заметен в исламском мистицизме (суфизме), который позже других обретает свою философскую зрелость. И в философском суфизме, и в ишракизме (философии озарения) непосредственное и опосредованное познание не иерархизируются, а скорее понимаются как взаимодополнительные. При этом дискурсивное, рационально-логическое знание расценивается и как имеющее собственную, независимую ценность, и как средство изложения и проверки истин, постигнутых непосредственно (интуитивно или в откровении): здесь истина-*хаққ*, непосредственно открывающая подлинность вещи, как она изначально установлена действителем, проверяется в процедуре *тасдиқ* — ее рационально-дискурсивного обоснования.

Таким образом, процессуально-действенная эпистема, требующая возведения к действителю как к конечному обоснованию, и связанное с ней понимание истины как непосредственно-утвержденной (термины *хаққ*, *хақиқа*), с одной стороны, и как дискурсивно-удостоверяемой (термин *тасдиқ*), с другой, определила такие принципиальные черты мышления арабо-мусульманской культуры, как представление о возможности согласования непосредственного и опосредованного знания (интуиция и логика, божественное откровение и рациональное философствование, установленный Богом закон и его развитие в рациональной деятельности правоведов, сакральность пророческой миссии Мухаммада и чисто человеческий характер его личности, божественное обоснование руководящей роли Мухаммада и отсутствие сакрального обоснования власти его пре-

емников и т. д.) и стремление понять мир *процессуально*, как результат действия.

Понятие «эпистема» схватывает неосознаваемые, коренящиеся в подсознании установки, задающие наиболее общие линии осмысления мира. Эти установки имеют собственную, вполне определенную смысловую логику. Логика предъявляет *требования*, которые выступают как первоосновные, далее не фундируемые *основания рациональности*. Основания рациональности — это в самом общем виде то, что заставляет нас принять не задумываясь те или иные тезисы как само собой разумеющиеся (например, равные третьему равны между собой) или абсурдные (существование следствия без причины). Основания рациональности, таким образом, определяют ход рассуждений и доказательств, выступая в качестве *критериев*, позволяющих отделить рациональное и приемлемое от иррационального и в силу этого неприемлемого в пространстве разума.

Понимание внутренней смысловой логики, определяющей устройство процессуально-ориентированного взгляда, позволяет выяснить, почему этот взгляд выдвигает вполне определенные требования к тому, что считается рациональным, осмысленным и обоснованным. Это прежде всего — непосредственная связанность действующего и претерпевающего, выраженная процессом (действием). Арабский язык предоставляет процессуально-ориентированному мышлению очень удобную языковую среду, в которой тройка категорий *фā'ил* (действующее), *маф'ул* (претерпевающее) и *фи'л* (процесс) служит частью словообразовательной парадигмы любого глагола. В этой языковой среде органичной оказывается онтология, предполагающая подлинный, независимый статус как действующего и претерпевающего (т. е. субстанций), так и *самого процесса*. Процесс здесь не редуцируется до акциденции действующего, как это происходит в субстанциально-ориентированной смысловой среде, а наделяется собственным онтологическим статусом — независимым, хотя и отличным от онтологического статуса двух его сторон (действующего и претерпевающего).

В аристотелевской системе десяти категорий процесс не может быть отображен так, как он осмысляется в процессуально-ориентированной среде. У Аристотеля имеются категории «действовать» и «претерпевать», которые могут быть соотнесены в

лучшем случае с активной и пассивной сторонами процесса, но не с самим процессом как таковым. И это не случайно: субстанциально-ориентированный взгляд не наделяет процесс особым онтологическим статусом, отличным от статуса его активной или пассивной сторон; процесс здесь не мыслится как нечто третье, самостоятельное, наряду со своей активной и претерпевающей сторонами. В этом — одно из несводимых различий между двумя способами осмысления мира, субстанциально-ориентированным и процессуально-ориентированным.

Разум и его критерии, определяющие, что считается рационально доказанным и обоснованным, а что требует дальнейшего обоснования, определяются принципиальными чертами эпистемы. Опора на процессуально-действенную эпистему имела свои следствия в понимании того, что такое разумная обоснованность и в каком направлении будет протекать рационализация мировоззрения, заданного Кораном.

Эта рационализация, осуществленная мутазилистами и приведшая к возникновению философии в арабо-мусульманском мире, исходила из представления о действителе как целеполагающем, *волевом* источнике действия. Воля принимается как необходимое условие подлинного действителя, без которого действитель немыслим. Целеполагание как проявление воли могут осуществлять, с точки зрения мутазилитов, Бог и человек: только они и могут быть поняты как подлинные действители, отвечающие за возникновение и изменение мира и всего находимого в нем.

