

– Т Е М А –

ОЛИВЕР ЛИМЭН
ВВЕДЕНИЕ
В КЛАССИЧЕСКУЮ
ИСЛАМСКУЮ
ФИЛОСОФИЮ



ВСЬ
МИР

**ВВЕДЕНИЕ В КЛАССИЧЕСКУЮ
ИСЛАМСКУЮ ФИЛОСОФИЮ**

OLIVER LEAMAN

**AN INTRODUCTION
TO CLASSICAL
ISLAMIC
PHILOSOPHY**

Cambridge University Press

– Т Е М А –

ОЛИВЕР ЛИМЭН
ВВЕДЕНИЕ
В КЛАССИЧЕСКУЮ
ИСЛАМСКУЮ
ФИЛОСОФИЮ

**ВЕСЬ
МИР**

ИЗДАТЕЛЬСТВО

Москва
2007

УДК 297:17
ББК 86.2:86.38
Л 58

Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии и книгоиздания России»)

Перевод: *Г.М. Северская*
Редакторы: *М.М. Беляев, Е.Л. Чеканова*
Научный консультант: *А.В. Журавский*

Лимэн Оливер

Л 58 Введение в классическую исламскую философию / Пер. с англ. — М.: Издательство «Весь Мир», 2007. — 280 с. — (Тема)
ISBN 5-7777-0262-7

Исламская философия — своеобразная форма философской мысли. Особенно интересен ее классический период (IX–XII вв.), когда греческая философия оказала сильнейшее влияние на толкование Корана и исламских обычаев, период, имевший большое значение для развития европейской средневековой философии. Пробудить интерес к философской проблематике, спорам и идеям, существовавшим в средневековом исламском мире, — такова цель автора этой книги Оливера Лимэна, профессора Университета Кентукки (США).

Для широкого круга читателей, интересующихся философией, религиоведением и востоковедением.

УДК 297:17
ББК 86.2:86.38

Первое издание книги на английском языке было опубликовано в 1985 г. под названием: *Oliver Leaman. Medieval Islamic Philosophy*.
Второе издание книги вышло в свет в 2002 г. под названием: *Oliver Leaman. An Introduction to Classical Islamic Philosophy*.

Перевод на русский язык выполнен по второму изданию книги и опубликован на основании договора с правообладателем *The Syndicate of the Press of the University of Cambridge, England*.

Отпечатано в России

ISBN 5-7777-0262-7

© Oliver Leaman, 1985, 2002
© Перевод на русский язык —
Издательство «Весь Мир», 2004

*С любовью посвящаю эту книгу
памяти отца и матери*

وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بَقِيَّةُ
وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفٍ عَابِدٍ"

Ибн Аббас (да пребудет с ним благоволение Аллаха) писал, что Посланник Аллаха (да благословит Его Аллах и приветствует) сказал: один ученый, сведущий в религии, сильнее в борьбе с дьяволом тысячи людей благочестивых.

Оглавление

Предисловие к первому изданию	9
Предисловие ко второму изданию	11
Тексты и сокращения	15
Введение	19

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

АЛ-ГАЗАЛИ: КРИТИКА ФИЛОСОФИИ	57
-------------------------------------	----

Глава 1

Как Бог сотворил мир?	59
Сотворение мира: Аверроэс против ал-Газали	74
Маймонид и проблема сотворения мира	98
Сотворение мира и полемика о природе причинности	116

Глава 2

Бессмертие и Активный Интеллект	131
--	-----

Глава 3

Знает ли Бог частности?	155
--------------------------------	-----

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

РАЗУМ ПРОТИВ ОТКРОВЕНИЯ В ПРАКТИЧЕСКОМ РАССУЖДЕНИИ	170
---	-----

Глава 4

Объективна или субъективна этика религии?	171
--	-----

Глава 5

Счастье, философия и общество	201
--------------------------------------	-----

Глава 6

Как читать исламскую философию	219
Мистицизм	219
Иллюминативизм	227
Проблемы интерпретации	233
Аверроэс и Аристотель	254
Расхождения между Ибн Рушдом и Аристотелем	256
Ибн Рушд об интеллекте	258
Дополнительная литература	267
Глоссарий	277

Предисловие к первому изданию

Цель этой книги — не только описать различные стороны исламской философии, но и пробудить интерес к философской проблематике, спорам и идеям, существовавшим в средневековом исламском мире. Искренне надеюсь, что моим читателям захочется самостоятельно прочитать труды самих философов. Я постарался отразить диапазон и колорит исламской философии, проследив за основными спорами и проблемами, которые ее занимали, — от их теологического источника до вариантов философского осмысления, однако попытки дать полный исторический отчет об этом периоде и основных мыслителей я не предпринимал. Существует много книг, достаточно подробно описывающих культурную среду, в которой развивалась философия исламского мира, и дающих скрупулезный анализ влияний, которые испытывали исламские философы. В этой работе основное внимание уделяется самим спорам этих философов; цель книги — доказать, что такой подход оправдан. Жаль, что сегодня исламской философией интересуются в основном востоковеды, а не философы. Ведь выбираемые ими направления исследования и методы интерпретации не всегда совпадают. В результате философская суть происходивших дискуссий иногда теряется или затемняется. Надеюсь, что эта книга в какой-то степени поможет философам и востоковедам лучше оценить характер и значение исламской философии.

Когда имеешь дело с дискуссиями, происходившими в отдаленную и своеобразную эпоху, как в случае средневековой исламской философии, всегда трудно определить, в какой мере целесообразно пользоваться для их анализа работами философов более современных. В самом деле, при поверхностном взгляде на подобные споры может показаться, что они очень похожи на позднейшие образцы философской полемики. Например, часто высказывалось мнение, что критика аристотелевского понятия причинности у ал-Газали похожа на анализ причинных отношений, произведенный Юмом. А полемика о проис-

хождении мира, возникшая между ал-Газали и философами, напоминает ситуацию, представленную в кантовском описании антиномий. Однако следует сказать, что при тщательном сравнении средневековых и современных формулировок аргументов, на первый взгляд аналогичных, это сходство часто оказывается незначительным. Исламскую философию необходимо понимать, исходя из ее собственных условий, как философию, которая разрабатывает темы, не всегда совпадающие с современной философской проблематикой. Эту философию вовсе не обязательно соотносить с современной философской мыслью или с развитием каких-то тем исламской философии у таких схоластов, как Фома Аквинский. Но было бы весьма интересно подробно рассмотреть связь между спорами исламских философов и более поздними дискуссиями, проходившими примерно в тех же направлениях. Также было бы интересно выяснить, как именно исламская философия повлияла на ход мысли схоластов. Однако данная книга не призвана исследовать эти интереснейшие проблемы — ее задача гораздо скромнее. В ней будут рассмотрены некоторые ведущие темы исламской философии и проанализированы споры между наиболее значительными философами. Эти споры будут соотнесены с греческой философией, с одной стороны, и с принципами религии — с другой. Благодаря этому, я надеюсь, книга окажется доступной и полезной как философам, ничего не знающим об исламе и арабском языке, так и востоковедам, несведущим в философии.

Я искренне благодарен Британской академии за финансовую помощь в проведении исследований при написании этой книги. Доктор Эрвин Розенталь всегда поддерживал меня, даже (и особенно!) когда высказывал свое несогласие. Он и доктор Ян Неттон сделали несколько очень полезных замечаний по прочтении рукописи. Квалифицированная помощь библиографа Джилл Стозерд, работающей в библиотеке колледжа, а также консультации и содействие Питера Эдвардса и персонала издательства Кембридж Университи Пресс значительно ускорили процесс работы. Всем им я приношу свою благодарность.

Ливерпуль, январь 1984 г.

О. Л.

Предисловие ко второму изданию

Когда мне предложили выпустить второе издание моей книги, я вначале не знал, соглашаться или нет. Мне казалось, что книга, которую я написал некоторое время назад, вполне заслуживает того, чтобы ее оставили в покое. В конце концов, после нее я написал еще много работ по исламской философии, и конечно, моя точка зрения по определенным вопросам, освещенным в первом издании, изменилась. Кроме того, эта книга была написана со страстью и убежденностью, которые ныне мне уже не свойственны, и не только потому, что я стал старше и, возможно, умнее. При первом издании книги я думал (в какой-то мере оправданно), что методология исследования исламской философии попала не в те руки. Я чувствовал, что ее чаще всего изучают не как философию, а скорее как часть истории идей или часть востоковедческих исследований. Ни один из этих подходов, по моему мнению, не соответствует природе этой дисциплины. За последние двадцать лет возникло гораздо больше подходов к изучению исламской философии. Многие из работающих в данной области являются философами и относятся к материалу как к серьезной философии. Такой подход представляется перспективным (по крайней мере, мне). Значит, я в некоторой степени выиграл сражение; правда, и в прошлом, возможно, ситуация была не столь мрачной, как я представил ее в то время.

Когда же я перечитал первое издание моей книги, мне показалось, что она не потеряла своей актуальности в качестве введения в перипатетическую традицию исламской философии. С тех пор как я ее написал, я стал испытывать гораздо большее уважение и к другим способам философствования, существующим в мире ислама, в частности к мистической традиции и иллюминативистской философии. В прошлом я вообще не относил эти два направления к настоящей философии, считая, что они более тесно связаны с теологией и субъективным религиозным опытом. Эти направления

мысли, полагал я, свидетельствуют о фанатизме, или дикости, к которым я относился с кантовским презрением. Теперь же я думаю, что мой подход к этим формам философской мысли страдал ограниченностью. Они связаны с традицией перипатетиков гораздо теснее, чем мне казалось раньше. Я добавил к своей книге краткое описание философских школ, осознав их важность для понимания культурного контекста дисциплины в целом. Однако подход к перипатетической философии как отдельной школе имеет свои преимущества; он и положен в основу данной книги. Эта работа не претендует на описание исламской философии в полном объеме. Читателям, желающим подробнее познакомиться с нею, даны многочисленные библиографические ссылки. В книге рассматриваются некоторые центральные вопросы перипатетической традиции, в частности те моменты, когда для понимания теоретических проблем используются классические греческие идеи. Часто выдвигалось мнение, что это направление философии угасло в мире ислама со смертью Ибн Рушда (Аверроэса) в VI в. х./XII в. н.э.* Даже если бы вышесказанное было правдой (что не так), это не значит, что данное философское направление не представляет больше интереса. Кроме того, оно сильно повлияло на философские и теологические направления, ставшие ведущими теоретическими подходами в исламском мире.

Я включил в книгу отдельные материалы, которые знакомят с мистической и иллюминативистской философскими школами. Кроме того, я много исправил в переводах и добавил раздел об Аверроэсе (в силу уникальной роли этого комментатора Аристотеля я считаю его парадигматическим представителем классической философии ислама), чтобы хоть отчасти показать связь между этим течением исламской философии и классической греческой традицией. Я рассмотрел также влияние Аверроэса на окружающий христианский и иудейский мир.

Далее я рассмотрел философию еврейского мыслителя Маймонида, представляющего пример философа, который, не являясь мусульманином, мыслил в традициях классической исламской философии. Надеюсь, читатели найдут данное мной описание интересным и полезным путеводителем по тернистым дорогам исламской философии.

При пересмотре первого издания мне очень помогли многочисленные студенты как в Европе, так и на Ближнем Востоке и в Северной

* Здесь и далее дата указывается сначала по мусульманскому летосчислению, затем — по христианскому. — *Примеч. ред.*

Америке, которые читали мою книгу и любезно присылали свои комментарии и вопросы. Мои собственные студенты в Ливерпуле, а теперь и в США, приняли самое живое участие в сотрудничестве, и здесь несправедливо было бы приводить имена отдельных людей, так как, хотя некоторые и помогли мне больше остальных, на деле пользу принесли все. Мне посчастливилось обсудить изложенные в этой книге идеи с многими коллегами в разных странах мира, и я благодарю их всех. Естественно, ответственность за все ошибки несу я лично.

Лексингтон, Кентукки, февраль 2001 г.

О. Л.

Тексты и сокращения

Там, где я пользовался классическими оксфордскими изданиями работ Платона и Аристотеля, в большинстве случаев приведен оксфордский перевод, хотя иногда с некоторыми изменениями. Переводы из «*De Anima*» взяты из W. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol. VI, *Aristotle: an encounter* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), так как он принял интерпретацию Активного Интеллекта, аналогичную интерпретации исламских философов.

<i>An. Post.</i>	<i>Posterior Analytics (Вторая аналитика)</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categories (Категории)</i>
<i>De An.</i>	<i>De Anima (О душе)</i>
<i>De Int.</i>	<i>De Interpretatione (Об истолковании)</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysics (Метафизика)</i>
<i>NE</i>	<i>Nicomachean Ethics (Никомахова этика)</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physics (Физика)</i>

Источники переводов с арабского языка и иврита приведены либо в примечаниях, либо в списке литературы по теме; в них также часто вносились изменения. В тексте эти сокращения приводятся с номером страницы или раздела.

<i>Comm. Pl. Rep.</i>	<i>Averroes' Commentary on Plato's "Republic"</i> [Комментарии Аверроэса к «Государству» Платона], ed. and trans. E. Rosenthal, University of Cambridge Oriental Publications, I (Cambridge, Cambridge University Press, 1956)
<i>FM</i>	<i>Averroes, Faṣl al-maqāl</i> , in G. Hourani, <i>On the harmony of religion and philosophy</i> [Аверроэс. «Решающий трактат о гармонии религии и философии», см. в: Г. Гурани, «О гармонии религии и философии»], London, Luzac, 1976)

- GP* Maimonides, *Guide of the perplexed* [Маймонид. «Путеводитель колеблющихся»], trans. S. Pines, 2 vols. (Chicago, University of Chicago Press, 1963)
- TT* Averroes' *Tahāfut al-tahāfut* (Аверроэс. «Непоследовательность непоследовательности»), trans. S. Van Den Bergh (London, Luzac, 1978)

Цитаты из Корана обычно приводятся по версии Арберри; номер суры обозначен римской, а номер строки — арабской цифрой.

В примечаниях термины подвергнуты полной транслитерации; в тексте в таком же виде приведены иностранные термины, но не всегда имена собственные. В случае существования общепринятых латинских вариантов имен, они использовались в тексте, но не в примечаниях. Примечания должны дать читателю представление, какого рода справки он найдет, если продолжит чтение статей и книг по исламской философии. Учитывая ознакомительный характер данной книги, я старался не ссылаться на текст оригинала на арабском языке или иврите в тех случаях, когда существует точный и доступный перевод. Ссылку на оригинал легко найти в переводных изданиях, из которых взяты цитаты.

Ниже я привожу список использованных текстов с подробными выходными данными на арабском для тех случаев, когда эти данные не приведены в примечаниях.

Ал-Фараби

Общность взглядов философов Платона и Аристотеля — *Jam' bayna ra'ya al-ḥakīmīn Aflātūn al-ilāhī wa Aristūṭālīs*

Достижение счастья — *Tahṣīl al-Sa'āda* (Hyderabad, Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīya, 1926)

Книга букв — *Kitāb al-Hurūf*

Каталог наук — *Iḥṣā' al-'Ulūm*, ed. O. Amine (Cairo, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1949)

Философия Аристотеля — *Falsafat Aristūṭālīs*, ed. M. Mahdi (Beirut, Dār Majallat Shi'r, 1961)

Философия Платона — *Falsafat Aflātūn*, ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London, Warburg Institute, 1943)

Ал-Газали

Непоследовательность философов* — *Tahāfut al-falāsifa*, ed. M. Bouges (Beirut, Imprimerie Catholique, 1962)

* В отечественной литературе чаще переводится как «Опровержение философов». — *Примеч. ред.*

Намерения философов — Maqāṣid al-falāsifa, ed. S. Dunya (Cairo, Sa'adah Press, 1961)

Возрождение наук о религии — Iḥyā' 'ulum al-dīn, ed. 'Irāqī (Cairo, 'Uthmānīya Press, 1933)

Аверроэс

Решающий трактат о гармонии религии и философии — Kitāb faṣl al-maqāl

Непоследовательность непоследовательности* — Tahāfut al-tahāfut, ed. M. Bouges (Beirut, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, 1930)

Краткие комментарии к «Топике», «Риторике» и «Поэтике» Аристотеля — Talkhīṣ kitāb al-jadal, al-khaṭābah, al-shi'r

Авиценна

Книга спасения — Kitāb al-naḡāt

Метафизика — Shifā': al-Nāhiyyāt

Маймонид

Путеводитель колеблющихся — Dalālat al-ḡa'irīn (Sefer Moreh Nebhukhim), ed. S. Munk (Jerusalem, Junovitch, 1931)

Трактат о логике — Maqālah fi ṣinā'ah al-mantiq

* В отечественной литературе чаще переводится как «Опровержение опровержения». — *Примеч. ред.*

Введение

Хотя данная книга ни в коей мере не является справочником по истории ислама и религии вообще, прежде чем обсуждать вопрос, какой вклад в эту религию стремилась внести философия, целесообразно рассмотреть основные положения ислама. Начать, конечно, надо с пророка Мухаммада. Пророк родился в Мекке в конце VI в. н.э. и происходил из племени курайш. Родители, Абд-Аллах и Амина, были людьми знатными, но небогатыми. Отец умер еще до появления сына на свет, а мать — когда Мухаммаду было около шести лет. Мальчика воспитывал сначала дед, а затем дядя. Подростком и юношей Мухаммад много времени проводил на холмах близ Мекки — пас стада овец, принадлежавшие его семье. Лет в двадцать пять Мухаммад женился на богатой вдове, женщине старше его. Он вел дела жены, однако по-прежнему любил бродить в одиночестве по холмам, где прошла его юность. Здесь Мухаммад размышлял о вражде племен, уносившей столько жизней в Аравии, об идолопоклонстве и пороках, которым предавались жители близлежащих городов. Около сорока лет Пророк стал слышать голос, исходящий, как он решил, от ангела Джабраила. Голос приказывал Мухаммаду передавать людям откровения, которые он услышит.

Эти откровения и собраны в Коране (слово буквально означает «чтение вслух, наизусть»). Он состоит из совершенно разнородных отрывков — здесь есть картины рая и ада, предостережения о последствиях безнравственной жизни, формулировки законов, рассказы об учениях и предсказаниях пророков, живших до Мухаммада. Среди этих пророков, по преданию, были Авраам, построивший храм (Кааба) в Мекке, Моисей, давший закон иудеям, и Иисус, сын Марии, который, по Корану, не был распят на кресте — в последний момент Бог заменил Иисуса его подобием. В откровениях, переданных Мухаммадом, осуждались самонадеянность и себялюбие богатых и власть имущих, поклонение божествам, идолы которых во множест-

ве стояли в Мекке. Неудивительно, что Пророку и его последователям пришлось покинуть город и поселиться в оазисе Ясриб, расположенном примерно на 200 миль севернее. Впоследствии Ясриб назвали Медина (Город). Это переселение (*hijra*, *хиджра*) и есть событие, с которого начинается мусульманский календарь. Стоит подчеркнуть, что началом мусульманской эры считается не рождение Мухаммада и не момент, когда Пророку стали приходить откровения, а именно создание исламской общины. Вначале эта община была лишь фрагментом громадной мозаики аравийских племен, но к моменту смерти Мухаммада ей уже принадлежала власть не только над Меккой и Мединой — община превратилась в самую могущественную силу Аравии. Всего двадцать лет спустя после смерти Пророка мусульмане разгромили Персидскую державу и захватили все азиатские территории Римской империи, кроме области, где ныне находится Турция. А всего через сто лет возникла громадная исламская империя, простиравшаяся от Пиренеев до Пенджаба и от Сахары до Самарканда.

При жизни Мухаммада не было сомнений по поводу того, кто должен возглавлять общину, но, когда он умер, встал вопрос о преемнике — *халифе*. Этот человек не мог быть пророком: последним пророком считался сам Мухаммад. Одни члены исламской общины, оказавшиеся в меньшинстве, утверждали, что Мухаммад назначил своего преемника — двоюродного брата и зятя Али. Эта группа получила известность как шииты — «приверженцы» Али. Большинство же мусульман придерживались иного мнения: Пророк сознательно оставил вопрос о наследовании открытым, возложив ответственность за принятие решения на саму общину. Эти мусульмане называли себя суннитами — людьми Сунны*. Данным определением они подчеркивали, что следуют принципам, а не личностям. Однако убеждения шиитов нельзя свести к простому доверию конкретному человеку Али, предположительно выбранному Пророком. Была и теоретическая посылка. Шииты полагали, что Бог**, будучи справедливым и милостивым к людям, не мог оставить открытым вопрос о руководстве.

Первая гражданская война в исламском обществе произошла, когда Али стал четвертым халифом. Случилось это при подозрительных обстоятельствах: третий халиф Усман из племени умаййа был убит в Медине в 35 г. х./655 г. н.э. Когда Али тоже погиб, его сторонники начали искать человека на роль духовного вождя. Естественно,

* Сунна — в широком смысле сборник обычаев и традиционных установлений. —

Примеч. ред.

** Автор не пользуется в этой книге словом Аллах. — Примеч. ред.

они обратили внимание на сыновей Али (и внуков Мухаммада) Хасана и Хусейна. Однако те не смогли удержать власть, и в конечном итоге она перешла к богатым Омейядам. Так возникла халифская династия Омейядов. Шииты утверждали, что законная власть в исламском обществе принадлежит семье Пророка, и только правление законного наследника может положить конец несправедливости и заменить существующий режим политической системой, основанной на Коране.

В разное время некоторые территории исламской империи оказывались под властью шиитов, которые в свою очередь имели множество различных сект. В первые несколько веков существования ислама в нем было много разнообразных течений; каждое пыталось восстановить подлинное исламское учение.

Часто утверждают, что шииты с большим уважением относятся к философии, чем сунниты. Действительно, исламская философия в шиитских странах процветала, а в суннитских в течение многих веков ею пренебрегали. Возможно, одна из причин такого положения заключается в том, что органы власти у шиитов, как правило, не обращают особого внимания на *Сунну* и *мазхабы* (школы закона) суннитской традиции, а первоочередное значение придают разуму, считая его даром Бога.

Особенно важна для шиитов *ta'wīl*, *тафсир* — интерпретация (толкование). Природа откровения может быть понята, если вернуться к первоначальному смыслу и пойти дальше смысла поверхностного. Согласно такому подходу, в божественном языке Корана используются символы и аллегории, и для подлинного понимания необходимо их толкование. Возьмем следующий пример. Мыслитель-исмаилит Хамид ал-Дин ал-Кирмани (умер около 412 г. х./1021 г. н.э.) выдвинул теорию языка, которая объясняет различные формы выражения в Коране. По его мнению, человеческий язык не может определить Бога, тем не менее, чтобы описать Бога, нам приходится прибегать к языку — ведь мы не располагаем другими средствами. Но мы должны понимать, что язык — только отправная точка, а не конец пути. С помощью своего ума, интеллигенции, человек способен выработать способы объяснения того, что значит «жить в мире, созданным Богом». Однако язык ограничен, и именно разум приводит нас к этому выводу. Данный пример надо рассматривать в контексте широкой полемики, состоявшейся в IV в. х./X в. н.э. между мусульманскими теологами и философами, изучавшими отношение между атрибутами Бога и его сущностью. Многие мыслители пришли к мнению, что решить проблему определения Бога можно следующим образом. Бог

находится за пределами существования и несуществования и к нему приложимы только отрицательные определения (т. е. Он бесконечен, неизменен и т. п.).

Большинство шиитских мыслителей серьезное внимание уделяют понятию сотворения как процесса. Они считают, что Бог повелел миру быть (*kūn*) не единым повелением — этот приказ составляет длинный ряд наставлений и распоряжений. Такой взгляд стал неотъемлемой частью представления философов (*falāsifa*, *фаласифа*) о сотворении мира, что неудивительно, если учесть общую приверженность шиитов к неоплатоническому толкованию природы действительности. В учении шиитов появилась идея прямого и постоянного божественного вмешательства, действующего посредством влияния определенных имамов, или представителей Бога. Но важно различать это утверждение и главное положение учения *falāsifa*. Согласно последнему, постоянное сотворение мира не есть результат действий божества, которое намеревается получить некоторые результаты. Вечная зависимость мира от Творца не означает, что наши судьбы находятся во власти лично-воплощенного божества. Напротив, связь, существующая между человеком и Богом, исключает подобного рода прямые взаимоотношения — мир проистекает из Бога автоматически. Так что нет оснований утверждать, что шиизм больше соответствует *falsafa*, *фалсафа* (т. е. философии), чем суннизм. Особое значение, которое сунниты придают общим учреждениям, таким как халифат и общее согласие, консенсус (*ijmā'*, *иджма*), общины, вполне соответствует приверженности *falāsifa* принципу причинности, как и их убежденность в способности логики анализировать глубинные структуры языка.

Вышесказанное демонстрирует, насколько неправомерно ставить вопрос о том, какое из исламских учений более «исламское». Точно так же неправомерно одни школы теологической мысли связывать с философией (мутазилиты), а другие считать ее антагонистами (ашариты). На примере Абу Саида ал-Сирафи мы увидим, что мутазилит вполне может быть противником *falsafa*, а вот ал-Газали был *failasūf* как бы против своей воли.

Главная задача системы исламского управления — обеспечить послушание Богу и Его закону в том виде, в каком он изложен в Коране. На практике, чтобы верно оценить каждую новую ситуацию, Коран приходится интерпретировать с помощью *хадисов* (*hadīth*) — преданий о поступках и словах Мухаммада. Политические и социальные волнения, столь частые в ранний период развития ислама, рассматривались не просто как борьба за власть между различными группировками,

а как религиозные диспуты, воплощенные в политических и военных действиях. Поэтому помимо халифов властью и влиянием в те времена обладали ученые (*'ulamā'*, *улама*, *улемы*), знатоки в области исламского права, призванные истолковывать новые и трудные случаи. Суждения *улемов* постепенно были собраны в свод законов — *шариат* (*sharī'a*), который точно определял, как люди должны жить согласно воле Бога. Возникли различные школы юриспруденции, однако в пределах суннитской общины ни одна из них не была признана единственно истинной. Поэтому обязательными признавались только те суждения, в которых эти школы сходились. Хотя *улемы* не считались священнослужителями, они получили право определять, насколько та или иная власть придерживается основ ислама. Только первые четыре халифа после Мухаммада признаны действительно ортодоксальными, а многие последующие правители были обязаны своим положением скорее светским властям, чем поддержке *'ulamā'*. Тем не менее *улемы* часто играли значительную политическую роль, поскольку давали отдельным правителям «верительные грамоты» ислама. Но их подозрительное отношение к философии стало досажать мыслителям исламского средневековья.

Начиная с первых лет ислама в общине существовали разногласия, иногда затрагивавшие самую суть этой религии. Борьба велась по всем направлениям, не только между разными военными силами, но и между разными интерпретациями Корана, различными взглядами на законность того или иного правителя и нормы религиозного поведения, так что понятие мусульманского образа жизни было далеко не однозначным. Но ни один из этих споров не являлся *философским*, т. е. ни один не воплощал то философское мышление, которое позднее передали исламскому миру греки. Такого рода философия впервые появилась в III в. х./IX в. н.э., в правление династии Аббасидов, пришедших на смену Омейядам. Аббасиды перенесли столицу империи из Дамаска в Багдад. Это решение не было случайным: Аббасиды обрели власть в значительной степени благодаря поддержке персов-шиитов — неарабского народа с собственной высокоразвитой культурой. Исламское государство постепенно захватило всю область распространения греческой философии, за исключением Европы. В правление Аббасидов в состав империи вошли Сирия, Египет, Персия. Эти земли имели долгую историю культурного и научного греческого влияния. В значительной степени интерес к таким греческим наукам, как медицина, астрология и математика, носил практический характер: власти считали данные науки полезными. В 217 г. х./832 г. н.э. аббасидский халиф ал-Мамун основал так называемый Дом мудрости (*bayt al-ḥikma*), ко-

торый должен был поощрять и упорядочивать греческое влияние на исламскую философию и науку. Дом мудрости включал обсерваторию и библиотеку с группой переводчиков, перелавших греческие тексты на арабский язык.

Однако возникает вопрос: как чисто греческий набор идей, развившихся в среде греческой религии и культуры и выраженных греческим языком, заинтересовал интеллектуалов, принадлежавших к совершенно другому обществу, в котором евреи и мусульмане не знали греческого языка, а иудаизм и ислам как религии сильно отличались от религиозных убеждений греков. Посредником послужило христианство, усвоившее к тому времени греческую философию. Хотя на протяжении достаточно долгого времени философия и христианство были взаимно антагонистичными, христианские мыслители стали использовать философию или по крайней мере философские техники, чтобы дать рациональное объяснение своей религии, настаивая, однако, на ее божественном происхождении. Например, в ходе развития патристики в IV в. н.э. Св. Василий на Востоке и Блаженный Августин на Западе применяли элементы стоицизма и платонизма в своей полемике. Сохранение традиционного греческого философского курса обучения в школах Афин, Константинополя, Антиохии и Александрии помогло мусульманским завоевателям познакомиться с греческой философией. Особенно важным оказалось то, что конкурирующие в Сирии несторианская и якобитская церкви пользовались различными философскими текстами в полемике относительно религиозной доктрины; в результате местные мусульмане получили доступ к этим текстам.

Что побудило христиан включить идеи греческой философии в свое мышление? Так как Библия считалась критерием истины, греческие идеи, хотя бы поверхностно несовместимые с библейской истиной (а таких идей много), безжалостно отбрасывались. Но многие христиане хотели, чтобы была сохранена преемственность между христианством и греческими представлениями о правильном образе жизни. Это может показаться несколько неожиданным. Но ведь христианское откровение — завет связи Бога с определенным народом, евреями, и их духовными преемникам, христианами, которым Бог дал Новый Завет взамен Ветхого. Специфику исторической основы этой связи помогают прояснить универсальные законы рассуждения. Стремление христиан представить свое религиозное учение в максимально универсальной форме объясняется желанием обратить весь мир в свою религию и таким образом расширить особую связь между Богом и его народом, включив в нее другие народы.

Однако в платонизме есть некоторые аспекты, которые христиане сразу же отвергли как проявления идолопоклонства. Например, для ортодоксальных христиан и мусульман неприемлема вера в существование иерархии второстепенных божеств, с помощью которых Бог совершает свои деяния в мире и общается со своими созданиями. Ортодоксальная позиция обеих религий предполагает следующее: Бог полностью отделен от мира, который сотворил, он доступен нам только через свои откровения. А вот многие исламские философы принимали убеждение греков, что Бог сообщает свою божественную сущность, насколько это возможно, миру и всем его частям через разнообразные бессмертные «души», стоящие ниже его и поэтому в некоторой степени доступные всем его созданиям благодаря религиозным обрядам. Но прежде всего христиане изучали греческую философию с целью овладеть приемами ведения диспута. Это умение было необходимо и для споров о принципах самого христианства, и для дискуссий с иноверцами.

Мусульмане получили возможность изучать греческую философию благодаря более или менее точным переводам различных философских текстов на арабский язык, выполненным в основном христианскими учеными. Приблизительно с 150 г. х./750 г. н.э. по 400 г. х./1000 г. н.э. было сделано большое количество переводов: некоторые непосредственно с греческого, а другие — с сирийских версий оригинала. Качество переводов сильно варьировалось, что неудивительно, если учесть большое различие между греческим и семитскими языками, а также трудность тематики. Однако точность некоторых работ поражает. Спросом пользовались многие произведения Платона и Аристотеля, а также впечатляющий корпус трудов неоплатоников. Хорошо известны были Плотин, Порфирий, Прокл и Иоанн Филопонский, комментарии Александра Афродисийского. Аристотелю приписывались некоторые книги, без сомнения, написанные не им: «Теология Аристотеля» (в действительности это книги 4–6 «Эннеад» Плотина) и «*Liber de Causis*» [«Книги о причинах»] Прокла. Многие исламские философы были врачами и интересовались естественными науками, поэтому существовало множество переводов Галена, Гиппократы, Евклида и Архимеда.

Однако думать, что исламская философия начинается с перевода греческих текстов, неверно. Философские черты появились в исламской теологии без какого-либо прямого влияния философии, а скорее в процессе разработки законотворческих норм. В VII в. н.э., когда установился ислам, нормы права были достаточно элементарными; правильное и неправильное действие определялось ссылкой

на Коран и Предание (*хадисы*) — считающиеся достоверными рассказы о словах и поступках пророка Мухаммада. Проблемы истолкования решались консенсусом ученых; независимые рассуждения не поощрялись. Текст Корана был решающим аргументом в споре с независимыми источниками и принципами. Но быстрая экспансия ислама и его господство над высокоразвитыми цивилизациями сделали необходимой ассимиляцию множества элементов иностранных законодательств. Вначале они претерпевали процесс исламизации и проверки на соответствие Корану, затем ислам через систему своего законодательства усваивал чужеземные порядки и обычаи. Мусульманское право основано на религиозных текстах и по общему убеждению не нуждается в рациональном обосновании. В большинстве исламских теологических трудов нет представления о естественном праве и соответствующей идеи этических и рациональных ценностей, неотъемлемо присущих Богу, соответственно нет и никакого априорного мерил человеческих законов и норм, кроме ссылки на какой-либо религиозный критерий. Но исламский закон достаточно гибок для того, чтобы признать, что трудно быть уверенным в своей правоте во всех случаях, и многие юристы удовлетворяются решениями, которые просто более справедливы, чем другие.

Некоторые интересные правовые приемы имеют под собой философскую основу. Например, иносказательный смысл (*ta'wīl, тафсир*) религиозного текста может быть приоритетным по отношению к прямому смыслу (*zāhir, захир*), если первый в норме принимается для данного выражения, необходим для понимания текста и подтверждается убедительным доказательством. На практике применение этого приема истолкования строго контролировалось и было очень ограничено. Важное с философской точки зрения различие проводилось между двусмысленными терминами и терминами, имеющими только один смысл. Достаточно неточный и бессвязный текст мог пониматься, при наличии соответствующих доказательств, в более точном и определенном смысле. Крайне важен такой прием, как движение от частного к общему через аналогию (*qiyās, кияс*). Распространяются ли на женщин и рабов тексты, в которых упоминаются «мусульмане» и «верующие»? Коран угрожает «болезненным наказанием» тем, кто накапливает золото и серебро, не расходуя их так, как велит Бог (IX, 34): можно ли предположить, что этот текст устанавливает норму, по которой нужно взимать десятину со всех изделий из золота и серебра? Распространяется ли данное правило на ювелирные изделия и драгоценные камни? В суннитском исламе шла оживленная полемика от-

носителем использования аналогии. Некоторые вообще категорически возражали против ее применения, но даже когда она допускалась, возникали споры по отдельным вопросам. Принятие греческой логики как альтернативы установившемуся в исламе правилу рассуждения по аналогии вызвало многочисленные споры. Но очевидно, еще до того, как греческая логика получила распространение среди мусульман, в области юриспруденции шли философские диспуты относительно природы закона, аналогии и значения. Естественно предположить, что некоторые мусульманские юристы положительно отнеслись к аристотелевской логике, которая могла прояснить понятийный аппарат этой области знания.

Развитие теологии приобрело особую актуальность, когда мусульмане почувствовали потребность систематизировать метафизическое мировоззрение ислама, т. е. потребность примирить важнейшие противоречия. Особенно проблематично было примирить всемогущество и всезнание Бога, а также его благодать с тем, что человек способен на злые дела и должен нести за них наказание. Другой популярной темой в теологии стала соответствующая интерпретация антропоморфных образов, встречающихся в Коране (хотя Коран ясно утверждает, что Бог бестелесен). Можно было бы ожидать, что усиление интереса к греческой философии заставит теологов искать новые логические инструменты для теоретических дискуссий. Но этого не произошло. Философы исламского мира (*falāsifa*) в своих философских (вовсе не обязательно в теологических) работах довольно презрительно отзывались о диалектике и подобных «низших» способах рассуждения, используемых теологами. Однако разница между доказательным и диалектическим рассуждением не такая, как между результативной и безрезультатной процедурой; просто в случае доказательства работа идет с посылками, которые уже считаются верными и не подлежащими сомнению, а в случае диалектики — с посылками общепризнанными, но логически не установленными. В теологии посылки взяты из религиозной доктрины, истинность которой, по убеждению философов, не может быть логически доказана, и следовательно, вытекающее из нее рассуждение ограничено и сводится к защите этих посылок при невозможности их доказать. С середины IX до середины XI в. н.э. философы и теологи, занимающиеся только одной из этих дисциплин, чаще всего игнорировали друг друга или обменивались оскорблениями.

