

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 7

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2024

МОСКВА

СОДЕРЖАНИЕ

Философия, культура, общество

- Н.М. Розанова** – Философия микроэкономики: ключевые тенденции XXI в.5
А.В. Щипков – Кризис теории и практики правозащитного действия.....17
С.А. Храпов, С.Е. Крючкова, И.М. Меликов – Цифровая идентичность
и гуманистическая модель цифровой образовательной среды.....29
Ван Сюй – Проблемы войны и мира в философско-политической публицистике
Ли Дачжао.....40

ОСОЗНАТЬ СМЫСЛ, ОСМЫСЛИТЬ СОЗНАНИЕ

- А.В. Смирнов** – Разум, язык, культура: как сегодня прочитывать
концепцию «арабского разума» ал-Джабирй.....51
Р.В. Псху – Буддийская критика обоснования варновой системы брахманистами.
О русском переводе «Ваджрасучи».....59
Игла с алмазным острием (Ваджрасучи). Пер. с санскр. и примеч. Р.В. Псху.....67

Из истории отечественной философской мысли

- Е.В. Сердюкова** – «Среди великих философов нет атеистов...»:
рассуждения об опыте, знании и вере в письмах
Н.О. Лосского Г.В. Флоровскому (1947–1955 гг.).....71
Письма Н.О. Лосского Г.В. Флоровскому (1947–1955).
Публикация, археографическая работа и примечания Е.В. Сердюковой.....77
А.В. Никандров – Философия языка А.М. Деборина.....91

Го Лишуан, Ван Цзялян, Сюй Цзин – «Кто мы»: цивилизационные идеи классического евразийства и их эволюция.....	102
--	-----

Философия и наука

А.А. Печенкин – Борьба против идеализма в квантовой химии в СССР и дискуссии XXI в.	114
М.Д. Горбачев – Теоретически нейтральные квалиа?.....	125
К. Фрэнкиш – Квайнирование диетических квалиа. Часть I.....	131

История философии

Н.А. Канаева – Что отличает традиционную индийскую эпистемическую культуру от классической эпистемической культуры Запада?.....	139
И.С. Урбанаева – Онтология Нагарджуны: релятивизм, парадокс на границах мышления vs непротиворечивое единство пустоты и зависимого возникновения.....	150
А.В. Парибок – Понятийные пятерки в текстах философии йоги.....	161

Философия и религия

В.В. Слепцова – Маймонид, Герсонид и Крескас о пророках и пророчестве.....	172
Е.И. Коростиченко – Материалистическая философия Мишеля Онфре.....	184
В.С. Раздьяконов – Рождение апокалиптического смысла из духа коммуникации: предпосылки формирования эсхатологического сознания в спиритуалистическом движении.....	193

Научная жизнь

А.Л. Анисин, О.А. Матвейчев – Пути евразийской идеи. Обзор Первого Евразийского философского конгресса.....	201
Н.Н. Ростова – Антропологический поворот современной философии (Обзор международной научной конференции).....	212

Критика и библиография

Г.Л. Белкина, М.И. Фролова – АНЬ ЦИНЯНЬ. Новое осевое время и И.Т. Фролов – Исследование нового гуманизма И.Т. Фролова.....	217
П.С. Волкова – ЖУКОВА О.А. Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования.....	219
Contents.....	222

ОСОЗНАТЬ СМЫСЛ, ОСМЫСЛИТЬ СОЗНАНИЕ

Разум, язык, культура: как сегодня прочитывать концепцию «арабского разума» ал-Джабири*