Это означает, что для подлинного действителя не может стоять вопрос о свободе воли: воля служит *условием* действия, без которого действитель немыслим. Вот почему в начальный период развития философской рефлексии в арабо-мусульманском мире, у мутазилитов, признающих человека подлинным действителем, вопрос о свободе воли не ставится. Положение о свободе воли надо отличать от положения об автономии действителя, т. е. о его само-власти, иначе говоря — о наличии всех условий полноценного действия. Выбор — еще не действие: действенная эпистема предполагает постановку вопроса о том, способен ли действитель не просто иметь, но *осуществить* свою волю — которая у него безусловно свободна. Вопрос, иначе говоря, не в том, чтобы сделать выбор; вопрос в том, чтобы этот

выбор осуществить, сделать истинным — на деле, т. е. через действие. Вопрос в том, обладает ли человек как действительный способностью *утвердить* (вспомним истину-*хаққ*, утверждаемую действителем) свое действие и его результат.

Если всякий процесс, происходящий в мире (восход и закат солнца и луны, выпадение дождя, произрастание растений, рождение детей, действия и взаимодействия людей), требует для своего объяснения возведения к действителю, то понятно, что к человеку могут быть возведены далеко не все процессы, и даже не большая их часть. Видение Бога как агента действий и изменений, происходящих в мире, требуется процессуально-действенной эпистемой и вовсе не свидетельствует (как это часто неверно толкуют, не понимая данной принципиальной черты арабо-мусульманского мировоззрения) о некоем «фи-деизме» и отказе от рационального объяснения.

Напротив, такое видение — первый и необходимый шаг к рационализации представления о мире как результате действий действителя. Для того чтобы рационализация действительно произошла, необходимо сделать еще один шаг. Он заключается в том, чтобы понять результат действия как *неизбежный*, как не зависящий ни от чего, кроме внутренней закономерности действия. Некто (пусть это будет Бог или человек), рассматриваемый как именно некто, или, как выражались арабо-мусульманские мыслители, как «самость» (*zāt*), не представляет подлинного интереса в пределах процессуально-действенной эпистемы. Самость как таковая, как некая субстанция, не производит никакого действия и не может отвечать ни за устройство мира, ни за его перемены. А вот рассмотренная как «действующее» (*fa'āl*), т. е. как действитель, она производит результат действия (*maf'ūl*, букв. «делаемое»), связь между которыми и должна быть понята как некий процесс, имеющий место в мире и объясняющий его устройство или изменение.

Рационализация предполагает нахождение *законосообразности*, определенной *устойчивости* мира. Если субстанциально-ориентированное греческое мышление открывает основание такой устойчивости в субстанциальности, связывая с производным действием *неустойчивость* и невозможность закономерного расчета, то процессуально-ориентированное мышление открывает устойчивость мира как устойчивость *связи* между

действователем и результатом действия (*фā'ил* «делающим» и *маф'ул* «делаемым»). Эта устойчивая связь, выраженная собственно действием (*фи'л* «делание»), и позволяет *закономерно* перейти от действователя к результату или, напротив, от результата к действователю, за него отвечающему.

Заметим, что такой переход именно закономерен, а значит, не зависит ни от какого произвола: при условии, что результат *необходимо* связан с агентом действия, устойчивое и не зависящее ни от какого произвола объяснение мира может быть достигнуто в контексте процессуально-действенной эпистемы. Именно в признании этой *необходимой* связи заключается здесь решающий момент, отделяющий рациональное объяснение от иррационального.

Мутазилиты, первые в исламской мысли борцы за рациональность, стали и мыслителями, последовательно признававшими такую необходимую связь. Наиболее ярко эта проблематика встала при обсуждении вопроса о божественных атрибутах: эти дискуссии имеют значение вовсе не для понимания того, *каков* Бог (когда бы он рассматривался субстанциально), а для решения вопроса о том, как устроено его *действие*, объясняющее — в процессуальной перспективе мышления — закономерное устройство мира. Именно в этой точке догматизированная мысль исламского вероучения (ашаризм и матуридизм) принципиально порвала с рациональным философствованием мутазилитов, предпочтя иррациональное утверждение об отсутствии *необходимой* связи между действительными атрибутами Бога и их результатами. И именно эта необходимая связь была решающим образом восстановлена в философском суфизме — следующем после мутазилизма направлении арабо-мусульманской философии, которое дало *целостное* (а не фрагментарное) объяснение мироустройства на основе процессуально-действенного взгляда и в контексте соответствующей эпистемы, причем такое объяснение повлекло кардинальный пересмотр представлений о соотношении между вечностью и временем и о месте человека в мироустройстве.

Если первым направлением рационализации у мутазилитов стало утверждение о закономерной и устойчивой связи между действователем и результатом его действия, то вторым направлением было максимально возможное расширение автономии

человека как подлинного действующего. Это повлекло за собой урезание всевластия Бога, но также — что значительно более важно — абсолютизацию этических требований к человеку, который был понят как полновластный и ни в чем не ограниченный действующий, а значит, как действующий, полностью определяющий свою судьбу и выбор жизненного пути и несущий за это абсолютную ответственность. Этот пункт стал позже еще одной точкой, где доктринальная догматизированная мысль, которая предпочла урезать автономию действия человека вплоть до полного ее отрицания (такой взгляд обрел почти повсеместное влияние к концу классического периода), пошла на бескомпромиссный разрыв с мутазилизмом. И в этом же пункте философский суфизм внес решающий вклад в многовековой спор о соотношении человека и Бога как действующих, предложив решение неожиданное, но увязанное с целостной системой и необходимое в ее рамках.