Взгляды *falāsifa* на теологию (*kalām, калам*), как на чисто диалектический и оборонительный путь рассуждения вряд ли оправданы.

В значительной степени различие между философией (*falsafa*) и *kalām* — только в объекте исследования: философы работают с философскими посылками, а теологи (*mutakallimūn*, мутакаллимы) занимаются религиозными текстами. *Kalām* стремится представить умозрительную основу, рациональное содержание и принципы исламской веры. Было необходимо, к примеру, разрешить противоречия между откровением и практикой, скажем, между могуществом Бога и существованием в этом мире безвинных страданий. Поднимаемые проблемы часто носят философский характер, хотя и неявно. Почему? Вероятно потому, как полагали многие теологи, что теоретический инструментарий неверных нельзя открыто использовать для распутывания проблем исламской доктрины. В конечном счете *kalām* становится важным в рамках определенного контекста. Сам термин *kalām* («речь», «разговор») выбран неслучайно: поиск истины здесь идет путем вопросов и ответов. Один участник дискуссии предлагает тезис, другой задает к этому тезису вопрос; такая форма ведения спора отражена в структуре работ *kalām*. Данный метод точно отражает исторический факт: мусульманским теологам изначально приходилось мыслить в терминах защиты и нападения. Теологи были вынуждены бороться против сравнительно развитых иудейских, христианских и манихейских интеллектуальных техник. Теология, по словам Ибн Хальдуна (723 г. х./1332–808/1406 г. н.э.), «должна только опровергать слова еретиков». Это «наука, включающая спор с логическими доказательствами в защиту веры и опровержение утверждений новаторов, которые в своих догмах отклоняются от ранних мусульман и ортодоксального мусульманства»¹. По словам ал-Газали, она — войско, охраняющее дорогу, по которой идут паломники². Ал-Газали подробно перечисляет недостатки *kalām*.

Группа теологов (*mutakallimūn*) действительно выполняла задачу, данную им Богом. Они охраняли ортодоксальную веру, защищали символ веры, с готовностью воспринятый из проповедей пророков, и смело противостояли еретическим нововведениям. Но в этих своих деяниях они полагались на посылки, которые перенимали у своих противников, и перенимали их либо с некритичным согласием, либо по общему согласию общины, либо простым принятием на основе

¹ Ibn Khaldūn, *Al Muqaddimā* (Prolegomena), trans. F. Rosenthal, *The Muqaddimah: an introduction to history* (New York, Columbia University Press, 1958), III, p. 155 and 34.

² О критических взглядах ал-Газали на *kalām* можно судить по тому, что самая последняя его работа, законченная им за несколько дней до смерти, называлась «Разубеждение народа заниматься наукой *kalām*».

Корана и хадисов. В основном полемика была посвящена выявлению непоследовательностей противников и их критике за логически абсурдные следствия допущений. Это, однако, практически бесполезно в случае, если предполагаются исключительно первичные и самоочевидные истины³.

Яркий пример столкновения между *kalām* и философией представляет собой дискуссия, состоявшаяся в Багдаде в 331 г. х./932 г. н.э. Переводчик-христианин Абу Бишр Матта (ок. 870–940 гг. н.э.) и теолог Абу Саид ас-Сирафи (ум. 368 г. х./979 г. н.э.) вступили в спор перед лицом визиря о достоинствах «нового учения», вытекавшего из греческой философской традиции. Матта излагает философскую позицию так: «Под логикой я понимаю «инструмент» «речи», с помощью которого правильную «речь» (*kalām*) отличают от неправильной и неверное значение от верного. Это похоже на весы, ибо с помощью этого инструмента я отличаю перевес от недовеса и поднимающуюся чашу от опускающейся»⁴.

Его оппонент возражает, подробно объясняя, что каждый язык — система скорее условная, чем природная, и что у каждого могут быть разные принципы интерпретации (или «инструменты»), соответствующие данному языку. Поэтому греческая логика подходит только к греческому языку и совершенно бесполезна при анализе различных аспектов арабского языка. Понятно, что против такого рода возражений система рассуждений Аристотеля выдвигает довод, согласно которому под словом «язык» подразумеваются не обычные лексические значения, а скорее логические принципы, неотъемлемо присущие лингвистической структуре и общие для всех языков. Ас-Сирафи не соглашается с этим: аристотелевская логика не может воздать должного арабскому языку. Он утверждает, что философы даже не знают греческого языка, а тексты, которыми они пользуются, получают только из третьих рук благодаря переводу с греческого на сирийский и лишь затем на арабский. Матта в ответ выражает свою уверенность в высоком качестве переводов и добавляет: важно не отразить каждый лингвистический нюанс, а точно воспроизвести на арабском основные семантические значения греческого языка. Однако ас-Сирафи убежден в важности отдельных языков и не мо-

³ Al-Ghāzālī, *al-Munqidh min al-Dalāl* (The deliverer from error), trans. R. McCarthy, *Freedom and fulfillment* (Boston, MA, Twayne, 1980), pp. 61–114; pp. 68–69.

⁴ D. Margoliouth (trans.), “The discussion between Abū Bishr Matta and Abū Sa’īd al-Sīrāfī on the merits of logic and grammar”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, NS, XXXVII (1905), pp. 79–129; p. 112.

жет принять этого положения; он снова настаивает на том, что бесполезно применять логику к чему-либо, кроме языка, производной от которого она является.

В возражениях ас-Сирафи против введения греческой философии в мусульманскую интеллектуальную жизнь чувствуется протест против восхваления Греции и греков и принижения тем самым исламского мира. Восхищение греческой культурой преувеличено, считает он, ни один народ не превосходит другие народы. Ас-Сирафи иронизирует над Матта — ведь тот не смог хорошо выучить арабский язык, и советует ему поучить арабскую грамматику и семантику. Впрочем, ас-Сирафи все же полагает, что можно провести различие между речью и смыслом: первая «естественна» и изменяема, а второй постигается разумом и неизменен. Однако он трансформирует аристотелевское понимание связи между логикой и языком, считая логику не способом размышления, а скорее орудием грамотной речи. Когда метод правильного выражения освоен, логика может быть превращена в науку грамматики и выражена в формальных правилах. Вполне возможно, что эти формальные правила одинаковы для всех языков, но понять их можно, только изучив каждый язык и затем сравнив эти языки между собой. Матта признал, что не знает греческого языка (да и арабским владеет не в совершенстве). Опираясь на свое определение логики (надо признать, спорное), ас-Сирафи заявляет, что истинный логик должен уметь правильно говорить сам и отличать правильные выражения от неправильных на всех уровнях. Он обливает Матта презрением и осыпает градом вопросов относительно базового различия логики и грамматики. Ответное молчание Матта можно трактовать как его позорное поражение, но не исключено, что это был вполне разумный отказ отвечать оппоненту, который не желает принимать всерьез философский спор. Ас-Сирафи заканчивает дискуссию потоком восхвалений диалектики в ее юридической и теологической формах. Эти науки включают полное знание языка, его логики и грамматики и с помощью разумных рассуждений выходят за пределы языка, чтобы найти истину между двумя противоположными позициями.

Диспут между ас-Сирафи и Матта относительно достоинств *kalām* и *falsafa* необходимо пояснить. Многие вопросы, которыми занималась греческая философия, уже имели ответы в контексте ислама. Например, на вопрос о том, как должны жить и действовать люди, уже существовал ответ в Коране. Священное Писание ислама содержало все знания, необходимые для спасения, а также правила религиозного и общественного поведения. Мусульманское право дало

подробное описание личных взаимоотношений и отношений собственности, приемлемых видов политической структуры. Мусульманам надо было только соблюдать Коран, знать хадисы и суждения ранних халифов. Более абстрактными проблемами занимался *kalām*, который предлагал теоретический анализ таких понятий, как власть, судьба, Бог и свобода. Кроме того, существовала высокоразвитая, древняя наука о языке. Появление философии на интеллектуальной сцене ставило под вопрос многие традиционные исламские науки и угрожало тем, кто владел знаниями подобного рода. Сфера применения философии практически совпадала со сферой применения *kalām*, но при этом философия претендовала на большую точность методов и выводов. Более того, по многим важным проблемам философия предлагала умозаключения, казалось бы, бросающие вызов самому исламу. Аристотель, на которого часто ссылаются как на «первого учителя», по-видимому, утверждал, что мир вечен, что отдельная душа не может жить после смерти и что Бог не имеет никакой связи со своим творениями. Создались все предпосылки для крупного диспута, призванного отделить философов от остальных членов исламского интеллектуального сообщества, диспута, который, временами затухая, длился в исламском мире с IV по VI в. х./с X по XII в. н.э.

Полемику между *falsafa* и *kalām* следует отличать от важной теологической полемики, развернувшейся примерно в то время, когда философия вошла в мир ислама. Мутазилиты, называвшие себя «народом единства и справедливости», выдвинули множество теологических доктрин, призванных определить *рациональную* основу ислама. Они отстаивали справедливость Бога, ответственность людей за свои поступки и необходимость оправдания деяний Бога. Возможно, наиболее интересный для нас компонент их учения — важное значение разума, ведущего мусульман к познанию Бога, и убеждение, что разум соответствует откровению. Неудивительно, что тот самый халиф ал-Мамун, который поощрял освоение греческой философии и науки, с энтузиазмом отнесся к мутазилитскому подходу. Между 833 и 848 г. н.э. эта теологическая школа стала выражать официальную доктрину ислама; в результате последовали гонения на мусульман, которые не приняли мутазилитскую интерпретацию этой религии. Однако учение мутазилитов недолго занимало господствующие позиции. Ал-Ашари (260 г. х./ 873 г. н.э. — 324 г. х./ 935 г. н.э.) утвердил более традиционную интерпретацию ислама, подчеркивавшую разрыв между могуществом и знаниями Бога, с одной стороны, и его созданиями — с другой. Ал-Ашари счи-

тал, что религиозного авторитета достаточно, чтобы подтвердить основные положения ислама, и что для оправдания откровения услуг разума не требуется. Мутазилиты же настаивали, что разум — средство для истолкования и глубокого понимания Корана и что условие истинной веры — осознание с помощью разума следующих проблем: существование, сущность и характеристика Бога; возможность пророчества и откровения; различие между нравственными и безнравственными поступками; структура физического мира и его связь с Создателем. Эти проблемы должны быть поняты независимым разумом, ведь в противном случае остается решать их, полагаясь на власти и обычаи, которые слишком несовершенны, чтобы служить основанием для столь важных убеждений. Ашариты опровергали данные идеи: один разум неспособен должным образом установить основоположения ислама (стоит отметить, что и ашариты, и мутазилиты высоко ценили разум как средство открытия важных явлений — этот пункт мы подтвердим далее). Суть полемики можно кратко пояснить на запрете вина в Коране. Коран запрещает пить виноградное вино, так как оно опьяняет; по аналогии запрещается и финиковое вино. Связь между разумом и правилом для мутазилитов и ашаритов разная. Для первых причина, или основание, правила может помочь нам открыть причину, по которой Бог ввел закон. Она основана на объективной системе этических правил, с которой Бог должен сверяться. Ашариты возразили бы: причину Бог просто использовал для данной цели, и из этого не следует, что для распространения закона он должен пользоваться этой причиной, или основанием.

Хотя мутазилиты, возможно, восприняли некоторые важнейшие понятия философии, было бы ошибочно полагать, что они ближе к философии, чем их оппоненты-ашариты. Например, ас-Сирафи был мутазилитом, но это не помешало ему обрушиться с нападками на «новую» философию. В полемике между двумя теологическими школами часто использовались философские аргументы, однако по предмету и методам данная полемика — явно теологический диспут, построенный на диалектических, а не доказательных формах рассуждения. Несмотря на неприкрытые оскорбления и обвинения в неверии, которыми обменивались стороны, трудно предположить, что кто-либо из оппонентов защищал взгляды, несовместимые с исламом.

Как мы увидим, взгляды философов часто подвергались осуждению как еретические и несоответствующие мусульманской вере. И ашариты, и мутазилиты сходились в двух важных вещах. И те, и

другие считали, что разум полезен для понимания религии; и те, и другие отвергли бы мысль, что религию полезно подвергнуть анализу на основе понятий, взятых из греческой и особенно аристотелевской философии. Философские идеи, полагали теологи, не могут помочь понять религию. Но, отрицая философию, они не отвергали разум; напротив, они высоко ценили его, если он использовался должным образом в ограниченном контексте. В Коране нетрудно найти оправдание такой позиции. Священное Писание мусульман не требует слепой веры. Как верующим, так и неверным рекомендуется думать, размышлять и понимать с помощью разума. Коран предостерегает против слепого повиновения закону предков (II, 170; V, 104) и взывает к разуму читателей (III, 65; XII, 2). Хотя учение Корана основано на божественном авторитете, он часто стремится вызвать веру путем рационального убеждения. Многие стихи содержат доказательства единства Бога: в частности, в одном стихе утверждается, что вся вселенная погибла бы, если бы кроме Бога существовало еще несколько богов (XXI, 22). Подобным образом Коран подтверждает и истинность Пророка — описывая праведную жизнь, которую он вел до Откровения (X, 17).

Ритуалы, упомянутые в Коране, часто имеют разумное основание, и мусульманам предписывается понимать их дух и назначение. Многие ритуалы и установления задуманы для того, чтобы способствовать праведности верующих. Скажем, если мусульманин молится, у него меньше шансов впасть в немилость и бесчестие, ведь человек, который молится, помнит Бога (XX, 14). Или практика *zakāt* (*закат, закят*) — милосердия. Она предназначена для предотвращения накопления богатства в руках нескольких людей и для того, чтобы некоторая его часть доставалась всей общине (IX, 60; LIX, 7). Позднее мы увидим, какие разные объяснения философы дают подобным религиозным заповедям и обычаям. Здесь нужно подчеркнуть: рациональное понимание высоко ценится в традиционном исламе, даже если мусульмане с подозрением относятся к философии. Можно утверждать, что Пророк признавал особое значение разума, когда положил конец явлению пророчества. Сам Мухаммад объявил, что он последний пророк, и поэтому не будет больше откровений или голосов, провозглашающих Божью волю. Таким образом Бог велел людям взять на себя ответственность за суждения и употребить разум на то, чтобы найти должный способ поведения. Конечно, им поможет Коран, мусульманское право и традиции, но во многих случаях эти источники не содержат указаний, как себя вести в конкретных ситуациях. Человек уже не ждет,

что пророк откроет ему верный путь — остается полагаться на собственный разум.

Но если некоторые мусульманские интеллектуалы столь высоко ценили разум и рациональное объяснение, почему они не приняли с энтузиазмом греческую философию, эту вершину рациональности, и не воспользовались ею, чтобы разрешить проблемы, возникавшие при истолковании ислама? На данный вопрос можно предложить много ответов. Во-первых, как мы убедились, место, на которое претендовала философия, уже было занято теологией, теорией языка и высокоразвитой юриспруденцией. Философия как бы вторглась в область проблем, вполне успешно решаемых другими теоретическими системами с других точек зрения. Да, мусульманские интеллектуалы были убеждены в ценности разума, но эта убежденность не являлась безграничной: они признавали, что в конечном счете вера и религиозная практика оправдываются нерациональными критериями, т. е. заповедями Бога. Во-вторых, выводы, которые философия предлагала как единственно доказанные и, следовательно, достоверные, часто противоречили важнейшим принципам исламской теологии, не говоря уже о самом Коране. Если проанализировать характер спора между ас-Сирафи и Матта, а также полемики между теологами и философами в средневековом исламе в целом, можно выявить еще один важный момент. Существовало подозрение, что философия — метод мышления, *чуждый* исламу по своей сути. Мусульманские интеллектуалы тогда, да и теперь тоже, весьма недоверчиво относились к вычленению доисламских и неисламских мотивов в исламе. Например, некоторые обычаи и ритуалы имеют, как утверждается, неисламское происхождение и являются отражением более древних языческих традиций. Однако часть мусульман считала признание языческого происхождения подобных обрядов занятием богопротивным и недостойным того религиозного благоговения, которое община к ним питает. В философии явно чувствовалось влияние ее греческих создателей, она была передана исламскому миру христианским сообществом, так что в некоторых отношениях философия оказалась вдвойне чуждой. Вероятно, именно в ответ на обвинение этой науки в том, что она представляет собой занятие в корне чуждое исламу, ал-Фараби довольно неубедительно попытался снабдить философию хотя бы «восточной» родословной, вель исламских корней, увы, найти не удалось: «Говорят, что эта наука [греческая философия] некогда существовала у халдеев, народа Ирака, которые обучили ей народ Египта, и перешла оттуда к грекам, где пребывала,

пока ее не передали сирийцам, а затем арабам. Все, что было открыто этой наукой, было изложено на греческом языке, позднее на сирийском и, наконец, на арабском»⁵.

Одна из характерных черт подхода ал-Фараби к философии заключается в том, что он считает себя членом отдельной школы в рамках особой философской традиции. Эта школа продолжает александрийскую традицию VI–VII вв. н.э. Ал-Фараби ссылается на непрерывный ряд учителей и переводчиков с греческого языка, в особенности на философские тексты Аристотеля и растущий корпус критики его трудов, согласия с ними и споров. Он настаивает, что подлинна только та философия, которая передается из поколения в поколение⁶.

Абу Наср ал-Фараби родился около 259 г. х./872 г. н.э. в Туркестане и умер в Дамаске в 339 г. х./950 г. н.э. Он создал труды не только по философии и логике, но и по теории музыки. Мыслитель пользовался репутацией суфия, хотя трудно понять почему. Ал-Фараби наметил основные линии развития *mashshā'ī* — перипатетической традиции в исламской философии; в частности, он многое сделал, чтобы поставить логику во главу философии. Благодаря аналитической направленности и ясности работ ал-Фараби часто называли «вторым учителем», т. е. вторым по сравнению с *shaykh al-ra'īs* (первым учителем) — Аристотелем (*Aristūtālis*). Трудно переоценить его вклад, ведь мыслитель разработал способ занятия философией в целом. Основным результатом его стараний защитить логику стало принятие исламским миром идеи, что правила логики и грамматики различны. Это был спорный вопрос, относительно которого грамматики и противники философии утверждали, будто логика — просто греческая грамматика, которую пытаются навязать арабской, и поэтому гораздо полезнее пользоваться арабской грамматикой для понимания арабской прозы. Polemika по поводу того, что логика лежит в основе структуры языка и текстов и что логику необходимо понимать для того, чтобы понимать эти тексты, имеет долгую и своеобразную историю в классический период исламской философии.

В центре неоплатонической теории ал-Фараби находится концепция бытия. Первое Бытие, Бог, является вершиной иерархии, и из не-

⁵ Al-Fārābī, *Attainment of happiness*, in M. Mahdi, *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1962), p. 43.

⁶ Al-Fārābī, *Book of letters*, ed. M. Mahdi (Beirut, Dār al-Mashreq, 1970), p. 155. Здесь его точку зрения можно рассматривать как философский эквивалент способа выбора правильного *ḥadīth* (*ḥaduca*): построение оправданной цепи авторитетов, ведущих к настоящему времени.

го проистекает Второе Бытие, которое есть Первый Интеллект. В целом десять интеллектов — эманации Первого Бытия. Эманация — чисто интеллектуальный процесс, в результате которого из единого получается множественное. Это дает объяснение того, почему мир, сотворенный единым бытием, столь разнообразен. Первый Интеллект мыслит о Боге (а какой лучший объект для размышлений он может избрать, если не самого себя?) и в результате производит третье бытие, являющееся Вторым Интеллектом. Первый Интеллект также мыслит о собственной сущности и в результате производит тело и душу Первого Неба. Следующий ряд интеллектов связан с поколением других небесных объектов, таких как неподвижные звезды, планеты, Солнце и Луна. Особенно важную роль играет Десятый Интеллект — посредник между небесным и земным, высшим и низшим мирами. Этот Интеллект, который соответствует *nous poietikos* (Активному, или Деятельному Уму) Аристотеля, делает человеческую мысль действенной, а ее форму — доступной человечеству и подлунному миру. В этой теории Бог отдален от своего создания: между Богом и тем, что он творит, существует лишь косвенная связь, и любые более близкие отношения поставили бы под вопрос абсолютное единство Бога. Наше мышление не может подняться выше уровня Активного Интеллекта, который, как мы видим по описанию иерархии сущностей, не очень высок. Мы не способны подойти к достоверному описанию того, что выше Активного Интеллекта, и в частности Бога.

Действительно существуют четыре разновидности интеллекта. Эти концепции стали весьма важными инструментами в арсенале понятий исламской философии. Потенциальный интеллект — это способность выделять форму объекта из его чувственной природы. По мере того как понимание формы становится более абстрактным, мы движемся к Актуальному Интеллекту, и когда движение завершено (что доступно лишь немногим), стадия приобретенного интеллекта достигнута. Это уровень, на котором интеллект реализован полностью, и отдельный человеческий интеллект уподобляется нематериальному Интеллекту — Активному Интеллекту. Теперь он может созерцать не только самого себя и умозрительные понятия, абстрагированные от материальных предметов, но и сам Активный Интеллект и нематериальные субстанции, что является пределом человеческого знания. Ал-Фараби называет этот этап высшим счастьем и сравнивает его с бессмертием, однако оно совсем не похоже на личное бессмертие, так как для того, чтобы подобное знание стало нам доступным, вероятно, необходимо покинуть тело и, соответственно, основу нашей личной идентичности.

Активный Интеллект играет важную роль в политике. Совершенный правитель обладает определенным набором достоинств. Он физически здоров, обладает хорошей памятью, почитает правду и презирует материальные блага. Правитель должен совершенствоваться, быть хорошим оратором и в душе общаться с Активным Интеллектом. В идеальном городе главной целью считается благо и счастье людей, а в горожанах развивают соответствующие достоинства. Добродетельный город подобен конечностям здорового тела: он позволяет вести счастливую жизнь. Существуют четыре вида дурного города, в котором человека не поощряют к добродетельной жизни, и в результате горожане испытывают лишения. Эта модель взята у Платона. Философы могут достичь счастья благодаря стремлению к познанию. Но оно доступно и обычным верующим, неспособным к философии — нужно только вести правильную религиозную и общественную жизнь. Философ-правитель должен быть пророком; свои способности ему следует направлять на построение такой политической системы, при которой все смогли бы обрести счастье и спасение. Каждому человеку нужно предложить собственный путь к спасению, в соответствии с его способностями.

Правитель, благодаря контакту с Активным Интеллектом, знает, как организовать государство. Философ связывается с Активным Интеллектом с помощью своего интеллекта, а пророк — с помощью воображения, которое есть источник откровения, вдохновения и, конечно, пророчества. Достижение знания благодаря воображению позволяет выражать это знание языком, доступным для народных масс. Пророк (а для ал-Фараби пророк — исключительно мужчина) может проиллюстрировать смысл своего сообщения живыми и убедительными образами. Пророчество возникает в результате взаимодействия интеллекта и воображения, оно порождает те же истины, что и философия, только в более доступном для людей виде. Благодаря высокоразвитому воображению, являющемуся неотъемлемой чертой личности пророка, он и воспринимает Активный Интеллект. Это хороший пример того, как одной и той же истины можно постичь разными способами. Пророк и философ знают одно и то же, но выражают свое знание по-разному, так как пророк обладает даром политика, которого нет у философа.

У граждан несовершенных государств нет условий для развития мышления; впрочем, они не обязательно будут за это наказаны. Однако, если люди живут в городах, где царит невежество, где не понимают устройства мира, они не выживут из-за невозможности совершенствовать свои умственные способности и благодаря этому понимать, что происходит. Те же, кто понимают, как надо действовать, но отвер-

гают это знание, будут наказаны в последующей жизни: их желания продолжатся после смерти и вечно останутся неудовлетворенными. Так как их желания порочны и по сути своей связаны с телом, им суждено быть вечно ненасытными и вечно мучиться этими желаниями. Правда, неясно, каким образом это произойдет — ведь, если тела в загробной жизни не будет, как могут обитателей того света заботить желания, связанные с телом?

Положение о том, что государством в идеале должен управлять человек, не только располагающий достаточными теоретическими знаниями, но и способный сделать свое знание понятным и приемлемым для максимального числа людей, стало важным принципом исламской политической философии классического периода.

В своей метафизике ал-Фараби рассматривал существование как предикат сущности, в противоположность неотъемлемому качеству сущности. Это привело к различению двух основных видов бытия — бытие, необходимое само по себе, так как оно не может не быть (например, Бог), и все остальное, а именно бытие, необходимое в результате действия чего-то другого, но само по себе условное. Эту теорию развил Ибн Сина, и во многом ее разделяли все представители *falsafa*, исключая Ибн Рушда.

Абу Али ал-Хусейн ибн Сина (Авиценна), несомненно, один из самых значительных философов исламского мира. Он родился близ Бухары в 370 г. х./980 г. н.э. Ибн Сина рано обнаружил тягу ко всеобщим знаниям, и на протяжении всей жизни его интеллектуальная деятельность отличалась разнообразием. Искусный медик, ученый, философ, визирь... Несмотря на бурную личную и политическую жизнь, он написал много работ в области логики, философии, медицины, психологии и литературы. Умер Ибн Сина в 429 г. х./1037 г. н.э.

Некоторые темы встречаются в трудах Авиценны постоянно. Бог — первопричина существования; в качестве чистого интеллекта он является необходимым источником всех вещей. Вселенная создается посредством эманации (в соответствии с популярной в исламской философии формой неоплатонизма, согласно которой сущее разумно создается высшей причиной). Бог — вершина иерархии сущего, а человек может продвинуться в этой иерархии не дальше уровня Активного Интеллекта, стоящего за логической организацией всего в нашем мире. Это понятие Активного Интеллекта косвенно происходит от аристотелевской концепции *nous poietikos*, которая обрела громадное значение в неоплатонизме и исламской философии. Хотя природа нашего мира случайна, но, если мы знаем, каким образом из причин появляются следствия, мы поймем, что, когда

причина есть, следствие происходит неизбежно и с необходимостью, однако лишь Бог необходим сам по себе. Мы можем постичь природу Активного Интеллекта, совершенствуя наши умственные способности, пророк же может достичь в этом совершенства, ибо его душа полностью разумна и способна познать логическую структуру действительности.

Авиценна интерпретирует Аристотеля через Александра Афродисийского, соотнося концепцию Активного Интеллекта с концепцией первопричины вселенной. Божье самопознание вечно, и в результате возникает первая интеллигенция, объект которой — необходимость существования Бога, необходимость ее собственного существования в результате ее взаимосвязи с Богом и ее существование, возможное постольку, поскольку оно зависит от Бога. Из этих размышлений возникают другие существования, и наконец Активный Интеллект, который творит наш мир. По мере того как мы спускаемся по иерархии, могущество интеллигенций уменьшается, и Активный Интеллект настолько низко расположен в иерархии, что из него не могут эманировать вечные существа, в отличие от интеллектов, расположенных выше него. Тем не менее, по Авиценне, во вселенной нет ничего подлинно случайного. Если что-нибудь может существовать, тогда оно должно когда-нибудь состояться; если что-то остается потенциально существующим, но никогда не реализуется, значит, оно не может состояться. Если возможность реализуется, ее существование вызвано ее причиной. Она не может не быть. Сама причина этого вызвана другой причиной, и так далее, но не до бесконечности, так как есть бытие, необходимое само по себе, — Бог, который находится на вершине иерархии причин и следствий. Если существование Бога доказано, все остальное, что существует, неизбежно вытекает из него и, таким образом, должно существовать.

Для Авиценны логика — прямая дорога к совершенствованию человека. Невежда, не понимающий законов рассуждения, смотрит на действительность как на поток случайных событий. Неумелый мыслитель основывается в своих раздумьях на языке, в то время как дорога к совершенству лежит через очищение понятий, которые в лингвистических категориях присутствуют лишь в несовершенном виде. Хотя языки различаются, все они имеют одну и ту же глубинную логическую структуру, и философ призван исследовать и уточнять эти весьма общие и абстрактные логические принципы. Мы можем приобрести некоторые знания посредством чувственного восприятия, но оно ограничено своей спецификой. Авиценна считает, что в теории

познания важную роль играет воображение, позволяющее создавать образы явлений, которых мы не испытали, и таким образом расширяющее возможности нашей мысли. Более искушенному мыслителю надо подняться над материальной природой этих образов, пока он не достигнет понятий, свободных от физических свойств. Постепенное усовершенствование приводит к точке, в которой Активный Интеллект может сотрудничать с человеком в выделении рациональных универсалий. В своем стремлении к познанию люди не могут подняться выше Активного Интеллекта, представляющего собой основную структуру реальности как эманации Бога, чистого интеллекта. На этой ступени иерархии эманации мы достигаем уровня действительности, который уже не обладает достаточной силой, чтобы породить интеллигенцию и душу. Вместо этого эманация Активного Интеллекта порождает многообразие людей и подлунной материи. Наши души — эманация Активного Интеллекта; он испускает свет (*ishrāq*, *ушрак*) на души, что дает им доступ ко всякого рода знанию, которое может повернуть их к этому Интеллекту. Как мы увидим в последней главе, данная идея была развита философией иллюминативистов (*ishrāqī*, *ушраки*), и в результате в рамках ислама сформировалась принципиально новая философская школа.

Один из основных вкладов Авиценны в философию заключается в осмыслении различия между сущностью и существованием. Отправной точкой послужили идеи ал-Фараби о различии между бытием, необходимым самом по себе, и бытием, необходимым в результате действия чего-то другого. Мы не можем из сущности чего-либо делать вывод, что это должно существовать, за единственным исключением сущности Бога. Если бы все существование было только возможно, оно бы никогда не реализовалось, и мы нуждались бы в чем-то, что ведет к существованию, а не к пустоте. Что-то должно в конечном счете делать необходимым реальное существование, однако это что-то само не может быть просто возможным, так как тогда потребовалось бы нечто необходимое, чтобы реализовать его — иначе нам не избежать бесконечного регресса. Таким образом, мы приходим к Богу как к необходимой причине вселенной, единственному необходимому бытию в себе.

По Авиценне, душа должна быть бестелесной, ведь сама мысль неделима и не может содержаться в чем-то, что является составным и делимым. В любом случае мысль способна преодолевать материальные ограничения, так что она вряд ли материальна сама по себе. Она также бессмертна, и ее связь с телом хотя и важна, но случайна. Душа неделима, поэтому не подвергается распаду. Вечная душа или

терпит наказания, или получает награды в загробной жизни — в зависимости от действий человека при этой жизни. У нас есть выбор между добром и злом, и мы получаем наказания или награды в соответствии с нашими поступками. Как и большинство исламских философов, Авиценна, по-видимому, поддерживает теорию загробной жизни, понятную для всех людей, независимо от их развития. Те, кто способен на умственные усилия, представляют спасение в терминах рационального усовершенствования; они не нуждаются в мотивации телесными образами, в которых загробная жизнь описана в Коране. Тем же, кто не в состоянии постичь возможность духовной загробной жизни, религия предлагает ряд образов, помогающих понять, что последствия наших действий в этой жизни имеют продолжение, которое этой жизнью не ограничивается. Таких умственно ограниченных людей нет смысла побуждать исследовать основы веры в загробную жизнь: это может привести только к замешательству или даже неверию.

О философии Авиценны спорили всегда. Некоторые утверждали, что наряду с перипатетической традицией, представленной в работах, опирающихся на Аристотеля и неоплатонизм, у мыслителя были труды, основанные на мистическом подходе к природе действительности. Поэтому в Авиценне иногда видят основоположника *ishrāqi* — иллюминативистской философии, учения, чья долгая и еще не закончившаяся история началась после упадка философии перипатетиков в исламском мире. Данное направление философской мысли особое значение придает религии и пророчеству как наиболее важной дороге к знанию, а разуму отводит второстепенную роль. Есть свидетельства о ныне уже утраченном тексте «Восточная философия», который мог бы прояснить данный вопрос. Несомненно одно — в исламской философии есть мистические аспекты, и мы должны это признать, если хотим понять ее как единое целое. Идеи Авиценны на Западе ценились меньше, чем идеи Аверроэса, но в исламских странах, подчеркнем еще раз, они сыграли важную роль в создании иллюминативистской философии, сохранившей свое значение и сегодня, особенно в иранском мире.

Авиценна оказал значительное влияние на западную философию и огромное — на западную медицину; медицинские труды философа до сих пор широко применяются в арабском мире. Латинские переводы некоторых его работ появились в конце XII в., они подробно обсуждались Фомой Аквинским и Альбертом Великим. Авиценна, много написавший об Аристотеле, высоко ценился как переводчик, хотя Аверроэса считали более точным и менее склонным к крайно-

стям в метафизике. В исламском мире Авиценну подверг суровой критике ал-Газали в труде *Tahāfut al-falāsifa* («Непоследовательность философов») и более мягко критиковал Аверроэс. Ал-Газали особенно возмущали взгляды Авиценны по трем вопросам — сотворение мира из ничего, знание Богом частных и телесное бессмертие. Конечно, трудно примирить сотворение из ничего с теорией эманации Авиценны. Согласно этой теории, у Бога не было выбора — создавать или не создавать мир; ведь сотворение мира явилось следствием размышления Бога о самом себе, этого вечного события, которое происходит вне времени. Из того, что Коран рассказывает о сотворении мира, неясно, действительно ли мир сотворен из ничего. Но ал-Газали, возражая Авиценне, указывает, что, если Бог вынужден создавать мир именно таким образом, как он его создает, то это во многом противоречит исламскому пониманию акта творения. Вопрос в том, может ли Бог делать все, что он пожелает — как вначале, при сотворении мира, так и впоследствии, благодаря чудесным вмешательствам в природную систему. Бог Авиценны, по-видимому, не может в этих случаях действовать свободно, поскольку то, что из него появляется, является частью логичной и необходимой системы. Сама природа системы уже намечает ее будущее строение. Это убеждение, по мнению ал-Газали, вредит религии. Подобным же образом знание, которым обладает Бог, ограничивается универсалиями и уникальными событиями, так как он имеет дело только с формальными аспектами действительности, а не с их частными проявлениями. Уникальные события рассматриваются как логичные, в противоположность случайным явлениям, поскольку они представляют собой формальное свойство материальной действительности и служат единственными объектами божественного знания о нашем мире. Из концепции Авиценны следует, что традиционное религиозное понимание Бога, знающего все, что происходит в мире возникновения и разрушения, проблематично, а следовательно проблематично и представление о том, что Бог знает, как награждать и наказывать людей. Наконец, по мнению Авиценны, после смерти остается душа, а не тело, что явно противоречит исламскому взгляду на загробную жизнь. Ал-Газали утверждал, что выводы Авиценны не только еретические, но и неудовлетворительные даже исходя из посылок самого Авиценны. И он вознамерился разрушить всю систему исламской перипатетической философии, основанной на одной из форм неоплатонизма.

Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали родился близ города Туса, в Персии, в 450 г. х./1058 г. н.э. Он прожил бурную жизнь, что было обычно в то время для представителя интеллектуального сооб-

щества. У мыслителей, о которых идет речь в этой книге, жизнь редко была спокойной, ведь их судьбы являлись неотъемлемой частью политической истории государств, в которых они жили, а исламский мир тогда часто потрясали глубокие перемены. К тому же некоторые мыслители постоянно пребывали в поисках истины, то есть хотели понять, при каком подходе достижение истины наиболее вероятно. Ал-Газали как мыслителя, наверное, особенно трудно отнести к определенному философскому течению. В разное время он был врагом *falsafa* (атаковал *falsafa* ее собственными методами), ашаритом, допускал идеи, неприемлемые для ашаритов, суфием, которому, в отличие от всех других суфиев, не требовался шейх. Первую часть своей жизни ал-Газали был главой медресе Низамийя в Багдаде. Там он читал лекции, в основном по мусульманскому праву. Впоследствии обратился к теологическому истолкованию ислама. В результате духовного кризиса ал-Газали оставил это поприще и до самой смерти в 505 г. х./1111 г. н.э. вел жизнь странствующего суфия.