© 2024 г. А.В. Смирнов

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: public@avsmirnov.info

В четырехтомнике марокканского философа Мухаммада 'Абида ал-Джабири (1935–2010) «Критика арабского разума» представлено обоснование тезиса: история знала не один, а два варианта разума – «греко-европейский» и «арабский». Очевидно, что концепция ал-Джабири бросает вызов едва ли не всеобщей уверенности философов в универсальности того варианта разума, который наиболее полно развернут в европейской духовной истории. Прочтение концепции ал-Джабири в кантовской оптике сегодня окажется плодотворным ввиду значительного количества наблюдений, накопленных в философской арабистике и имеющих прямое отношение к вопросу о типе рациональности, который обосновывает арабо-мусульманскую культуру. Арабская языковедческая традиция характеризуется акцентом не на субстанциальном бытии, а на протекании действия. Минимальный сегмент членения арабской речи – протекание звучания между двумя «краями» (*харф*, мн. ч. *хурӯф*); связочная функция обеспечивает неразрывное склеивание подлежащего и сказуемого в единое высказывание за счет протекания действия «опираться» (*иснād*) между ними, что исключает использование связки «быть» и выводит «бытие» из числа фундаментальных категорий метафизики; все слова языка, за небольшим исключением, представляют собой «ветви», растущие из «корней», представленных именами действия. Модель «корень – ветви» (*'aql – furū'*), теоретически отточенная в трудах представителей арабской языковедческой традиции и исламских юристов, хорошо описывает разнообразие исламской культуры, допускающее прямые противоречия, легитимируя их через возведение к одному «корню», что составляет контраст фундаментальному для европейской рациональности закону противоречия. Исламская этика заботится не о нравственном совершенстве отдельного субстанциального индивида, а о поддержании сети взаимодействий между человеком и Богом и между членами общества, конституируя общество не как иерархию страт и классов, а как множественные сети взаимодействий. Концепция «арабского разума» ал-Джабири, прочитанная в кантовской оптике на основе достижений философской арабистики, обладает большим эвристическим потенциалом, позволяя обосновать гипотезу о множественности типов рациональности, развернутых в истории человечества.

Ключевые слова: арабский разум, ал-Джабири, арабская языковедческая традиция, корень-ветви, исламское право, фикх, исламская этика.

DOI: 10.21146/0042-8744-2024-7-51-58

Цитирование: Смирнов А.В. Разум, язык, культура: как сегодня прочитывать концепцию «арабского разума» ал-Джабири // Вопросы философии. 2024. № 7. С. 51–58.

* Статья подготовлена при поддержке РФФ в Российском университете дружбы народов им. Патриса Лумумбы, проект № 23-28-01437 «Типология цивилизационно-специфичных рациональностей Евразии».

Reason, Language, and Culture: Reading Al-Jābirī's "Arab Reason" Concept Today*

© 2024 Andrey V. Smirnov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: public@avsmirnov.info

In his four-volume *Critique of Arab Reason* the late Moroccan philosopher Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (1935–2010) argues that human history witnessed “Greco-European” and “Arab” variants of reason, and not the single one. He challenges the confidence of philosophers in the universality of reason which disclosed itself in the course of European history. Reading al-Jābirī’s theory in Kantian optics will prove fruitful in view of significant number of observations accumulated in Arabic philosophical studies and directly related to the question of the type of rationality that grounds Arab-Muslim culture. The Arabic linguistic tradition bases itself not on the being of substance but on the flux of action. The indivisible segment of the Arabic speech is the flow of sound between the two “sides” (*ḥarf*, pl. *ḥurūf*). The copulative function ensures the gluing of the subject and predicate into a single statement due to the action of “leaning” (*isnād*) between them, which excludes the use of the “to be”-like copula and removes “being” from the list of the fundamental metaphysical categories. All Arabic words, with few exceptions, are “branches” growing from “roots” represented by names of actions. The “root – branches” (*‘aṣl – furū‘*) model, developed by the representatives of the Arabic linguistic tradition and Islamic jurists, explains the diversity of Islamic culture which allows for direct contradictions, legitimizing them by tracing down to a single “root”, which contrasts with the law of contradiction fundamental to European rationality. Islamic ethics is concerned not with the moral perfection of a single substantial individual, but with maintaining a network of interactions between human being and God and between members of society, constituting society not as a hierarchy of strata and classes, but as multiple networks of interactions. The concept of the “Arab reason” by al-Jābirī, read in Kantian optics on the basis of the achievements of philosophical Arabic studies, allows to substantiate the hypothesis of the plurality of types of rationality developed through the history of humankind.