Еще одним направлением борьбы за рационализм стало утверждение мутазилитов о рациональной природе положений Закона и, следовательно, принципиальной способности обычного человеческого разума сформулировать эти положения. Мутазилиты бросили серьезный вызов своим оппонентам, утверждавшим, что Закон не может быть независимо открыт человеческим разумом, а потому нуждается в откровении и может быть принесен только посланником. На это мутазилиты возражали, что, если Законодатель предписывает и запрещает поступки, исходя из их природы, а эта природа может быть постигнута человеческим разумом, то и Закон в принципе мог бы быть самостоятельно сформулирован человеком, никогда не слышавшим об исламе и Мухаммаде.

Если провести условную линию от зарождения теоретического дискурса в раннем исламе (хариджиты, шииты, мутазилиты и др.) до конца его классической эпохи, то это будет линия постепенного сужения рационализма и возрастания авторитета не столько основополагающих текстов ислама (Корана и сунны), сколько *традиции (таклїд)* рассмотрения вопросов верования и права, когда решения ученых прошлого принимаются на веру без проверки их не только рациональной, но и текстуальной обоснованности (т. е. обоснованности Кораном и сунной). Именно это выражает интеллектуальную атмосферу тра-

диционалистского этапа развития арабо-мусульманской культуры: отказ от действенного рационализма, наиболее ярко заявленного мутазилистами, и опора на авторитет предшествующих поколений ученых без какой-либо проверки выдвинутых ими положений. Угасание творческого импульса арабо-мусульманской культуры на рубеже классического и традиционалистского этапов совпало с максимальным отказом этой культуры от рационализма, столь ярко проявившегося на заре классического этапа ее развития и обеспечившего ее процветание.

Иррациональное, т. е. нарушающее принцип рациональности и противоречащее ему, следует отличать от *внерационального*, т. е. не подпадающего под действие принципа рациональности, но и не противоречащего ему, не отвергающего рациональность и — в целом — ее не ограничивающего. В рамках процессуально-действенной эпистемы противостояние рационального и иррационального объяснения мироустройства представлено в целом как противостояние философии (мутазилизм и философский суфизм) и вероучения (догматизированный калам). Что касается внерационального, то в контексте этой эпистемы оно представлено, если говорить максимально обобщенно, тем знанием, которое обладает статусом изначально-установленного (*хаққ*, *хақиқа*). Такое внерациональное знание может пониматься как параллельное рациональному, а может трактоваться даже как своеобразный «материал», как «основа» для деятельности разума, «обрабатывающего» это внерациональное знание. Примером первого, как уже говорилось, служит интуитивное знание; второе представлено таким важнейшим компонентом арабо-мусульманской интеллектуальной культуры, как авторитетные тексты.

Авторитетные тексты ислама — это Коран и сунна; для шиитов это также, в дополнение к этим двум, «Путь красноречия» (*Нахдж ал-балāға*) ‘Али и корпус высказываний шиитских имамов. Авторитет этих текстов имеет надрациональный источник, однако это не означает, что они находятся *вне* компетенции разума. Как раз наоборот: эти тексты входят в обиход культуры, становятся источником правовых, а также и этических норм, источником вероучения только благодаря рациональной деятельности огромной армии ученых, осуществляющих исторический, филологический, правовой и доктринальный анализ этих

текстов. Изначально-установленная внерациональная истина и здесь немыслима без вторично-открываемой человеческим усилием рациональной истины. Опора на рациональные методы работы с авторитетными текстами в суннизме принципиально заметнее и играет гораздо более важную роль, нежели в шиизме с его акцентированной опорой на непререкаемый авторитет имамов.

Рассмотренные нами характерные черты процессуально-действенной эпистемы ярко проявились в области шариата и фикха.

Шариат (араб. *шарй'а* «Закон»; в непосредственном языковом смысле — «тропа, протоптанная животными к месту водопоя») — исламский Закон. Это понятие столь же неопределенно, сколь и широко употребимо.

В самом узком смысле под шариатом понимают совокупность несомненно установленных *авторитетных норм* (*насс*, мн. *нусус*), которые закреплены текстом Корана и сунны. Следует иметь в виду, что статус «авторитетной нормы» текст Корана и сунны приобретает только благодаря правоведам, которые своей рациональной, человеческой деятельностью вычлениают из общего текста Корана и сунны то, что имеет изначально установленный нормативный характер, определяют статус этой нормы и вводят ее в сферу права. Здесь мы вновь встречаемся с необходимым и в каком-то смысле органичным сочетанием вторично-подтверждаемой истины, выявляющей первично-установленную.