Ал-Газали рано примкнул к теологической школе ашаритов с ее теорией окказионализма, этического субъективизма и атомизма. Их оппоненты, мутазилиты, считали, что люди — хозяева своих поступков, ашариты же верили, что все действия, как человеческие, так и божественные, вызваны непосредственно Богом. Мутазилиты утверждали: мир был создан, чтобы выражать божественную справедливость, и поэтому Бог должен заботиться о нас и вознаграждать по заслугам. Ал-Газали, представляя ответ ашаритов, заявил, что мутазилиты умаляют величие и независимость Бога, ведь он оказывается вынужден следовать объективным принципам справедливости. Без сомнения, Бог может делать все, что захочет: наказывать праведников и награждать грешников, у него нет никаких обязательств перед его созданиями. У Бога нет целей, его деяния вообще нельзя описать с помощью таких категорий, свойственных человеку, как справедливость, поэтому все, что Бог делает со своими творениями, нельзя назвать ни справедливым, ни несправедливым. Хотя этот спор принял форму теологической борьбы, он включает и весьма тонкие философские аргументы и часто связан с поиском наиболее эффективных методов анализа ключевых этических понятий. Исламская теология анализирует способы, с помощью которых наш основной этический язык можно перевести на язык, предназначенный для размышлений о Боге, способы выявления «глубинной структура» языка.

Интересно вспомнить, что книга ал-Газали «*Maqāṣid al-falāsifa*» («Намерения философов»), переведенная на латынь, содержала столь точное описание взглядов *falāsifa*, в частности ал-Фараби и Ибн Сины,

что его самого часто принимали за *failasūf*. В «Намерениях философов» ал-Газали старается ясно изложить взгляды своих оппонентов, чтобы затем в последующей книге «Непоследовательность философов», разгромить их. В этой последней книге он ставит себе цель опровергнуть основные неоплатонические и аристотелевские взгляды на действительность, изложив их в форме двадцати тезисов. Три наиболее серьезных с исламской точки зрения тезиса: мир вечен, Бог не может обладать знанием частных вещей, не существует физического воскресения.

Критика философии у ал-Газали в этом и других трудах интересна тем, что содержит последовательную защиту аристотелевской логики как принципа рассуждения и жизненно важной техники, применяемой в теологии. Ал-Газали оказал значительное влияние на исламский мир, и та форма философии, которую он критиковал, действительно впала в немилость здесь к концу VI в. х./XII в. н.э.; логика же стала краеугольным камнем исламской теологии. Появились исламские мыслители, столь резко настроенные против философии, что вместе с ней они отвергали и логику (их типичный представитель — Ибн Таймийя); они утверждали, что логика неизлечимо заражена философскими идеями. Были и такие (Ибн Сабин и ас-Сухраварди), которые пытались заменить аристотелевскую логику другими видами логики. Однако в целом подобное отношение к этой науке нетипично для исламской культуры, и одним из аспектов влияния ал-Газали было проведение резкого различия между философией и логикой.

В более поздний период ал-Газали разочаровался в теологии как в пути к истине и стал приверженцем суфизма. Он утверждал, что суфизм — наилучший путь к спасению, тропа, позволяющая краем глаза увидеть мир, в который вписан закон Бога. Хотя кризис веры заставил ал-Газали отказаться от всех теоретических подходов к исламу, не имеющих мистического характера, в его собственном мистицизме явно содержится значительная доля философии. Подобно философам, он считает, что душа — важная часть человека и что она отделяется от тела в момент смерти. Человеческая душа — духовная субстанция, полностью отличная от тела; она божественна и позволяет нам познавать Бога. Тело — носитель души на ее пути к следующей жизни, и если мы будем сдерживать наш гнев, аппетит и интеллект, мы разовьем в себе такие достоинства, как умеренность, мужество, мудрость и справедливость. Человек должен преобразовать себя с помощью религии, чтобы по возможности уподобиться Богу. Хотя суфизм часто воспринимают как личное стремление к особым отношениям с Богом, ал-Газали считает, что, если суфий хочет

преуспеть в своем стремлении к спасению, он должен следовать традиционным правилам исламской жизни. Как и философы, ал-Газали полагал, что существуют два пути к Богу. Один — личная дорога, по которой идет суфий, освоивший мистическую тропу и проделавший всю подготовительную работу, необходимую для достижения цели. Другой путь доступен обычному верующему: он предполагает строгое повиновение закону и обычаям религии, так как подобное поведение позволяет научиться контролировать и преобразовывать себя и благодаря этому приблизиться к Богу.

Ал-Газали как мыслителя трудно отнести к определенному течению, так как на всем протяжении своей жизни он менял мнение относительно весьма важных вопросов. Некоторые новейшие комментаторы, например Р. Франк, утверждали, что в нем не следует видеть врага философов, поскольку многие его работы включают философские принципы, даже принципы Авиценны. Другие комментаторы, например Лимэн, предположили, что ал-Газали просто пользовался соответствующими «инструментами», чтобы выразить свое несогласие с философами. В отношении ал-Газали, часто именуемого в исламском мире «Доказательством ислама», надо понять важный момент: аргументы ал-Газали, направленные против философии, сами по себе являются философскими; он слишком мудр, чтобы отвергать идеи только из-за того, что они на первый взгляд противоречат вере. Благодаря блестящему стилю и убедительности его работы за последние 1000 лет не утратили популярности в мире ислама, а в переводе его идеи стали известны у христиан и иудеев. Некоторые исследователи считают, что именно этот значительный философ был последним перипатетиком исламского мира. Другие полагают, что ал-Газали показал, насколько ограничен был масштаб этой философии, что он расчистил место для развития суфизма и других философских течений, более созвучных религиозной жизни.

Аверроэс — латинское имя Абу-ль-Валид ибн Ахмед ибн Мухаммед ибн Рушд — родился в 520 г. х./1126 г. н.э. в Испании, в городе Кордова (Андалусия). Он был государственным служащим, выполнял одновременно обязанности королевского врача и судьи. Политическая карьера Ибн Рушда полна превратностей; он был изгнан в Северную Африку, где и умер в 595 г. х./1198 г. н.э. Это выдающийся представитель мусульманской Испании, философские труды которого пользовались известностью на Западе в течение нескольких веков после его смерти. В значительной степени Аверроэс известен благодаря своим многочисленным комментариям к трудам Аристотеля. Эту работу ему поручил халиф Кордовы по-видимому в тот период,

когда занятия философией были официально одобрены. Аверроэс написал комментарии на большинство работ Аристотеля, существовавших тогда на арабском языке; он часто давал к одному и тому же сочинению краткий, средний и подробный комментарии. Эти комментарии составлялись для разных целей. Подробный комментарий содержал детальное изложение текста, подходящее для знатоков философии, а средний касался только основных идей. В кратких комментариях Аверроэс уточнял, каково влияние учения Аристотеля на решение современных проблем, и потому они были гораздо свободнее по структуре. Один из интересных аспектов подхода Аверроэса к текстам Аристотеля — попытка отойти от неоплатонических способов их истолкования и найти идеи самого Аристотеля. Это нелегкая задача, так как позднейшие комментарии работ греческого философа оказали громадное влияние на понимание его текстов и даже на способ перевода его трудов на арабский язык.

Идея, согласно которой существует по меньшей мере две дороги к истине и обе они достигают одной цели, была неправильно понята на Западе. На основе латинских и еврейских переводов трудов Аверроэса здесь решили, что предлагается теория «двойственной, двойной истины»: идея может быть верной в философии, но в то же время неверной в религии. Но Аверроэс считал, что религия и философия совместимы, а не противоречат друг другу, и это можно показать. Труды Аверроэса изучали в христианской и иудейской Европе, его латинскими комментариями часто пользовались те, кто хотел понять Аристотеля. Работы этого мыслителя, в том числе и труды по религии, были популярны в иудейском мире, так как помогали понять взаимосвязь веры и разума. В исламских же странах вскоре после смерти он был забыт на несколько столетий. Но в XIX в. Аверроэса стали считать предвестником модернизации ислама и его философии; идеями философа воспользовалось движение исламского возрождения.

Со смертью Аверроэса традиция перипатетической мысли в исламском мире прервалась на века; она была вновь открыта только в XIX в., в период исламского возрождения (*Nahda*). Идеям Ибн Рушда придавали большое значение в иудейских и христианских философских кругах, прежде всего благодаря его блестящим переводам Аристотеля. Как нам уже известно, Аристотель считался важнейшим философом (по-арабски — *shaykh al-ra'īs*, что значит «первый учитель») и христианской, и иудейской философии, а Аверроэс был незаменим в качестве ясного и последовательного интерпретатора воззрений Аристотеля. Здесь важно упомянуть о роли Андалусии — родины

Ибн Рушда. Она служила связующим звеном между Западом и Востоком. В Андалусии существовали три религиозные общины, жившие бок о бок и по необходимости хорошо знавшие арабский язык — в течение долгого времени он являлся главным языком образования и науки, а также повседневной жизни. Когда латинские и иудейские ораторы хотели ознакомиться с теориями Аристотеля, они могли воспользоваться услугами переводчиков из Андалусии, и те переводили арабский текст Аверроэса на еврейский язык и латынь. Количество заказанных переводов подобного рода показывает, насколько популярен был Аверроэс как толкователь и каким спросом пользовались его объяснения идей Аристотеля.

Возобновление интереса к греческой философии на Западе представляет собой любопытную параллель с первоначальными переводами греческих философов на арабский язык в аббасидском Багдаде в IX в. Затем эти переводы делали христиане; в XIII в. работы по переводу финансировались архиепископом Раймондом Толедским и Фридрихом II Сицилийским, причем евреям часто поручали выполнять опосредованный перевод на латынь с переводов на еврейский язык. Хотя в основном переводились комментарии к Аристотелю, в них, конечно же, входила значительная доля собственной философии Аверроэса. Это привело к тому, что Аристотелю приписали некоторые спорные философские тезисы, например отрицание сотворения мира из ничего, утверждение о невозможности существования личности после смерти и достаточно резкое отрицание значимости теологии и теологов.

Взгляды, приписываемые Аверроэсу, подверглись осуждению, и в 1270 и 1277 гг. епископ Парижский, Этьен Тампье, объявил ересь тринадцать тезисов, якобы принадлежащих этому мыслителю. Кроме того, объектом критики был латинский аверроизм — теория, развившаяся в крайний фидеизм; согласно ее тезисам, в религии и философии применимы разные виды логики, которые противоречат друг другу. Эта теория получила известность как теория «двойственной, двойной истины»: и религия, и философия могут быть истинными и при этом приводить к противоположным выводам. Однако у Аверроэса были и сторонники. Например, Фома Аквинский, Альберт Великий и Бонавентура признавали значение этого мыслителя и считали своим долгом рассматривать его взгляды.

Можно было бы ожидать, что с появлением греческих текстов в период Возрождения труды Аверроэса будут преданы забвению, но случилось обратное: с возобновлением интереса к греческим текстам Аристотеля возрос и интерес к его толкователям. В итальянских уни-

верситетах XVI в. аверроизм возродился благодаря диспуту между Нифо (ум. в 1538 г.) и Помпонацци (ум. в 1525 г.). Радикальные аспекты мышления Аверроэса, таким образом, играли важную роль в философской жизни Запада на протяжении Средних веков и эпохи Возрождения и повлияли на развитие современной западной философии.

В иудейских общинах, как уже упоминалось, работам Аверроэса придавали важное значение. На еврейский язык часто переводили собственные сочинения мыслителя, а не комментарии, поэтому в дискуссиях на еврейском языке более точно представлены его настоящие философские взгляды. Влияние Аверроэса на интеллектуальную жизнь иудейского и христианского мира продолжалось и после того, как он впал в забвение в мире ислама. Его идеи подготовили почву для полного разделения религии и философии, благодаря чему западная философия и достигла своей современной формы. Хотя данная книга посвящена исламской философии, стоит иметь в виду, что ее часто развивали немусульмане (многие оппоненты *falsafa* утверждали, что исламскую философию развивают исключительно немусульмане!).

Последний философ, деятельность которого мы рассмотрим достаточно подробно, — еврейский мыслитель Моше бен Маймон (Маймонид). Он родился в Кордове в 1135 г. н.э. откуда был вынужден бежать, когда Альмохады изгнали евреев и христиан из города. В 1159 г. Маймонид уехал в Северную Африку, но влияние Альмохадов в Фесе оказалось слишком сильным, и он переехал в Каир, где и умер в 1204 г. Как и многие *falāsifa*, Маймонид был знаменитым врачом и автором трудов по медицине; до сих пор известна его систематизация и кодификация иудейского права. Для нас представляет интерес его работа «Путеводитель колеблющихся», которую он написал для читателей, знакомых с философией, но не понимающих, как совместить ее с религией и правом иудеев. Хотя Маймонид представляет свои аргументы в контексте иудаизма и еврейского закона, он настолько проникся методами и стилем *falāsifa*, что его нельзя не упомянуть в нашей книге. На идеи Маймонида оказали сильное влияние Аристотель и ал-Фараби но, по-видимому, практически не повлиял его современник Аверроэс. Некоторые аргументы Маймонида представляют собой кульминацию отдельных тем *falsafa*. Как и многие философы до него, Маймонид активно участвовал в политических событиях, стал главой иудейской общины в Египте. Важно отметить, что в своей общине он имел противников: ортодоксальные иудеи относились к философии с такой же подозрительностью, как ортодоксальные мусульмане.

Исследуя работы и судьбы мыслителей, о которых рассказано выше, нельзя не поразиться их творческой активности (способности выдвигать многочисленные идеи и интерпретации в области не только философии, но и других наук) и преданности поиску истины. В те времена жизнь философов нередко подвергалась опасности, им противостояли и *'ulamā'*, и религиозные общины (мусульманские и еврейские), в целом настроенные консервативно. Приверженность философии скорее препятствовала, нежели способствовала популярности в общине. Они могли стать влиятельными людьми во властных структурах, занимаясь юриспруденцией, медициной, теологией, а не предаваясь философским изысканиям. В рассматриваемый период жили и другие мыслители, выдвигавшие интересные идеи; при необходимости мы вкратце рассмотрим их взгляды. Но основное внимание в нашей книге будет уделено ал-Фараби, Авиценне, ал-Газали, Аверроэсу, Маймониду (и, конечно, Платону и Аристотелю), так как на основе именно их работ можно ясно и последовательно рассмотреть философские проблемы эпохи.

Каковы же эти проблемы и споры? Их число велико, но мы ограничились двумя темами. Во-первых, мы рассмотрим утверждение ал-Газали, что приверженность философов к трем тезисам: мир вечен, Бог не может знать частных и не существует телесного воскресения — противоречит исламу, так как совершенно несовместима с основами религиозного учения. Мы рассмотрим, каким образом эти философские позиции были развиты Аристотелем, ал-Фараби и Авиценной и как ал-Газали старался опровергнуть данные воззрения и показать, что они равноценны неверию. Затем мы перейдем к контратаке Аверроэса, его попытке примирить религию с аристотелевской метафизикой. Во-вторых, мы сосредоточимся на конфликте между разумом и откровением, особенно на проблеме того, что составляет человеческое счастье. В обеих этих темах есть весьма важный подтекст, в частности идея, активно проводившаяся ал-Газали и позднейшими комментаторами, о том, что философы не полностью откровенны в выражении своих взглядов. Это скрытое содержание также будет внимательно рассмотрено.

Но как определить границы ортодоксальности *falāsifa*? Отсутствие священнослужителей в исламе имело следствием то, что точно решить, какие верования есть ересь, а какие приемлемы, было невозможно. Вера в божественность Корана — жизненно важный аспект мусульманской религии, а совместимость с Кораном любого верования или обычая необходимо доказать. Подтвердить эту совместимость иногда весьма непросто, что неудивительно, учитывая раз-

личия обществ, для которых Коран является законом. Отыскивать высказывания Пророка и его сподвижников, годные для оправдания принятых решений, стало трудным делом, и без широкомасштабной фабрикации таких высказываний, подходящих для определенных целей, нельзя было обойтись. Чтобы подтвердить принадлежность обычая или верования исламу, приходилось выдавать придуманные высказывания за подлинные. Значительная часть «мудрости», популярной на Ближнем Востоке и взятой из неисламских религий и обычаев, была включена в число приемлемых для мусульман убеждений благодаря тому, что соответствующее поведение приписывалось Пророку. Однако эта вседозволенность в итоге была прекращена: из множества предполагаемых хадисов строго отобрали ортодоксальный корпус тезисов. С процессом «чистки» связано также введение ограничений на независимые рассуждения относительно Священного Писания, на интерпретацию, до той поры достаточно свободную. Однако часто возникает подозрение, что ортодоксальные воззрения мыслителей в действительности не отражали их собственных взглядов — на самом деле они придерживались еретических и святотатственных принципов, в которых из осторожности не сознавались.

Читая труды теологов и философов, нельзя не заметить, что авторы часто ссылаются на необходимость скрывать некоторые аспекты их подхода к религиозной доктрине, чтобы избежать гнева власть имущих (правителей, религиозных властей) или народных масс и не затрагивать приверженность людей их привычным верованиям. Если принять во внимание разнообразие течений ислама (суфийские мистики, законопослушные сунниты, исмаилиты, зейдиты и др.), то действительно покажется странным, что все считают свои верования соответствующими исламу. Мусульмане часто подчеркивают: неортодоксальные секты и основные религиозные меньшинства практически не преследовались на территории распространения ислама, и это действительно так в сравнении с историей значительной части христианской Европы. Тем не менее и философы, и теологи подвергались гонениям, что, бесспорно, влияло на их выбор направления исследований и форму выражения взглядов. Осмотрительность, несомненно, присутствует в их трудах, но тексты, которые мы здесь подробно рассмотрим, не потеряли от этого своей философской остроты. Поэтому необходимо отметить, что, несмотря на вышесказанное, не следует отрицать важности высказываний *falāsifa* и их оппонентов, если эти высказывания выражены в форме аргументов, подлежащих оценке и анализу.

Так как в данной книге основное внимание уделяется философским спорам, мы включили в нее ал-Газали и Маймонида. Первый не считал себя философом, но полагал, что, прежде чем критиковать философию, ее важно постичь. Хотя он противопоставил греческую философию ее развитию в исламе, он был горячим сторонником логики и утверждал, что еще Коран использовал силлогизмы Аристотеля, и даже иллюстрировал аристотелевскую логику примерами из мусульманского права⁷. Он согласен с философами, что бывают случаи, когда сокрытие (*taqīya*, *такиййа*) правды не является злом, что ложь не есть зло по природе своей и к ней можно прибегнуть, если достойной цели нельзя достичь другими средствами⁸.

Хотя ал-Газали, без сомнения, ужаснулся бы, узнав, что его упоминают как философа именно благодаря важности его доводов и интересу, которые они представляют, его необходимо включить в эту книгу. Подобными соображениями объясняется и место, отведенное в ней Маймониду. Хотя он не был мусульманином, его доводы — превосходные примеры *falsafa*. Темы, затронутые им, часто совпадают с темами рассуждений *falsafa*. Маймонид отличается умением ясно подводить итог философской полемике. Его аргументы, интересные сами по себе, тесно переплетаются с утверждениями других рассматриваемых мыслителей. Маймонид — активный участник длительной полемики, состоявшейся в исламском мире и практически закончившейся со смертью Аверроэса. Конечно, философия не прекратила своего существования — просто больше не велось интересных и новаторских споров в духе Аристотеля.

Исследователям исламской философии приходится учитывать в своей работе несколько моментов. Во-первых, существует тенденция оценивать *falsafa* в терминах последующего развития этого направления на латыни в средневековом христианском мире. Греческая философия первоначально была введена в этот мир благодаря переводам арабских текстов на еврейский язык, а затем на латынь или непосредственно с арабского языка на латынь. Данные переводы играют важную роль в метафизике и полемике крупнейших христианских мыслителей. Но часто их понимали не полностью и использовали лишь в полемических целях. Иногда явно признавалось или молчаливо подразумевалось, что исламская философия важна только потому,

⁷ Особенно в его работе «Правильные веса», trans. R. McCarthy, *Freedom and fulfillment*, pp. 287–332.

⁸ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (The renaissance of the sciences of religion), ed. 'Irāqī (Cairo, 'Uthmānīyya Press, 1933), XXIV.

что помогает увидеть в новом свете западную схоластику. Такой подход в нашей книге последовательно отвергается.

Во-вторых, нельзя придавать слишком большое значение степени искаженности представлений о Платоне и Аристотеле у *falāsifa*. Как уже отмечалось, *falāsifa* изучали работы этих философов в переводе и с приложением некоторых неоплатонических текстов, которые выдавались за тексты Аристотеля. Кроме того, корпус философских сочинений, дошедший до них, имел разнообразные и противоречивые источники, а подход к истолкованию Аристотеля сильно отличался от сегодняшнего. Некоторые исследователи делают из этого вывод, что *falāsifa* вообще не удалось ознакомиться с подлинными греческими философскими спорами и что их мысли интересны только с точки зрения истории идей, а не самой философии. Странники этого взгляда гораздо больше занимаются историческим анализом *falsafa*, чем анализом и оценкой самих дискуссий. Я отношусь к такому подходу критически и полагаю, что исламским философам удалось поднять ключевые вопросы греческой философии и их полемика важна и интересна сама по себе. В результате добавления исламских проблем к греческой философии получилась интереснейшая комбинация как с философской, так и с исторической точек зрения.

И в-третьих, исследователи исламской философии иногда впадают в противоположную крайность: настолько преувеличивают значение исламской философии, что видят в ней катализатор многих современных западных направлений философской мысли. Хотя *falsafa* достойна изучения, с философской точки зрения это течение не слишком плодотворно. Философские категории, взятые у греков, не подверглись в нем радикальной трансформации; не было создано принципиально новых философских систем. Однако характерные черты греческой философии своеобразно сочетались здесь с проблемами исламской теологии и средневековой религиозной жизни, что делало полемику увлекательной (некоторые из споров будут рассмотрены в данной книге). Без сомнения, в изложенном мной подходе есть свои слабости, но надеюсь, мы избежим тех, критика которых была приведена выше.

Хороший пример создания философских терминов в исламе — история термина «*wujūd*», обозначающего «бытие», или «бытие». Корень арабского слова *wjd* означает «находить» (*wajada*); это одно из главных слов для передачи понятия «бытие» в попытках арабов скопировать греческую онтологию. Оно имеет пассивную форму настоящего времени *uyjadu* и пассивную форму прошедшего времени *wujida*, отсюда форма существительного *mawjūd*. *Al-mawjūd* означает «то,

что найдено» или «то, что существует», а его производное *wujūd* — абстрактное имя существительное, которое в конечном счете стало использоваться в значении «существование». Ал-Фараби заметил двусмысленность в самом начале использования термина в данном значении. Он указывает, что утверждение «*Zayd yūjadu 'ādilan*» (Зейд справедлив) можно понять чисто синтаксически, так что из него никоим образом не следует, что Заид существует на самом деле (*Hurūf*, p. 126). В своем «Комментарии к “Об истолковании”» ал-Фараби ссылается на использование слова *wujūd* как атрибута, когда требуется заявить, что нечто действительно существует. Но он утверждает, что существование не является частью сущности предмета и также не предполагается его сущностью. Существование всегда лишь случайное свойство. Ал-Фараби пользуется выражениями *muṭlaq* и *wujūdī*, описывая аристотелевское понятие утвердительной пропозиции в его работе «Первая аналитика», где *wujud*, по-видимому, означает «принадлежность».

Ко времени Ибн Сины уже было проведено важнейшее различие между *wujūd* и *māhiyya*, причем первое обозначает бытие в смысле существования, а второе — сущность, или основное качество. Мыслитель говорил о Боге как о *wājib al-wujūd*, единственном бытии, чьей сущностью является существование, в противоположность всему остальному, что зависит от обстоятельств. Область существования можно разделить на *wājib al-wujūd bi-dhātihī*, необходимое бытие само по себе, и все остальное, вытекающее из него. Идея, согласно которой есть сущности или понятия, нуждающиеся в чем-то, что выводит их в существование, встретила горячую поддержку многих *mutakallimūn*. Они обсуждали особый род существования, присущий Богу и принципиально отличающийся от того, что доступно его созданиям. Продолжая эту мысль, ал-Газали описывает Бога как «Бытие без качеств» (*al-wujūd bi-la māhiyya*) (TF 251). Ему удалось включить описание бытия, данное Ибн Синой, в свою ашаритскую и окказионалистскую метафизику, так как Ибн Сина допускает, что для перевода вещи из состояния идеи в состояние актуально существующего необходимо нечто, и эта роль традиционно отводится Богу.

Учебники логики, начиная с IV в. х./X в. н.э., рассматривают *wujūd* как обладание сущностью, которую разум может постичь без понимания. Этот тезис подробно развивал ас-Сухраварди. Он утверждал, что непосредственность существования может быть схвачена через присутствие (*ḥudūr*), что представляет собой непосредственное познание действительности.

Этот тезис развил Ибн Рушд, более подробно описав, каким образом *wujūd* служит признаком претензии на истинность. Существование можно понимать как приписывание субъекту предиката, причем акциденция применяется к субстанции, которая служит субъектом высказывания (ТТ 224). Ибн Рушд изложил в законченной форме ряд убедительных возражений относительно взглядов Ибн Сины на бытие. Он утверждал: существование имеет приоритет над сущностью. Ибн Рушд допускал, что существует логическое различие между существованием и сущностью, но критиковал его применение в онтологии. Дело не просто в том, что существование доводится до сущности; именно это впервые, позволяет нам говорить о сущности в качестве актуализированного сущего, так как реальное существование сущности — часть значения имени и таким образом является исходным условием использования нами понятия сущности. Если бы существование предмета зависело от присоединения к нему акцидента, тогда то же было бы верно и для самого существования, что привело бы к бесконечному регрессу. Ас-Сухраварди воспользовался этим положением, чтобы доказать, что сущность первична, так как, если бы существование было предикатом сущности, то сущность должна была бы существовать сама по себе, прежде чем можно было бы поставить какой-либо дальнейший вопрос о существовании. В его подходе, характерном для *ishrāqi*, существование — всего лишь идея, и действительность может быть описана в терминах света разной яркости.

Мулла Садра отверг эту аргументацию и восстановил *aṣālat al-wujūd* — приоритет существования. Он утверждал, что существование является акциденцией сущности в том смысле, что оно не является частью сущности. Несложно понять, каким образом само существование может существовать в качестве чего-то большего, чем мысль, так как существование — важнейшая черта самой действительности и таким образом регресса не происходит. Мулла Садра развивает эту концепцию, пользуясь термином *wujūdiyya*. Он утверждает, что *wujūd* во всем является реальной категорией, кроме абстрактного понятия бытия, где *wujūd* — полностью ментальная абстракция. Поэтому уместно более абстрактное упоминание *wujūd*, как в выражении *mawjūdiyyat al-wujūd*, но сохраняется различие между *wujūd*-ментальной абстракцией и *wujūd*-реальностью. Первое тяготеет к идентификации с понятием универсальности, и когда термин *wujūd* употребляется в своем наиболее широком смысле, Мулла Садра считает, что он используется *bi-l-tashkīk* — не единогласно. Между всем, что существует, имеется нечто общее, так как иначе мы бы сказали, что все эти предметы

не существуют, а их общая черта — не совсем их общий атрибут, а нечто, что они аналогично разделяют. В противоположность взглядам ал-Сухраварди, Мулла Садра полагает, что все существующее разделяет некоторую степень существования, а не некоторую степень освещенности. Как и его предшественники, Мулла Садра различает копулятивное применение *wujūd* (*al-wujūd al-rābī*) и реальное бытие (*al-wujūd al-ḥaqq*). В первом случае понятием *wujūd* связываются идеи в уме, а не обязательно нечто реальное. Что же тогда общего у различных применений понятия *wujūd*, что отличает их от претензий на не-существование? Ответ, по мнению Муллы Садра, следующий: все значения *wujūd* предполагают существование — либо духовное, либо реальное.

Мулла Садра утверждает, что основным понятием метафизики является существование, а не сущность. Мы можем размышлять о понятии, существующем в действительности, и о понятии, существующем только в нашем уме, но это не доказывает, что существование — просто атрибут, прилагаемый к сущности понятия в том случае, если оно действительно существует. Когда нечто существует, но мы думаем об этом как о несуществующем, мы думаем о той же вещи, наше имя отсылает к тому же объекту, и поэтому существование стоит на первом месте, а его точная характеристика — на втором. Даже те вещи, которые существуют только в нашем уме, являются существующими, и нам следует говорить о них.

Во второй части этой книги будет рассмотрена проблема, важная и для теологии, и для философии ислама, а именно: является ли действие правильным, потому что Бог говорит, что оно правильно, или Бог говорит, что оно правильно, потому что оно правильно. Дискуссия, происходившая вокруг нее предоставляет хорошую возможность дать общий обзор различных взглядов на взаимоотношения между разумом и откровением в исламской философии. Будут описаны и другие толкования исламской философии, отличающиеся от подхода, использованного в данной книге. В первой части план изложения был во многом определен нападками ал-Газали на исламскую философию:

В трех вопросах... они противоречили [верованиям всех] мусульман, а именно утверждая: (1) что тела людей не будут собраны в Последний день, но лишь бесплотные души будут вознаграждены или наказаны, и награды и наказания будут духовными, а не телесными... они несправедливо отрицали телесные награды и наказания и, излагая свои взгляды, богохульствовали против Закона, явленного в откровении. (2) Второе их утверждение: «Бог

Высочайший знает универсалии, а не частности». Это также полное неверие... (3) Третье — то, что они утверждают вечность мира, прошлого и будущего. Ни один мусульманин никогда не поддерживал ни одного из их взглядов по этим вопросам⁹.

В первой части мы увидим, какие аргументы могут выдвинуть исламские философы, чтобы опровергнуть искусные доводы ал-Газали в этих и других важных областях.

⁹ Al-Ghazālī, *Munqidh*, trans. McCarthy, pp. 76–77.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

АЛ-ГАЗАЛИ: КРИТИКА ФИЛОСОФИИ

Глава 1. Как Бог сотворил мир?

Религиозные тексты предназначены служить основанием веры, и они редко содержат точную с философской или научной точки зрения информацию о сотворении мира. Ислам не является в этом исключением. В Коране есть несколько достаточно определенных заявлений о природе творца вселенной и способе ее сотворения, однако эти заявления можно толковать по-разному. Согласно ашаритам, нет сомнения, что в Коране Бог представлен превосходящим все свои создания. В Священном Писании, уверены они, утверждается, что Бог един и что во вселенной нет ничего, от чего бы он зависел. Он самодостаточен и не нуждается в людях; он мог бы обойтись без нас и заменить существующий мир чем-нибудь другим, не переставая в результате быть самим собой. У Бога не было нужды создавать мир, а теперь, когда мир создан, он мог бы при желании его не замечать. Бог — первопричина небес и земли, он создал ночь и день, солнце, луну и планеты. Бог приносит весну, которая пробуждает природу и делает сады прекрасными. К счастью для людей, Бог замыслил свои творения для нашей пользы, и все, что он «требует» в благодарность, — молитва и поклонение. Многие теологи охотно добавили бы к перечисленным положениям следующее: они находят в исламе явное утверждение, что было время, когда Бог был, а мира не было, и более позднее время, когда Бог был и мир стал существовать тоже. Это вполне тривиальное мнение послужило причиной ожесточенной полемики как между философами и теологами, так и внутри каждой группы.

Рассмотрим вкратце, как возникли некоторые вопросы относительно природы сотворения мира. Например, нам сказано, что сотворение мира длилось шесть дней. Мы можем полюбопытствовать, существовало ли до сотворения мира что-нибудь, из чего он был сотворен, и задуматься, началось ли время с первого из этих шести дней или оно уже существовало до того, как Бог создал мир. При самом внима-

тельном прочтении текста Корана определенного ответа на такого рода вопросы мы не найдем. Язык, которым написан Коран, недостаточно точен, чтобы с какой-либо степенью уверенности склониться к тому или иному решению. Некоторые интерпретации подсказывают, что Бог сотворил мир из ничего. Один из арабских терминов, которым часто обозначают сотворение, — *khāliq** означает «вызвать» или «произвести». Есть примеры, когда он используется, чтобы описать, как Бог создает и форму, и материю существования. Например, в ортодоксальном ашаритском комментарии ал-Рази предполагается, что мы можем говорить о детерминировании (*taqdir*) или сотворении и создании (*takhliq*) чего-либо только в неопределенном и метафорическом ключе. Считается, что Бог обладает *интеллигенцией*, качественно отличной от нашей, и ему даже не нужно проходить этап рассуждения, чтобы сообразить, что он собирается сделать, а также не нужно пользоваться чем-либо уже существующим как материалом для своего созидания. Он просто творит. Следовательно, строго говоря, Бог — единственный, о ком можно сказать, что он делает вещи существующими. Но даже ал-Рази приходится признать, что в значении термина *khāliq* есть интересная двусмысленность: в некоторых случаях в Коране оно может значить или *muqaddir* (тот, кто детерминирует, обуславливает), или *mūjid* (тот, кто делает существующим). Если Создатель просто обуславливает характер вселенной, то вполне можно предположить, что в один из моментов времени он определенным образом организовал уже существовавшую материю. Действительно, в Коране есть отрывки, которые могут быть истолкованы как указание на существование чего-то до сотворения мира. Например, есть предположение, что до сотворения мира небеса и земля были дымом. В интерпретации суры XXI, 10–12, данной Эрберри, нам сказано: «Тогда он поднялся на небо, когда оно было дымом, и сказал ему и земле: “Волей или неволей — приходите!” Они сказали: “Мы приходим по доброй воле”. Так он установил из них семь небес»¹.

Исходя из этого текста, можно предположить, что и сам дым был создан Богом. Но Аверроэс истолковывает эти стихи иначе:

Если искать очевидное значение Книги, оно будет явным в стихах, которые говорят о сотворении мира и сообщают, что его форма действительно поро-

* *Khāliq* означает «творец, создатель». Эта форма образована от глагола *khalaqa* — «создавать», «творить». — *Примеч. пер.*

¹ Если не указано иначе, Коран цитируется по A.J. Arberry, *The Qur'ān interpreted* (Oxford, Oxford University Press, 1964).

дена, но что само бытие и время непрерывно продлеваются в обоих направлениях, то есть беспрерывны. Таким образом, и теологи в своих утверждениях о мире не сообразуются с явным смыслом Книги, но истолковывают его аллегорически. Ибо не сказано в ней, что Бог существовал, когда вовсе ничего другого не было: текста с таким смыслом нигде не найти (*FM* 56–57).

Даже тексты, которые на первый взгляд явно указывают на сотворение мира *ex nihilo*, можно истолковать иначе — стоит только приложить некоторые усилия. Возьмем фрагмент, в котором Мухаммад нападает на неверных, обвиняющих его в том, что он сам сочинил Коран, и отрицающих таким образом божественное происхождение книги. Мухаммад говорит: «Пусть они принесут подобное повествование, если говорят правду. Или они не были созданы из ничего? Или они творцы? Или они сотворили небеса и землю?» (ЛП, 34–35). Арабское выражение *min ghayri shay' in* действительно может означать «из ничего», и такое прочтение хорошо сочетается с последующим риторическим вопросом. Тогда оно предполагает, что небо и земля были, по Корану, сотворены из ничего. Но это далеко не единственная интерпретация данного фрагмента. Арабское выражение могло также означать «из ничего» не в смысле «ничто было материалом», но в смысле «ничем, то есть никаким орудием» или же «без причины или цели», и такое прочтение уже нейтрально по отношению к тому, что предшествовало сотворению мира, если что-то ему и предшествовало. Стоит отметить, что есть отрывки, которые могли бы указывать на другой вариант рассказа о сотворения мира, в частности: «И Он тот, кто создал небо и землю за шесть дней, и был Его трон на водах» (XI, 9). Этим стихом охотно воспользовался Аверроэс, чтобы предположить, что «существовало бытие до этого нынешнего бытия. А именно трон, и вода, и время до этого времени, то есть время, сочетающееся с формой предшествующего бытия, а именно число движения небесной сферы» (*FM* 56–57).

Почему *falāsifa* так жадно хватались за любой намек в Коране на то, что сотворение мира могло быть не *ex nihilo*? Какое значение имеет, является ли время конечным и начинается ли оно с сотворения вселенной? Если сотворение *ex nihilo* во многих отношениях — наиболее очевидное прочтение соответствующих текстов Корана, почему мусульмане, представляющиеся ортодоксальными (или, по крайней мере, авторы, старающиеся выдать себя за ортодоксальных мусульман), предполагают, что это на первый взгляд простое религиозное толкование неудовлетворительно? Конечно, на это обстоятельство не могли не обратить внимание мыслители других религий. Вспомним первую

из двенадцати ошибок, найденных у Аверроэса Жилем Римским. Христианин утверждает, что мусульманский мыслитель достоин порицания, «ибо он очернил всякий закон, что ясно из книги II «Метафизики», а также из книги XI, в которой он поносит законы христиан... а также закон сарацинов, ибо они утверждают сотворение вселенной и возможность создания чего-то из ничего»².