Keywords: Arab reason, al-Jabiri, Arabic linguistic tradition, asl-furu‘, Islamic law, fiqh, Islamic ethics.

DOI: 10.21146/0042-8744-2024-7-51-58

Citation: Smirnov, Andrey V. (2024) ‘Reason, Language, and Culture: Reading Al-Jābirī’s “Arab Reason” Concept Today’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2024), pp. 51–58.

Концепция арабского разума

В 1984 г. выдающийся марокканский философ Муḥаммад ‘Āбид ал-Джāбирī (1935–2010) опубликовал произведение под названием «Становление арабского разума» [Джабири 1984]. Оно стало первой книгой его четырехтомника, получившего общее название «Критика арабского разума» (*Haḳd al-‘aql al-‘arabīyī*) и включившего еще три тома: «Структура арабского разума», «Арабский политический разум» и «Арабский этический разум». Концепция «арабского разума» ал-Джāбирī вызвала большой

* The article was prepared with the support of the grant RSF No. 23-28-01437 “Typology of rationalities of the Eurasia civilizations”.

интерес в арабском мире: его книги едва ли каждый год выходили новыми тиражами, активно обсуждались в печати и на конференциях. Она вызвала и большую полемику; основным и непримиримым оппонентом ал-Джабири выступил сирийский мыслитель Жұрж Тарабиши, опубликовавший в 1999–2004 гг. свой четырехтомник под названием «Критика “Критики арабского разума”».

Сегодня, спустя сорок лет после запуска проекта «арабского разума» ал-Джабири, интересно вернуться к его главной идее и оценить ее с точки зрения того, что было сделано в философской арабистике за прошедшие годы. Главная же идея ал-Джабири заключается в том, что человеческий разум представлен не только тем вариантом рациональности, который развернут в опыте европейской культуры, но и тем, что развернут в опыте арабо-мусульманской культуры. Эти два варианта человеческого разума, которые ал-Джабири для краткости именует «греко-европейский разум» и «арабский разум», взаимно независимы, поскольку опираются каждый на собственные основания и развиваются в соответствии с собственной логикой.

Название произведения ал-Джабири («Критика арабского разума») отсылает к главной книге Канта. Совместим эти две перспективы: перспективу ал-Джабири и перспективу Канта. Рассматривая «Критику» ал-Джабири в оптике Канта, мы можем сделать вывод, что, согласно ал-Джабири, априорная «оснастка» человеческого сознания (принципы чистого разума, категории рассудка и априорные категории чувственности) различна в двух случаях, поскольку иначе отсылка к Кёнигсбергскому философу теряет всякий смысл. Рискну утверждать, что впервые в истории мысли вопрос о многовариантности разума ставится на таком уровне. Если ал-Джабири прав, уверенность «греко-европейского разума» в собственной универсальности и безальтернативности, которую он питал на протяжении двух с половиной тысяч лет, теряет всякие основания. Это полностью перестраивает философскую карту и нацеливает нас на поиск других вариантов рациональности, развернутых другими большими культурами человечества за прошедшие тысячелетия: прочитывание их архива в кантовской оптике сулит открытия, каких философия не делала за свою историю.

Если бы Кант был арабистом...

Такое прочтение окажется сегодня плодотворным ввиду значительного количества наблюдений, накопленных в философской арабистике и имеющих прямое отношение к вопросу о том типе рациональности, который обосновывает арабо-мусульманскую культуру.

Если говорить кратко, то этот тип рациональности основан не на интуиции бытия субстанции, а на интуиции протекания действия. Вот несколько иллюстраций.