В более широком смысле под шариатом понимают весь комплекс правовых норм и положений, признаваемых той или иной отдельной школой (мазхабом) исламского права. Эти положения частично имеют текстуальный источник (Коран и сунна), а частично обязаны своим выведением законотворческой деятельности правоведов данной школы.

Наконец, в самом широком смысле под шариатом может пониматься весь комплекс норм и положений, когда-либо признававшихся и выведенных во всех, в том числе и исчезнувших к настоящему времени, школах исламского права.

Фикх (араб. *фиqh* «понимание») — деятельность исламских правоведов, направленная на понимание (отсюда название этой дисциплины) Корана и сунны как источников норм права, а также на выведение или установление новых норм, не содер-

жавшихся в этих текстуальных источниках. Представителями фикха являются факихи (араб. *фуқахā*).

Фикх — теоретическая дисциплина, занимавшая в классическую эпоху первое место среди теоретических наук и породившая необозримую литературу. В сочинениях по фикху оттачивалась и методология, и категориальный аппарат, которые стали в своей базовой части общим достоянием арабо-мусульманской теоретической мысли. Здесь сложились усилия ученых, представлявших тогда основные области знания: филология во всех ее составляющих, необходимых для понимания смысла текстуальных источников права; другие коранические науки, нужные для максимально безошибочного выведения норм; вероучение; философия, во всяком случае, в ее ранней, мутазилитской редакции, когда вопросы определения границ автономии человека и его ответственности были непосредственно сопряжены с фикхом.

Сочинения по фикху бывают тематическими, посвященными той или иной отрасли права, и интегральными, охватывающими все вопросы права в понимании той или иной школы. Второго рода сочинения обнаруживают в своей структуре деление, которое можно считать наиболее общим делением фикха как дисциплины. Он распадается на *‘ибādāt* («вопросы поклонения [Богу]») и *му‘āmalāt* («вопросы взаимодействия [людей]»). И то и другое строится как рассмотрение взаимодействия двух контрагентов: в первом случае — человека и Бога, во втором — человека и другого человека. Такое деление исчерпывает классификацию действующих лиц, как она была введена еще мутазилитами, и обнаруживает прямую зависимость от процессуально-действенной эпистемы, требующей обращать внимание прежде всего на действующего и его взаимодействие с контрагентом, а не на субстанциальные характеристики.

Это же влияние обнаруживается и в понимании фундаментальной категории фикха — *хаққ* (мн. *хуқуқ*). С этим термином мы уже встречались при обсуждении вопроса о понимании истины в арабо-мусульманской культуре. Здесь он обнаруживает свой смысл истины, первично-установленной неким действующим: *хаққ* выражает *обязательное взаимодействие* двух сторон, которые в самом общем виде могут быть поняты как действующее и претерпевающее некоего отношения, которое их связывает.

Вот почему термин *ḥaqq* в фикхе обозначает *право-обязанность*: обе стороны здесь важны и не могут быть отброшены, поскольку выражают связанность двух сторон некоего отношения. *Ḥaqq* выступает как «право» для одной стороны и как «обязанность» для другой, выражая их непрременную согласованность.

Это означает, что предметом фикха служит не индивид — субъект права, для которого права очерчивают область его суверенитета и для которого обязанности выступают как «столкновение» его права с правами других таких же индивидов. Здесь изначальный фокус внимания — другой: это *связанность* двух сторон некоего взаимодействия в точке *ḥaqq*, в точке право-обязанности. Субъектом право-обязанности, если это выражение можно употребить в данном случае, выступает не индивид, а *связка* двух контрагентов: либо человек-и-Бог (если речь идет о *‘ibādāt* «вопросах поклонения»), либо человек-и-человек (если имеются в виду *mu‘āmalāt* «вопросы взаимодействия» людей между собой).

В этом смысле право-обязанность (*ḥaqq*) не индивидуальна, она выходит за пределы атомарного индивида и предполагает *минимальную связанность* двух контрагентов. В условиях отсутствия церкви и иных институтов, обеспечивающих тотальный контроль над обществом «сверху» и его целостную организацию, исламское право уделяет первоочередное внимание право-обязанностям (*ḥuquq*), которые, как сеть, покрывают социальное пространство и обеспечивают сцепление социальной ткани, действуя «снизу». Исламское мировоззрение, противопоставляющее себя джахилийному как индивидуалистичное — коллективистскому, уделяет особое внимание инструментам обеспечения социальности, и прежде всего фундаментальной категории *ḥuquq*.

Категория *ḥaqq* предполагает внимание к *поступку* (*‘amal*), который выступает в качестве первоочередного, если не исключительного, объекта внимания исламского права. Принятая здесь система «пяти категорий» (*al-aḥkām al-ḥamṣa*) классифицирует все поступки как попадающие в одну из этих классификационных ячеек. Собственно, задача факиха — понять, как можно классифицировать тот или иной реальный поступок и, если такая классификационная идентификация не описана в теории, развить теорию права и с помощью имеющихся меха-

низмов подвести реальный поступок под одну из этих категорий. Во многом книги по фикху являются описанием подобных процедур.