Как мы убедимся, Маймонид также прямо заявляет, что иудаизм настаивает на сотворении мира *ex nihilo*³.

Настаивает ли ислам на сотворении мира *ex nihilo* так же, как другие вышеупомянутые религии — не вполне ясно. В исламе нет доктрины о точном возрасте мира, и еще какая-нибудь версия его сотворения (например возможность, что мир существовал всегда) может показаться вполне приемлемой, хотя и необычной. Однако ал-Газали считал, что в исламе приверженность тезису о сотворении мира из ничего крайне сильна, поэтому философы, которые придерживаются иных взглядов, не только ошибаются, но и вовсе не мусульмане⁴.

Почему же *falāsifa* решили представить другую модель сотворения мира, учитывая, что во всех трех религиях — исламе, иудаизме и христианстве — мнения в основном склонились в пользу сотворения мира *ex nihilo*? Одно из объяснений состоит в том, что они просто рабски следовали Аристотелю. Аристотель обратился к этой проблеме после достаточно длительной полемики в греческой философии, в ходе которой разные философы выдвигали радикально отличающиеся теории. *Falāsifa* действительно пытаются опровергнуть представление о сотворении мира *ex nihilo* с помощью некоторых аристотелевских аргументов, но кроме того они используют доводы неоплатонические и даже теологические. Давайте рассмотрим сконструированную *falāsifa* модель связи между Богом и миром, чтобы понять, почему они не приняли доктрину *ex nihilo*, но в то же время пытались следовать общепринятым ортодоксальным исламским доктринам.

Философский анализ соотношения Бога и мира, который вызвал столь ожесточенную теологическую оппозицию, был в основном разработан ал-Фараби и Авиценной. Вначале они заявляют, что Бог — единственное во вселенной, чему нет причины. Все остальное в ней, кроме Бога, вызвано какими-либо внешними причинами. По их мне-

² Giles of Rome, *Errores philosophorum*, ed. J. Koch and trans. J. Riedl (Milwaukee, WI, Marquette University Press, 1944); in R. Mandonnet, *Siger de Brabant* (Louvain, 1908), p. 8–10.

³ *GP*, II, 13. p. 281.

⁴ Особенно в его книге *al-Munqidh min al-Dalāl*.

нию, один из способов различить существующие вещи состоит в том, чтобы отделить существа, для которых бытие является частью их сущности, и существа, для которых это не так. Нечто, что может существовать, только если оно порождено чем-то еще, явно случайно и зависит от чего-то еще. Как сказал Авиценна, «существование чего-либо, зависящего от чего-то другого, непосредственно его порождающего, не является само по себе невозможным, ведь в таком случае это нечто никогда не возникло бы. Но оно также не является необходимым, так как в этом случае оно бы не зависело ни от чего другого, и нам пришлось бы заключить, что оно возможно само по себе»⁵.

Авиценна добавляет: «Необходимо то, о чем невозможно без противоречия предположить, что оно не существует. Напротив, о возможном можно предположить, что оно не существует или же существует, без какого-либо противоречия»⁶.

Это различие между необходимостью и случайностью введено для того, чтобы противопоставить Бога, творца всего, что есть в мире, его творению. Если бы сам Бог был создан, тогда существовало бы нечто более могущественное, чем Бог. Если бы можно было помыслить, что Бога нет, тогда его существование нужно было бы рассматривать как некую случайность, оно разделяло бы статус вещей, которые мы видим в мире и которые легко можем представить себе несуществующими. Когда мы называем Бога необходимым, а его создания — случайными, то предполагаем, что нам дана теологическая система, которая противопоставляет независимое и самодостаточное божество его созданию — случайной и зависимой вселенной.

Но это предположение следует принимать с осторожностью. Ведь Авиценна сразу же усложняет первоначально проведенное им различие между случайностью и необходимостью: он говорит о двух типах необходимости. При уже рассмотренной нами необходимости первого рода «появляется противоречие, если мы предполагаем, что она не существует». Если в целях нашей дискуссии мы примем тезис о том, что Бога нет, мы будем вовлечены в противоречие, так как существование является настолько неотъемлемой частью определения, или значения, Бога, что отрицать его существование — все равно что сомневаться, четыре ли стороны у прямоугольника. Если у фигуры нет четырех сторон, она не прямоугольник; точно так же нечто несуществующее не может быть Богом. Другой род необходимости, описанный

⁵ Al-Fārābī, *Philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dieterici (Leiden, Brill, 1890), p. 67; в действительности высказывание принадлежит Авиценне.

⁶ Ibn Sīnā, *Najāt: Kitāb al-najāt*, ed. M. Kurdi (Cairo, Sa'adah Press, 1938), p. 224.

Авиценной, более сложен. Нечто «необходимо при условии, если оно предусмотрено другой сущностью, отличающейся от данной... при рассмотрении в своей сущности оно является возможным, а при рассмотрении в связи с этим другим бытием необходимым, и без связи с этим другим бытием оно невозможно»⁷.

Здесь Авиценна говорит о таком бытии, которое полагается на что-то другое, чтобы сделаться существующим, и при наличии этой причины его существование неизбежно. Провести такое различие — необычный шаг. Стандартный подход предполагает различие возможного бытия, которое может существовать, но не существует; возможного бытия, которое может существовать и существует, и необходимого бытия, которое, в отличие от предыдущих видов возможного бытия, не может не существовать. Однако Авиценна заявлял, что так называемый «стандартный подход» вводит в заблуждение. Он утверждает: возможное бытие возможно, только если оно *должно* существовать, хотя, конечно, оно зависит от чего-то другого. Вещи, необходимые благодаря влиянию чего-то еще, и есть, по его мнению, вещи, возможные сами по себе.

Рассуждение Авиценны принимает следующую форму. Вещь, которая зависит от причины и рассматривается отдельно от своей причины, может существовать или не существовать. Утверждать, что она не может существовать, — значит утверждать, что данное состояние невозможно, а это приводит к противоречию. Если сказать, что она может существовать, тогда она должна либо существовать, либо не существовать. Если она не существует, она не будет возможной. Авиценна возвращается к этому пункту снова и снова. В главе под названием «То, что не необходимо, не существует», он пишет:

Таким образом, теперь ясно, что все, обладающее необходимым существованием благодаря другой вещи, обладает возможным существованием само по себе. И это утверждение обратимо, так что все, обладающее само по себе возможностью существования, если это существование реализовалось, обладает необходимым существованием благодаря другой вещи; потому что с неизбежностью оно должно либо действительно иметь реальное существование, либо действительно не иметь реального существования — но оно не может не иметь подлинного реального существования, так как иначе его существование было бы невозможно⁸.

⁷ Ibn Sīnā, *Najāt*, ed. Kurdi, p. 224.

⁸ *Ibid.*, p. 226; trans. G. Hourani, “Ibn Sīnā on necessary and possible existence”, *Philosophical Forum*, 6 (1974), p. 74–86.

Когда Авиценна говорит о статусе вещи, которая не является необходимой сама по себе, он дает такой комментарий: «Вещь, если на нее смотреть в терминах ее сущности, возможна, но, если смотреть на нее в терминах ее связей с причиной, она необходима. Без этой связи она невозможна. Но, если мы думаем о сущности вещи, не связывая ее с чем-либо еще, тогда мы рассматриваем эту вещь как возможную саму в себе»⁹.

Может показаться, что Авиценна противоречит себе, когда считает результаты своего размышления о связи между вещью и ее причинами не имеющими особого значения. Однако его аргументы вполне достойны доверия. Он полагает, что можно думать о чем-то, например о своем плаще, не думая о том, каким образом он изготовлен, откуда взят материал и т. д. Но невозможно думать об этом плаще как о вещи, не имеющей никакой связи с тем, что существовало до нее. Каждая случайная вещь связана с чем-то еще, что вызывает ее появление; единственная вещь, которая не имеет таких связей и которую можно представить себе совершенно независимой, — это Бог, необходимый сам по себе. Пока, таким образом, различие, проведенное Авиценой, не влечет за собой противоречия.

Ясно, что для Авиценны случайная вещь может существовать, только если ее существование обусловлено чем-то еще, и мы столкнулись бы с бесконечным регрессом подобных причин, если бы не было такой вещи, которая необходима сама по себе и, таким образом, не требует причинного толчка в существование. Согласно многим точкам зрения на отношение между Богом и его творением, Бог, если ему надо осуществить свои замыслы при сотворении мира, обдумывает, которое из возможных положений дел он мог бы осуществить. Бог может выбрать любое возможное положение дел как желательный вариант, а затем реализовать его в мире. Но Авиценна придерживается другого взгляда. Случайные вещи должны ожидать возможности осуществления в некоем метафизическом лимбе, который совершенно не зависит от воли Бога. Бог может только определить, будут существовать случайные вещи или нет; он не может повлиять на их возможность. Такое положение дел имеет интересные последствия. Авиценна различает возможные материальные и возможные нематериальные субстанции. Первые являются в принципе такими же, какими они были до того, как каузальные силы Бога начали влиять на них; если бы они были другими, то, по уже знакомому аргументу Авиценны, они были бы невозможны, так как «все, что начинает существовать, может

⁹ Ibn Sīnā, *Najāt*, ed. Kurdi, p. 226.

быть либо возможно, либо невозможно до своего существования. Все, что не может существовать, никогда не будет существовать, и у всего, что может существовать, есть возможность, которая существует до реализации... И таким образом, материя существует до всего, что становится существующим»¹⁰. Власть Бога над существованием серьезно ограничена в отношении возможных нематериальных субстанций, существование которых зависит от него и которые не являются необходимыми сами по себе, но для которых не было времени, когда они не существовали. Они необходимы, однако необходимы только через другое, Бога, и существуют в тандеме с ним. В том же, что касается содержания материального мира, Бог должен ограничиваться тем, что своей волей заставлять возможное существовать. Он не может заставить возможное быть существующим *и одновременно* возможным. Он скорее находится в положении клиента ресторана, у которого нет выбора, какой сделать заказ — он может и даже вынужден заказывать из ограниченного меню, и не контролирует выбор, который ему предлагается.

Пока что мы говорили о трех типах бытия. Это: (1) то, что необходимо существует само по себе; (2) то, что необходимо существует по причине другого, но в возможности существует по причине самого себя; (3) то, что в возможности существует по причине самого себя, но не является необходимо существующим по причине другого. Как мы убедились, вещи, принадлежащие к третьему классу, довольно трудно отличить от тех, что принадлежат ко второму классу. Есть класс вещей, являющихся необходимыми, но не имеющих необходимой причины своего бытия, и другой класс вещей, необходимых по определенной причине, причем эта причина относится к предыдущему классу. Как пример сущностей, являющихся необходимо существующими по причине чего-то другого, приведем «горение», которое «необходимо существует...если мы считаем, что существует соприкосновения огня и горючей материи», и число «четыре», которое «необходимо начинает существовать... когда мы к двум прибавляем два»¹¹.

По данным примерам видно, что различие между этими видами бытия (2 и 3), носит довольно искусственный характер. Авиценна в одном случае характеризует необходимость как «указание на что-то, что должно существовать»¹². Необходимо существует само по себе то,

¹⁰ Ibn Sīnā, *Najāt*, ed. Kurdi, p. 226.

¹¹ *Ibid.*, p. 225.

¹² Ibn Sīnā, *Shifā': Ilāhiyyāt* (Healing: Metaphysics), ed. G. Anawati, S. Zayed (Cairo, Uthmāniyya Press, 1960), p. 36.

что имеет несомненное существование по причине самого себя, а то, что необходимо существует благодаря чему-то другому, имеет эту бесспорность существования благодаря чему-то другому. Итак, для любой сущности, кроме Бога, на самом деле нет разницы между существованием, необходимым благодаря другому, и реальным существованием. Мы могли бы выразить аргумент Авиценны следующим образом. Пока что-либо только возможно, не существует ничего, что может перевести его из несуществования в существование. Сущностное в возможности может стать реально существующим, только если нечто решит как бы переместить это что-либо со скамьи запасных на поле. Всегда, когда это нечто присутствует и задает направленность серии событий, неизбежным результатом является существование возможного бытия. Оно обязательно будет существовать и поэтому является необходимым. Поэтому, когда сущностное в возможности существует на самом деле, его существование является необходимым, а когда оно не существует, его существование невозможно. Говоря о классе вещей возможно существующих, но при этом не необходимо существующих, Авиценна может иметь в виду только то, что, если мы абстрагируемся от всех внешних условий, то сможем *представить себе* класс возможно существующих вещей, поскольку они всегда являются возможно существующими¹³.

Если мы должны классифицировать реально существующие вещи, нам нужно всего две категории — категория необходимо существующего по причине самого себя и категория необходимо существующего по причине чего-то другого. Причем, если мы предположим, что этого последнего не существует, возникнет невозможность или противоречие, но на сей раз только потому, что предполагается, что нечто другое существует.

Чтобы пояснить философские мотивы этого слияния необходимости и возможности воедино, нам надо рассмотреть отдельные аспекты трудов Аристотеля. Он указал, что, приписывая вещи некоторую силу, или способность, необходимо определить границы этой силы. Так, мы не говорим, что кто-то может поднимать вес как таковой, но говорим, что он может поднимать определенный вес или вес в определенном диапазоне. Значит, если мы говорим, что нечто способно существовать и не существовать, мы должны в обоих случаях уточнить период времени. Если это время бесконечно (а Аристотель утверждает, что время по крайней мере потенциально бесконечно), тогда мы вынуждены сказать, что нечто может существовать в тече-

¹³ См.: *ibid.*, p. 38; *Najāt*, ed. Kurdi, pp. 226, 238.

ние бесконечного времени и также не существовать в течение другого бесконечного времени, а это, по утверждению философа, невозможно. При несколько другом подходе Аристотель иногда рассматривает возможность как некую природную склонность. Без сомнения, есть что-то странное в высказывании, что нечто имеет природную склонность, которой никогда не суждено осуществиться, даже в бесконечный период времени. Аристотель действительно приводит довод, предполагающий, что то, что никогда не происходит, является невозможным.

Этот аристотелевский подход продолжил комментатор его философии Я. Хинтикка, который довольно точно назвал его «принципом полноты»¹⁴. Хинтикка утверждает, что для Аристотеля нечто является необходимым, если оно всегда было и всегда будет таким, а смысл понятия возможности есть эквивалент высказывания, что все возможное уже случилось или когда-нибудь должно случиться. Исходя из привычной логики, существуют миры, альтернативные нашему существующему миру; эти миры философы называют логически возможными. Очевидное убеждение Аристотеля, что каждая возможность в должное время осуществится, такому подходу противоречит.

Аргументы, приведенные Аристотелем в подтверждение своего тезиса, неубедительны. Например, он утверждает: «Невозможно допустить, что верно высказывание “это возможно, но этого не будет”» (*Met*, 1047b 3f), и рассуждает следующим образом. Можно представить себе, что возможное совершится. Тогда представьте себе, что это совершается, но предположите, что этого не совершится; в таком случае наше представление того, что это случается, противоречит нашему допущению, что этого не случится. Он приводит довольно обманчивый пример-высказывание: «Мы можем выполнять невыполнимую задачу, но никогда не выполним ее». Аристотель выдвигает и более убедительный аргумент, проводя различие между такой вещью, как плащ, и вещами, которые, подобно звездам, существуют вечно и действуют вечно (*De Int.* 19a 9–18). Звезды существуют вечно, постоянно, но возможности не могут вечно оставаться нереализованными. Если бы солнце и звезды могли погаснуть, они за всю продолжительность времени действительно бы погасли. Двойная возможность «быть и не быть» неприменима к тому, что действует вечно. Аристотель приводит другой пример: если бы нечто все время сидело, оно было бы неспо-

¹⁴ J. Hintikka, *Time and necessity: studies in Aristotle's theory of modality* (Oxford, Oxford University Press, 1973), ch. 5.

собно стоять, а нечто, что всегда существует, неспособно погибнуть (*De Caelo* 281b 3–25). Его аргумент применяется не к таким преходящим предметам нашего мира, как плащи, но только к вечным вещам и их вечным качествам. Однако неясно, почему анализ Аристотеля не должен распространяться на преходящие вещи, ведь хотя плащ, съеденный козой, не сохраняет свою способность быть сожженным, он навсегда сохраняет свое негативное свойство не быть сожженным. Аристотель допускает, что вещи могут сохранять негативные свойства после того, как прекратят свое существование (*Cat.* 13b 26–35; *De Int.* 16b 11–15). Если в течение всего времени плащ не будет сожжен, то, по рассуждению Аристотеля, не останется времени, в которое способность быть сожженным реализовалась бы, и таким образом плащ окажется неспособным быть сожженным. Надо признать, что Аристотель тщательно ограничивает свой принцип полноты вечными вещами — «Для вечно существующих вещей нет различия между возможностью и реальностью» (*Phys.* 293b 30). Однако будет любопытно мысленно распространить аргументы философа на вещи, не являющиеся вечными. Маймонид весьма ясно описывает различие, которое хочет провести Аристотель:

Когда сказано, что некий вид возможен, необходимо, чтобы он существовал в действительности в некоторых представителях этого вида, ведь, если бы он никогда не существовал ни в ком, это было бы невозможно для вида, и какое право имел бы кто-либо говорить, что он возможен? Если, например, мы говорим, что для людей возможно писать, тогда необходимо, чтобы в определенное время существовали люди, которые пишут, потому что, если бы мы считали, что человека, который бы писал, не было, нет и не будет никогда, это было бы равнозначно высказыванию, что письмо невозможно для рода человеческого. Дело обстоит по-другому, когда принцип возможности применяется к отдельным людям, потому что, если мы говорим, что возможно, чтобы этот ребенок писал или не писал, из этой возможности не следует, что этот ребенок обязательно должен писать в определенный момент. Таким образом, утверждение, что некий вид возможен, строго говоря, не помещает этот вид в категорию возможности, но скорее заявляет, что он в некоторых отношениях необходим¹⁵.

Позднее, когда мы рассмотрим проведенный Маймонидом анализ темы сотворения мира, мы поймем, какое огромное значение имеет этот подход.

¹⁵ Письмо Самуилу ибн Тиббону, цит. в: S. Munk “Commentary” *Le guide des Egares* (Paris, A. Franck, 1861), p. 39.

Из представления Авиценны о природе сущего следует, что необходимость в значительной мере просачивается в мир преходящих вещей, причем принцип полноты распространяется на все, кроме Бога. Связь между учением о необходимости и моделью сотворения мира принимает у Авиценны особую форму, первоначально разработанную Плотинем. Авиценна не всегда одинаково описывает понятие сотворения как эманации, но можно перечислить его важнейшие черты. Бог определяется как необходимо существующее; он един и неделим. Однако он как необходимо существующий, или сущий, не производит другие вещи, как бы назначая их прийти в существование, потому что в данном случае он действовал бы ради чего-то более низкого, чем он сам, и таким образом вносил бы множественность в божественную сущность. Скорее можно сказать, что первое создание, чистая интеллигенция, необходимо вытекает из его размышлений о себе. Эта первая интеллигенция, результат того, что Бог познает себя, является примером сущего, которое необходимо благодаря другому и необходимо существует, но которое, в отличие от своего создателя, возможно только само по себе. Именно введение этой интеллигенции вводит множественность в систему, которая расширяется, когда интеллигенция осмысляет три факта существования.

Прежде всего она размышляет о существовании Бога, как необходимым самым по себе. Затем она размышляет о своем собственном существовании, чья необходимость вызвана извне. И наконец, она признает, что ее собственное существование всего лишь возможно и сильно отличается от существования ее творца и родителя. Эти три акта познания вызывают существование только трех вещей, поддерживая принцип, что из одного проистекает и может проистекать только одно. Неизбежно появляется еще один интеллект, душа и сфера (небеса).

Мы получаем серию триад, которые объясняют создание еще более многочисленных сущих. Вторая интеллигенция повторяет мыслительный процесс, подобный первому, что ведет к порождению третьего интеллекта, третьей души и сферы, на этот раз сферы неподвижных звезд. Процесс продолжается в мыслях последующих интеллектов, и в результате появляются сферы планет, солнца и луны, каждая со своим интеллектом, душой и телом, и заканчивается все подлунным миром, миром возникновения и исчезновения, в котором мы живем. Десятая и последняя интеллигенция — деятельный интеллект, у которого нет души и тела какой-либо сферы, но который порождает человеческие души и четыре стихии нашего мира. Позднее мы увидим, какое значение имеет деятельный интеллект в исламской философии.

Авиценне было трудно примирить вечно существующий мир и вечно существующего Бога, чтобы совершенные неделимость и единство Бога не уничтожались от соприкосновения с множественностью материальных вещей. В соответствии с избранной им стратегией, он проложил много уровней духовных субстанций — интеллигенций — между Богом и миром возникновения и уничтожения, чтобы изолировать божественное единство от множественности. Эта модель развития мира вряд ли близка традиционным религиозным воззрениям. Есть большая разница между сотворением из ничего и сотворением посредством эманации единого мышления. В последнем случае между творцом и творением есть различие, которого совсем нет в первом случае. Авиценна утверждает, что «необходимо существующий» порождает мир через эманацию первой интеллигенции и что выбор или рассуждение не играют никакой роли в его решении. В итоге воля Бога идентична знанию наилучшего мирового порядка. Как только процесс эманации начинается, Бог уже не может вмешаться в развитие природы. Единое в неоплатоническом мышлении и необходимое сущее в модели Авиценны может существовать вне порождений своей мысли, но это значит, что о нем можно помыслить лишь то, что он существует сам по себе — то есть, что он трансцендентен. Однако как можно примирить это с существованием необходимого и вечного нематериального сущего, с тем, что умопостигаемый мир, который является эманацией Единого, не может не существовать и вместе с тем не может существовать в другой форме — он необходимо порождается Единым, и порождается таким образом, что должен иметь определенную форму. Ал-Фараби писал следующее:

Первый существует в себе и сам по себе, и это часть его сущности — он может привести к существованию то, что находится за его пределами. Таким образом, эта сущность, из которой существование распространяется на другие вещи, является частью его определения... из которого вытекает существование чего-то еще. Это не может быть разделено на две отдельные вещи, одна из которых является чем-то, что он порождает сам в себе, а другая — тем, что вызывает существование чего-то еще¹⁶.

Таким образом, есть вещи, которым Бог дает существование и которые не могут не существовать и не могут быть другими, чем они есть. Разрыв между Богом и его созданием начинает выглядеть столь

¹⁶ Al-Fārābī, *Al-siyāsā al-madaniya* (The political régime) (Hyderabad, Dā'irah al-Ma'ārif, 1927), p. 18.

же искусственным, как разрыв между вещами, необходимо существующими благодаря другому, и вещами, которые существуют сами по себе и не являются необходимыми благодаря другому.

Эта картина соотношения творения и Бога резко отличается от того, что содержится в Коране. Воспользуемся на сей раз примером из стиха не о сотворении мира, а о возможном его уничтожении: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (XXVIII, 88). Представление о том, что Бог может, если захочет, положить конец своему созданию, является важным выражением власти Бога над миром, в некотором роде одной из главных тем Корана. Также говорится: «В тот день, когда Мы свернем небо, как свиток для письма; как Мы породили первое создание, так Мы вернем его обратно — обещание связывает Нас; так Мы сделаем» (XXI, 104). Однако, по мнению *falāsifa*, небеса и мир вечны. Они необходимо исходят из божественной сущности и вечно продолжают свое движение. Авиценна знает об этой проблеме и дает ортодоксальную интерпретацию стиха XXVIII, 88, говоря: «Он властвует, то есть обладает властью вызывать к жизни несуществующее и лишать существования те сущности, которые сами по себе заслуживают уничтожения. Все исчезает, кроме него»¹⁷.

Можно предположить, что в стихе Корана выражение «всякая вещь» относится не к самой вселенной, и, следовательно, согласно ему, уничтоженным оказывается только то, что находится в царстве возникновения и уничтожения. Однако это не соответствует стиху, в котором говорится о свертывании небес. Тогда можно было бы предположить, что уничтожение — часть сущности необходимых и вечных вещей и что вечные вещи могут быть уничтожены, если движению наступит конец, так как, согласно взглядам Аристотеля на время, лишь движение делает время возможным. Если уже нет смысла говорить о времени, то не будет смысла говорить и о вечности. При такой точке зрения «вечный» означает нечто вроде «существующий до конца времен». Но последователь Аристотеля, учившего о бесконечности времени, вряд ли будет разделять подобные взгляды.

Как и следовало ожидать, Авиценна не собирается вдаваться в такого рода полемику. Он вполне уверенно заявляет, что его точка зрения основана на стихе XXVIII, 88.

Существование вещи, которая зависит от причины вне ее самой, не является невозможным, потому что в таком случае она не могла бы существовать.

¹⁷ Al-Fārābī, *Philosophische Abhandlungen*, ed. Dieterici, p. 83. В действительности высказывание принадлежит Авиценне.

Не является оно и необходимым, потому что в этом случае ее существование не зависело бы от чего-либо еще. Существование подобной вещи возможно само по себе. По отношению к своей причине она необходима, а по отношению к отсутствию причины — невозможна. У вещи самой по себе нет способностей, кроме способности к последнему уничтожению, но по отношению к своей причине вещь необходима — «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика»¹⁸.

Стих Корана приводится, чтобы провести различие между Богом и теми вещами, существование которых вызвано Богом. Бог не будет уничтожен, но он может уничтожить все остальное во вселенной. Однако смысл, который Авиценна видит в этом утверждении, — достаточно слабое объяснение того, что ничто не могло бы существовать, если бы Бога тоже не было, что без Бога возможные вещи, которые не могут стать существующими без некоей действующей силы, не реализовались бы и, таким образом, могли бы быть представлены как невозможные и уничтоженные. Здесь, по-видимому, понятию уничтожения придается особенный смысл. Так как Бог является «принципом существования» вещей, которые необходимы благодаря чему-то другому, то есть благодаря ему, он без труда мог бы положить конец их существованию. Как может показаться, чтобы уничтожить все, Богу надо только пожелать, чтобы это случилось. Однако для Авиценны из природы Бога и природы возможных вещей во вселенной следует: эти вещи должны быть расположены определенным оптимальным образом; Бог не мог бы произвольно решить изменить все вокруг — это было бы противно его природе. С такой точки зрения рассматриваемый стих Корана можно истолковать как метафорическое выражение уникальности и самодостаточности Бога, а не понимать его буквально. Или же как утверждение, что, если бы было желательно, чтобы мир перестал существовать, Бог предусмотрел бы такое положение вещей. Как мы увидим в следующем разделе, слова «нечто перестает существовать» *falāsifa* заменяют формулировкой, которую считают более точной: «нечто превращается во что-то иное». «С этой точки зрения философы не считают невозможным, что мир станет несуществующим в том смысле, что он превратится в иную форму... Но они действительно считают невозможным, что вещь может исчезнуть, перейдя в абсолютное ничто» (ТТ 86). Однако, даже если можно «приспособить» канонические высказывания об уничтожении мира в Коране к исламской философии, остается фактом, что в философском понимании сотворения мира Богу отво-

¹⁸ *Ibid.*, p. 67. В действительности высказывание принадлежит Авиценне.

дится второстепенная роль. Он может создать только то, что возможно, и есть существа, возможные и мыслимые независимо от акта сотворения, а следовательно — от Бога. Это ясно изложил ал-Шахрестани (умер в 547 г. х./1153 г. н.э.):

Главнейшие качества субстанций и акциденций принадлежат им самим по себе, а не из-за какой-либо связи с Творцом. Он вступает... в связь с существованием только потому, что заставил чашу весов склониться в пользу существования. Существованию вещи предшествует ее сущность, то есть основные качества, делающие ее определенной вещью. Благодаря всемогуществу Бога вещь получает существование и актуальную представленность¹⁹.

После того как Бог заставил чашу весов склониться в пользу существования, что ему остается делать? Если возможные вещи необходимо проистекают из него и на сколь угодно отдаленном этапе, то какой властью над ними он обладает? Какой выбор он должен делать, чтобы предпочесть существование одной вещи или другой? На эти вопросы трудно дать ответы, приемлемые для ислама; поэтому предлагается совершенно иная, более совместимая с исламом модель связи между Богом и его творением.

СОТВОРЕНИЕ МИРА: АВЕРРОЭС ПРОТИВ АЛ-ГАЗАЛИ

Самым блестящим оппонентом *falsafa* был ал-Газали. Его труды читаются с удовольствием благодаря ясному, отшлифованному стилю, а также находчивости в споре и убежденности. Он приложил много усилий, чтобы полностью освоить тот метод рассуждения, который привел философов к ошибочным, по его мнению, и сомнительным с теологической точки зрения выводам. Аргументы ал-Газали особенно важны потому, что он атаковал философов на их собственной территории, философски обосновав несоответствие их основных тезисов законам логики. Например, в книге «Непоследовательность философов» ал-Газали формулирует двадцать утверждений философов, которые и пытается опровергнуть; из них семнадцать являются ересью (по его мнению), а три свидетельствуют о том, что он называет неверием. Вот эти три тезиса: отрицание телесного воскресения, отрица-

¹⁹ Al-Shahrastānī, *Kitāb nihāyat al iqdām fi 'ilm al kalām* (The 'Summa Philosophiae' of al-Shahrastānī), ed. and trans. A. Guillaume (London, Oxford University Press, 1934), p. 155.

ние того, что Бог знает частности, и, наконец, доктрина вечности вселенной. Однако особенно важным представляется обвинение *falāsifa* не в том, что их взгляды противоречат исламу, а в том, что их аргументы непоследовательны:

Именно в метафизических науках мы находим большинство ошибок философов. Из-за того, что они не смогли выполнить аподиктическое доказательство в соответствии с условиями, которые сами провозгласили в логике, они сильно разошлись во мнениях насчет метафизических вопросов. В том, что касается этих проблем, учение Аристотеля в таком виде, в котором оно передано ал-Фараби и Ибн Синой, приближается к учениям исламских философов²⁰.

В «Непоследовательности философов» ал-Газали подробно рассматривает учение о вечности мира. *Falāsifa*, утверждает он, не могут доказать, что мир вечен. Невозможно, считает он, примирить веру в (мусульманского) Бога с приверженностью принципу вечности мира. Обвиняя сторонников вечности в неверии, ал-Газали весьма недвусмысленно заявлял, что данная позиция настолько несовместима с исламом, что никто не может принять ее и при этом остаться настоящим мусульманином. Однако ал-Газали высказывал это обвинение крайне осторожно: он весьма критично относился к резким и неоправданным обвинениям в неверии, которые некоторые полемисты того времени, а также его предшественники выдвигали против мыслителей, расходившихся с ними во мнениях по второстепенным вопросам²¹. Вера в Бога, по ал-Газали, эквивалентна вере в то, что его существование изменяет положение вещей в мире. Ал-Газали утверждает, что в теориях философов есть серьезный изъян: они, по-видимому, хотят отвести Богу лишь второстепенную роль в организованной и предрешенной на вечные времена вселенной. Отрицание телесного воскресения и того, что Бог знает частности, также отдаляет его от мира, умаляет его власть и мудрость. Как мы убедились, *falāsifa* охотно вводили в свои философские гипотезы отрывки из Корана, что может показаться нецелесообразным, ведь их теории, по крайней мере на первый взгляд, не соответствуют смыслу этих фрагментов. Ал-Газали намекает, что *falāsifa* пользуются религиозны-

²⁰ Al-Ghazālī, *Munqidh*, trans. R. McCorhy, p. 76.

²¹ См: Al-Ghazālī, *Faysal al-tafriqa bayn al-Islām wa l-zandaqa* (The clear criterion for distinguishing between Islam and godlessness), trans. R. McCarthy, *Freedom and fulfillment*, pp. 145–174.

ми стихами, чтобы замаскировать свои действительные взгляды — сделать вид, будто их учения полностью соответствуют исламу. (Такой подход к *falāsifa* вплоть до нашего времени оказывает громадное влияние на интерпретацию их работ; ал-Газали поставил методологический вопрос, к которому нам еще предстоит вернуться в данной книге.) Анализируя аргументы философов, он задает важный вопрос: какие изменения вносит в философскую теорию введение Бога? Если это вовсе ничего не меняет, то, без сомнения, имеет место простая попытка ввести читателей в заблуждение, пользуясь религиозным словарем и отрывками из Корана, — показать, будто они соответствуют философским аргументам, хотя это явно не так.

Стоит отметить, что Аверроэс, полемизируя с ал-Газали в своей «Непоследовательности непоследовательности», наносит удары лишь вполсилы, так как он сам часто критикует тот подход к философии, который критикует и ал-Газали, то есть позиции ал-Фараби и Авиценны. Аверроэс с особой непримиримостью относится к некоторым взглядам Авиценны на такие модальные понятия, как возможность и необходимость. Он оспаривает возможность сочетания того, что «возможно само по себе», и того, что «необходимо благодаря чему-то другому». Аверроэс считает, что мы должны ясно отличать возможное от необходимого (ТТ 146), и утверждает, что позиция Авиценны свидетельствует о слишком сильном влиянии теологов. В своей попытке вернуться к «настоящему Аристотелю» ради обретения философского вдохновения Аверроэс несколько отстранился от того, в чем мог видеть не-аристотелевские (т. е. неоплатонические) философские понятия. Тем не менее он в значительной степени пользовался для защиты философии и теорией Авиценны, и теорией неоплатоников — это было неизбежно, учитывая тот факт, что ал-Газали обрушился в первую очередь на эти аспекты философского мышления в исламе.

Рассматривая проблему сотворения мира, ал-Газали восстал против философской концепции вселенной как вечной и порожденной эманацией, с вечной материей, постоянно принимающей разные формы. Он принял точку зрения, которую считал традиционной: мир сотворен Богом поистине из ничего, конечное время назад, и в этом первоначальном акте творения Богом созданы и материя, и форма мира. Стоит отметить, что неоплатоническая модель отношений между Богом и миром содержит черты, которые вполне могут оказаться *prima facie** привлекательным для мистиков. Например, множество поразительных аналогий с мистицизмом в выражении взаимоотношений Бога

* На первый взгляд (лат.). — Примеч. пер.

и его творения, особое внимание к великодушию Единого и его самоосмыслению, возникновение сущего, которое, в свою очередь, порождает другое сущее и в конечном счете все на свете, и особенно могущество, приписываемое *мысли* как таковой. Трудно поверить, что ал-Газали, чей интерес к мистицизму хорошо известен, первоначально не привлекла философия как рациональная основа для религиозных верований. Когда же мыслитель пришел к убеждению, что философия — ложное божество, он отверг ее со всем пылом вероотступника, еще видящего притягательность своих старых убеждений. На первый взгляд «Непоследовательность философов» ал-Газали — чисто теоретическое, хладнокровное исследование, однако при более глубоком рассмотрении видно, с какой страстью он отказывается от крайне привлекательного для него мировоззрения. Ал-Газали считает своим долгом представить аргументы философов весьма подробно, он сам отвечает на критику их основных воззрений со стороны других мыслителей, а уже затем выдвигает аргумент, который считает завершающим ударом. Ал-Газали настолько точно излагает доводы своих оппонентов, что читателю очевидно — он одновременно и любит и ненавидит философию. Одна из книг ал-Газали, «Намерения философов», даже дала христианским схоластам повод его самого считать *failasūf* ом. Эта «ошибка» говорит о многом.

Характеризуя подход ал-Газали к *falāsifa*, прежде всего необходимо отметить следующее: он подчеркивает, насколько сложно примирить с исламом основные принципы философского представления о Боге и мире. Для *falāsifa* особенно важно, что из одного может выйти только одно, и на вершине иерархии находится бытие, размышления которого ограничены его собственной сущностью и которому только метафорически можно приписать свободную волю или выбор в действиях. Совместимость такой теории с исламом сомнительна, но, кроме того, как уверен ал-Газали, сама теория спорна с философской точки зрения. Он настаивает на том, что только аргумент, утверждающий сотворение мира в исламском смысле, дает основание допустить существование деятельного исламского Бога, который при осуществлении любого положения вещей активно определяет — что, где, как и когда. В своем акте творения Бог не подчиняется необходимости, но рассматривает варианты выбора; при этом нет общих принципов, влияющих на его выбор.