1. Язык и арабская языковедческая традиция. Рассматривая язык и его значение для понимания рациональности, следует избегать ложной дилеммы «мышление использует язык как техническое средство выражения – мышление выражает себя только в предзаданных языком категориях», которая неразрешима как таковая. Чтобы не попасть в эту ловушку, я не буду излагать собственные представления о том, как устроен арабский литературный язык (АЛЯ), и не буду пытаться описать его с помощью современных лингвистических теорий, категориальный аппарат и логика которых выстроены в русле европейской рациональности. Вместо этого я буду опираться исключительно на арабскую языковедческую традицию (АЯТ), то есть на самоописание арабского языка, выполненное теоретическими средствами самого «арабского разума», – теми учеными, которые были носителями АЛЯ и которые выразили свое понимание того, как устроен этот язык. Развивавшаяся начиная с VIII в. и просуществовавшая до наших дней, АЯТ, представленная большим комплексом наук от лексикографии до поэтики, осталась в целом вне греческого влияния [Фролов 2006, 84–85], развив собственную богатую систему категорий и собственные теоретические приемы описания языка. Сегодня наследие АЯТ успешно применяется при описании других семитских языков, в частности амизгского (см., например: [Bumalk, Bensoukas 2018]).

Рассматривая, как теоретики АЯТ подходили к описанию арабского литературного языка, мы сможем заметить существенные черты, характеризующие «арабский разум».

Я остановлюсь на трех моментах: минимальный сегмент членения речи; связочная функция (связывание подлежащего и сказуемого в единое высказывание); происхождение слов. Я покажу, что подход АЯТ характеризуется акцентом не на субстанциальном бытии, а на протекании действия.

1. *Минимальный сегмент членения речи.* АЯТ обходится без категорий «согласный», «гласный» при описании минимального сегмента членения арабской речи. Такой сегмент, минимальный и вместе с тем *единственный* (в силу этого АЯТ не испытывает потребности в категории «морфема» или ей подобных), именуется *харф*. Это слово означает «край, сторона». Край или сторона чего? АЯТ отвечает: край «движения» (*харака*) в направлении к другому *харфу*. *Харф*, с которого начинается движение, называется «движущийся» (*мутахаррик*); тот, на котором заканчивается движение, называется «покоящийся» (*сакин*).

С точки зрения АЯТ движущийся и покоящийся *харфы* – это один и тот же *харф*. Например, звучания *ба, бу, би* и *б* – это один-единственный *харф*, всякий раз тот же самый, представленный в арабском алфавите как один *харф*, именуемый *ба'* (это – название данного *харфа*)¹. Нетрудно заметить, что *харф*, рассмотренный с точки зрения европейской рациональности, оказывается носителем противоположных атрибутов (движение vs покой), то есть нарушает закон противоречия, а следовательно, существовать не может: такой *харф* по законам «греко-европейского разума» должен был бы оказаться «ничем».

Но это только в том случае, если бы *харф* действительно понимался как субстанция – носитель атрибутов. Однако эта презумпция, естественная для европейской рациональности, в данном случае неверна: *харф* – сторона протекания действия, либо иницирующая (и тогда *харф* – «движущийся»), либо воспринимающая (тогда он «покоящийся»). *Харф*, таким образом, всегда включен в процесс протекания «от» – «к» и потому не может существовать как отдельный. Этим объясняется твердое положение АЯТ о том, что слово не может состоять из меньше чем двух *харфов*. Это положение невозможно истолковать как логически обоснованное, если понимать *харф* как субстанциальный носитель атрибутов (то есть понимать его в логике европейской рациональности).

Так обстоит дело с понятием *харфа*. Но и на уровне чувственности *харф* не может быть схвачен как субстанциальный элемент. Единичный *харф* невозможно произвести – утверждение, высказанное основателями АЯТ [Мубаррад 1994 I, 174] и никогда не подвергавшееся сомнению [Фролов 1991, 228]. Поэтому действительный (а не теоретически вычленимый) «атом» арабской речи, согласно АЯТ, – это два *харфа* и протекание движения-*харака* между ними. Это и есть минимальное слово АЛЯ, согласно АЯТ.

2. *Связочная функция.* В арабском литературном языке нет глагола «быть» (см., например: [Бадави и др. 2016, 348; Шimmel 2012, 268]), а построение фразы не только не нуждается в связке «есть», но и исключает использование такой связки (или ее аналога, см.: [Бадави и др. 2016, 452]).