Эти «пять категорий» следующие: обязательное (*ваджиб*, *фард*), рекомендуемое (*мандуб*, *сунна*), безразличное (*мубах*), nereкомендуемое (*макрӯх*) и nepозволительное (*харам*, *махзӯр*). Эта классификация соотносится, с одной стороны, с приказанием (*'амр*) и запретом (*нахи*), а с другой, с вопросом о воздаянии (*джаза*) в будущей жизни, будь то награда (*саваб*) или наказание (*'иқаб*). Приказание и запрет определяются на основании коранического текста или сунны и, как считается, выражают волю Законодателя. Комбинация двух сторон — предписанности/запрещенности и воздаяния — и определяет, к какой категории будет отнесен тот или иной поступок. Обязательными являются поступки, которые предписаны и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение — карается. Nepозволительными — те, которые запрещены и несовершенство которых вознаграждается, а совершение — наказывается. Рекомендуемыми являются поступки, которые предписаны, совершение которых вознаграждается, но неисполнение которых не наказывается. К nereкомендуемым относятся те, от которых предписано воздерживаться, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. Что касается безразличных поступков, то к ним относятся такие, совершение или несовершенство которых никак не нарушает волю Законодателя: относительно них не высказываются ни Коран, ни сунна, ни шариат в широком смысле (правовые установления мазхабов), и человек, с точки зрения фикха, волен совершать или не совершать их.

Эта сложная система классификации возникла исторически, в ходе анализа основополагающих религиозно-правовых текстов — Корана и сунны. Ее введение в значительной степени было вызвано потребностью истолковать характер запретов и рекомендаций, содержащихся в этих текстах. Зачастую было непросто установить, как понимать указание о необходимости совершать то или иное действие или воздерживаться от него: как абсолютное, обращенное ко всем членам общины, или ограниченное определенной группой или определенными условиями. Во многом задача разграничения таких императивов

была решена благодаря разделению категории обязательных поступков на две области. Одна именуется *фард 'айн* («обязательные как таковые»), другая — *фард kifāya* («достаточно-обязательные»). К первым относятся действия, которые должен выполнять каждый член исламской общины без исключения. Их примером могут служить пять «столпов ислама»: формула исповедания веры, молитва, ежегодный налог в пользу неимущих *закāt*, пост в месяц рамадан и паломничество в Мекку (*хаджж*). Что касается второго вида обязательного действия, то для того, чтобы оно считалось исполненным, достаточно (отсюда и его название), чтобы его выполнили только некоторые члены общины. Скажем, «молитва по усопшему» (*салāt ал-джанāза*) относится к таким достаточно-обязательным действиям: достаточно, чтобы некоторые из присутствующих на похоронах прочитали молитву по покойнику, и тогда все присутствующие считаются выполнившими свой долг, но если молитву не прочтет никто, «упущение» (невыполнение должного) будет вменено в вину каждому. Заметим, что речь идет именно об «обязательных», а не просто о «поощряемых» действиях: хотя наличие категории «рекомендуемых» (то есть «хороших», но «не обязательных») действий дает возможность разделить «обязательное» и «поощряемое», не вводя категорию «достаточно-обязательное», теория не использует эту возможность.

Основы фикха (*'усул ал-фикх*) — это универсально-признаваемые *источники* определения правовых норм, т. е. подведения рассматриваемой ситуации под одну из «пяти категорий». В качестве таковых суннитская мысль признает следующие: Коран, сунна, *қийās* — букв. «соизмерение» (т. е. перенос установленной правовой нормы на новый случай), *иджмā'* — «консенсус». Шииты критикуют *қийās*, считая его ненадежным источником. Дело в том, что «соизмерение» — это рациональная процедура, производимая факихом с опорой исключительно на человеческие способности рассуждения. Шиитская мысль, ищущая опору в безусловном авторитете, вместо *қийās* выдвигает в качестве основы фикха *'ақл* «разум», понимая под ним установки шиитских имамов, обладающие статусом несомненной истины.

Коран и сунна выступают в качестве источника определения правовых норм не как исходный, «чистый» текст, который мы читаем в соответствующих книгах. На пути превращения того