Ал-Газали придерживается совершенно другого понимания Бога и вселенной, чем *falāsifa*. Его сокрушительную критику *falsafa* я попытаюсь рассмотреть и оценить. В труде «Непоследовательность философов» он разбирает четыре доказательства в защиту вечности мира. Первое доказательство связано с представлением, согласно которому мир

появился внезапно. В соответствии с тем, как толковали Аристотеля *falāsifa*, любая происходящая перемена должна быть предопределена некоторой причиной, внешней по отношению к ней. Это относится не только к физическим предметам, но и к психическим состояниям. Можно предположить, что, если Бог велит перемене свершиться, то его решение должно быть вызвано некой внешней причиной. Если мир в целом возник, а не существовал вечно, этот вопрос способен вызвать затруднение. В данном случае за пределами ума Бога не было бы ничего, что побудило бы его принять решение о сотворении мира, поскольку ничто, кроме Бога, еще не существовало. Мы знаем по собственному опыту, что теперь мир уже существует, и поэтому можем сделать вывод, что данная проблема не помешала ему возникнуть. В таком случае мир, несомненно, должен был существовать все время. Если принять это утверждение, можно красиво обойти необходимость объяснять, каким образом произошла первая перемена, сотворившая мир. По модели сотворения через эманацию мир постоянно проистекает от Единого, а природе Единого соответствует порождение того, что создается таким способом, и сам этот способ сотворения. Основную трудность для философов представляет объяснение первой перемены, сотворения мира, по учению о сотворении *ex nihilo*. Если было время, когда существовал только Бог, и ничего больше не существовало, прежде чем он сотворил мир, что могло побудить его сотворить мир? Вокруг не существовало ничего, что повлияло бы на него, и он мог бы вечно пребывать в неподвижной неизменности. Но мы знаем, что мир есть, и верим, что Бог его создал, и осмыслить этот факт мы можем, только если признаем, что его акт творения вечен.

Ал-Газали понимает: он должен отстаивать возможность того, что мир возник в определенное время. Он повторяет убеждение ашаритов, согласно которому Бог при желании вполне мог вечно проявлять волю, чтобы мир возник в определенное время в будущем. В конце концов, по Корану, Богу стоит только сказать «Будь, и это уже есть» (III, 42). Почему он не мог как бы отложить существование вселенной? Ведь мир мог бы возникнуть в определенное время в будущем. Традиционное возражение, выдвигаемое философами против такой возможности, — должна быть некая причина, чтобы существо, желающее чего-то, что оно может осуществить в определенное время, уклонялось от осуществления своего желания. Если Бог хочет X и может получить X, то зачем ему ждать какое-то время после того, как действие, удовлетворяющее его желание *могло бы* быть совершено? Ведь невозможно, чтобы некое препятствие помешало всемогущему Богу исполнить его намерение? Ал-Фараби пишет:

То, что задерживает его действие, является препятствием его творению, и неудача, которая, как он думает и знает, последует, если он сделает вещь в это время, является препятствием, которое мешает ему сделать ее... Если нет причины для неудачи, и несуществование вещи не является предпочтительнее ее существования, то почему вещь не осуществилась?.. Если бы мы лично были бы единственной причиной успеха, успех действия не был бы отсрочен во времени; оба события совпали бы и, таким образом, когда действующая сила сама по себе достаточна, чтобы нечто обрело от нее существование, из этого следует, что существование вещи не может быть позднее существования действующей силы²².

В ответ ашариты провели аналогию между естественными и условными нормами. Они предположили, что Бог может сделать сотворение мира зависящим от неких условий, которые сложатся в будущем, точно так же, как, по правовым нормам ислама, мужчина вправе развестись с женой когда-нибудь в будущем. Аверроэс возражает против этого примера, утверждая, что соотносить подобным образом естественную и условную причинность неправомерно. Мы можем определить законную природу будущего, учитывая законную правомерность некоторых процедур, однако мы не можем так же отложить на будущее природные явления. Это возражение Аверроэса в адрес ал-Газали вряд ли уместно, потому что, как мы увидим позднее, последний придерживается теории причинности, которая отождествляет причинность с повелениями Бога, и он, вероятно, согласился бы, что аналогия между природной и условной причинностью не действует по отношению к людям, но была бы вполне уместна применительно к Богу. Аверроэсу следовало бы спросить, каким мотивом стал бы руководствоваться Бог, откладывая сотворение мира. В конце концов не существует ничего, что могло бы повлиять на него, и если бы он был заинтересован в сотворении мира, он бы просто сотворил его, а не провел некое время в бездействии после того, как пожелал, чтобы мир был сотворен. Это и есть суть вышеизложенного аргумента ал-Фараби. В конечном счете применение законной процедуры, в результате которой муж может развестись с женой в будущем, имеет целью некое практическое действие. Например, жену предупредят, что, если она совершит в будущем некий проступок, с ней немедленно разведутся. Каковы возможные прак-

²² Al-Fārābī's *The fuṣūl al-madani of al-Fārābī* (Aphorisms of the statesman), ed. and trans. D. Dunlop, University of Cambridge Oriental Publications, 5 (Cambridge, Cambridge University Press, 1961), p. 66.

тические последствия отложенного Богом сотворения мира? Несомненно, не существует такого контекста, в котором ему понадобилось бы угрожать или предупреждать кого-либо или что-либо, так как до сотворения, по мнению ал-Газали, не было абсолютно ничего и никого, кроме самого Бога.

Ал-Газали обрушивается на утверждение о том, что даже Божественная воля не может произвести отсроченного действия. Зачем вообще для объяснения такого явления *должно быть* препятствие? Он высказывается за возможность такого отсроченного действия и дает интересное описание того, как могла бы действовать Божественная воля. Если вернуться к предыдущему пункту, где утверждается, что философы сомневаются в возможности отсроченного результата, так как, по-видимому, не существует его мыслимой причины, станет ясно, что сотворение мира именно в данный, а не в какой-нибудь другой момент времени также проблематично. Если считать, что Бог действовал не наугад, сотворив мир в определенный момент времени, то, следовательно, он решил сотворить его именно в это время, а не в другое. Однако если изначально не существует ничего, кроме Бога, какие причины вообще могли быть у Бога, чтобы сотворить мир именно в определенный момент времени? Никаких кроме его собственных мыслей. Почему он должен предпочесть какой-то один момент времени? Ал-Газали нетерпеливо отмахивается от этого возражения против сотворения мира в определенное конечное время:

Что же до вашего утверждения, что вы не можете это представить [чтобы воля породила отложенное исполнение], знаете ли вы об этом по необходимости мысли или благодаря дедукции? Вы не можете утверждать ни одного, ни другого. Ваше сравнение с вашей собственной волей — плохая аналогия, подобная той, что применялась в вопросе о знании, которым обладает Бог. Ведь его знание отличается от нашего в нескольких отношениях, и мы это признаем. Поэтому не будет абсурдно признать и различие в воле... Как вы опровергнете утверждения тех, кто говорит, что с помощью рационального доказательства у Бога установлено качество, природой которого является различие двух подобных вещей? Кроме того, что даже в отношении нашей человеческой воли мы не можем не вообразить такое. Предположим, что перед человеком лежат два похожих финика; он очень хочет съесть их, но не может взять оба. Конечно же, он возьмет один из них благодаря присущей ему способности различать две подобные вещи... Таким образом, всякий, кто изучает человеческое и божественное, действительную динамику акта выбора, с необходимостью должен признать наличие качества, природа которого — различие двух подобных вещей (ТТ21).

Аверроэс отвечает на этот аргумент резко:

Но это ошибка. Ведь если предположить такую ситуацию и человека, которого необходимость понуждает съесть или взять финик, то, когда при таких условиях он берет один из двух фиников, ни в коем случае не встает вопрос различения двух подобных вещей... Его воля направлена только на различение акта взятия одного из них и акта оставления обоих на столе; воля направлена вовсе не на взятие одного определенного финика и не на отличие этого акта от взятия другого... он выбирает один поступок, а не другой — он берет, а не оставляет (*ТТ* 23).

Впечатляющий ответ. По мнению Аверроэса, речь здесь идет не о выборе качества фиников, а о выборе между двумя действиями — взять по меньшей мере один финик или не взять (и остаться голодным). В этом случае есть явная причина именно действия, но нет причины, по которой один финик предпочитают другому. Ал-Газали хочет показать, что даже у людей именно воля делает выбор между равноценными вещами. Однако подобного рода пример не подтверждает его точку зрения. Впрочем, найти пример, подтверждающий его мысль, несложно.

Ал-Газали расширяет круг своих доказательств, показывая, что в структуре вселенной могут быть вариации, которые и не улучшают, и ни ухудшают, и поэтому нет определенной причины, чтобы Бог создал именно такую вселенную, а не какую-нибудь другую. Он отвечает на вопрос, что именно подвигло Создателя сотворить мир в определенное время, а не в иной момент. По ал-Газали, когда вселенная была создана, не было ничего, что требовало бы ее сотворения именно в определенное время (это уменьшило бы могущество Бога), тем не менее, актом чистой воли Создатель выбрал именно этот момент. Ал-Газали понимает: философы, защищающие концепцию вечности, вполне могут возразить, что воля проявляется в выборе наиболее предпочтительной из двух альтернативных возможностей, а когда вещи подобны во всех отношениях, ни одно свойство не отличает их друг от друга. Но на это можно ответить: тот факт, что вселенная имеет именно такую форму, а не другую, свидетельствует о подобном акте чистой воли. В конце концов Бог мог бы создать вселенную без роз. Он явно решил на каком-то этапе сотворить вселенную с розами, но от этого решения зависит немного. Разве данный пример не свидетельствует об акте выбора? Однако подобные примеры не годятся. Философы могут возразить, что некие на первый взгляд произвольные черты вселенной, например ее размер и форма, оптимальны

и именно поэтому были выбраны. Или привести такой аргумент: эти свойства вселенной лучше, чем различные иные свойства, и потому такой пример нельзя использовать для утверждения возможности произвольного выбора со стороны Бога.

Ал-Газали рассматривает варианты двух явлений, между которыми на первый взгляд не видно разницы. Это различия в направлениях движений сфер и выбор пары определенных точек во внешней сфере — полюсов, вокруг которых вращаются небеса. В отношении последнего он утверждает: поскольку все части сферы имеют один и тот же характер, ничто не может сделать какую-либо пару противоположных точек для расположения полюсов предпочтительней другой. Из этого следует, что даже в границах аристотелевского описания мира необходимо говорить о том, что было принято решение, полностью произвольное и не определенное преимуществами по отношению к альтернативным возможностям. Почему же мы должны допускать в отношении небес, что движение одной из небесных сфер на запад, а других на восток является (единственным) оптимальным вариантом? Ал-Газали уверен: те же результаты, без сомнения, были бы достигнуты и во вселенной, движущейся в противоположном направлении, причем высшая сфера двигалась бы не на запад, а на восток. Существующее сочетание этих движений является полностью произвольным. Если принять данное утверждение на веру, то даже философы будут вынуждены согласиться, что во вселенной существуют примеры предпочтения одной возможности другой, очень похожей, а следовательно, они не должны возражать против соответствующей концепции сотворения мира, утверждая, что один момент для сотворения не может быть предпочтен другому. Тот же определяющий фактор, который выбрал расположение полюсов и направление движений сфер, мог бы подобным же образом выбрать и время сотворения мира.

Ответ Аверроэса на эти возражения довольно неубедителен (и, подобно многим другим его наименее удачным аргументам, весьма длинен). Аверроэс полагает, что ученый мог бы точно сказать, почему мир обладает теми или иными чертами и почему мир как интегрированная система не действовал бы должным образом или работал бы хуже, если бы изменения, которые ал-Газали считает мыслимыми, имели место. Он даже ссылается на два стиха Корана (XVIII, 103–104 и VI, 75), подчеркивающие значимость видения мира как божественно построенного единства, организованного Мудрейшим наилучшим образом. В принципе Аверроэс полагает, что ал-Газали поставил проблему, которую знающий ученый, основываясь примерно на тех же

посылках, что и Аристотель, легко разрешит. Но ал-Газали увидел слабое место в аристотелевской концепции вселенной, которую Аверроэс не сумел скрыть. Также Аверроэс утверждает (на этот раз более убедительно), что там, где речь идет о раздумьях Бога, создавать или не создавать мир, речь идет не о выборе между сходными альтернативами, а скорее о выборе между созданием жизни и всего связанного с ней и полным бездействием. Пока при построении мира встречались не имеющие принципиального значения альтернативы, Бог как бы бросал монетку, чтобы решить, какую из них принять. Опять же, если для такого мира, как наш, наилучшее положение вещей — существование, а не небытие, тогда можно предположить, что, чем дольше он существует, тем лучше. Это придало бы вес аргументам, согласно которым Бог создавал мир извечно, и бытие мира началось вместе с бытием Бога.

Ал-Газали выдвигает и следующее возражение против доказательств вечности мира.

Философы признают, что вечное бытие может стать причиной преходящего бытия, ведь именно так Бог вызывает к существованию все вещи в мире. Их доводы в пользу существования перводвигателя основаны на том, что в противном случае понадобилась бы бесконечная цепь причин, ведущих к знакомым нам явлениям, что представляется проблематичным. Цепь причин, идущая от конкретных ко все более и более общим объяснениям, чтобы не быть бесконечной, должна на чем-то закончиться. В конце этой причинной цепи — бытие, вечное и необходимое само по себе, не вызванное ни чем, произошедшим до него. Здесь используется модель сотворения путем эманации, так что имеют место постоянные творение и активность. Точка зрения ал-Газали состоит в следующем. Если философы допускают, что существует причина для каждого положения дел, имеющего место во времени, то разве подобная причина не существует и для мира в целом? Другими словами, почему они отвергают идею, что Бог вызывает к существованию весь мир в целом в любое время, в какое пожелает? Аверроэс утверждает, что ал-Газали достигает этого вывода путем хитроумных операций с понятиями. Вечное бытие не является непосредственной причиной какого-либо временного события. Каждое такое событие имеет *случайную* причину, которая происходит в бесконечном ряду предыдущих преходящих событий. Но весь вечный ряд событий *сущностно* вызван воздействием вечного бытия на все в целом. Такое бытие является сущностной причиной в том смысле, что оно вызывает различные явления одновременно со своим собственным существованием, что пред-

ставляет собой противоположность временному приоритету, который действителен для случайных причин. Вечное бытие является причиной временного сущего не непосредственно, но лишь постольку, поскольку оно относится к числу целого ряда сущего. Это рассуждение призвано доказать, что Бог не действует непосредственно во времени. Различие, которое Аверроэс проводит здесь между случайным и сущностным, может показаться довольно искусственным, но для него есть интересное и убедительное аристотелевское основание. Сущностная, или субстантивная, переменная, по Аристотелю, сильно отличается от качественной или количественной переменной. Кусок бронзы при отливке сущностно превращается в статую Аполлона, и эта переменная одномоментна. Она совершенно не занимает времени. Именно на этой модели уместно показать сотворение Богом мира. Его работа подобна созданию скульптуры, в которой начинает существовать принципиально новая субстанция, и это изменение не занимает никакого периода времени. Оно просто происходит, и происходит не во времени.

Ал-Газали умело атакует слабое место в описании сотворения мира у философов — феномен перемены. Для того чтобы коснуться преходящего царства возникновения и уничтожения, вечному бытию требуется некий посредник. Была выбрана самая отдаленная небесная сфера, так как в целом она пребывает в вечном круговом движении, однако отдельные ее движения все время меняются и таким образом являются временными. Ал-Газали комментирует эту теорию остро и метко:

Временно или вечно это круговращение? Если оно вечно, то каким образом оно становится основой для преходящих вещей? А если оно временно, для него потребуются еще одно временное сущее, и мы получим бесконечный регресс. А когда вы говорите, что оно частично походит на вечное, а частично на временное (на вечное тем, что постоянно, а на временное тем, что возникает заново), мы спрашиваем: является ли оно первоначалом временных вещей из-за своего постоянства, или из-за своего возобновления? В первом случае, как может временное происходить из чего-то в силу его постоянства? А во втором случае, то, что возобновляется, нуждается в причине возобновления, и мы получаем бесконечный регресс (*ТТ* 36).

Краткое возражение Аверроэса не поясняет нам, каким образом движение, вечно остающееся одним и тем же, может вызвать изменения в мире. Ал-Газали атакует философов в связи с этой проблемой не просто для того, чтобы выявить шаткость некоторых их аргумен-

тов, но и для того, чтобы показать, что они не объясняют влияния личностного Бога на события нашего материального мира. Если философы правы, то эти события входят в цепь «случайностей» и поэтому лишь весьма опосредованно связаны с Богом.

Второе Доказательство философов связано с природой времени. Здесь ал-Газали хочет оспорить то, как философы пользуются аристотелевским понятием времени. Для Аристотеля время — это не абсолютные и независимые рамки, в которых могут осуществляться все события. Понятие времени у него тесно связано с понятием изменения. Время рассматривается как количество движения по отношению к «до» и «после»; другими словами, время — это одно движение, измеряющее другие движения путем сравнения числа повторений одного в ходе других. Греческого философа интересует, каким образом мы выносим суждения, связанные со временем, — «до» и «после», «раньше» и «позже», — среди событий, и как наши критерии оценки периодов времени связаны со сравнением перемен, заботящих нас, в терминах других перемен, которыми мы пользуемся, как стандартами или мерами. Конечно, для Аристотеля наличие перемен в мире — всего лишь факт, который нельзя отрицать. В самой основе суждений о времени лежит регулярность и точность движений небесных тел. Почему для ал-Газали и философов важно определить, конечно или вечно время? Каково значение ответа на этот вопрос для природы существования мира? Если основываться на аристотелевских посылах, существование времени предполагает существование движения и, следовательно, движущегося бытия. Так как время является мерой движения, то, если возможно показать, что время вечно, из этого последует, что движущееся бытие, т. е. мир, вечен. И действительно, Аристотель утверждает, что должно иметь место вечное и постоянное изменение.

Ал-Газали применяет ту же технику, что и при разборе Первого Доказательства. Он старается придерживаться аристотелевских принципов, в то же время утверждая, что они не ведут неизбежным образом к тем выводам, которые делают из них философы. Он прямо заявляет: вопрос состоит в том, вечны ли время и движущийся мир или время и движущийся мир конечны. Если время тесно связано с движением именно так, как уверены философы, это может показаться полезным сторонникам взгляда, что Бог, создавая первое движение, одновременно создал время. Первый момент времени существовал, когда Бог привел вселенную в движение. До этой точки существовал лишь Бог и больше ничего:

Время порождено и создано, а до этого времени не было вовсе. Утверждение, что Бог первичен по отношению к миру и времени, имеет следующее значение: Он существовал без мира и без времени, затем существовал Он, и с ним был мир и было время... мир — как отдельный человек; если бы мы сказали, например, что Бог существовал без Иисуса, затем он существовал с Иисусом — эти слова содержат только существование сущности и не-существование сущности, а затем существование двух сущностей, и нет нужды предполагать здесь третью сущность, а именно время, хотя воображение и не может отказаться от этого. Но нам не следует обращать внимание на ошибки воображения (ТТ 38).

Таким образом, ал-Газали считает: до сотворения мира Бог существовал, но не во времени, а если мы задаемся вопросом, что означает утверждение, что до сотворения времени не было, и как мы можем с помощью временных терминов описывать вневременной период, — значит нас обманывает воображение. Однако неясно, причем здесь воображение. Оппонент мог бы возразить: существует такая *концептуальная* связь между понятием перемены и понятием времени, что мы не можем говорить об одном, не подразумевая другое. Ал-Газали же предполагает, что понятие времени просто возникает в умах людей, когда они думают об изменении, это просто идея, *ассоциирующаяся* с изменением.

Как обычно умело критикуя ключевые аристотелевские посылки, ал-Газали ставит под сомнение утверждение Аристотеля, что мир вечен, так как ни один момент не мог быть первым моментом существования мира. Аристотель выдвигает такие аргументы:

Мы говорим, что изменение — это актуальность изменяемой вещи постольку, поскольку она изменяема. Таким образом, необходимо, чтобы для каждого изменения были вещи, способные быть измененными... Далее, эти вещи непременно либо возникают когда-то, — то есть какое-то время они не существуют (точка зрения ал-Газали. — *Примеч. автора.*), — либо они вечны. Таким образом, если каждая изменяемая вещь возникла до этого изменения, то должно было иметь место другое изменение, в результате которого вещь, способная быть измененной или изменяющая, возникла. Предположение, что эти вещи существовали всегда, но были неизменными, представляется неразумным сразу же, и еще более неразумным, если далее исследовать его следствия. Ведь если среди вещей изменяемых и способных производить перемены в определенное время будет нечто, производящее изменение, иное что изменяющееся, в то время как в другое время было лишь нечто покоящееся, то эта вещь должна была ранее подвергаться изменениям. Ведь была некая причина покоя, учитывая, что покой — это отсутствие измене-

ний. Таким образом, до этого первого изменения есть более раннее изменение (*Физ.* 251а, 9–28).

Согласно аргументу Аристотеля, не может быть начала или конца времени, и «сейчас» — это не период времени, но граница, которая заканчивает один временной период и начинает другой. Время есть по обе ее стороны. До нее не могло быть первого «сейчас», и не может быть последнего «сейчас», после которого нет времени, и, следовательно, нет начала и конца времени. Существование времени зависит от кого-то, кто измеряет изменения. Для того, чтобы событие произошло в какое-то время, необходимо, чтобы оно находилось в определенном отношении к настоящему.

Для Аристотеля мир вечен и не сотворен: если бы период времени, покрывающий все события истории мира был измерен, этот период оказался бы бесконечным. Аристотель считает невозможным произвести такое измерение, так как, хотя мы способны измерить некоторые события истории, измеряемых событий всегда будет больше, чем мы сможем измерить. Невозможно измерить время, которое истекло во всей прошлой истории мира. Можем ли мы сказать, что мир вечен? Если бы мы могли измерить мир, тогда, очевидно, мы могли бы сказать, что достигли вечного измерения и открыли, что мир вечен. Чтобы мир был вечным, он должен существовать во все времена или не должно быть такого времени, когда мир не существовал. Так как время — это мера изменения, а стандартная мера измерения задана движением небес, то если бы не было ни мира, ни изменения, не было бы и никакого времени. Таким образом, сопоставив несомненное свидетельство наших чувств и действующие правила логического рассуждения (а именно, что в мире есть изменение и что, по логике, первого изменения быть не могло), мы можем прийти к выводу, что мир вечен.

Ал-Газали пытается проверить эту теорию вечности мира более убедительным способом, чем с помощью примеров, которые являются временными и вместе с тем, утверждает он, не предполагают наличия времени. Он вводит понятие пространства. Можно, заявляет ал-Газали, провести аналогию между пространством и временем: если философы признают, что пространство конечно, так как это свойство тела, являющегося конечным, они должны также согласиться с тем, что и время конечно, так как оно также свойство конечного движения. Он полагает, что доказательство невозможности бесконечной протяженности столь же применимо к пространству, как и ко времени. По словам Аверроэса, «ал-Газали рассматривает количество, не имеющее ме-

стоположения, не формирующее целостности, т. е. время и движение, так же как количество, которое обладает местоположением и целостностью, т. е. тело. Он делает невозможность бесконечности для последнего доказательством ее невозможности для первого» (ТТ 43–44).

Ал-Газали поставил очень интересный вопрос, исходя из аристотелевской философской системы. Время рассматривается как мера изменения, и определенное изменение можно измерить, выбрав движение, которое однородно, и используя его в качестве мерила для измерения времени данного изменения. Лучшая мера изменения для Аристотеля — это равномерное круговое движение, такое как вечное движение небесных тел. Однако тело, находящееся в движении, очевидно, проходит через протяженность пространства, и таким образом, если время бесконечно и измеряется движением, то почему бесконечность времени не предполагает существование бесконечно длившейся протяженности? Основное различие между пространством и временем у Аристотеля состоит в том, что существование последнего зависит от души, измеряющей изменения; к первому это не относится. Стремясь опровергнуть ал-Газали, Аверроэс обращается к тому, что последователи Аристотеля считают просто фактами или очевидностью. Важнейший аргумент в пользу конечности пространства состоит в следующем. Если бы это было не так, то регулярно наблюдаемые свойства небес и теория природных движений стали бы невозможными. Бесконечное пространство неминуемо повлекло бы за собой бесконечную цепь причин данной вещи, так как разум не может охватить все содержание бесконечной серии. Мы не можем постигнуть то, что безгранично, поскольку мы не боги, но существа, чей разум имеет предел. Однако мы можем знать причины вещи, мы можем объяснить, почему вещи происходят именно так, как они происходят в мире, и поэтому они должны быть конечными. Если бы число свойств, которые составляют вещество, было бесконечным, мы не могли бы познать вещество. Однако мы можем узнать, что такое вещества, и потому они содержат в своих определениях лишь конечное число свойств. Мы можем понять мир, только если это конечное место, содержащее конечные вещи, а ведь ясно, что мы действительно понимаем мир. Аверроэсу в своем ответе на выпады ал-Газали остается только повторить эти аристотелевские принципы и аргументы.

И, наконец, Третье Доказательство, которое рассматривает ал-Газали. Это самая короткая, но вместе с тем очень интересная часть дискуссии. Ал-Газали выступает против теории потенциальности, популярной среди *falāsifa*, и ее связей с понятием непорожденной вселенной. В качестве исходного аргумента он заявляет, что существ-

вание мира до того, как он действительно стал существовать, всегда было возможно. Оно должно было быть возможным всегда, раз сейчас оно действительно. Так как оно всегда было возможно, оно должно было быть и всегда действительным, и поэтому мир вечен и бесконечен. Этот аргумент кажется довольно странным; чтобы распутать его, можно согласиться с Ван Ден Бергом, что негласное допущение, которое делает данный аргумент правдоподобным, — это то, что мир в целом не порожден²³.

Все непорожденное вечно, так как по определению оно никогда не может закончить или начать свое существование. Мир возможен, и мы знаем, что он существует в какое-то определенное время, и из этого следует, что, если он существует в определенное время, то он должен был существовать в любое время, поскольку он не порожден. Такая интерпретация философского аргумента неправдоподобна. Ал-Газали вполне мог заметить это подозрительное скрытое допущение и усомниться в нем. «Скрытое допущение» или скорее принцип, который принимается и не доказывается в этом аргументе, — это принцип полноты, помогающий установить концептуальную связь между вечно возможным и действительным. В своих комментариях к третьему доказательству ал-Газали берет понятие возможности в логическом смысле, так что области возможности и действительности не обязательно должны совпадать. Это объясняет тот факт, что Аверроэс и ал-Газали делают заявления, которые совершенно не согласуются друг с другом — они пользуются разными понятиями возможности. Аверроэс утверждает:

Человек, полагающий, что до существования мира была уникальная, непрекращающаяся возможность, должен принять факт вечности мира. Человек, который, подобно ал-Газали в его ответе, утверждает, что до мира были бесчисленные возможности миров, без сомнения должен согласиться с тем, что до этого мира был другой мир, и до этого второго мира — третий, и так далее до бесконечности, так, как бывает со сменой поколений у людей, и особенно когда предполагается, что гибель предыдущего является необходимым условием для существования следующего (ТТ 58).

Но на самом деле ал-Газали, говоривший, что до того, как мир был создан, могли быть помыслены разного рода возможности мира, имел в виду, что возможно думать обо всех этих альтернативных

²³ S. Van Den Bergh (trans.), *Averroes' Tahāfut al-tahāfut* (London, Luzac, 1978), “Notes”, p. 43.

мирах. А что под этим заявлением подразумевает Аверроэс? Если альтернативные миры действительно возможны, тогда что-то должно в конечном счете сделать их существование необходимым, и поэтому они неизбежно уже существовали в виде некоей серии до сотворения нашего мира, подобно предыдущим поколениям людей. Ирония этой дискуссии состоит в том, что ал-Газали, по-видимому, пользуется противопоставлением понятий возможности и действительности, которое было первоначально установлено Аристотелем, Аверроэс же, считая, что возможность коэкстенсивна реальности, что возможное — это то, что осуществилось, идентифицирует данные понятия по способу, который кажется близким мышлению некоторых мыслителей-ашаритов.

Четвертое Доказательство гораздо более детально развивает аргументы в пользу вечности мира, основанные на одной из версий принципа полноты. Аристотелевский аргумент, который в какой-то степени поддерживают *falāsifa*, состоит в том, что мир в своей цельности не подвержен ни возникновению, ни исчезновению, а части мира находятся в постоянном слиянии. Изменение возможно, только если материя обретает другие формы, и таким образом появляются новые вещи. Материя существует всегда, это необходимый субстрат всех перемен, и поэтому она сама не может быть субъектом перемен, она просто *возможна*. Материя необходимо должна быть (хотя она и не необходима сама по себе — это описание отводится Богу), и для своего существования она не может требовать причинного влияния другой материи, так как иначе имел бы место бесконечный регресс. Аверроэс добавляет:

В общем... все, что осуществляется, возможно до своего становления, и эта возможность нуждается в чем-то для своего осуществления, а именно в субстрате, который вмещает то, что возможно... Так как невозможно, чтобы возможность до становления вещи была совершенно лишена субстрата или чтобы ее субстратом была движущая сила или возможная вещь... остается лишь один носитель возможности — реципиент возможности, т. е. материя. Материя, поскольку она является материей, не подвержена становлению; ведь, если бы это имело место, она нуждалась бы в другой материи, и мы бы получили бесконечный регресс. Материя осуществляется лишь настолько, насколько она сочетается с формой (ТТ 59–60).

Жизненно важный аспект аристотелевского понятия материи — понятие субстрата или субъекта, при анализе изменения. Аристотель доказывает, что в изменении должен быть постоянный элемент. Во многих случаях изменения, когда нечто растет или движется, мы

обычно идентифицируем субъект, подвергающийся изменению. Мы говорим о том, что один и тот же субъект переходит из одного состояния в другое. Когда происходит вещественное изменение, т. е. когда одно вещество исчезает из существования (например, пинта пива), а другое появляется в существовании (увеличение человека в размере), Аристотель утверждает, что образование одного вещества предполагает уничтожение другого. В таком случае сохраняется не определенный субъект данной формы, скажем, движущийся мяч, меняющий свое местонахождение, а материя. Сначала она была в пиве, теперь же перешла в человеческое тело — прибавилась его масса. Всякое изменение имеет три основных аспекта: субстрат, форма и лишенность. Субстрат — это меняющийся субъект, форма — цель, на которую направлено изменение, а лишенность показывает, что форма не присутствовала в начале изменения. Если бы тогда имела место лишенность, никакое изменение не могло состояться с самого начала. Соотношение между началом и концом изменения — это отношение противоположностей, или контрастов, так что, например, любое изменение цвета с белого на какой-либо другой должно быть либо переменной на черный цвет, либо на смесь черного и белого.

Цель ал-Газали — опровергнуть попытку установить существование вечной материи, все логическое обоснование которого заключается в утверждении невозможности происхождения из ничего. Он стремится защищать позицию, по которой нечто появляется из ничего, если так решает Бог. Первое возражение, которое выдвигает ал-Газали, во многом основано скорее на логическом, нежели на аристотелевском понятии возможности:

Возражение состоит в том, что возможность, о которой они говорят, — это суждение интеллекта, и все, существование чего предполагает интеллект, если только не представляется препятствий для этого предположения, мы называем возможным, а если имеется такое препятствие, мы называем это невозможным, и если мы полагаем, что нельзя предположить, что этого существующего нет, мы называем это необходимым. Есть рациональные суждения, которые не нуждаются в реально существующем, которое они могут определять (*ТТ* 60).

Первое указание ал-Газали: если возможность предполагает субстрат, то же относится и к невозможности, однако «невозможность не имеет реального существования, и нет материи, в которой она проявляется и с которой она может быть связана» (*ТТ* 60). Прекрасный пример того, как ал-Газали и Аверроэс не могут прийти к согласию в этом вопросе, мы находим в ответе последнего. Он полностью соглашается с ал-Газали:

Действительно, невозможное требует субстрата так же, как и возможное, и это явствует из того, что невозможное является противоположностью возможному, а противоположности несомненно требуют субстрата. Ведь невозможность — это отрицание возможности, а если возможность нуждается в субстрате, то и невозможность, представляющая собой отрицание этой возможности, также требует субстрата, например, мы говорим, что... наличие противоположностей одновременно в одном и том же субстрате невозможно... т. е. невозможно в действительности (ТТ 60–61).

Но Аверроэс явно понимает под «возможностью» и «невозможностью» нечто совершенно иное, чем ал-Газали. Последний разводит эти модальные понятия с «реальным существованием», в то время как *falāsifa*, как мы видим, тесно их связывают.

Подобная проблема возникает и при следующем возражении ал-Газали. Если возможность, утверждает он, предполагает существование материи, было бы невозможно представить себе определенные свойства, например цвет, как возможные, если они не связаны с материей. То есть мы можем думать о *красном*, не обязательно думая о красных *вещах*. Это знакомая форма философского аргумента, основанная на мысленном эксперименте, который устанавливает наличие или отсутствие концептуальной связи между идеями. Если возможно представить себе цвет, не представляя в то же время вещь этого цвета, тогда, по мнению ал-Газали, нет сущностной связи между свойствами и их материальным субстратом, «а это показывает, что интеллект, чтобы решить, возможно ли нечто, не обязательно должен принимать существующую вещь, с которой возможность может быть связана» (ТТ 61). Аверроэс отвечает, что не-существование не может стать существованием, не проходя через среднюю стадию, и это промежуточное бытие представлено материей. Материя всегда должна присутствовать как субстрат перемены: «Таким образом, необходимо должен быть субстрат, являющийся реципиентом возможности и носителем перемены и становления; именно о нем говорится, что он становится, меняет и меняется сам от несуществования к существованию» (ТТ 62). Если некое положение вещей, утверждает Аверроэс, возможно, то оно может осуществиться, а если оно должно осуществиться, оно должно откуда-то прийти и измениться по способу, описанному Аристотелем. Ал-Газали, мысленный эксперимент которого должен продемонстрировать, что мы можем думать о вещах как возможных и не являющихся при этом действительными, пытается показать, что мы способны таким образом представлять себе вещи независимо от их подтвержденности в мире. Как же

тогда можно заявлять, что понятие возможности зависит от понятия действительности, или существования, и предполагает его (в данном случае вечное существование материи в качестве субстрата)? По мысли Аверроэса, в понятии возможности важно то, что оно идентифицирует положение вещей как потенциально *актуальное, действительное*. Здесь он верен широкой интерпретации принципа полноты, согласно которой «не может быть правильным утверждение, что “это возможно, но этого не будет”» (*Met.* 1047b3). Если не может быть цветов, которые не воплощены, и не может быть пустых пространств, тогда попытка представить себе такое положение вещей бессмысленна с философской точки зрения. Поэтому Аверроэс отвечает ал-Газали, подробно повторяя трактовку изменения, данную Аристотелем, в частности относительно значения субстрата, что на первый взгляд представляется совершенно неуместным ходом в дискуссии. Суть его позиции в том, что смысл разговоров о *возможных* положениях вещей выражен на языке их возможной трансформации в *актуальные* положения вещей, и для того, чтобы понять процесс изменения, мы должны следовать логике аристотелевской трактовки.

Многие комментаторы, рассматривающие первую дискуссию в «Непоследовательности непоследовательности», оставляют текст на этом этапе и далее анализируют характер спора между двумя мыслителями. Но остается важный раздел, в котором ал-Газали предвосхищает некоторые контраргументы философов. И правда, во многих случаях они похожи на те аргументы, которые на самом деле предлагает Аверроэс. Ал-Газали хорошо представляет все возражения, которые выдвинут философы, чтобы косвенно защитить свои первоначальные позиции. В конце первой дискуссии он перебирает правдоподобные контраргументы к своим доказательствам независимости возможности от материи. Затем подобным же образом рассматривает важность различия между его взглядом на понятие возможности и точкой зрения оппонентов. Получающийся результат и есть причина достаточно бескровного характера диспута. Ал-Газали считает, что философы должны принять его вариант использования модальных понятий:

И ответ таков: правильно сводить возможность, необходимость и невозможность к рациональным понятиям, а что касается утверждения, что понятия разума формируют его знание, а знание предполагает, что вещь известна, на это можно ответить: нельзя сказать, что восприимчивость к цвету, одушевленности и другим понятиям, которые, по мнению философов, находятся

в уме... не имеет объекта. Но эти объекты не имеют реального существования во внешнем мире, и философы несомненно правы, когда говорят, что универсалии существуют только в уме, а не во внешнем мире, и что во внешнем мире есть только отдельные индивидуальные существа, которые воспринимаются чувствами, а не разумом... Теперь, подобным образом можно сказать, что возможность — это форма, которая существует в уме, а не во внешнем мире, и если это не является невозможным для других понятий, нет невозможности в том, что мы сказали (ТТ 64–65).