Как показал Леонард Эйлер, связочная функция в европейских языках может быть убедительно и интуитивно понятно для носителя европейского мышления проиллюстрирована замкнутыми геометрическими формами, например кругами («круги Эйлера»). Если, скажем, малый круг оказывается внутри большого целиком, то, принимая малый за подлежащее «А», а большой – за сказуемое «Б», мы можем сказать, что перед нами – иллюстрация предложения типа «А есть Б». Три концентрических круга служат интуитивно понятной иллюстрацией силлогизма Barbara. По мысли Эйлера, все положения аристотелевской силлогистики могут быть проиллюстрированы такими кругами в разных вариантах их пространственного соотношения.

Значит, смысл связки «есть» – фиксация интуиции пространственного совпадения подлежащего и сказуемого предложения; такое совпадение неразрывно склеивает

субъект и предикат в единое высказывание. Известная привязанность европейского мышления и в целом – европейского сознания к пространственности, от греческой созерцательной геометрии до современности (в когнитивистике говорят о «спатIALIZации» познавательных актов, то есть о привязке их к пространственной интуиции), не случайна.

В арабском языке, согласно АЯТ, подлежащее и сказуемое предложения связываются воедино благодаря протеканию действия, которое именуется *исна́д*, «опираться». Сказуемое, опирающееся на подлежащее, образует единую конструкцию (единое высказывание). Грамматические условия (определенное состояние подлежащего и неопределенное именного сказуемого либо глагол, выступающий как сказуемое) задают возможность «опирания» сказуемого на подлежащее, где они оказываются склеены неразрывно в единое высказывание благодаря тому, что выступают как стороны протекания одного действия. Связочная функция в арабском выполняется одинаково для именных и глагольных фраз, в отличие от европейских языков, где связка «есть» возможна только в именных фразах.

3. *Происхождение слов языка.* АЯТ твердо и однозначно высказывается по вопросу о том, что служит истоком лексического многообразия языка. Это – имя действия (хождение, писание, смотрение и т.д. и т.п.). Данная форма не случайно называется по-арабски *ма́сдар* – «исток». Имя действия служит истоком словообразования и источником практически всех слов языка в силу того, что выражает чистый смысл действия (*фи́л*), без всяких дополнительных смыслов. Словообразование мыслится в АЯТ как «ветвление» (*тафр́й*), то есть выведение ветвей (*фуру́*, ед. ч. *фар́*) из корня (*'асл*). Этот процесс, именуемый *иштиқ́ак* (букв. «выщепление»), – теоретическая реконструкция, показывающая логику словообразования с точки зрения АЯТ. Она заключается в том, что смысловые прибавки к исходному чистому, нередуцируемому смыслу действия дают новые слова, покрывающие почти весь лексический состав языка (глагольные формы, имена действующего и претерпевающего, имена места, орудия и т.д.). Слова, оставшиеся за пределами этого процесса словообразования, попадают в разряд «застывших» (*дж́амид*) имен, то есть таких, которые не включены в словоизменение и для которых не может быть указана этимология. За вычетом этой небольшой группы, все слова арабского литературного языка собраны в «кусты», растущие каждый из одного «корня», то есть из смысла действия.

Таким образом, в вопросе построения слова и возможности вычленения его минимального сегмента, связочной функции и происхождения слов ради разворачивания смыслового содержания АЯТ очень ясно высказывается в пользу видения мира как действий, собирающих вокруг себя действующих и претерпевающих, а не субстанций, нагруженных атрибутами. Действие, а не субстанция стоит в центре словообразования, конституирует высказывание, служит нередуцируемым атомом арабской речи. Действие – смысловое ядро мира, как его видит арабский литературный язык.