или иного отрывка коранического текста или положения, зафиксированного в хадисах, в *наџ* — правовую норму, обладающую несомненным авторитетом текста, лежит серьезная и кропотливая работа факихов, в долгих дискуссиях и рассуждениях вырабатывающих такие нормы. Дело в том, что текст Корана и сунны — это не юридический документ, предполагающий ясное и недвусмысленное определение всех деталей, без которых он попросту не является юридическим. Оснастить весьма расплывчатые (с юридической точки зрения) указания Корана и сунны всем необходимым, превратив их в текст, устанавливающий правовые нормы, — работа факиха. К примеру, эти тексты могут выражать факт отрицательного отношения к чему-либо, например, к созданию изображений живых существ. Однако такое отрицательное отношение может быть выражено неявно: например, известный хадис утверждает, что дом, где имеются изображения, не посещают ангелы. Далее, сам факт отрицательного отношения ничего не говорит о том, под какую из двух запрещающих норм, «нерекомендуемое» или «запретное», подпадает изображение живых существ; между тем это далеко не маловажный вопрос, поскольку в первом случае этот поступок не подлежит юридическому наказанию, а во втором — подлежит. Выяснить, действительно ли данный хадис означает отрицательное отношение, сличив его с другими хадисами на эту тему и с кораническими положениями, определить свое отношение к возможным противоречиям (далеко не во всех случаях сунна и Коран высказываются однозначно по одному и тому же вопросу) и, наконец, установить конкретную юридическую норму, обосновав свое решение, — вот в чем заключается работа факиха, требующая огромной эрудиции и серьезной квалификации. Нередко (как в случае с изображением живых существ) единства мнений среди факихов не удается достичь, и разные школы исламского права высказываются различным образом по одним и тем же вопросам.

Если некий случай, который рассматривает факих в своих теоретических работах или с которым сталкивается на практике кади (араб. *қāдин* «судья»), напрямую подпадает под установленную текстуальную норму-*наџ*, то на этом работа факиха или судьи фактически завершается.

Однако в реальной жизни такие случаи встречаются не так часто. Если прямое подведение невозможно, то необходимо прежде всего исследовать, нельзя ли «соизмерить» данный случай с тем, для которого установлена текстуальная норма-на $\mathit{c}\mathit{c}$. Процедура «соизмерения» (*қийās*) состоит из нескольких шагов.

1. Для исходного случая, норма которого известна, необходимо выяснить, на каком *основании* (*‘илла*) Законодатель ввел данную норму. 2. В рассматриваемом случае необходимо установить, сохраняется ли основание введения нормы или нет. 3. Если основание сохраняется, норма переносится на новый случай; если основание не сохраняется, норма не переносится.

Процедура соизмерения выглядит очень понятной и, по существу, представляет собой алгоритм. Однако все дело в том, что основания введения норм в Коране и сунне указаны нечасто; бывает и так, что они указаны в иных местах, нежели тот текст, который вводит норму, и надо определить, действительно ли разные тексты связаны; порой могут быть найдены указания на разные обоснования; наконец, обоснование может быть вообще не указано, что случается нередко. Если обоснования нет, факих должен, исходя из общей эрудиции и понимания Закона и его целей, додумать такое обоснование; если есть возможность вывести его из имеющихся текстов, он должен в деталях обосновать такой вывод. В любом случае, если основание нормы не указано явно и недвусмысленно Законодателем, оно считается результатом собственного усилия факиха.

Всегда отмечается, что факих может оказаться прав, указывая то основание, которое имел в виду Законодатель, вводя норму (а основание всегда имеется, даже если оно не указано явно, поскольку никакие нормы не введены необоснованно), а может оказаться и неправ. Нетрудно видеть, что фикховый *қийās* попадает в ту категорию знания, которая именуется *занн* «мнение», и не дотягивает до *йақйн* «уверенности». Именно на этом основании *қийās* не признают шииты, считающие, что только *йақйн* может служить основанием вывода норм Закона. На этом же основании фикховый *қийās* критиковали такие выдающиеся фигуры, как ал-Газāли (блестящий факих и знаток аристотелевской логики) и Ибн Рушд (знаменитый факих и не менее знаменитый представитель фальсафы), поскольку силло-

гизм, также обозначающийся термином *қийās*, дает уверенное знание (*йақӣн*), а не мнение.

С одной стороны, такое сравнение двух типов *қийāса* является не более чем софизмом: ведь статус «мнения» фикховый *қийās* имеет не потому, что сама процедура соизмерения дефектна, а только потому, что исходное знание, необходимое для исполнения этой процедуры, отсутствует (неизвестно основание нормы в исходном случае). Но и силлогизм, совершенный как процедура, не даст уверенного знания, если нет уверенности в исходных посылках. С этой точки зрения, на деле нет разницы между фикховым и силлогистическим типами *қийāса*, поскольку как процедура они равно совершенны и столь же равно зависят от качества исходного знания, которое обрабатывается этими процедурами.

С другой стороны, различие между двумя типами *қийāса* — различие эпистемологическое, а точнее, различие эпистем, их породивших. Силлогизм построен на представлении о классификации субстанций, т. е. отнесении вещей к тому или иному классу на основании признаков, приписываемых им. Фикховый *қийās* создан на основе процессуально-действенной эпистемы: он сосредоточен на возможности переноса действия с одного претерпевающего на другое, а вовсе не на отнесении вещи к тому или иному классу. Изначальное установление нормы осуществлено Законодателем; факих имитирует это первично-устанавливающее действие, вторично осуществляет его, но в отношении другого объекта, направляя то же действие на другое претерпевающее. Он имеет право сделать это, опираясь на основание (*’илла*): именно оно обосновывает изначальное действие Законодателя, и оно же обосновывает вторичное установление, т. е. повторение того же действия факихом. Если контекст нашего рассуждения, наш мыслительный мир задан этой эпистемой, для нас просто не может иметь значения общность атрибутов субстанций, позволяющая их классифицировать так или иначе: все эти соображения могут быть верны, но они не имеют решающего значения в рамках данной эпистемы. Для того чтобы вместо фикхового *қийāса* осуществить рассуждение на основе силлогизма, необходимо сменить угол зрения, сменить контекст мысли, иначе говоря, сменить эпистему.