Этот разумный ход предполагает, что понятие возможности субъективно точно так же, как и универсалии в «наших умах». Если это верно, то философская связь между возможностью и действительностью будет окончательно разорвана. Но, по мысли Аверроэса, ал-Газали не так понял смысл утверждения, что универсалии субъективны: «Теория философов, согласно которой универсалии существуют только в уме, а не во внешнем мире, означает только, что универсалии актуально существуют только в уме, а не во внешнем мире, так как смысл в том, что во внешнем мире они существуют потенциально, а не актуально» (ТТ 65). В чем смысл этого высказывания? Возможно *пользоваться* универсалиями во внешнем мире (таким образом, они потенциально существуют), и при этом нет необходимости допускать, что во внешнем мире универсалии действительно *есть*. Универсалии не существуют в мире актуально — о них нельзя сказать, что они представлены как отдельные, индивидуальные существа. Хотя мы можем выбрать в мире вещи красного цвета, универсалия «красное» не заключается (только) в этих вещах, она применима вообще к любой вещи соответствующей окраски, которая может нам встретиться в любое время. Мы можем говорить о том, что существуют столы и стулья и что существуют красные столы и стулья, но когда мы говорим о том, что существует «красное», неясно, что мы имеем в виду. По мнению ал-Газали, когда мы говорим, что «красное» существует, мы, видимо, имеем в виду возможность сформировать в уме представление об этом цвете, не обязательно задумываясь о том, какие предметы обладают данным свойством и есть ли они в мире вообще. Таким образом, «красное» — это идея в уме, а не аспект внешнего мира.

Аверроэс согласен: мы не можем говорить, что «красное» существует таким же образом, как красные столы, так как последнее — вопрос существования отдельных вещей, а первое отсылает к статусу универсалий или к свойствам этих конкретных вещей. Тот факт, что мы можем пользоваться этими универсалиями, подсказывает

Аверроэсу, что они должны успешно абстрагировать черты внешнего мира, который реально существует: «...Нет сомнения, что суждения ума имеют ценность только по отношению к природе вещей за пределами души. Если бы за пределами души не было ничего возможного или невозможного, то суждение ума, что вещи возможны или невозможны, не имело бы вовсе никакой ценности и не было бы разницы между разумом и иллюзией» (ТТ 67). Как и универсалии, возможность имеет внешнее существование в том смысле, что мы можем пользоваться этим понятием при идентификации явлений, и поэтому оно существует потенциально во внешнем мире. Аверроэс пытается таким образом опровергнуть ал-Газали, доказав, что такое понятие, как «возможность», не просто находится «в нашем уме», а скорее частично находится в наших умах и частично — во внешнем мире. Аверроэс отказывается принять, что модальные понятия, или универсалии, просто формальные концепты без соответствующих, хотя и неизбежно индивидуальных, объектов в реальном мире. К концу первой дискуссии спор впервые совершенно недвусмысленно сведен к основной проблеме, которая столь радикально отличает философов от ал-Газали, то есть к проблеме понятия «возможность».

Аверроэс считает, что, сведя полемику к спору об истолковании некоторых ключевых терминов, он может отделаться от теологических возражений по поводу понятия вечности мира. В одной из своих наиболее популярных работ — «Решающий трактат о гармонии религии и философии» — он описывает диспут следующим образом:

Относительно вопроса, предвечен ли мир или он появился в определенный момент, несогласие между теологами-ашаритами и древними философами, на мой взгляд, почти сводимо к разногласию о наименовании... Ибо они согласны, что есть три класса бытия: два крайних и один средний между крайностями. Одна крайность — бытие, сотворенное из чего-то другого, чем оно, и чем-то иным... и... его существованию предшествует время... Все — и древние философы, и ашариты — согласно называют этот класс бытия «порожденным». Противоположная крайность — это бытие, которое не сотворено из чего-либо и чем-либо, и ему не предшествует время: здесь также все представители обеих школ согласно называют его «пред-вечным». Это бытие схватывают в понимании посредством демонстрации: это Бог...

Класс бытия, находящийся между этими двумя крайностями, — то, что не сотворено из чего-либо и чему не предшествует время, но что вызвано к существованию чем-то, т. е. действующей силой. Это мир в целом... теологи признают, что время не предшествует ему, или скорее для них это необходи-

мое следствие, так как, по их мнению, время — это нечто, что сопровождает движение и тела [таким образом, теологи являются последователями Аристотеля!]. Они также согласны с древними в том, что будущее время бесконечно и подобным же образом бесконечно будущее бытие [это не так, судя по тому, что Аверроэс принимает содержащееся в Коране предсказание о том, что все, кроме Бога, идет к разрушению]. Они расходятся только относительно прошедшего времени и прошлого бытия: теологи утверждают, что оно конечно... в то время как Аристотель и представители его школы утверждают, что оно бесконечно (FM 55–56).

Аверроэс намекает на то, что спор, как бы он ни был горяч, не более чем буря в стакане воды. Каждая сторона думает, что время больше похоже либо на то, что порождено, либо на то, что предвечно. А по его мнению, «в действительности оно на самом деле не порождено и не предвечно, так как то, что действительно порождено по необходимости, смертно, а действительно предвечное не имеет причины» (FM 56). Несомненно, Аверроэс вольно обращается с воззрениями большинства ашаритов, но есть правда в его предположении, что, если теологи согласятся с аристотелевской теорией зависимости времени от движения, то полемика потеряет свой накал. Если понятие времени держится только на понятии движения и, таким образом, время невозможно представить без существования вселенной, всегда находившейся в процессе создания, то оно может восприниматься как вечное. До этого постоянного становления, этого сотворения не было ничего, из чего вселенная могла быть создана. Таким образом, вселенная была сотворена из ничего и ей не предшествовало время. Но успешна ли эта попытка отделить вопрос о сотворении *ex nihilo* от вопроса о вечности мира? Аверроэс считает, что он может принять сотворение *ex nihilo*, не отказываясь при этом от представления о вечности вселенной. Сотворение во времени можно считать противоположностью извечного творения; а вот сотворение *ex nihilo* вовсе не обязательно соотносить с сотворением во времени.

Есть указания на то, что данный подход пользовался широкой поддержкой. В одной из своих работ ал-Фараби разделяет позицию Аристотеля, согласно которой мир в целом не подвержен возникновению и уничтожению, и примиряет эту позицию с доктриной сотворения, высказывая предположение, что аристотелевское учение о движении и времени не исключают возможности, что мир в целом, вместе со временем, был создан из ничего Богом, который является конечной и действенной причиной мира. По ал-Фараби, Аристотель

в своей «Теологии» (в действительности это часть «Эннеад» Плотина) пояснил, что верит, что Бог сотворил мир из ничего²⁴.

В этой работе мир, включая материю, представлен как эманация Бога (этого можно было ожидать, учитывая ее авторство). Вольфсон считает, что такое кажущееся смешение дает важный ключ к правильному пониманию смысла творения *ex nihilo*. Он утверждает: «Тот факт, что ал-Фараби приписывает этой работе взгляд, будто материя была сотворена *ex nihilo*, несомненно означает, что, по его мнению, творение *ex nihilo* означало то же самое, что и творение из сущности Бога»²⁵.

В действительности Аристотель утверждал, что принцип *ex nihilo nihil* (из ничего ничего не получится) так же стар, как сама философия, и является «общим допущением» всех, кто писал о природе (Физ. 187a 27–29; Мет. 1062b 4–5). Но ал-Фараби утверждает в своей книге «Общность взглядов философов Платона и Аристотеля», будто Платон и Аристотель были согласны относительно доктрины сотворения *ex nihilo*, в отличие от языческих, еврейских и каббалистических философов. Это не просто путаница, возникшая из-за незнания подлинного автора «Теологии». Дело в том, что выражение «*ex nihilo*» — «из несуществующего» имеет два смысла. С одной стороны, оно может подразумевать «ничто» в смысле «не нечто», с другой — соотноситься с «веществом», что и сделал Плотин, который понимал его как «нечто».

Плотин развил новую теорию происхождения мира, которая стала известна одновременно с более древними теориями Платона и Аристотеля. Мир уже не считался созданным из материи, вечно существовавшей вместе с Богом (Платон), но и не рассматривался как вечно существующий с Богом (Аристотель) — теперь он рассматривается как вечно порождающийся, или исходящий, из сущности Бога. Этот новый взгляд пытается истолковать сотворение *ex nihilo* как внутривременное порождение мира из сущности Бога. Это не просто пример философских препирательств на пустом месте. Он важен, так как ставит под сомнение идею, которую ал-Газали стремится защитить, а именно: есть пропасть между утверждением, что мир был создан *ex nihilo*, и утверждением, что время вечно. Но, как мы видели, утверждение, что мир был создан после не-существования, не эквивалентно утверждению, что мир был сотворен *ex nihilo*. Первое пред-

²⁴ Al-Fārābī, *Philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dieterici, p. 23.

²⁵ H. Wolfson, “The meaning of *ex nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St Thomas”, in *Medieval studies in honor of J.D.M. Ford* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1948), pp. 355–370; pp. 356–357.

полагает, что до сотворения имело место не-существование, тогда как второе может иметь в виду постоянное творение существования из не-существования или вечное формирование материи. Такой взгляд на сотворение *ex nihilo* совсем не является несовместимым с теорией вечности времени.

Поскольку философы и ал-Газали пользуются разными представлениями о том, к чему сводится сотворение *ex nihilo*, их аргументы и не сталкиваются, точно так же, как они разошлись при обсуждении понятия возможности. Как часто бывает в философской полемике, обе стороны дают разный анализ ключевых понятий, на которых основывается их рассуждение, и предоставляют читателю решать, какой анализ содержит больше смысла в данном контексте. Ал-Газали стремится восстановить роль личностного, могущественного и всезнающего Бога, которую, как он убежден, нельзя примирить с основными метафизическими и логическими тезисами философов. Пока мыслитель пытается сделать это, стараясь сохранить аристотелевскую систему или некоторые ее положения, он, надо признать, терпит поражение. Когда ал-Газали обвиняет философов в том, что они свели роль Бога в мире к относительному бессилию, они всегда могут ответить вместе с Аверроэсом, что «бессилие — это не неспособность сотворить невозможное, а неспособность сделать то, что может быть сделано» (ТТ 52). Но ал-Газали, несомненно, убедительно показывает, насколько ограничена роль Бога в теориях философов, где он оказался рядом с детерминистским и вечным миром, и насколько сильно она отличается от той, которую ясно описывает ислам. Однако, учитывая вышеизложенную точку зрения Аверроэса, это, возможно, единственная роль, приемлемая с философской точки зрения.

МАЙМОНИД И ПРОБЛЕМА СОТВОРЕНИЯ МИРА

Некоторые писатели считают Маймонида специфически *еврейским* мыслителем, чьи аргументы и теории изначально являются теологическими, а не философскими. Другими словами, считается, что он в первую очередь стремится защищать догматы религии и лишь поэтому пытается как философ доказать истины, которые могут быть и не связаны с религией. Я, однако, настаиваю, что Маймонид — действительно *failasūf*, мыслящий в русле традиции *falsafa*; он делает несколько весьма интересных комментариев к тем аргументам, которые выдвинули *falāsifa* и к их применению. В начале нашего рассмотрения

вопроса о сотворении мира и возможности примирения традиционных интерпретаций сотворения мира Богом *ex nihilo* с аристотелевскими аргументами в пользу вечности мира, мы сосредоточились на модальных разграничениях, проводимых ал-Фараби, Авиценной и Аверроэсом. Хотя Маймонид пользуется практически тем же понятийный словарем, что и его предшественники, он вносит в него много изменений. Он согласен, что Бог — единственное сущее, необходимо существующее само в себе, в то время как все остальное лишь возможно и, для того чтобы существовать, требует причины вне себя. Маймонид принимает и утверждение, что вселенная управляется необходимыми причинами, однако он пытается избежать модели эманации, согласно которой вселенная происходит из причины, необходимо и вечно связанной с ее нематериальной частью. Маймонид придает особое значение дистанции, существующей между Богом и его творением, а модель эманации фактически сокращает этот разрыв, утверждая, что вещи этого мира и вещи божественного мира переходят друг в друга, хотя и непрямым образом. Философ выступает против этой системы. Модель эманации призвана решить одну из основных проблем неоплатонизма — попытаться примирить два рода созданий, Бога и смертные существа, несмотря на то что у них нет ничего общего друг с другом²⁶. Она показывает, что вещи, у которых нет ничего общего друг с другом, в конечном счете все же имеют взаимосвязи. Посреднические инстанции представлены теми сущностями, которые ал-Фараби и Авиценна называли необходимыми благодаря другому, и которые, по-видимому, определяют действия и решения Бога, не давая ему возможности принять решение сделать что-либо по своему усмотрению.

Маймонид по сравнению с *falāsifa* оперирует сокращенной версией метафизики. Точно следуя Аристотелю, «Каталог наук» ал-Фараби разделяет предмет метафизики на: (1) науку, изучающую сущее как таковое; (2) науку, исследующую основные принципы отдельных наук; (3) науку, исследующую сверхчувственное сущее. В «Трактате о логике» Маймонида нет и речи о том, что метафизика должна заниматься онтологическими проблемами пункта (1)²⁷. Но он признает, что можно найти различия между разными видами сверхчувственного сущего, такими как Бог и ангелы, однако не считает эти различия

²⁶ Структурная особенность неоплатонизма, с которой приходилось бороться всем религиозным философам.

²⁷ Maimonides *Treatise on logic*, ed. and trans. I. Efron, Proceedings, American Academy for Jewish Research (AAJR), VIII (New York, AAJR), 1938.

важными. Основное различие — это различие между сотворенностью и несотворенностью.

Маймонид последовательно утверждает, что нет убедительного доказательства неизменности и необходимости законов, регулирующих эту вселенную. Он бросает вызов *falāsifa*, призывая их предоставить *доказательство* того, что законы, привычные нам, являются единственными возможными законами нашего мира, — доказательство более основательное, чем простое указание на то, что именно эти законы действуют сейчас. В нашей памяти сразу же всплывает полемика между Аверроэсом и ал-Газали относительно Второго Доказательства. Под строгим доказательством Маймонид, подобно Аристотелю, понимает умозаключение, исходящее из правдивых и несомненных посылок и приводящее по законам логики к выводу столь же несомненному, как и посылки. Силлогизм и есть аргумент, из которого, если делаются определенные допущения, необходимо следует нечто, отличающееся от этих допущений. Маймонид не сомневается, что вышеупомянутые законы необходимы в том смысле, что их сделала необходимыми воля Бога, но он отрицает, что они необходимы в том смысле, что заставляют волю Бога выбирать их в первую очередь. Такая позиция позволяет ему сделать попытку модифицировать теорию Аристотеля в теологически приемлемом направлении:

Он [Аристотель] сказал, что первоматерия не подвержена ни порождению, ни исчезновению, и начал делать выводы в пользу этого тезиса на основе вещей, подверженных порождению и исчезновению, и объяснять, что невозможно, чтобы первоматерия была порождена. И это правильно. Ведь мы не утверждаем, что первоматерия порождена так, как человек рождается из семени, или что она умирает и превращается в прах. Но мы утверждаем, что Бог сотворил ее из ничего и что после сотворения она была такой, какая есть теперь, — я имею в виду, что все порождено из нее и все, порожденное из нее, исчезая, возвращается в нее; она не существует, если лишена формы; порождение и исчезновение кончаются в ней; она не подвержена порождению так, как вещи, которые рождаются из нее, и не подвержена смерти, подобно тем вещам, которые, умирая, переходят в нее, но создана из ничего. И ее Создатель может, если Он пожелает, сделать ее полностью и абсолютно несуществующей (*GP II*, 17, 296–297).

Утверждать, что законы, управляющие миром, задуманы правильно и не изменяются произвольно их создателем, — это одно, но утверждать, что эти законы являются единственно возможными, — совсем другое:

Ибо мы, община последователей Моисея, нашего Учителя, и Авраама, нашего Отца, да покоятся они с миром, верим, что мир был порожден таким-то и таким-то образом и стал существовать в определенном состоянии, которое пришло после другого состояния. Аристотель, с другой стороны, начинает противоречить нам и выдвигать против нас аргументы, основанные на природе того, что существует, природе, которая достигла стабильности, является совершенной и достигла актуальности. Что же до нас, мы заявляем против него, что эта природа после того, как она достигла стабильности и совершенства, ни в чем не похожа на то состояние, в котором она пребывала, пока была в состоянии порождения, и что она была приведена в существование из полного небытия (*GP II*, 17, 296).

Однако этот Маймонид не утверждает, что философы ошибаются, поддерживая теорию вечности мира. В «Путеводителе колеблющихся» Маймонид пишет, что, хотя он и в состоянии доказать возможность сотворения *ex nihilo*, но не может доказать истинность этого, да и философы не могут доказать вечность и необходимость мира²⁸.

Маймонид в значительной мере разделяет подход ал-Газали к *falsafa*. Оба мыслителя подробно сопоставляют модель эманации с традиционным пониманием Бога как свободной и всемогущей силы, которая рассматривает возможные варианты творения и затем осуществляет один из них. В основе их религиозных взглядов — представление о Боге как о творце, который устанавливает миропорядок свободной волей: эта организация мира может быть изменена, если Бог того пожелает, и поэтому должна следовать за ним по времени. Маймонид не убежден в возможности примирить утверждения «мир сотворен намеренно» и «мир является вечно актуальным, действительным», так как считает, что из последнего вытекает, будто божественная воля извечно обязана принимать решения и, следовательно, она не является подлинно независимой:

Вот смысл утверждения, выдвигаемого Аристотелем: это бытие необходимо происходит из своей причины и является вечным в силу ее постоянства; причем эта причина — божество — идентична по значению их утверждению, что мир происходит из акта божества, или существует в силу его намерения, воли, свободного выбора и определения частных, но мир всегда был и всегда будет таким, какой он есть — точно так же, как восход, несомненно, является

²⁸ Тот вид «необходимости», который Маймонид здесь имеет в виду, очевидно, отличается от того, что предполагается в принципе полноты, — он не имеет необходимой связи с действительностью.

агентом дня, хотя одно явление не предшествует другому в плане времени. Однако это не имеет значения намерения в нашем понимании. Ведь мы хотим обозначить этим термином, что он — я имею в виду мир — происходит от Него, да будет Он прославлен, не по необходимости, как следствие по необходимости проистекает от своей причины, причем не может быть отделено от нее (GP II, 21, 315).

В предыдущем разделе мы убедились, что сотворение *ex nihilo* и доктрина вечности и необходимости вселенной не обязательно несовместимы, но Маймонид твердо намерен отвергнуть те формы теории эманации, которые могли бы связать эти две позиции. Он согласен с тем, что доказательства существования Бога не зависят от утверждения сотворения (GP II, 2, 252), что философского доказательства сотворения не существует и что фрагменты Библии, относящиеся к сотворению, не следует рассматривать буквально (GP II, 25, 327–330). Однако сотворение является основополагающим принципом иудаизма, по важности равным принципу единства Бога (GP II, 13, 281). Почему принципу сотворения отведено столь важное место? Из-за тесной связи между природой мира и возможностью чудес:

Если мы примем, как учит Аристотель, вечность вселенной, то есть что все во вселенной является результатом твердых законов, природа не меняется и нет ничего сверхъестественного, мы по необходимости вступим в противоречие с основой нашей религии, откажемся от веры в чудеса и знамения и, несомненно, отвергнем все надежды и страхи, вызванные Писанием, *если только чудеса не будут объяснены фигурально* [курсив мой. — О.Л.]²⁹.

Во вселенной Аристотеля с ее вызванной необходимостью структурой, похоже, действительно нет места чудесам в обычном понимании. Согласно аргументу Маймонида, Богу нужно некое метафизическое пространство, в котором он может действовать по своему желанию — тогда принцип сотворения *ex nihilo* должен быть принят.

Но не пытается ли Маймонид скрыть свои истинные взгляды на эту проблему? Мыслитель вполне ясно говорит, что его «Путеводитель колеблющихся» был написан в особенно труднодоступной манере, чтобы не смутить тех, чья вера может быть поколеблена из-за неполного понимания изложенных в нем воззрений. Один из мето-

²⁹ Maimonides, *Treatise on resurrection*, ed. and trans. J. Finkel, Proceedings, American Academy for Jewish Research, IX (New York, AAJR, 1939), p. 31; см. также: GP II, 25, 329.

дов, которые Маймонид использует, чтобы затруднить понимание своей подлинной позиции — противоречие. Он пользуется противоречием разными способами. Например, рассматривает сложную проблему: может ли истинность представлять опасность для веры простых людей (и возможно также для благополучия философа) и не должна ли она оставаться сокрытой. Для пишущего один из способов скрыть суть высказывания — сделать утверждение, противоречащее какому-либо другому; при этом противоречие должно быть незаметно для обычного читателя, но в то же время привлекать внимание мудрых к уловке сокрытия и возбуждать желание разгадать, что же автор имеет в виду. По мнению Лео Стросса, Маймонид лишь утверждает, что верит в Бога, который сотворил мир по своей свободной воле, может вмешиваться в него и иногда действительно отвечает на молитвы своих созданий. На самом же деле он убежден в том, что нет такой вещи, как свободная воля Бога, Всевышний не может действовать в мире, а также обладать знанием о материальных подлунных существах. Рассказ Маймонида о сотворении во многом изложен в терминах «седьмой причины» противоречия:

Говоря о весьма темных проблемах, необходимо скрывать некоторые части и раскрывать другие. Иногда, в случае некоторых изречений, эта необходимость требует, чтобы дискуссия шла на основе одной предпосылки, в то время как в иных случаях необходимость требует, чтобы дискуссия шла на основе другой предпосылки, противоречащей первой. В подобных случаях простолудин ни в коем случае не должен знать о противоречии; соответственно, автор пользуется определенной уловкой, чтобы обязательно скрыть это (*GP*, Введение, 18).

И действительно, есть фрагменты, где Маймонид противоречит собственным утверждениям, казалось бы, свидетельствующим о его приверженности ортодоксальному религиозному пониманию сотворения мира. Например, он намекает, что теория вечности мира должна быть принята в ее доказательствах единства, существования и бесплотной природы Бога, чтобы «избежать поддержки истинного мнения... с помощью основания, которое каждый может сотрясти и желать уничтожить, в то время как другие люди думают, что оно никогда не было построено» (*GP* I, 71, 182). Возможно, наиболее сомнительное основание, по Маймониду, то, что мир начал существовать после состояния не-существования. Он подчеркивает, что взгляд Аристотеля на сотворение не может быть доказан, и можно только пользоваться им, чтобы сделать другие желательные выводы.

Однако, доказательства Маймонида, связанные с Богом, указывают на то, что наше знание Бога зависит от предпосылки вечности мира (*GP II*, Введение, 239–240).

Маймонид не только иногда проявляет странную симпатию аристотелевским воззрениям на вечность, он, по-видимому, поддерживает аристотелевское убеждение в необходимости сотворения. У Маймонида в его описании сфер как источника всего земного движения даже «свободные» поступки человека определяются чисто физическими факторами. Сфера вызывает внешние факторы, определяющие намерения человеческой души. Таким образом, даже движения души в конечном счете диктуются сферой. Итак, Маймонид утверждает, что является оппонентом аристотелевских взглядов, согласно которым все вещи существуют по божественной необходимости, и верит в божественные намерения как причину всего (*GP II*, 19, 303 ; II, 21, 316–317). Он настаивает на том, что «все, что существует, было сотворено... Богом благодаря его воле» (*GP II*, 13, 284). Однако, считает Маймонид, когда говорят о том, что у Бога есть воля и желания, возникают серьезные проблемы, применять термин «намерение» для описания намерений Бога и людей — значит использовать этот термин двусмысленно (*GP III*, 20, 483; II, 18, 301; II, 21, 315). Действительно, Маймонид, кажется, оставляет открытой возможность примирить божественную необходимость с божественной волей. Объясняя аристотелевское понятие необходимого происхождения мира от Бога, он комментирует: «Эта необходимость напоминает необходимость происхождения помысленного от интеллекта» (*GP II*, 20, 313). Конечно, для Бога «знание вещей не происходит от них... Напротив, вещи... следуют его знанию, которое предшествовало им и установило их такими, какие они есть... Он также знает всю совокупность того, что по необходимости следует из всех его действий» (*GP III*, 21, 485). Эти слова можно было бы толковать следующим образом. Маймонид, говоря, что Бог желает, чтобы сложилось определенное положение вещей, и затем вызывает его, подразумевает, что он в действительности не обладает возможностью делать выбор так, как делаем выбор мы. С помощью этого «выбора» Маймонид, возможно, просто описывает то, что Бог, будучи Богом, обязан делать.

Ключ к позиции Маймонида относительно сотворения мира можно найти, исследовав взаимосвязь различных позиций по вопросу сотворения и теме пророчества. При описании пророчества в «Путеводителе колеблющихся» он дает следующий комментарий: «Мнения людей относительно пророчества подобны их мнениям относительно вечности мира или его сотворения во времени» (*GP II*, 32, 360). С сотворением и вечностью связаны следующие мнения:

1С Мнение... всех, кто верит в Закон Моисея... что мир в целом... после того, как он был чисто и абсолютно несуществующим... по божественному желанию и воле из ничего был введен в существование.

2С Мнение... что существует некоторая материя, которая так же вечна, как вечно божество... Оно есть причина ее существования; и... Бог создает в ней все, что желает. Таким образом, иногда он делает из нее небо и землю, а иногда делает из нее что-то еще.

3С Мнение... Аристотеля, его последователей и комментаторов его книг... Он думает, что это бытие в целом такое, какое оно есть, никогда не прекращало и никогда не прекратит быть; что неизменная вещь, не подверженная возникновению и исчезновению, а именно небо, также не перестает существовать; ...и ...что вещь, подверженная рождению и смерти, а именно то, что под сферой луны, не прекращает существовать (*GP II*, 13, 281–284).

Относительно пророчества, которое упоминает Маймонид, существуют следующие три мнения:

1Р Первое мнение — мнение тех многих среди язычников, кто сочли пророчество истинным, а также некоторых простых людей, исповедующих наш Закон... Бог... выбирает среди людей того, кого захочет, превращая его в пророка... По их мнению, нет разницы, знающий это человек или невежда, стар он или молод. Однако и они выдвигают как неперемное условие... то, что его нравственность должна быть безупречной.

2Р Второе мнение — мнение философов. Согласно этому мнению, пророчество — некое совершенство в природе человека. Это совершенство достижимо... только после подготовки, благодаря которой то, что существует в потенциале вида, переходит в актуальность... Согласно этому мнению, невежественный человек не может превратиться в пророка... Дело скорее обстоит так: если индивид превосходит других, одарен разумом и нравственностью, если дар его воображения совершенен и если этот индивид получает подготовку... он неизбежно станет пророком... По этому мнению, невозможно, чтобы индивид обладал всеми способностями пророка, получил к этому подготовку и не стал пророком.

3Р Третье мнение — это мнение нашего Закона и основание нашего учения. Оно идентично философскому мнению, за исключением одного пункта. Ибо мы считаем, что может случиться, что человек, способный быть пророком и подготовленный к этому, не станет пророком именно в силу боже-

ственной воли. На мой взгляд, это подобно всем чудесам и происходит так же, как они. Ведь естественно, что всякий, кто по своей природной предрасположенности годится для пророчества и кто получил соответствующую подготовку в своем воспитании и учении, должен стать пророком (GP II, 32, 360–361).

Таким образом, по первому мнению, пророчество — чудесное явление, вызванное прямой волей Бога, по второму — это чисто природное явление, а по третьему — Бог может чудесным образом отказать в пророческом даре, если пожелает.

Маймонид несколько ослабляет свое утверждение, что оба приведенные набора из трех мнений каким-то образом связаны, когда добавляет: «Я имею в виду, что точно так же, как люди... имеют... три мнения относительно вечности мира или его сотворения во времени, существует три мнения насчет пророчества» (GP II, 32, 360). Однако большинство комментаторов сочли, что мыслитель имел в виду именно вышесказанное: два набора мнений связаны не только нумерацией. Ведь ожесточенная полемика состоялась как раз по поводу того, что же Маймонид собирался доказать этим сравнением, если он вообще хотел что-либо доказывать. Однако, конечно, соблазнительно увидеть между двумя наборами утверждений черты сходства. Веру в сотворение *ex nihilo*, которую мы обозначили выше как 1С, Маймонид считает ортодоксальным религиозным взглядом, а 3С считается взглядом Аристотеля: мир происходит из первопричины вечным, необходимым и неизменным способом, который не оставляет места для божественной свободной воли. Платону приписывается взгляд, находящийся между этими двумя позициями, а именно: форма мира сотворена, а материя вечна. Материя неизбежно должна быть вечной, так как порождение чего-либо из абсолютного ничто считается невозможным. Бог сотворил мир, дав форму материи, которая существовала вместе с ним извечно. Как мы уже убедились, Маймонид заостряет онтологические различия, которые, как он полагает, не служат непосредственно логической цели — отсюда исчезновение класса сущностей, стоящих между Богом и его творением. Маймонид утверждает, что не видит действительной разницы между взглядами Аристотеля и Платона (позиция, которую он разделяет со многими *mutakallimūn*), так как оба «верят в вечность; и, по нашему мнению, нет разницы между убеждением тех, кто верит, что небо необходимо должно быть порождено некоей вещью и перейти в некую вещь, и убеждением Аристотеля, который считал, что оно не подвержено возникновению и исчезновению» (GP II, 13, 285). Это, конечно,

не совсем верно. В итоге при понимании материи как эквивалента «ничто» (см. предыдущий раздел) платоновский взгляд совместим с воззрением на сотворение как создание *ex nihilo*. Но Маймонид отверг взгляд на сотворение, при котором материя — эквивалент «ничто». Единственное, что Бог неспособен сотворить с платоновской точки зрения, — это создать материю из ничего, если же материя есть, он может выполнить все теологически требуемые действия так, будто создает мир из абсолютного ничто. Маймонид даже, по-видимому, допускает, что взгляд Платона приемлем с религиозной точки зрения, в отличие от аристотелевской версии вечности мира (*GP* II, 25, 330). Итак, помня о методе противоречий, попробуем определить истинный взгляд Маймонида. Кажется, его действительное мнение заключается в том, что Бог создал мир из уже существующей материи, и вряд ли мы могли бы счесть это особенно захватывающей теорией, которая требовала сокрытия.

Некоторые важные стороны воззрений Платона заставляют сомневаться в том, что Маймонид мог без возражений принять их. Представление о вечности материи Платон связывает с доктриной, согласно которой зло вызвано материей (*Тимей* 147 и *Государство* 268–274). Данная доктрина наводит на мысль, что власть Бога в мире ограничена. Это был готов признать Аверроэс:

Нельзя сказать, что те горести, которые неизбежно поражают человека, исходят не от Бога... он не может творить абсолютно все, что угодно, так как то, что подвержено тлению, не может быть вечным, а вечное не может быть тленным. Так же углы треугольника не могут равняться трем прямым углам, так же цвет невозможно услышать; итак, отвергать подобные суждения — оскорбление для человеческого разума³⁰.

В данном фрагменте Аверроэс соотносит ограничение власти Бога с логически невозможными суждениями. Это действительно веское утверждение. Из него ясно следует, что сфера действия Бога ограничивается *природой* материи. Вечность такой материи теологически приемлема, только если материя совершенно не сформирована, и значит, никоим образом не ограничивает форму, а эта мысль уже далека от воззрений Платона.

Может показаться довольно странным, что связываются воззрения на сотворение и пророчество. Какая связь может в принципе су-

³⁰ Averroes, *Summary (Jami') of Aristotle's "Metaphysics"*, in *Rasā'il ibn Rushd* (Hyderabad, Dā'irah al-Ma'ārif, 1947), p. 171.

существовать между этими различными понятиями? Чтобы оценить значение данного сравнения, необходимо более пристально рассмотреть понятие пророчества, которым пользуется Маймонид. Несомненно, источник для его анализа пророчества — работы ал-Фараби. Согласно последнему, философия предшествует религии как логически, так и по времени. Как мы упоминали во Введении, ал-Фараби считал, что он представляет этап многолетней традиции философского размышления, которая развилась задолго до ислама, так что ислам следовало бы рассматривать как вторичное (по времени) явление по сравнению с философией. Религия подчиняется философии логически, так как она состоит из теоретических утверждений, для которых она не приводит каких-либо доказательных оснований (например, что существует такое явление, как телесное воскрешение). Законы, устанавливаемые религией, предназначены для того, чтобы применяться к определенной группе людей в определенное время, и поэтому они не совпадают с общими, подлинно универсальными этическими принципами, которыми занимается нравственная и политическая философия. Религиозные законы являют собой нормы, переводящие знание целей в осуществление этих целей, а именно в счастье. Данные законы написаны образным и увлекательным языком; каких-либо четких ссылок на философскую обоснованность знания человеческой природы, к которому законодатель должен прибегать для их составления, нет. Может показаться странным, что закон формулируется так, чтобы, с одной стороны, он точно представлял этическую норму, а с другой — делал это в завуалированной форме. Подобный подход объясняется тем, что философски сложную систему норм массы могут не понять, и последствия будут ужасны. Но даже если народ воспримет ее, то не исключено, что он не увидит в этих нормах достаточной мотивации, чтобы повиноваться законам. Законодатель — прежде всего *популяризатор*, который переводит свое философское знание того, как люди должны жить, что есть их подлинное счастье, в систему убедительных образов, показывающих на примере правила поведения, служащие в конечном итоге интересам самого человека. Эти истории представляют нам образы королей и пророков, которые жили в прошлом, поступали праведно и которым противостояли злодеи. Таким образом важные правила передаются массам в убедительной форме, тогда как философские и теологические доводы не в состоянии тронуть обычных людей и, вероятно, привели бы к ослаблению общей веры.

Совершенный, или идеальный, законодатель-философ, первым основавший государство в теории, овладел и теоретическими знаниями

(понял общие цели, к которым стремятся все люди) и практическими (создал типы учреждений, которые способствуют достижению этих целей в государстве). Но вышеназванного недостаточно, чтобы увлечь сообщество и убедить его в необходимости нужных учреждений. Требуется создать образы, которые учат людей поступать соответствующе. Эти образы должны воплощать философские понятия и одновременно быть понятными всем членам сообщества — и невеждам, и мудрецам. Пророчество есть актуализация интеллектуальной и творческой одаренности человека. Божественное истечение от Активного Интеллекта (понятие, которое мы более подробно рассмотрим в главе, посвященной бессмертию) к разумным способностям человека дает теоретическое совершенство, а к дару воображения — практическое совершенство, в том числе умение формулировать правила, необходимые для этически желательного поведения, и способность убеждать в их нужности людей, не получивших божественного наития (*GP II*, 36). Роль Бога в этом процессе представляется довольно незначительной, особенно если нас уверяют признать необходимое посредничество Активного Интеллекта между Богом и человеком. Прежде чем потенциальный пророк может надеяться на откровение, он должен усовершенствовать свой интеллект. Хотя теоретическое совершенство — непереносимое условие пророчества, его, конечно же, недостаточно. Требуются нравственные качества. Пророк — человек, не довольствующийся тем знанием, которое обретают только с помощью разума, он пытается раскрыть природу самых важных вещей во вселенной, оценка которых необходимо требует воображения. Обладая такой способностью, он вполне может войти в пространство социальных норм своего сообщества, чтобы убедить людей мыслить и поступать определенным образом.