II. Культура

1. *Арабо-мусульманская культура как целое.* Арабо-мусульманская культура представлена в таком множестве вариантов и подвариантов, что кажется невозможным подвести их под какое-то определение и сказать, «что есть» арабо-мусульманская культура. Однако в недавно вышедшем солидном труде “What is Islam” («Что такое ислам?») его автор [Ахмед 2016] утверждает, что исламская культура остается исламской несмотря на разнообразие, которое доходит до прямых противоречий, до взаимоисключающих характеристик. Если бы мы придерживались европейской рациональности с ключевым для нее законом противоречия, мы бы сказали, что не можем сформировать понятие, которое охватывает все эти феномены, в том числе взаимоисключающие. А есть ли возможность схватить «чтоиность» арабо-мусульманской культуры, не подводя ее под родо-видовое определение и не задавая ее общее понятие? Да, такая возможность есть, и она представлена фундаментальной категориальной парой «корень – ветви» (*'асл – фуру́*), детально разработанной в арабо-мусульманской теоретической мысли (ее подробно рассматривает ал-Джа́бир в своей «Критике»). Она

задает схематику, которую можно образно представить в виде куста, многочисленные ветви которого растут из одного корня. Принадлежать арабо-мусульманской культуре значит не удовлетворять общим требованиям или вписываться в рамки общего понятия, а быть способным показать себя как «ветвь», через то или иное количество шагов возводимую к «корню». Тогда не просто разнообразие, но и противоположность «ветвей» (пусть одна растет вправо, а другая – в противоположную сторону) не вредит их общности, устанавливаемой не через закон противоречия, а через возможность возведения к одному и тому же «корню».

2. *Исламское право и юриспруденция (фикх)*. По этой же модели и по этой же логике исламское право вырастает из одного «корня» ('у^сул, мн.ч. от 'асл; этот термин в исламской юриспруденции означает несомненные нормы Корана и сунны) как множество «ветвей», то есть отдельных правовых школ (мазхабов). Их количество теоретически не ограничено, а исторически варьировалось, пока не было зафиксировано – в суннитском исламе – в пределах четырех в результате так называемого закрытия дверей иджитхада.

3. *Исламская этика*. В арабоязычном мире была хорошо известна античная традиция трактатов о нравах. Ее цель – воспитание добродетелей (*фа^да'ил*) индивида, понимаемого как атомарная субстанция: максимизация благих качеств и устранение дурных. Однако собственно исламская этика, основанная прежде всего на Коране и сунне, а также на большом корпусе теоретических сочинений исламских ученых, занята не добродетелями (*фа^дйла*, мн. *фа^да'ил*) как качествами индивидуальной души, а доброделанием (*и^хсан*) как поступком человека в отношении Другого². Ее заботит всегда взаимодействие между двумя контрагентами: человеком и Богом или человеком и другим человеком. Такова же забота и исламского права: эти две важнейшие регулятивные системы общества, этика и право, нацелены в арабо-мусульманском мире в первую голову на поддержание взаимодействия людей, сплетая общественную ткань не как иерархию соподчиненных классов, а как сложную сеть перекрывающихся взаимодействий. Исламское этическое и правовое мышление ставит очевидный акцент на действии, а не на субстанции.

На пути к «полной системе чистого разума»

Примеры можно было бы множить, но объем публикации не позволяет этого сделать. Мой общий вывод можно сформулировать следующим образом. Разработка проекта, который ал-Джабири обозначил как проект «арабского разума», обладает гигантским эвристическим потенциалом. Накопленные к настоящему времени данные позволяют сделать вывод, что представление об универсальности разума, под которым в истории европейской философии всегда понимался тот вариант, что развернут европейской большой культурой начиная с греков, неверно. Оно, собственно, никогда и не обосновывалось как таковое. И хотя подтверждением тому служит едва ли не вся история европейской мысли, упомяну только один пример, с моей точки зрения, более чем показательный.

Кант в «Критике чистого разума» применяет это положение догматически (если использовать его собственные обозначения), то есть как готовый несомненный содержательный тезис, изымая его из области критики и никак не обосновывая. Таким обоснованием не может быть многократно повторенное им утверждение о том, что только чистый разум способен к познанию а priori, а потому открывает всеобщие законы наподобие законов математики. Текст «Критики чистого разума» построен так, как если бы Кант исходил из несомненности того, что чистый разум представлен в единственном числе, и тем самым фактически сопрягал всеобщую обязательность априорного закона, который не знает и не может знать исключений, и инвариантность разума, открывающего такой закон.