Этим объясняется тот факт, что, несмотря на неоднократные призывы того же ал-Газали (и некоторых других известных фигур), факихи не подумали отказаться от фикхового *қийāса* в пользу аристотелевского силлогизма. Ведь как рациональные процедуры два типа *қийāса* не имеют преимуществ друг перед другом; факихи работают с таким материалом, где и силлогизм не даст уверенного знания в силу отсутствия уверенности в посылках; применение силлогизма требует смены эпистемы, что вряд ли возможно как массовое явление в пределах культуры.

В западной и отечественной литературе распространен перевод термина *қийāс*, обозначающего фикховую процедуру «созмерения», как «суждение по аналогии». Такой перевод вовсе упускает из виду эпистемное различие двух типов *қийāса* и превращает фикховый *қийāс* в ущербный в сравнении с силлогизмом метод рассуждения, помещая их не в двух параллельных перспективах, заданных двумя разными эпистемами, а перемещая фикховый *қийāс* в неорганичную для него перспективу субстанциально-ориентированного мышления и проводя на основе этого линейное сравнение (которое оказывается не в пользу так переинтерпретированного фикхового *қийāса*). Этому способствуют привычки мышления культур, привязанных к собственным эпистемам; масла в огонь подлили и некоторые представители фальсафы (тот же Ибн Рушд), утверждавшие, что фикховый *қийāс* — это на самом деле *тамсйл*, т. е. суждение по аналогии (букв. «уподобление»), что окончательно запутало дело.

Қийāс в фикхе представляет собой собственное усилие факиха, благодаря которому Закон получает приращение. В самом общем виде такого рода деятельность, имеющая целью самостоятельный вывод норм (а не подведение случаев под подкрепленные авторитетом нормы-*нақс*), получила название «иджтихад» (араб. *иджтихād* «усердствование»). Иджтихад осуществляется в виде применения целого ряда приемов и процедур, которые предполагают большую или меньшую зависимость муджтахиды (факиха, осуществляющего иджтихад) в отношении текстуально закрепленной нормы-*нақс*, вплоть до ее игнорирования: например, прием *истиҳсāн* («предпочтение») означает самостоятельное введение некоторой нормы вместо нормы-*нақс*, которая должна была бы действовать в данном слу-

чае; конечно, такое предпочтение не бывает произвольным, а должно быть серьезно обосновано.

В классическую эпоху «усердствование» стало основным, магистральным руслом развития Закона, и можно с уверенностью сказать, что, если бы исламский Закон не имел в самом себе эффективных механизмов развития и реагирования на меняющиеся, подчас кардинально, условия жизни, никакого исламского государства и исламской цивилизации попросту не возникло бы. Едва ли не основной категорией, которая обосновывает такого рода развитие (вплоть до игнорирования нормы-насс) и ситуативное реагирование, является категория «интересы уммы» (*маṣāлиḥ ал-'умма*, сокр. *маṣāлиḥ* «интересы», ед. ч. *маṣлаḥа* «интерес»). Под интересом надо понимать никак не сиюминутную выгоду или желание воспользоваться конъюнктурой, вообще не что-то корыстное и эгоистичное. Под интересами уммы понимаются самые фундаментальные интересы выживания и жизнеобеспечения исламского общества, которые имеют основополагающий и долговременный характер и, конечно же, не меняются со дня на день. Уже Умар, второй халиф, после завоевания огромных территорий, хозяйствование на которых велось методами, не знакомыми арабам, не применил коранические нормы раздела захваченной добычи и оставил все в собственности казны, назначив армии денежное содержание. Безусловно, эта мера, представлявшая собой пример иджитхада в его крайней форме, была одним из важнейших шагов, позволивших создать процветающее исламское государство.

Исламский Закон имеет стандартный эпитет «божественный» (*шарī'а 'илāхийя* «божественный Закон»). Этот эпитет нельзя понимать, как это нередко случается в литературе, в качестве указания на неизменность. Неизменным статусом обладают только нормы-насс, но и они, во-первых, являются результатом «обработки» авторитетных текстов факихами, а во-вторых, не составляют все содержание Закона: пожалуй, гораздо более значительная его часть является результатом иджитхада и других форм работы факихов. Таким образом, исламский Закон сочетает первичную установленность изначальным Действителем с дальнейшим непрерывным действием огромной армии факихов — сочетание того же типа, что сочетание первично-установленной истины-*хаққ* и вторично-удостоверяемой истины-*сидқ*.