Для Маймонида Моисей — исключительный пророк, единственный истинно политический законодатель. Подобно философу-царю у ал-Фараби, он мог отменять существующие законы и устанавливать новые. Маймонид утверждает, что термин «пророк» правильно используется лишь по отношению к Моисею, а к другим людям применим только «двусмысленно» или в переносном смысле. «Пророчество» Моисея не опосредовано ангелами — этот термин у Маймонида означает личный дар воображения. Вышесказанное не значит, что Моисей получил дар пророчества прямо от Бога и посредничества Активной Интеллигенции не потребовалось. Пророчество Моисея было полностью интеллектуальным и не требовало воображения. Характер Моисея и его предрасположенность принять пророческий дар и уникальны, и естественны. Он достиг высочайшего уровня совершенства, который является естественным для человеческого рода и который необходимо

должен реализоваться хотя бы в одном человеке (*GP* II, 35, 367–369). На смену Моисею пришли менее великие пророки, поэтому Закон был записан. Пророчество, которое Маймонид рассматривает в «Путеводителе колеблющихся», — это естественное пророчество, то пророчество, которое Аристотель описывает в «О предсказании во сне», сравнивая его со снами, отражающими действительные события. Аристотель неохотно соглашается, что эти сновидения посланы Богом, так как приходят к разным людям, не обязательно лучшим или мудрейшим; он полагает, что они просто возникают у человека, когда его чувства «усыплены». Если, подобно ал-Фараби, принять модель существования, которая включает Бога и состоит из континуума эманаций, начинающегося от Бога и, просачиваясь через иерархию интеллигенций, достигающего Активного Интеллекта, источника форм в нашем мире, то тогда именно особенности природы потенциальных обладателей пророческого дара определяют, получают они его или нет. Эта система действовала *всегда* (как предполагается), и, по-видимому, решено извечно, кто какую долю пророческого дара получит. Хотя Маймонид в некоторой степени отошел от модели эманации и иногда говорит о том, что божественная воля играет роль в предрасположенности человеческих умов к пророчеству, он, как представляется, не имеет в виду, что Бог, размышляя над каждым отдельным случаем, решает, кому даровать своей милостью пророческий дар, а кому нет. Маймонид скорее, подобно натуралисту, указывает на устройство вселенной, свидетельствующее о мудрости Бога.

Вернемся к приведенному Маймонидом сравнению мнений относительно сотворения и пророчества и составим своего рода таблицу:

Сотворение		Пророчество		Приверженцы
1С	<i>Ex nihilo</i>	1Р	<i>Ex nihilo</i>	Простонародье
2С	Из вечной материи	2Р	пророчество — естественное качество	Философы
3С	Вечное существование	3Р	2Р + возможность чудесного предотвращения	Евреи = мнение Закона

Конечно, комментаторы и интерпретаторы Маймонида, анализируя эти мнения, делали различные выводы³¹. Они считают необходи-

³¹ См., например: W. Harvey, “A third approach to Maimonides’ puzzle”, *Harvard Theological Review*, 74 (1981), pp. 287–301; L. Kaplan, “Maimonides on the miraculous

мым выискивать сходство между представленными точками зрения. Даже противоречия льют воду на их мельницу, ведь Маймонид говорил, что противоречия помогают скрыть правду от тех, чья вера может пострадать от нее, а темы сотворения и пророчества, безусловно, в этом смысле опасны. Хотя трудно найти действительно удовлетворительную интерпретацию обоих наборов мнений, Маймонид совершенно прав, когда связывает их. Почему? Они представляют различные взгляды на то, как появилось нечто или некое свойство. Объяснение порождения мира вполне может подойти и для пророчества. Например, если считать, что мир сотворен *ex nihilo*, то можно быть приверженцем 1Р. Однако эти связи довольно слабы, и трудно поверить, что Маймонид действительно ожидал, что они укажут на многое, да и вообще на что-либо. Не исключено, он просто сопоставлял различные мнения и указывал на связи, которые могли бы объединять их с другими точками зрения, *до некоторой степени* похожими на них. Предполагать, что Маймонид приглашает читателей достаточно произвольно и *ad hoc** связать различные теоретические позиции — значит не принимать всерьез его приверженности к доказательным рассуждениям как единственной имеющей силу форме полемики. Следует напомнить: он комментирует теорию вечности Аристотеля, которая не доказана, которую и сам Аристотель не считал доказанной (*GP* II, 15; II, 19). Любой форме аргументации по поводу сравнения мнений относительно пророчества и сотворения вряд ли будет присуща доказательная сила и неуязвимость.

Я хотел бы сравнить форму доказательства, используемую для проблемы сотворения, с той, что применима к пророчеству. Прежде всего нужно рассмотреть аргумент, который Маймонид представляет, доказывая, что мир был сотворен Богом. Он берет традиционный теологический аргумент от предопределения, дающий основание утверждать, что мир мог быть предрешен как имеющий черты, отличные от тех, что присущи ему теперь, и таким образом его создатель не был обязан придавать ему какую-либо конкретную форму. Мы уже видели, как ал-Газали воспользовался этим аргументом, чтобы подвергнуть сомнению утверждение Аристотеля, согласно которому мир должен был быть построен так, как он построен (при рассмотрении Второго Доказательства, воспроизведенного Аверроэсом в *ТТ* 51).

element in prophecy”, *Harvard Theological Review*, 70 (1977). pp. 233–256; H. Davidson “Maimonides’ secret position on creation”, in I. Twersky (ed.), *Studies in medieval Jewish history and literature* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979), pp. 16–40.

* К этому; для данного случая, для данной цели (*lat.*). — *Примеч. пер.*

За вариантом этого аргумента у Маймонида кроется следующее рассуждение: если во вселенной существуют вещи, не являющиеся абсолютно необходимыми для природы вселенной, то можно представить себе, что могли быть и другие, отличающиеся от них вещи; это, в свою очередь, наводит на мысль, что существует действующее начало, которое, по решению своей свободной воли, вызвало к жизни именно этот конкретный вид вещей. Например, некоторые теологи использовали против философов такой аргумент: круговой характер движения, присущий всем сферам, может быть неотъемлемым свойством природы субстанции сфер, но при этом они бросали вызов философам в связи с проблемой объяснения наличия вариаций в движении сфер, которые, как было сказано, неотъемлемо присущи природе субстанции сфер. Теологи считают, что такие вариации являются свидетельством того, что выбор произошел из нескольких альтернатив, а это предполагает существование действующего начала, которое свободно выбрало один возможный мир из многих (*GP II*, 4).

В ходе борьбы между теологией и философией первая утверждала, что многие черты вселенной, которые философы считают необходимыми, всего лишь возможны. Как мы видели в полемике Аверроэса—ал-Газали, философы отвечали следующим образом: те черты мира, которые *kalām* называет возможными, являются необходимыми, но теологи просто не признают обоснованность философских доказательств этого. Однако некоторые черты мира и философы, и теологи считают лишь возможными — они вполне могли быть иными, например конкретные формы вещей, их величина, местоположение и свойства. Ал-Газали в споре не просто использует доказательство, выведенным из наличия вариаций движения сфер; большое значение он придает тому, что одни вещи в мире белые, а другие — черные, одни предметы движутся, а другие находятся в состоянии покоя и др. То, что в мире есть предметы, которые могли бы быть другими, подтверждает его убежденность в существовании свободно действующей детерминирующей причины. Маймонид усложняет вышеназванный аргумент, различая три типа вариаций движения сфер. Во-первых, есть различие в направлении движения сфер: некоторые вращаются с востока на запад, иные — в противоположном направлении (*GP II*, 19, 305—306). Он утверждает, что в такой разнообразии нет необходимости. Во-вторых, есть различия между скоростью движения сфер и траекториями движения планет. Необходимость таких различий он отверг с помощью теорий эпициклов и эксцентрических сфер. Единственное удовлетворительное объяснение — то, что Бог вызвал эти явления и установил эти вариации. Маймонид приводит также при-

меры, показывающие, что некоторые конкретные особенности структуры вселенной не являются необходимыми. Вот один из них. У каждой из семи планет есть несколько сфер, но все неподвижные звезды имеют одну сферу. Звезды и сферы привязаны друг к другу и при этом отличаются друг от друга: первые находятся в покое и непрозрачны, а последние движутся и прозрачны. И наконец, звезды в восьмой сфере имеют разные размеры и находятся на разном расстоянии друг от друга. Ни один из этих фактов не является необходимым, учитывая природу самих небесных тел — они могли бы быть другими. Таким образом, подводит итог Маймонид, единственное объяснение данных явлений — влияние свободной воли, которая и определила выбор.

Важно подчеркнуть: Маймонид вовсе не считает, что *доказал* что-либо. Он не может доказать истинность своего вывода, так как первоначальные предпосылки не являются несомненными. И возможно, они неверны. Все, что он может сделать, это заявить о правдоподобии своей точки зрения и опровергнуть противоречащие ей взгляды — типичная диалектическая процедура. Маймонид заявляет: сам Аристотель не считал, что ответ на вопросы о вечности мира и природе его сотворения может быть убедительным доказательством. И все же Маймонид, принимая во внимание очевидность природы мира и принцип Аристотеля, согласно которому вечность предполагает необходимость, все же утверждает, что его версия о сотворении мира свободно действующей силой наиболее вероятна. Если бы мир был вечным бытием, он по необходимости был бы организован конкретным образом, места для свободного выбора не оставалось бы. Но если бы он был организован по необходимости именно таким образом, не было бы всех разновидностей и отклонений от единообразия, которые мы находим в мире. Мы можем принять возможность того, что эти зависящие от обстоятельств черты мира изменяются и, следовательно, не могут быть необходимыми. Они были сотворены в некое конечное время в прошлом свободно действующей силой (*GP II*, 19).

К подобному аргументу Маймонид прибегает при рассуждении о природе небесных сфер, чтобы показать свободу воли Создателя. В теории Аристотеля небесные сферы состоят из другой материи, нежели подлунные объекты. Причина в том, что природное движение сфер — круговое, а подлунные объекты движутся прямолинейно. Звезда состоит из еще одного особого вида материи, следовательно, им присущ собственный тип движения. Далее. Материи от природы свойственно принимать ту форму, которая ей соответствует. Если

сферы состоят из обычной материи, а именно так должно быть, раз им присуще обычное движение, то материя каждой сферы может получить форму любой другой сферы с той же вероятностью, как и свою конкретную форму. Подобным образом и звезды могли бы получить любую форму, которая соответствует этому роду материи. Если бы мир управлялся полностью на основе естественного процесса, можно было бы ожидать, что материя сфер и звезд копировала бы материю подлунного мира в постоянном изменении форм. То есть можно было бы ожидать, что все вещи, состоящие из одинаковой материи, получали бы различные формы, которые они способны получить. Почему же тогда звезды и сферы имеют лишь один конкретный тип организации, или формы? По объяснению Маймонида, сознательная и свободно действующая сила предопределила, чтобы каждая сфера постоянно проходила особый цикл кругового движения и каждая звезда постоянно излучала особый свет.

Здесь нам следует обратить внимание на то, как Маймонид ведет спор. Он не пользуется приемами *kalām*, иногда заранее предполагаемыми религиозные истины. Он пытается представить чисто рациональные аргументы, которые могут подтвердить идею свободной воли Бога и тем самым защитить веру в сотворение. Тогда можно показать, как явились чудеса и пророчество, ибо: «Знайте, что с верой в сотворение мира во времени все чудеса становятся возможными, и Закон становится возможным, и исчезают все вопросы, которые можно задать на эту тему» (*GP II*, 25, 329). Маймонид намеревается подвергнуть сомнению воззрение, согласно которому деятельностью вселенной в целом управляет необходимость. Аристотель, признает он, сумел доказать, что необходимость характеризует все события (даже наши собственные действия) в подлунном мире, но Аристотель не смог показать, что необходимостью можно объяснить характеристики и небесного мира. А это дает Маймониду возможность утверждать, что они объяснимы только при наличии свободно действующего творца, который творит чудеса и является источником пророческого дара. Для того, чтобы независимость Бога была возможна, необходимо принять идею сотворения *ex nihilo*.

Но представляет ли этот вывод истинную точку зрения Маймонида? Не упрощает ли он весьма многообразные аргументы и предположения в «Путеводителе колеблющихся»? Маймонид мог иметь в виду следующее: так как независимость Бога *невозможна* (такой взгляд вероятен как следствие убеждения в вечности мира), то идея сотворения *ex nihilo* должна быть отвергнута. Если мы принимаем аргумент в *GP II*, 25, согласно которому с верой в сотворение *ex nihilo* «все чудеса стано-

вятся возможными», то чудесное блокирование дара пророчества можно понимать как сверхъестественную отмену естественной характеристики человека, подобную параличу рук царя Иеровоама и слепоте, поразившей воинов царя Арама (*GP II*, 32, 39). Чудо мешает проявлению пророческого дара в человеке, от природы предрасположенного к пророчеству, точно так же, как чудо лишает человека, от природы способного видеть и двигаться, зрения или подвижности. Но здесь надо быть осторожными. Разве понятие естественного пророчества, взятое Маймонидам у ал-Фараби, не отличается в своих теологических импликациях от таких естественных способностей, как подвижность или зрение? В конце концов, пророческий опыт для Маймонида — это внутренний психологический процесс, лишь случайно связанный с внешней действительностью. Когда говорится, что в пророческих видениях или снах появляются ангелы, не нужно считать эти слова указанием на объективный элемент данных переживаний; наоборот, они указывают на то, что такое переживание является полностью воображаемым. Пророк — не просто хороший и мудрый человек, но человек, обладающий вдобавок великим даром воображения. Упоминания об ангелах можно рассматривать как прямое указание на внутренний характер творческого переживания: «В подтверждение этому в мидраше Кохелет есть следующий текст: “...Когда человек спит, его душа говорит с ангелом, а ангел — с херувимом. Так они недвусмысленно заявили тому, кто понимает и познает интеллектуально, что способность воображения называется также ангелом и что интеллект называется херувимом”» (*GP II*, 6, 264–265). Этот текст опровергает взгляд, будто библейские тексты, в которых упоминаются ангелы, следует понимать буквально, однако правоверная религия настаивает, что подобные духовные факторы действительно воздействуют на мир. Маймонид, считающий, что пророки создают образы и рассказы, чтобы утвердить свои религиозные воззрения, придерживается совершенно другой точки зрения. Принимая как возможное, что Бог может помешать проявлению пророческого воображения своим чудесным вмешательством, Маймонид, не исключено, стремится сохранить независимость Бога. Но одновременно он вводит такое понятие пророчества, которое весьма далеко от его религиозной нормы. Также неясно, почему он считает, что аргументы, которые устанавливают понятие пророчества, не могут быть доказаны, хотя не придерживается такого мнения относительно аргументов, касающихся сотворения мира.

Существует много точек зрения на учение Маймонида. После его смерти некоторое время были весьма популярными попытки разгадать, во что он верил на самом деле. Здесь мы скорее стараемся показать, как

этот мыслитель разрабатывал дальше, даже заострял философские теории, изложенные его предшественниками. Он развил теорию пророчества, выдвинутую ал-Фараби, чтобы исследовать ее новаторские импликации. Он расширил форму аргумента, которым воспользовался ал-Газали, чтобы поставить под сомнение аристотелевские описания структуры мира как мира необходимого, причем Маймонид пользовался принципами самого Аристотеля, а не теологическими допущениями. В полном соответствии с традицией ал-Газали он утверждал, что систему эманаций нельзя примирить с понятием свободно творящего божества и что описания Бога у философов как обладающего именно этим свойством, пусты, если они не дают ему метафизического пространства, в котором он может действовать и проявлять свою волю.

СОТВОРЕНИЕ МИРА И ПОЛЕМИКА О ПРИРОДЕ ПРИЧИННОСТИ

Аристотель установил различие между актуальностью и потенциальностью, и благодаря этому изменение понимается как постоянный процесс, а не внезапное создание новых состояний бытия после предыдущих состояний. Но исламские теологи придерживались представления о том, что атомы и случайности постоянно воссоздаются Богом, поэтому они отвергали проведенное Аристотелем различие и его теорию причинности. Для Аристотеля причинная обусловленность имеет место, когда актуальное сущее актуализует некую потенцию. Теологи не могли признать такого воздействия одного сущего на другое. Изменение в сущем не может быть вызвано атомами, так как они недолговечны во времени. Изменение происходит только когда Бог вновь создает атомы в новых состояниях сущего в каждый последующий момент. Это теологическое объяснение помогает понять причину полемики в исламской философии о природе причинной связи между Богом и миром и о понятии причинной связи как таковой, особенно постольку, поскольку оно применимо к подлунному миру. Наиболее значима взаимосвязь между человеческой и природной причинностью сотворением. Причинность действующей силы должна включать сотворение в значении создания определенного положения дел. Если Бог является всемогущей действующей силой и, следовательно, несет ответственность за создание всего в мире, то можем ли мы понимать человеческий поступок как действительно человеческий — как нечто, за что несем ответственность мы сами? Эта проблема часто обсуждалась в *kalām*, и ал-Ашари подразумевал именно ее, когда пытался опи-

сать «человеческую причинность» так, чтобы примирить Бога как единственного и неповторимого создателя всего положения дел с реальностью власти человека над причинностью. Решение ал-Ашари состояло в том, что он описал нашу причинность как акциденцию, созданную Богом. Люди созданы Богом, и в нас нет ничего, что не было бы полностью зависимо от Его творческой силы, однако Бог не совершает поступок за человека, хотя и является создателем нашей причинной силы. Бог не может быть действенной причиной, так как он уже создал как акциденцию нашу причинную силу, и именно в результате этой силы мы совершаем поступки в мире.

Ашариты не отрицали, что существование причин может быть выведено из существования следствий, и не отрицали, что между событиями существуют причинные связи. Они скорее стремились опровергнуть тезис, согласно которому причинная сила вещи является необходимым следствием природы или сущности этой вещи. Аристотелевским тезисом об одновременности причины и следствия (*Met.* 1014a 20ff.) воспользовался Авиценна, чтобы подтвердить аргументы в пользу вечности мира, которая сама по себе предполагает наличие вечной действующей силы, творящей мир по необходимости своей вечной сущности. Против этой модели сущего, появляющегося по необходимости вследствие причинной действенности его создателей, которая заканчивается лишь Первопричиной, или Богом, резко возражали ашариты. Важно пояснить, что именно Авиценна подразумевал под «появлением по необходимости». Не только каждая зависящая от обстоятельств вещь должна иметь причину, но эта причина также делает ее существование необходимым. Действительно, когда все причинные условия выполнены, необходимо следует следствие. Только существование чего-то, затрудняющего появление следствий, может объяснить то, что следствие не происходит. Мы уже видели, как Аверроэс воспользовался этим моментом, предложив богословам объяснить, почему, по их мнению, бессмертное всесильное божество *выжидало*, прежде чем произвести акт сотворения. Ашариты отвечают: Бог желает существования мира, но на некоторое время откладывает реализацию этого желания. Учитывая толкования понятия причины у философов, такое допущение возможности промежутка между причиной и следствием непоследовательно.

Горячим сторонником этого ашаритского воззрения был ал-Газали. Он возражал против утверждения Аристотеля, что эмпирическое знание обязательно связано с причинными соотношениями между предметами и событиями. Стратегия ал-Газали состоит в отрицании того,

что в связи между причиной и следствием есть что-либо *необходимое*: «По нашему мнению, связь между тем, что обычно считают причиной, и тем, что обычно считают следствием, не является необходимой связью; у каждой из двух вещей имеется собственная индивидуальность, и одна не является другой, а также утверждением, отрицанием, существованием и несуществованием другой» (ТТ 316). Ал-Газали требует от философов достаточно строгого доказательства логической природы взаимосвязи причины и следствия. Он никоим образом не ставит под сомнение убеждение, что некоторые события в мире вызывают другие события и что наше знание подобных фактов дает нам основание верить, что мы можем понять происходящее в мире. Ал-Газали подвергает сомнению только тезис о необходимости причинной связи. Причинные отношения таковы, каковы они есть, только потому, что именно так Бог организовал события в мире. Для доказательства этой точки зрения он приводит несколько примеров. В одном из них рассматривается кусок хлопковой ткани, поднесенный к пламени. Если отрицать, что она неизбежно загорится, в таком рассуждении, утверждает ал-Газали, не будет логического изъяна:

Мы считаем возможным, что соприкосновение может иметь место без горения, а также что хлопок может превратиться в золу без соприкосновения с пламенем, хотя философы отрицают такую возможность. В рассмотрении этого вопроса есть три пункта. Во-первых, наш оппонент утверждает, что действующая сила горения — только огонь; это природная, а не произвольная сила; она не может сдержаться от того, что для нее естественно, когда она приведена в соприкосновение с восприимчивым субстратом (ТТ 316).

По версии Аристотеля, если есть материал, способный гореть (его субстрат расположен к горению), и пламя, сущность которого — вызывать горение, то мы имеем дело с полностью естественными явлениями, а это должно привести нас к выводу, что хлопок загорится, причем неизбежно. Как и в своих возражениях против теории вечности мира, ал-Газали предполагает, что философская позиция относительно необходимости причинности оказывается несостоятельной на основе самих аристотелевских принципов. Аристотель полагал, что материя сама по себе неспособна к движению, она пассивна, пока ей не придаст энергию некий перводвигатель (через соответствующих посредников). Таким образом, утверждение, будто физические объекты содержат сущности, которые сами по себе делают необходимыми определенные процессы в природе, представляется несоответствующим философскому взгляду на природу материи.

Аверроэс не испытывает сомнений относительно серьезного значения позиции ал-Газали:

Отрицание причины предполагает отрицание знания, а отрицание знания предполагает, что ничто в этом мире невозможно действительно познать, и то, что считается известным — всего лишь мнение, что не существует ни доказательства, ни определения и что сущностные атрибуты, составляющие определения, пусты. Человек, отрицающий необходимость какого-либо элемента знания, должен признать, что даже это утверждение, которое делает он сам, не обязательно является знанием (*ТТ* 319).

В этом отрывке сделано два заявления. Согласно более уязвимому заявлению, если бы ал-Газали был прав, то такой вещи, как знание, не могло бы быть. Мы бы отказались от поиска причин, и тогда всякому стремлению к знанию пришел бы конец. Однако, как станет ясно далее, ал-Газали не выступает за отказ от поиска причин. Согласно более сильному возражению, в случае если ал-Газали прав, он опровергает сам себя, так как в его суждении не будет смысла. Связь между понятием вещи и ее причинными свойствами не просто случайна; это скорее вопрос значения. Понятие вещи включает различные причинные свойства, и отрицать необходимый характер этой связи — значит отрицать само значение термина. Действительно, мы часто считаем отдельную вещь членом определенного класса предметов, только если она имеет основные причинные свойства, общие со свойствами других предметов этого класса. Например, карандашу, которым нельзя писать, потому что в нем нет грифеля, вполне может быть отказано в названии «карандаш», учитывая, что у него нет причинной силы, обычно ассоциирующейся с карандашами. Это возражение, выдвинутое Аверроэсом, интересно, и мы вернемся к нему позднее.

Ал-Газали заявляет, что единственное оправдание веры в причинную связь — опыт, но возникает вопрос, как его понимать: «Действительно, у философов нет другого доказательства, кроме наблюдения горения, имеющего место при соприкосновении с огнем, но наблюдение доказывает только одновременность, а не причинную связь, и в действительности нет другой причины, кроме Бога» (*ТТ* 317). В подтверждение этого пункта он приводит своеобразный пример. Предположим, что некий человек слеп и никогда не слышал о различии между ночью и днем. Такой человек, если бы ему было даровано зрение, вполне мог бы представить себе, что прозрение стало причиной появления перед ним видимых предметов. Но когда придет ночь, он поймет, что на самом деле необходимое условие для этого — свет солнца:

Поэтому настоящие философы единодушно придерживались мнения, что случайности и события, происходящие при соприкосновении тел... происходят от дарителя форм, то есть ангела или множества ангелов, так что даже они говорили, что впечатление от видимых форм, получаемое глазом, возникает благодаря дарителю форм, и что восход солнца, и нормальное состояние зрачка, и существование видимого предмета — только приготовления и условия, которые дают субстрату возможность принимать формы; и эту теорию они прилагают ко всем событиям. И это опровергает утверждение тех, кто считает, что огонь — движущая сила горения, хлеб — движущая сила сытости, лекарство — движущая сила здоровья и так далее (ТТ 317–318).

Ал-Газали продолжает: хотя мы можем говорить, что одни вещи вызывают изменения в других вещах, в действительности есть сила, существующая не в самих вещах, но в Боге и делающая возможной трансформацию, которую мы и видим в мире. Очевидное философское возражение состоит в следующем: если у Бога есть власть управлять каждым происходящим во времени событием, то есть ли в мире постоянные закономерности? Что мешает нашему опыту и ожиданиям быть хаотичными и случайными?

Ашариты отвечают на эти вопросы так. Наши впечатления о единообразии природы — всего лишь привычка или обычай, произвольно установленный божественной волей. Случайные атомы и случайности, составляющие наш мир, не что иное, как творения *ex nihilo*, сформированные в тела и удерживаемые в ограниченных по времени пространствах существования божественным воздействием. Эти комбинации (тела) и создают впечатление, что единообразие действительно заключается в самих явлениях, однако легко представить исключения или чудеса. Может ли подобный взгляд на причинные свойства оценить человеческий опыт так, как в исследованиях знания у Авиценны? По Авиценне, при наличии должных условий человек достигает с помощью органов чувств несомненного знания частных, внешних по отношению к нему. Необходимое условие — природная причинная способность объекта влиять на соответствующий орган чувств. Можно задаться вопросом, как ал-Газали мог признать несомненность такого знания, если он отказывает в какой-либо причинной силе вещам, про которые говорят, что они действуют на наши чувства. Ответ таков: великодушный Бог не хочет обманывать нас и поэтому он организовал природу так, что, когда он создает условия, о которых пишет Авиценна (но без причинных свойств в природных вещах), он одновременно рождает в нас несомненное знание объекта. На одном конце у нас знание в форме потенциально знающих, а на

другом — конкретные вещи, между которыми нет причинной связи. Вместо естественной связи существует сверхъестественная.

Ал-Газали вполне убедительно утверждает: можно примирить философский тезис, что вещи имеют сущности, с сомнениями относительно неизменности этих сущностей:

Второй ответ... согласиться, что в огне сотворена природа, которая сжигает два одинаковых куска хлопковой ткани, приведенных в соприкосновение с ним, и не делает между ними различия, если они во всем схожи. Но все же мы считаем возможным, что пророк может быть брошен в огонь и не гореть либо из-за изменения свойств огня, либо из-за изменения свойств пророка; благодаря Богу или ангелам в огне должно возникнуть качество, которое бы ограничивало его жар его собственным телом, чтобы он не выходил за него, а оставался в нем заключенным, сохраняя, однако, форму и реальность без того, чтобы его жар и влияния распространялись за его пределы; или в теле человека возникнет свойство, которое не заставило бы тело перестать быть плотью и костями, но все же защитило его от действия огня. Ведь мы видим, как человек натирается тальком и садится в зажженную печь и не страдает от этого; и если бы мы не видели этого, мы бы это отрицали, и отрицание нашими оппонентами того, что во власти Бога придать огню или телу свойство, мешающее ему быть сожженным, подобно отрицанию человека, который не видел талька и его воздействия. Ибо во власти Бога странные и чудесные вещи, многие из которых мы не видели. И почему мы должны отрицать их возможность и считать их невозможными? (ТТ 326–327).

Материя может получить любую форму, и поэтому любое из этих событий в мире должно быть мыслимо. Тогда мы можем искать новую причинную детерминацию изменения в том, что раньше было нормальным поведением участвующих в процессе материальных объектов. Ал-Газали готов признать, что, если нет релевантного различия между двумя кусками ткани, огонь, который подожжет один, подожжет и другой. Тем не менее всегда во власти Бога повлиять на природу ткани таким образом, что она не загорится³². Подобное объяснение входит

³² Здесь важна терминология. Ал-Газали уходит от употребления философского термина *ṭabīʿa* (араб. «природа») и аристотелевских природных характеристик, которые входят в философское понятие причинности, а вместо этого пользуется термином *khalqa* (творение), что недвусмысленно устанавливает связь с творцом. Тем не менее, по-видимому, у ал-Газали не возникает проблем с идеей природных актов (*fiʿl ṭabīʿī*) в других контекстах, например *Kotāb al-tawḥīd* (Book of divine unity), *Ihyāʾ ʿulūm al-dīn*, ed. ʿIrāqī, IV, pp. 219–220.

в резкое противоречие с объяснением, данным Авиценной. Для последнего, как мы убедились, те вещи, которые существуют, но при этом не являются необходимыми сами по себе, неизбежно вызваны к жизни чем-то еще. Мир эманурует от Бога непрерывно и необходимо порождающей и порождаемой цепью состояний, причем регулярность и неизменность природного порядка гарантирует вечность и постоянство того, что вызывает все остальное, то есть Бога. Изменчивость, свойственная строению мира в анализе ал-Газали контрастирует с природным единообразием детерминистской системы Авиценны.

Важный мотив возражения ал-Газали против природной необходимости — его желание оставить в схеме мира место для чудес. Он заявляет, что Бог может творить чудеса, от которых луна расколется, посох превратится в змею и воскреснут мертвые:

Невозможно отрицать это, разве что от неразумия, незнания высших материй и забвения тайн Бога в сотворенном мире и в природе. И тот, кто исследовал многочисленные чудеса наук, вовсе не считает, что Бог не властен сотворить то, что говорится о чудесах пророков (*ТТ* 328).

Нам следует попытаться понять, должны ли Авиценна и философы, чтобы оставаться последовательными в своих аргументах, отрицать возможность чудесных событий такого рода. Если иметь в виду определение чуда как прерывание природного хода событий, то философам при их мировоззрении действительно сложно допустить существование чудес. В конце концов, все, что существует, является необходимым в своем существовании, и нельзя предположить, что это все не существует, если не ввести понятие невозможности. Но, как указывает ал-Газали, в Коране описано воскрешение мертвых и раскалывание луны как предвестие Страшного суда, а также превращение посоха Моисея в змею. Философы могут или отрицать эти описания, или истолковывать их как свидетельство сверхъестественно развитых духовных способностей пророков (как и прославленных магов), или расценивать их как аллегории, не предназначенные для того, чтобы мудрые считали их исторически точными. Что касается Авиценны, то способность точно предсказывать будущие события он относит к *естественным* процессам. Законы причинности эмануруют от небесных интеллигенций на души соответствующих им сфер, и таким образом в душах может родиться идея-провидение о том, какие события произойдут в будущем. Когда воображение человека начинает контролировать внешние чувства и поэтому больше не сбивается с толку ими, он готов принять эманацию этих идей от небесных душ. Таким образом

чудеса пророков не прерывают естественного хода событий, а скорее свидетельствуют о силе воображения пророка.

В результате совершенствования не воображения, а интеллекта происходит чудо иного рода. Некоторые люди обладают выдающимися способностями в области рассуждения. Они в состоянии быстро решить логическую задачу и сформулировать убедительные доказательства. Располагая лишь средним термином силлогизма или только главной и второстепенной посылками, они могут воспроизвести доказательство и даже одно за другим вывести другие. Таким людям достаточно лишь намека, и они продолжают сами, мысля логично, накапливать всестороннее знание о мире. Они способны распространить свое понимание принципов, управляющих этим миром, на принципы, управляющие небесами, и обрести знание всех интеллигибельных вещей (ТТ 313–314). Хотя этим людям не нужен учитель, им тем не менее требуется эманативное переливание Активной Интеллигенции (дающей формы всем вещам в подлунной сфере), чтобы они смогли познать все, что подлежит познанию.

Последний вид «чуда», упомянутый Авиценной, на самом деле вовсе не чудо. Это случаи, которые на первый взгляд нарушают необходимые причинные связи в природе, но в действительности им не противоречат. Например, гром небесный, бури и землетрясения, карающие грешников. Подобные события, несомненно, удивляют людей и непонятны им, но они — результат нормальных, естественных процессов.

Аверроэс довольно неуверенно описывает чудеса. Он начинает с заявления о том, что древние философы намеренно избегали упоминания о чудесах, и не потому, что не признавали их реальности, а потому, что были убеждены: вера в чудеса есть один из фундаментальных принципов религиозных законов (ТТ 314). Чудеса — божественные события, способствующие достижению добродетели; сами по себе они непостижимы. Вот уничтожающий отзыв Аверроэса о натуралистическом взгляде Авиценны на чудеса:

Что до рассказа ал-Газали о причинах этого [чудес], какими они являются по мнению философов, я не знаю никого, кто бы утверждал такое, кроме Авиценны. И если по проверке подобных фактов окажется возможным, что тело может быть качественно изменено посредством чего-то, что не является ни телом, ни потенцией тела, тогда причины этого, которые он упоминает, возможны: но не все, что по своей природе возможно, может быть сделано человеком, так как то, что возможно для человека, хорошо известно. Большинство вещей, которые возможны сами по себе, невозможны для человека,

и то, что верно для пророка (он может прервать обычный природный ход вещей), невозможно для человека, но возможно само по себе; по этой причине необязательно предполагать, что вещи, логически невозможные, возможны для пророков, и если вы понаблюдаете за теми чудесами, существование которых подтверждено, вы обнаружите, что они как раз этого рода. Самое явное из чудес — это Священная книга Аллаха, существование которой не является прерыванием природного хода вещей, принятого традицией, как превращение палки в змею, но ее чудесная природа устанавливается путем восприятия и соображения каждого человека, который был или будет существовать до дня Воскресения (ТТ 315).

Аверроэс заявляет, что Авиценна слишком расширяет возможности пророка, включая в них не только те деяния, которые не под силу обычным людям, но даже и те, что являются логически невозможными. Такая критика вряд ли справедлива. Она дает основания предположить, что Аверроэс пользуется здесь методом *taqīya* — сокрытия. Он скрывает свою настоящую позицию: чудеса — естественные события, которые не вызываются сознательно человеком определенного уровня нравственного совершенства, но просто случаются с людьми, и для них не нужна предварительная нравственная и умственная подготовка. Во фрагменте, процитированном выше, Аверроэс, возможно, имеет в виду следующее: если пророки действительно могут совершать чудеса, которые им приписывают, то они не люди. А почему лучшим из чудес назван Коран? Он создан для того, чтобы дать каждому человеку возможность достичь добродетели и счастья наиболее эффективным путем. Аверроэс не спешит принять обычное объяснение чуда как вмешательства в природный ход событий необычной естественной силы (позиция Авиценны). Аверроэс гораздо больше привержен аристотелевскому принципу, согласно которому чудеса, предполагающие качественное изменение посредством нематериальной действующей силы, вполне могут быть логически невозможными. Стоит подчеркнуть: Мухаммад не утверждает, что творит чудеса сам.

Никто не отрицает наших знамений, кроме нечестивцев. Они говорят: «Почему знамения не были ниспосланы ему от его Господа?» Говорю: «Знамения только у Бога, а я всего лишь даю предупреждение» (XXIX, 49:50).

Неверные говорят: «Почему знамение не было ниспослано ему от его Господа?» Говорю: «Бог сбивает с пути, кого захочет, и Он приводит к Себе всех, кто раскаялся» (XIII, 27).

В суре XVII (аяты 92-96) выражено презрение к мысли, что Бог должен был бы послать через Мухаммада чудеса, чтобы объяснить Книгу и «подтвердить» ее. Далее в этой же суре (103-104) упоминается о реакции фараона на девять ясных знамений, свидетельствующих о божественной миссии Моисея, — обвинении в том, что пророк был околдован! Это говорит о том, что свидетельство истинности Корана скорее внутреннее, чем внешнее, и исходит оно от самой книги, а не от дополнительных «трюков», которые позже описываются как чудеса.

Отстаивая возможность чудес, ал-Газали ни в коем случае не хочет утверждать, что Бог может делать что угодно. Ал-Газали совершенно точно определяет, что невозможно даже для всемогущего Бога. Бог не может совершить то, что невозможно логически, а также превратить существо одного рода в другое:

Мы говорим, что превращение одной вещи в другую иррационально. Если бы, например, черное могло превратиться в силу, то черное могло бы либо остаться, либо нет, и если оно больше не существует, то оно не изменилось, а просто больше не существует, и существует нечто другое... а когда мы говорим, что вода превращается в воздух от нагревания, под этим мы имеем в виду, что материя, которая получила форму воды, лишается этой формы и принимает другую, и материя у них общая, но атрибут меняется (*ТТ* 329–330).