Во «Введении» в «Критику чистого разума» читаем: «Необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг

с другом» [Кант 1964, 107]. При этом Кант как будто оставляет открытым вопрос об инвариантности чистого разума, поскольку не заявляет об этом явно в данном контексте. Можно было бы полагать, что это объясняется тем, что он считает данное положение само собой разумеющимся и потому не нуждающимся в обсуждении. С другой стороны, Кант ясно заявляет, что его критика – лишь пропедевтика, но никак не *полная система чистого разума*, построение которой как именно полной он считает делом будущего, ставя при этом саму возможность такого построения под вопрос, поскольку, по его словам, это требует слишком многого и «еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно» [Там же, 121]. Теперь этот знак вопроса, поставленный Кантом, можно уверенно снять.

В самом деле, сопряжение инвариантности рациональности и всеобщности открываемых ею законов, доходящее едва ли не до их отождествления, конечно же, не может быть принято. Возьмем геометрию, к которой в первую очередь обращается Кант за иллюстрацией априорных законов. Системы Евклида и Лобачевского априорны и потому всеобщи (в кантовском смысле), они не знают и не могут знать эмпирических исключений, однако они не просто различны, но несовместимы в силу различия оснований. Или возьмем пример из физики («чистое естествознание» – для Канта вторая по значимости после математики область применения априорных законов). Законы аэродинамики и гидродинамики априорны в кантовском смысле: они всеобщи и не знают эмпирических исключений. Однако для понимания полета птицы или самолета важны первые, а не вторые, а для описания того, как плывет рыба или подводная лодка, – вторые, а не первые.

Поэтому всеобщность закона (в смысле его априорности и отсутствия открываемых в опыте исключений) отнюдь не тождественна инвариантности той системы рациональности, в которой этот закон сформулирован.

Значит, нам следует ясно осознать, что представление об инвариантности разума, молчаливо принимавшееся – но никак не обосновывавшееся – в европейской философии, должно быть оставлено. Насущной задачей философии становится прочитывание архива больших культур человечества, развернувших многотысячелетние цивилизации, с целью построения по возможности исчерпывающей типологии чистого разума. Эта важнейшая задача не может выполняться иначе, нежели в тесном союзе с востоковедением. Уже понятно, в каком направлении предстоит двигаться, прочитывая архив арабо-мусульманской большой культуры. Самые первые результаты, полученные на этом пути, не могут не радовать. Взять хотя бы тот факт, что представление Канта об инвариантности способности суждения должно быть теперь пересмотрено: способность суждения, конечно же, вариативна, и она дает, вопреки Канту, априорные законы. Значит, все здание кантовского представления о разуме должно быть целиком переустроено, не в последнюю очередь потому, что именно суждение составляет смысловой центр его философии с ее главным вопросом: как возможны синтетические суждения а priori?

Такова первая задача. Но наряду с выполнением этой задачи, и даже уже в силу осмысленной ее постановки, встает другая: понять, каковы истоки вариативности рациональности и как разные варианты чистого разума могут быть собраны в то, удачное обозначение чего еще предстоит найти. Это – задача сугубо философская, исполнение которой возможно только как выход за пределы догматических ограничений каждой из философских традиций больших культур человечества, – выход в ту область, которую Ж. Дёлез и Ф. Ляруэль обозначили как не-философия (см.: [Керимов 2022]), то есть область, в которой известные нам традиции философии только готовятся обрести свою определенность как системы рациональности.

Примечания

¹ Насколько мне известно, первым на это обратил внимание Г.М. Габучан [Габучан 1965, 122], идеи которого легли в основание «теории харфа», развитой московской школой арабской филологии и опиравшейся на разработки А.А. Санчеса. Более подробно см.: [Смирнов 2017].