Шариат и фикх служат ярким подтверждением той основополагающей роли, которую сыграла в становлении и развитии арабо-мусульманской культуры процессуально-действенная эпистема. Этим объясняется и такая черта исламского права, как отсутствие кодификации: шариат в представлении арабо-мусульманской культуры не перестает быть единым Законом оттого, что разные школы исламского права могут решать один и тот же вопрос различным образом, а в суде можно получить разные результаты для одного и того же дела в зависимости от того, какой школы придерживается данный судья. Дело в том, что внимание здесь обращено на правильность согласования вторично-выводимой нормы (деятельность факихов) с первично-установленной (воля Законодателя), а не на то, будут ли совпадать результаты деятельности факихов разных школ: правильность (истинность) их решений определяется не фактом отсутствия противоречий между ними, а правильностью вывода каждой из них из первично-установленных основ.

Иджма' — «консенсус» по тому или иному юридическому вопросу — служит последней из основ фикха. Идея консенсуса как источника норм восходит, очевидно, к известному хадису, в котором Мухаммад утверждает, что его умма не может единогласно «впасть в заблуждение» (*ḍalāl*), т. е. единогласно принять неправильное решение по какому-либо вопросу. С началом исламских завоеваний консенсус уммы перестал быть даже теоретически достижимым; это требование было сужено сперва до факихов уммы, а затем и до факихов определенной местности. В настоящее время своеобразным продолжением этой линии стал институт муфтиятов — коллегиальных органов, объединяющих муфтиев (араб. *муфтин* «выносящий решение») и принимающих решения по тем или иным юридическим вопросам.

От основ фикха как *источников* норм надо отличать науку об основах фикха (*'илм ал-'уṣūл*, *'илм 'уṣūл ал-фикх*), в которой исследуются сами эти источники, а также разрабатываются теоретические приемы рассуждения и работы с ними. Сочинения по основам фикха составляют важный жанр литературы и предоставляют богатый материал для изучения теоретического мышления арабо-мусульманской культуры, который пока еще недостаточно использован исследователями.

Деятельность факихов привела к возникновению мазхабов (араб. *мазхаб* «путь следования»), или школ исламского права; в настоящее время существуют четыре суннитских мазхаба и один шиитский (джафаритский), которые называются по имени своих основателей. К концу классического периода начинается процесс, результаты которого получили известное название «закрытие дверей иджтихада». Он заключался в постепенном перемещении внимания факихов с творческого развития Закона на слепое следование авторитету представителей своего мазхаба, как правило — наиболее близких по времени. Последовавшая эпоха, начало которой датируют XIII–XIV вв., получила название эпохи традиционализма (*тақлид*). При этом была упущена самая суть процессуального выстраивания исламского Закона — необходимая связь с изначально-установленной истиной, постоянная сверка вновь выводимого знания и этих изначально-установленных основ. Эпоха традиционализма была (как это ни покажется странным) и эпохой забвения Корана и сунны в качестве живых источников права, эпохой, когда сочинения и рассуждения факихов первых, самых творческих веков ислама были преданы забвению ради подражания более поздним и не всегда лучшим произведениям представителей того или иного мазхаба. Именно против этого с такой силой восстали корифеи *нахды* (араб. *нахда* «возрождение») конца XIX — начала XX вв., попытавшиеся отбросить балласт веков ради возвращения творческого импульса развитию исламского Закона (в этом они имели исторического предшественника в лице знаменитого Мухаммада Ибн 'Абд ал-Ваххаба, 1703–1792). Вот почему возвращение к Корану и сунне далеко не всегда означает движение вспять, назад от современности: как раз наоборот, это может быть стремлением дать исламскому Закону и исламскому мировоззрению новую жизнь в условиях современности, вернувшись к тем механизмам и процедурам вывода новых норм, которые обеспечивали его жизнеспособность в прошлом.

Сегодня исламский Закон является действующей системой права лишь в небольшой части того, что называется исламским миром. Это арабские страны Аравийского полуострова и Персидского залива, избежавшие колониальной зависимости, а за пределами арабского мира — Иран, где исламский Закон был введен после революции 1979 г. В остальных странах действу-

ют правовые нормы, построенные на основе западных систем права, в основном — тех, которые действовали в их метрополисах; здесь шариат признается лишь в качестве одного из источников права, хотя до сих пор это было скорее уступкой традиции. Вместе с тем на протяжении второй половины XX в. во всем исламском мире наблюдался устойчивый и массовый рост исламского сознания. Этот сложный и совсем не однозначный процесс далек от своего завершения, и тем не менее усиление исламских политических партий — реальность сегодняшнего исламского мира, в том числе и в странах т. н. «арабской весны». Сможет ли исламский мир предложить свой вариант цивилизационного развития, опирающийся на собственные культурные традиции и собственное мировидение — и, вероятно, собственную эпистему, — это вопрос, на который должно ответить будущее.