² Термин *фаḍā'il*, букв. «достоинства», передающий в традиции восприятия античной этики понятие «добродетель» (в противоположность «порокам» – *raḥā'il*) применительно к индивиду, в собственно исламской литературе обозначает отличительные положительные качества описываемого предмета, служа фактически обозначением особого жанра, например: *фаḍā'il al-ḡur'ān* «достоинства Корана», *фаḍā'il aṣ-ṣaḥāba* «достоинства сподвижников [пророка]», *фаḍā'il makka* «достоинства Мекки», *фаḍā'il raḡadān* «достоинства рамадана» и т.п.

Источники – Primary Sources and Translations

Джабири 1984 – *ал-Джәбирӣ, Муḡаммад 'Абид*. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй [Становление арабского разума]. Байрӯт: Дәр ат-тали'а, 1984 (Al-Jābīī, *Takwīn al-'aql al-'arabī* – Formation of Arab Reason, in Arabic).

Кант 1964 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Мубаррад 1994 – *Ал-Мубаррад*. Ал-Муқтадаб [Новозданное] / Ред. Муḡаммад 'Абд ал-Ḥалиқ 'Удайма. 3-е изд. В 4 ч. Ал-Қаҳира: [Маṭаби' ал-'ахрām ат-тиджариййа], 1994 (Al-Mubarrad, *Al-Muqtaḍab*, in Arabic).

Ссылки – References in Russian

Габучан 1965 – *Габучан Г.М.* К вопросу о структуре семитского слова (в связи с проблемой «внутренней флексии») // Семитские языки. Вып. 2 (ч. 1). Материалы первой конференции по семитским языкам 26–28 октября 1964 г. М.: Наука, 1965. С. 114–127.

Керимов 2022 – *Керимов Т.Х.* Не-философия и пределы философии: Ж. Дёлез и Ф. Ларюэль // Философский журнал. 2022. № 2. С. 64–79.

Смирнов 2017 – *Смирнов А.В.* Событие и вещи. М.: Садра: ЯСК, 2017.

Фролов 1991 – *Фролов Д.В.* Классический арабский стих. М.: Наука, 1991.

Фролов 2006 – *Фролов Д.В.* Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: Статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006.

Шimmel 2012 – *Шimmel А.* Мир исламского мистицизма / Пер. Н.И. Пригариной, А.С. Рапорт. 2-е изд. М.: Садра, 2012.

References

Ahmed, Shahab (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton University Press, Princeton; Oxford.

Bumalk, Abdallah, Bensoukas, Karim (2018) “La racine dans les langes chamito-sémitique: nature et fonction / Al-Jidhr fi al-lughat al-hamiyya al-samiyya tabi'atu-hu wa-wazifatu-hu”, *Institut Royal de la Culture Amazighe*, No. 13, URL: <https://journals.openedition.org/asinag/483>

Badawi, Elsaid, Carter, Michael, Gully, Adrian (2016) *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, Revised by Maher Awad, 2nd ed., Routledge, London; New York.

Frolov, Dmitriy V. (1991) *Classical Arabic Verse*, Nauka, Moscow (in Russian).

Frolov, Dmitriy V. (2006) *Arabic Philology: Grammar, 'Arud, 'Ulum al-Qur'an*, YaSK Publ. House, Moscow (in Russian).

Gabuchan, Grachya M. (1965) “About the Structure of Semitic Word (Regarding the Discussion of Inflexion)”, *Semitic Languages, Issue 2 (Part 1), Proceedings of the First Conference on Semitic Languages, 26–28 October 1964*, Nauka, Moscow, pp. 114–127 (in Russian).

Kerimov, Tapdyg (2022) “Non-philosophy and the Limits of Philosophy: G. Deleuze and F. Laruelle”, *Filosofskii zhurnal*, Vol. 15, No. 2, pp. 64–79 (in Russian).

Schimmel, Annemarie (2012) *Mystical Dimensions of Islam*, Sadra, Moscow (Russian Translation).

Smirnov, Andrey V. (2017) *Occurance and Things*, Sadra-YaSK, Moscow (in Russian).

Сведения об авторах

СМИРНОВ Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

SMIRNOV Andrey V. – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.