Здесь ал-Газали придерживается аристотелевской терминологии, чтобы подготовить наступление на анализ причинности, данный Авиценной. В своей «Метафизике» Авиценна отличает действительную причину от других аристотелевских причин как единственный тип причины, способный вызвать к жизни иное существование помимо самого себя. Действительная причина действующей силы — это сущностный атрибут, часть природы движущей силы; она по необходимости участвует в ее деятельности. Есть два типа действительной причины: акцидентальный, случайный, и эссенциальный, сущностный. Первый предшествует следствию по времени, а второй одновременно порождает следствие и поддерживает его существование. Во вселенной, построенной по модели эманации, Бог — эссенциальная действующая причина мира, а последний является его необходимым следствием. В материи нет вопроса выбора, так как Бог, бытие Бога, неизбежно производит именно такой мир, и, если учесть предусмотренную по необходимости закономерную структуру мира, представляется, что для чудес нет места. Ал-Газали успешно выделил центральный философский тезис, являющийся ключом к тому, что он считает ошибкой философов. Идея, что действие логически вытекает из природы чего-либо, жизненно

важна для всей метафизической системы Авиценны. Ал-Газали возражает, выдвигая аргумент, что ничто не может действительно быть действующей силой, если оно не обладает волей. Лишь про неодушевленные предметы можно сказать, что они ведут себя так, а не иначе, по необходимости, связанной с их сущностью. Полагать, подобно Авиценне, что действия Бога ограничены его сущностью — все равно что предполагать, будто Бог неодушевлен (ал-Газали убежден, что именно такое допущение, хотя и тайно, делают *falāsifa*).

Как ал-Газали примиряет свое утверждение, что «в случае двух вещей, не имеющих связи друг с другом, а затем оказывающихся связанными в существовании, не является необходимым, что из постулата отрицания одной следовало отрицание другой»³³, — с верой в обоснованность научного знания? Как ал-Газали, так и Авиценна полностью согласны, что постоянная конъюнкция — не то же самое, что причинная связь, что мы не можем обоснованно перейти от *post hoc* к *propter hoc**. Того, что события часто оказываются связанными внешне закономерным образом, самого по себе недостаточно, чтобы показать, что связь является причинной. В некоторых случаях возможно постоянное повторение, а в некоторых — это два не связанные в других отношениях состояния вещей. Ал-Газали очень близко следует описанию природы и типов доказательного рассуждения у Авиценны³⁴. Он соглашается, что если силлогизм доказателен, то его посылки должны быть несомненными, а вывод действительным. Эмпирические посылки можно разделить на те, что состоят из истин, достигнутых непосредственно с помощью органов чувств (когда они достаточно сильны, не существует препятствий для восприятия объекта), и те, которые дает нам знание того, что, если событие регулярно происходило в прошлом, оно будет происходить и в будущем. Ал-Газали почти цитирует принадлежащее Авиценне (и Аристотелю) описание образа «скрытой силлогистической силы» (*qūwa qiyāsīya khafiya*), заложенной в мире: если бы природный порядок имел переменный характер, он не мог бы продолжаться с такой регулярностью, которая в основном ему присуща³⁵. Это рассуждение призвано показать,

³³ Al-Ghazālī, *Al-iqtisād fī al-ʿitqād* (The golden mean in belief [Золотая середина в вере]), ed. I. Çubukçu and H. Atay (Ankara, 1962), p. 99.

* От «после этого» к «вследствие этого» (лат.). — *Примеч. пер.*

³⁴ M. Marmura, “al-Ghazālī’s attitude to the secular sciences and logic”, in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany, State University of New York Press, 1975), pp. 101–111.

³⁵ Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ; Logic V; Demonstration*, ed. A. Afifi (Cairo, Dār Maʿārif 1955), pp. 96, 96, 223.

что в своей основе действия природного мира столь же формально определены и неизменны, как структура логического процесса рассуждения. Авиценна, конечно, утверждает, что такое единообразие объясняется внутренней природой объектов и событий в мире. Их сущности определяют различные необходимые связи, существующие между такими объектами и событиями. Ал-Газали соглашается, что в целом подобные связи действительно существует, но объясняет их не в соответствии с аристотелевскими принципами. Учение Аристотеля, пишет ал-Газали, стремится объяснить сущность того, что вызывает перемену, но в действительности оно всего лишь описывает эту перемену, и в этом недостаток учения греческого философа. Например, с теологической точки зрения обезглавливание вызывает смерть, не еда — сытость и не огонь — горение, истинная движущая сила всех этих событий — Бог. Суть аргументации в «Непоследовательности философов» можно свести к следующему. Ожидать, что обезглавливание приведет к смерти — разумно, но неверно думать, что именно обезглавливание само по себе вызывает смерть. На самом деле, рассмотрев последовательность событий, мы не можем сказать, произошли они в силу причинной необходимости вследствие прямой воли Бога или вследствие обычных действий Бога. Учение Аристотеля говорит только о том, какую связь мы наблюдаем между причинами и следствиями, но если надо понять природу самой связи, мы должны смотреть глубже³⁶.

Ал-Газали предлагает другое исследование — исследование того, каким образом возникает связь, а не самой связи (действительно, Аристотель подчеркивает, что его анализ четырех причин на самом деле является анализом четырех форм объяснения). Природа организована таким образом, что мы можем выносить некоторые суждения относительно нее и делать предсказания на основе ее законов, однако нам никогда не уйти от того, что ее устройство не есть ее внутреннее свойство, но идет от Бога.

Вернемся к аргументу ал-Газали, к утверждению, что нет реального смысла, в котором неодушевленные предметы могут быть названы «действующими силами». «Действующая сила» на самом деле — бытие, которое живет, желает и знает. Обезглавливание саблей может повлечь за собой смерть, даже если сабля или обезглавливание не являются действующей силой смерти. Единственная подлинная движущая сила — это Бог. Здесь, да и вообще во всей своей критике Авиценны, ал-Газали считает возможным принять исходное утверждение Авиценны и сде-

³⁶ Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm* (The criterion of knowledge [Мерило знания]), ed. S. Dunya (Cairo, 1961), p. 58.

лать из него совершенно иные выводы. Он соглашается, что есть связи между событиями, и что мы можем использовать эти связи этими связями, чтобы вынести достоверные суждения о внешнем мире, однако ал-Газали ничего не мешает эту идею причинности трактовать таким образом, что она оказывается всецело во власти Бога. Попытка ограничить применение термина «действующая сила» одушевленным бытием убедительна, только если язык теории причинности полностью перевести на язык, говорящий о деяниях Бога.

Надо ли говорить, что Аверроэс совершенно не согласен в этом вопросе с ал-Газали. Он ожесточенно нападает на ал-Газали в связи с тем, как тот пользуется термином «привычка», чтобы объяснить наши ожидания постоянной связи между причиной и следствием. Аверроэс убедительно заявляет, что этот термин неоднозначен, так как под ним можно иметь в виду три разные вещи: либо свойство Бога определять нормальный ход вещей, либо свойство самих вещей следовать своему нормальному ходу, либо наше собственное обыкновение выносить суждения о вещах. Бог, уверен Аверроэс, не может обладать данным свойством, потому что оно может быть определено как «черта, приобретенная действующей силой и делающая необходимой возобновление ее деятельности во всей совокупности случаев» (ТТ 320). Это описание не подходит для образа Бога, данного в Коране, Бога, для пути которого нет перемены (XXXV, 41). Говорить о том, что у Бога есть подобное свойство или «привычка», — значит приписывать Ему гораздо большую изменчивость поведения, чем это приемлемо для ислама. Но ал-Газали не может ссылаться на природу вещей, ведь он намерен отрицать, что они следуют путем, который естественно определен. Термин «привычка» может быть связан с нашим обыкновением выносить суждения о вещах. Во-первых, он подразумевает свойственную уму процедуру вынесения суждений о вещах, в некотором смысле необходимую из-за природы ума. Однако, ал-Газали, конечно, не мог согласиться с подобным толкованием. А во-вторых, он мог бы означать, что в основном люди просто выносят отдельные суждения — достаточно ординарное утверждение, если не считать, что эти суждения имеют некоторую связь с фактами, существующими независимо от данных суждений. Аверроэс добавляет, что «если бы это было так, все имело бы место только по предположению, и в мире не было бы мудрости, из которой можно было бы сделать вывод, что его действующая сила мудра» (ТТ 320).

Аверроэс совершенно оправданно указывает на довольно путанный характер теории ал-Газали. Когда последний говорит о привычном «распорядке» природы, он ссылается и на «привычку» Бога со-

здавать определенный порядок в событиях, и на наше обыкновение считать, что этот порядок имеет некую необходимую причинную природу. Ал-Газали полагает, что можно принять структуру причинной связи, данную Авиценной, не обязательно признавая при этом ее *безличный* и небожественный характер. Тогда мы могли бы применять правила и открытия естественных наук, придерживаясь методологических принципов научного исследования и в то же время признавая прямую ответственность Бога за установление тех видов «природной» связи в мире, понимания которых мы способны достичь.

Глава 2. Бессмертие и Активный Интеллект

Как уже упоминалось, ал-Газали считал, что философы противопоставили себя исламу не только своей приверженностью доктрине вечности мира, но и утверждением, что в Судный День будут собраны не люди во плоти, а развоплощенные духи. Именно они будут вознаграждены или наказаны, и награды и наказания эти окажутся духовными — не телесными. Духовного воздаяния ал-Газали не отрицает, но он выступает против отрицания философами телесных наград и наказаний, полагая, что подобные высказывания святотатственны¹.

Философы, действительно, не приняли без радикальных поправок идею, согласно которой Бог восстановит тела, и люди обретут новую жизнь. Аристотелевское описание души не соответствует точке зрения ортодоксального ислама. Понятие души, которое разрабатывают *falāsifa*, достаточно сложное и тесно связано с концепцией Активного Интеллекта.

Понятие Активного Интеллекта в исламской философии происходит от кажущегося случайным замечания Аристотеля, что ум — это «часть души», которая первоначально представляет собой лишь потенциальную способность, но затем может «стать каждой [мыслимой] вещью» (*De An.* 429a 21–22; 429b 6). Аристотель добавляет: можно провести различие между тем, что составляет материю и таким образом потенциально все вещи, и тем, что есть действующее начало — оно производит все вещи (*De An.* 430a 10–15). Долго шел спор относительно того, является ли ум частью нас или это скорее некое бытие с трансцендентным статусом, бестелесное бытие, расположенное в некоем месте вселенной над нами. Последняя интерпретация, несомненно, подсказана Александром Афродисийским и Плотинем. Исходная теория у Аристотеля гораздо скромнее, чем ее позднейшее

¹ Al-Ghazālī, *Munqidh*, trans. R. McCarthy, p. 76.

развитие в средневековой философии. Аристотель начинает с утверждения, что вся природа содержит как материальные, так и причинные, или производящие, факторы. Душа не является исключением и должна также содержать названные факторы: ум, который может «стать всеми вещами», и ум, который может «создать все вещи», ум, расположенный получить мысль, и ум, расположенный производить эти мысли. Мы уже убедились в силе аристотелевского аргумента, согласно которому то, что существует актуально, порождено тем, что существует лишь потенциально. Но как именно Активный Интеллект оказывается порожден тем, что существует потенциально и приводит человеческий интеллект к актуальности, не объяснено.

Это упущение исламские философы стремились восполнить. Сам Аристотель никогда не пользовался выражением «активный интеллект», явно ссылаясь только на «пассивный ум» и лишь по контрасту на ум, создающий все (*De An.* 430a 14ff.) Александр Афродисийский первым воспользовался выражением «активный интеллект», комментируя нижеприведенный отрывок. Аристотель на самом деле выразился таким образом:

Точно так же, как во всем физическом мире, в каждом классе есть, с одной стороны, материя (т. е. то, что потенциально содержит все эти вещи), а с другой — нечто иное, что есть действующая причина, поскольку оно их все (как, например, ремесло по отношению к своему материалу) производит, так и в сфере души должно существовать это различие. Один ум таков, что становится всеми вещами, другой таков, что их все порождает, это некое позитивное состояние, подобное свету: ведь в каком-то смысле свет делает потенциальные цвета актуальными (*De An.* 430a 10).

Сравнение ума второго типа (действующего) со светом очень удачно, так как свет — это третий фактор (кроме способности видеть и видимого предмета), без которого акт зрения не состоится. Замечание о свете, на первый взгляд, может показаться незначительным, но дело обстоит иначе. В своем противостоянии платоновским взглядам на возможность знания, зависящего от форм, существующих самостоятельно, или абстрактных сущностей, Аристотелю приходилось объяснять, как знание становится возможным, то есть каким образом для нас возможно получать абстрактные понятия — важную часть нашего знания. Сравнение ума, который «освещает» потенциально постижимые компоненты смысла, скрытые в объектах, со светом, открывающим цвета предметов, «скрытые» темнотой, в некотором смысле указывает на то, что понятия уже «присутствуют» в вещах и их

надо только высветить. В этой аналогии интересно представление, что свет — вещь, отличная от объекта зрения и видящих субъектов. Аристотель намекает на независимое и субстанциальное существование ума второго типа как «отдельное от другого и чистое бытие в своей собственной сущностной действительности» (*De An.* 430a, 17–19), и «будучи отделен от тела, этот ум бессмертен и вечен» (*De An.* 430a, 22–23). Конечно, греческий философ не вполне уверен относительно точной природы этого ума: «единственным нашим объяснением должно быть то, что только ум входит извне, и только он является божественной стихией. Когда, как и откуда приходит ум — труднейший вопрос, на который мы должны отвечать осторожно и наилучшим образом» (*De generatione animalium* 736b 273). Эту дилемму с готовностью подхватил Александр Афродисийский, который понимал под деятельным интеллектом внешнюю субстанцию, или потенцию, действующую на индивидуальную душу. Он отождествлял его с силой Бога, актуализирующей человеческую душу, рассматриваемую как материя, а неоплатоники считали его эманацией Бога в человеческую душу.

На примере света Аристотель образно описывает, каким образом деятельный ум позволяет нам применить универсалии к данным, полученным органами чувств. Фемистий, знаменитый комментатор, как и Александр Афродисийский, проницательно отмечает различие между образами, которыми пользуются Платон и Аристотель. Платон прибегает к образу солнца, единичного сущего, Аристотель говорит о свете, который в одном смысле един, а в другом — рассеян во многих вещах². Пример Аристотеля помогает сравнить качества, которые характеризуют Активный Интеллект и понятие Бога. Оба бессмертны и вечны, и обоим присуща вечная деятельность. Деятельный Интеллект — причина того, что мы способны рассуждать о мире, который мы ощущаем благодаря единству тела и души. Он «запускает» человеческий интеллект, передавая ему основные принципы теоретического рассуждения, позднее позволяющие достичь состояния совершенства, которое Александр Афродисийский называет «приобретенным интеллектом».

Чтобы понять, какую роль понятия активного и приобретенного интеллектов играют в исламской философии, необходимо прежде всего рассмотреть космологическую систему философов. Вселенная, согласно Аристотелю, состоит из небесных сфер, постоянно вращающихся вокруг неподвижной земли, причем каждое движение зависит от бестелесных движущих сил, приданных каждой сфере. Единственная причинность, существующая в системе Аристотеля на этом уровне,

² *Themistii... De anima paraphrasis*, ed. R. Heinze (Berlin, Reimer, 1899), p. 103.

выражена в терминах движения. Использование исламскими философами неоплатонического понятия эманации позволяет получить гораздо более «религиозную» модель вселенной. В результате Бога можно отождествить с вечной эманлирующей причиной существования первой интеллигенции, которая, в свою очередь, является вечной эманлирующей причиной существования сторой интеллигенции, и т. д. Аристотель не видел необходимости в бестелесном двигателе для самого нижнего, подлунного мира, так как причинность связана, с его точки зрения, только с движением вселенной, а не с подлунным миром, который не движется как единое целое. У ал-Фараби девятая интеллигенция, управляющая сферой луны, эманлирует десятую интеллигенцию, которую ал-Фараби отождествляет с активной интеллигенцией в «*De Anima*» Аристотеля. Она работает как посредник между небесными интеллигенциями и подлунным миром. Активный Интеллект посредник в том смысле, что он приводит потенциальный человеческий интеллект к актуальности. Но именно небеса, а не Активный Интеллект порождает субстанцию подлунного мира и соответственно отвечает за существование душ в этом мире. У ал-Фараби, как и у Аристотеля, небеса — причина возникновения и уничтожения низшего мира, но к этому положению добавляется неоплатоновское уточнение, что способ связи между небесами и подлунным миром — эманация. По описанию ал-Фараби Активный Интеллект и небеса действуют похожим образом. Ведь, стремясь усовершенствовать все части подлунного мира, небеса не действуют напрямую. Вместо этого они приводят в действие вещи в мире, которые затем влияют друг на друга, пока постепенно не достигают более высоких уровней существования. Подобным образом ведет себя Активный Интеллект: он запускает процесс развития человеческого интеллекта и позднее дает важное знание. Люди различаются по своей врожденной способности воспринимать первый набор весьма общих научных принципов, которые предоставляет Активный Интеллект, так что некоторые не получают ничего, а другие берут все. Умные получают достаточное количество знаний подобного рода, чтобы договариваться с другими о приемлемых правилах познания и поведения. Некоторые особенно одаренные люди воспринимают дополнительные знания (постигают принципы физики и метафизики), благодаря которым имеют возможность более глубоко понимать структуру вселенной.

Ал-Фараби различает два типа бытия — бестелесное и телесное, причем первое понимается актуально, а второе — лишь потенциально. Развитие человеческого интеллекта от потенциальности к актуальности через посредство Активного Интеллекта дает нам возможность мыслить оба типа. Здесь, как представляется, подразумевается некая

иерархия, посредством которой человеческий интеллект получает абстрактные понятия вещей в подлунном мире с помощью Активного Интеллекта. Понятия бестелесных существ (таких, как сам Активный Интеллект) он усваивает на более высоком уровне интеллектуального развития, который достигается благодаря Активному Интеллекту. Высший уровень, доступный людям, иногда называют «приобретенным интеллектом»; он достигается, когда человек «совершенствует свой интеллект всеми доступными пониманию мыслями»³. Ал-Фараби часто характеризует состояние достижения приобретенного интеллекта как процесс соединения Активного Интеллекта с человеческой душой; при этом Активный Интеллект производит эманацию, превращающую человека в философа. На стадии приобретенного интеллекта человеческий интеллект обретает сходство с бестелесным бытием, и, следовательно, как иногда утверждает ал-Фараби, он бессмертен в том смысле, что способен существовать без тела. Еще до смерти тела люди могут наслаждаться высшим счастьем с вечно сохраняющимися душами. Но бессмертны лишь эти благоприобретенные интеллекты, и поскольку они состоят только из мыслей (что и является причиной бессмертия), их нельзя отличить друг от друга, так как все эти мысли одни и те же. Таким образом, у них нет ничего, что могло бы служить критерием различия между ними. Эта форма бессмертия совершенно лишена памяти и знания индивидов. Она независима от чувственных впечатлений, приходящих к людям, поэтому в будущей жизни мы не сможем сохранить какие-либо впечатления от этой жизни.

В своем «Комментарии к “Никомаховой этике”», к сожалению ныне утраченном, ал-Фараби, как сообщается, утверждал, что душа смертна и что мышлению человека приходит конец. Причина этого в том, что мы неспособны постичь абстрактные формы и посему не можем стать такими же долговечными, как они. Ал-Фараби выдвигает и спорный тезис о том, что пророчество зависит только от способности к воображению. Эти взгляды ал-Фараби были довольно известны в средневековой философии. Они заметно отличаются от положений тех работ, в которых он придерживается той линии рассуждения, что человеческий интеллект способен постичь интеллектуальные объекты посредством озарения, причем последнее является божественным свойством, эманурующим от Активного Интеллекта, но не идентичном ему. Данное божественное свойство находится

³ Al-Fārābī, *Al-madīna al-fāḍila* (The virtuous city [Добродетельный город]), ed. F. Dieterici (Leiden, Brill, 1895), pp. 57–58.

к объектам воображения в отношении, подобном отношению чувств к их объектам. Оно постигает интеллектуальные объекты (абстрактные понятия, применимые к небесным принципам), которые присутствуют в нас как объекты воображения. Но когда эти объекты таким образом переносятся из воображения в интеллект, они претерпевают перемену. Воображение тесно связано с нашей способностью получать чувственные впечатления и играть их аспектами; когда абстрактные понятия начинают рассматриваться как объекты интеллекта, а не воображения, связь с чувственными способностями уже нельзя провести. Чтобы постичь интеллектуальные объекты, нам не нужны тела. Если объекты бессмертны и неизменны, то душа, познающая их, должна разделять эти характеристики. Александр Афродисийский заявил, что тот, кто думает о вещах, подверженных тлению, и сам должен быть тленным, если же предмет мысли нетленен, нетленен и интеллект, мыслящий о нем. Данное утверждение — следствие представления о том, что интеллект идентичен объекту знания. Это представление сыграло значительную роль при обсуждении проблемы бессмертия в исламской философии.

Как упоминалось в предыдущей главе, воображение, согласно отдельным утверждениям, делает возможным и вещие сны, и пророчество. Некоторые пророки — люди, не усовершенствовавшие свой интеллект, но тем не менее способные воспринять Активный Интеллект в своем воображении. На уровне приобретенного интеллекта автоматически вступает в игру Активный Интеллект, воздействуя на воображение. Последнее занимает промежуточную позицию между практическим и теоретическим разумом; Активный Интеллект дает ему знание настоящих и будущих событий, абстрактных идей и суждений. Так как для воображения как физического свойства, способного принимать только физические формы, свойственно представлять свое содержание в терминах образного или символического языка, оно преобразует эти рациональные истины в предметно-изобразительный язык. Что касается практической функции воображения, то оно становится точным предсказателем будущих событий — в снах или видениях. Предполагается, что нормальные умственные процессы обработки суждений, описывающих настоящее, чтобы получить выводы относительно будущего, ускоряются Активным Интеллектом, так что и практические, и теоретические выводы рассматриваются очень быстро. Такого рода процесс делает возможным пророчество для людей, чье воображение было усовершенствовано. Высшая разновидность пророчества дается тем, кто вдобавок прошел через все этапы интеллектуального развития и кому затем была дарована эманация Активного Интеллекта, поднимающая

человека до уровня приобретенного интеллекта. Пророк-философ обладает особым умением помогать людям менее совершенным, чем он, постигать истины и разбираться в практических сторонах жизни.

Авиценна применяет понятие Активного Интеллекта более широко, чем ал-Фараби. В отличие от Аристотеля, эти исламские философы придерживались взгляда, что существование материи в мире должно иметь причину, но относительно природы этой причины они расходились во мнениях. Ал-Фараби видел причину в небесных сферах, Авиценна вовлекал в создание первоматерии с ее потенциалом принимать формы всех природных объектов в подлунном мире еще и Активный Интеллект. Авиценна выводит доказательство существования Бога из движения вселенной (доказательство Аристотеля), из различия между необходимым и возможным существованием и из требования абсолютно необходимой и самодостаточной причины. К аристотелевскому доказательству существования Активного Интеллекта из движения человеческого интеллекта от потенциальности к актуальности, Авиценна добавляет свое доказательство — из существования материи в подлунном мире. Как материя, так и формы, возникающие в материи, по Авиценне, есть результат эманации Активного Интеллекта, они появляются не по выбору Бога или Его милости, но скорее как необходимая импликация сущности Активного Интеллекта. Именно в контексте этой системы Авиценна и доказывает бессмертие человеческой души. Он утверждает, что души людей — бестелесные субстанции. Авиценна пользуется принципом Александра Афродисийского: только неделимый бестелесный субъект может воспринять интеллектуальные мысли. Это следует из следующего рассуждения: то, что мыслит, становится единым с объектом мысли в акте мышления, и поскольку человеческие души действительно получают интеллектуальные мысли, они должны быть бестелесными. Авиценна утверждает, что распад и уничтожение человеческого тела не обязательно связан с уничтожением души. Он уточняет: душа порождена Активным Интеллектом, который воздействует на некую материю, уже сформированную соответствующим образом, чтобы она была расположена его принять. Из такого объяснения следует, что душа не обязательно порождается телом, а скорее порождается Активным Интеллектом, причем тело является лишь пристанищем души на какое-то время. В таком случае смерть тела не обязательно ведет к смерти души.

Стоит отметить, сколь далеко такое описание души от описания, данного Аристотелем. Для последнего душа — не вещь, а скорее организация ряда разных форм жизненной деятельности. Душа является субстанцией только в том смысле, что это форма тела, которое может жить. Это организация набора способностей, и ничего больше. Аристотель

отвергал идею души как некоей отдельной сущности. Принимая идею души как субстанции, Авиценна сталкивается с несколькими проблемами. Он утверждает, что субстанция будет уничтожена, только если она может быть уничтожена, а она может быть уничтожена, только если состоит, по крайней мере частично, из поддающейся уничтожению материи. Но бестелесные субстанции по определению не содержат такой материи, поэтому они бессмертны. Как может Авиценна установить индивидуальность этих бессмертных душ и что может помешать им переселяться в другие тела? Души, считает Авиценна, дифференцированы в результате их *зарождения* в разных телах; пережившие тела души несут некий след своего изначально неповторимого телесного строения. Что касается переселения душ, то Авиценна считает эту гипотезу неоправданной. Когда некая материальная субстанция находится в состоянии, пригодном, чтобы принять душу, Активный Интеллект предоставляет ей ее, поэтому души не могут переселяться — все тела заняты.

Давайте рассмотрим, насколько значительно расхождение между ал-Фараби и Авиценной во взгляде на бессмертие. Для ал-Фараби бессмертие возможно, когда душа человека достигает уровня приобретенного интеллекта, а Активный Интеллект способствует достижению этого конечного этапа. Для Авиценны человеческий интеллект бессмертен по самой своей сути, независимо от степени совершенства. Но какова природа мыслей, которые может иметь бессмертная душа в развоплощенном состоянии? Когда душа воплощена, на нее воздействуют и чувственное восприятие, и мысли, которые возникают в процессе подготовки к восприятию эманации Активного Интеллекта, а с распадом внешних и внутренних чувств может остаться лишь мысль. Авиценна согласен, что если человек при жизни не занимался интеллектуальным мышлением, то после смерти с исчезновением его способностей уже нельзя исправить это упущение. По мнению Авиценны, если душа при жизни воспитывает в себе расположенность принимать знание, то необходимость поддерживать контакт с телом исчезает, более того, данная физическая связь становится скорее отвлекающим фактором, чем помощью в размышлениях.

Учитывая, что совершенство не является обязательным условием бессмертия, есть разные виды бессмертных душ. Некоторые достигают высшего уровня счастья, доступного человеческой душе, благодаря своему совершенству, которое позволяет полностью и навечно слиться с Активным Интеллектом. Другие не могут достигнуть полного слияния. Эти души имеют только общее понятие о принципах физики и метафизики. Есть души, которые не дотягиваются даже до этого уровня, но тем не менее понимают, что совершенное счастье возможно только

благодаря развитию интеллектуального мышления. Есть души столь невежественные, что они составляют бесформенный материальный субстрат, который хотя и существует, но существует без всякой интеллектуальной активности, и поэтому Авиценна иногда характеризует подобные души как несуществующие, мертвые. Важно, какое воздействие на характер душ оказывает нравственное поведение. Есть души, которые, будучи невежественными, вели добродетельную жизнь, и в бессмертии у них будет мирное (т. е. безболезненное) и совершенно не отягощенное интеллектуальным содержанием существование. Те души, которые в бренном мире погрязли в грехе, будут страдать от неспособности удовлетворить свои желания. Согласно модели Авиценны, души и физически наслаждаются, и физически страдают — благодаря воображению их охватывают яркие ощущения.

Модель Авиценны вызывает некоторые вопросы. Во-первых, Авиценна весьма неясно высказывается относительно того, сколько именно знания нужно приобрести в этом мире, чтобы обеспечить себе в мире грядущем слияние с Активным Интеллектом. Во-вторых, утверждение, что есть «несуществующие», «мертвые» души трудно примирить с доказательством бессмертия души как таковой. В-третьих, Авиценна допускает благополучное бессмертное существование добродетельной, но невежественной души, однако как может простая добродетель заменить знание, которое философ относит к необходимым условиям бессмертия (если такие условия вообще существуют)? Что еще более важно, как может Авиценна говорить о страданиях и радостях в развоплощенном бессмертном существовании, если физических органов, которые в человеческом теле делают возможным применение воображения, больше нет? Бессмертная душа в таком случае не только не может иметь ощущения, но и неспособна представлять их. Воображение — не нематериальная способность, и поэтому оно не может охватить универсальное и нематериальное. Хотя воображение в состоянии справиться с интеллектуальной и чувственной информацией одновременно, в силу своей материальной основы, оно «разговаривает» на образном и символическом языке. Когда эта основа исчезает, исчезают и воображения. И последнее. Образ грядущего бессмертия настолько отвлечен от того, что обычные люди посчитали бы желательными чертами будущей жизни, что возникает вопрос: почему вообще нужно беспокоиться о подобной грядущей жизни?

Авиценна готов признать, что душа — это форма, так как именно она совершенствует разные виды живых существ, делает определенное живое существо членом определенного вида, однако он уточняет: душа — не просто форма. Некоторые вещи являются образцами совер-

шенства других вещей, не будучи их формами, но будучи субстанциями, отдельными от них. Таким образом, Авиценна (возможно, не вполне понимая этого) твердо противостоит представлению Аристотеля о душе. Трактовка бессмертия у Авиценны вызывала немало споров в кругу философов. Прежде всего, представлялось довольно сомнительным утверждение, что душа сохраняет свою индивидуальность после отделения от тела. Из вечности мира, а соответственно, вечности рода человеческого, других видов и процессов возникновения и уничтожения следует, что до настоящего момента жило бесконечное число людей, которые умерли, поэтому должно существовать бесконечное число бессмертных душ. Последователи Аристотеля без труда представляли себе бесконечность числа тел, но при условии, если они являют собой потенциал, а не актуальную бесконечность. Что это значит? Души должны сменять друг друга, а не существовать все вместе одновременно. Однако бессмертные души именно сосуществуют, т. е. составляют актуальную бесконечность. Одним из решений данной проблемы была бы теория переселения душ, чтобы конечное число душ «жило» в бесконечном числе тел и переходило из одного в другое. Авиценна отвергал теории переселения, в особенности представление о том, что есть души, которые ожидают «за кулисами», чтобы их приняли соответствующие тела. Как можно говорить об индивидуальности души, если отсутствует связь с конкретным телом? Если бы была только одна душа, то получившиеся в результате индивиды были бы одинаковыми. Мысль о том, что души могут существовать до связи с телом, подвергают сомнению и последователи Аристотеля. Душа, утверждают они, может существовать только вместе с телом. Авиценна предлагает для решения проблемы актуальной бесконечности душ апеллировать к недостатку порядка и очередности в перечислении этих душ. В конце концов, такие души нематериальны и таким образом не имеют в пространстве измерения и причинно не воздействуют ни друг на друга, ни на что другое. Деления, которые могут быть проведены в актуальных бесконечностях и которые вызывают проблемы различения между частью и целым, приводящие к таким описаниям части, которые применимы к целому, просто не следует проводить. Рассматривая в «Книге спасения» невозможность существования бесконечного числа вещей, Авиценна заявляет, что это возможно только при условии, если вещи, existing одновременно, не имеют порядка ни по позиции, ни по природе, т. е. не являются телесными и не связаны причинной связью⁴. Ал-Газали точно описывает данный тезис: «...Человеческие души, отделенные от

⁴ Ibn Sīnā, *Najāt*, ed. M.S. Kurdi, p. 203.

тел после смерти, можно считать бесчисленными, и они могут существовать одновременно, так как... эта форма существования не имеет предшествующего и последующего»⁵. Здесь Авиценна не упоминает, что Богу все же приходится упорядочивать бесконечное собрание бессмертных душ по их заслугам, так что в этой актуальной бесконечности существует некий порядок, что, очевидно, противоречит аристотелевским принципам.

Как и следовало ожидать, ал-Газали, этот острый критик *falāsifa*, не преминул напасть на теорию Авиценны о бесконечном числе душ. Он считает, что она — одно из самых нежелательных последствий веры в вечность мира. А против представления о вечности мира ал-Газали возражает на том основании, что она предполагала бы бесконечное число вращений сфер, что, как он утверждает, невозможно. На предположительный довод Авиценны, что невозможно только одновременное существования бесконечного числа вещей, но не последовательное, ал-Газали отвечает так:

И кроме того, мы говорим философам: по вашим принципам, не абсурдно, чтобы существовали актуальные единицы, количественно дифференцированные, которые бесконечны по числу; я имею в виду человеческие души, отделенные смертью от их тел. Следовательно, это реальности, которые нельзя назвать ни четными, ни нечетными. Как вы возразите человеку, который утверждает, что это неизбежно абсурдно, так же как и ваше утверждение, что связь между вечной волей и временным созданием по необходимости абсурдна? Эта теория насчет душ — та, которую принял Авиценна; возможно, она принадлежит Аристотелю (ТТ 13).

Аверроэс согласен, что аргументы Авиценны небезупречны, так как материя — единственная основа индивидуации, а нематериальная природа душ означает, что они не могут быть индивидуализированы. Но даже если принять, что они индивидуализированы, нельзя согласиться, что актуально бесконечное число таких индивидов возможно помыслить.

Теория Авиценны, поясняет Аверроэс, отличается от теории «древних». Отвечая ал-Газали, он защищает не саму эту теорию, а только различные философские позиции относительно природы бесконечности и круговых движений небес. Ал-Газали критикует философский аргумент, основанный на невозможности существования актуально бесконечного числа существенных причин. Философы

⁵ Al-Ghazālī, *Al-maqāṣid al-falāsifa*, ed. S. Dunya (Cairo, Sa'adah Press, 1961), p. 194.

(ал-Газали имеет в виду Авиценну), считает он, непоследовательны, исключая такую возможность. Даже если мы представим себе, что каждую ночь с тех пор, как существует мир, создается одна душа, в итоге мы получим упорядоченный во времени ряд душ, порядок, состоящий из бесконечного числа сосуществующих индивидов. Ал-Газали проницательно задает вопрос, почему актуальной бесконечности должно быть отказано в пространстве, но не во времени; он сомневается и в справедливости аристотелевской позиции относительно бесконечности, и в том, что *falāsifa* успешно разрешили проблему объяснения вечности мира, даже с учетом аристотелевских предпосылок (ТТ 169). Авиценна, возможно, ответил бы, что трудность с актуальной бесконечностью возникает, только если действительно есть такое количество (или можно помыслить о таком количестве), но если нет такого идентифицируемого ряда (а так, по его утверждению, обстоит дело с бессмертными душами во времени), тогда нет и проблемы. Аверроэс мог бы согласиться с этим, но мог бы и предположить, что такой ответ разоблачает все предпринятые уловки. В конце концов, он мог бы возразить, что особых проблем здесь не возникает, так как идентифицируемого порядка нет, потому что нет идентифицируемых индивидов. В таком случае понятие существования бессмертной души вообще довольно странное. Конечно, Авиценна хорошо понимал, что доказать индивидуализацию развоплощенных душ трудно. Это даже было его главным аргументом против возможности существования души *до того*, как она сливается с телом. После смерти, утверждал он, остающиеся живыми души приобретают индивидуальную форму и могут быть дифференцированы, потому что ранее у них существовала связь с различными организациями материи и разными манерами поведения. Так Авиценна объяснял разную степень приближения к совершенству смертных людей. Но остается вопрос: достаточно ли той связи, которая существует между душой и материей, чтобы мы могли говорить об отдельном существовании и развитии души?

Данный вопрос приобретает особую остроту, если принимать во внимание замечания Аверроэса. Некоторые доктрины Корана, например вера в награду и наказание за индивидуальные добродетели и проступки в этой жизни, довольно подробно описывают загробное существование. Иногда, упоминая о последствиях действий, совершенных человеком при жизни на земле, Аверроэс говорит так, будто эти последствия вступают в силу автоматически: «...Истинная наука — это познание Бога, благословенного и всевышнего, и других сущих такими, какие они есть, и особенно благородных сущих, по-

знание счастья и несчастья в следующей жизни... Правильная практика состоит в том, чтобы совершать поступки, приносящие счастье, и избегать поступков, приносящих несчастье; и именно знание этих поступков называется “практической наукой”» (*FM* 63). В своем «Комментарии к “Государству” Платона» Аверроэс соглашается с мнением Платона, что счастье — не награда, а несчастье — не наказание; и то и другое скорее последствия определенных поступков (I, XI, 5–7). В том же духе комментариев Авиценны: «...Не следует воображать, что после воскрешения для кого-либо будут обязательства, заповеди и запреты, чтобы, видя воочию награду и наказание, они были бы напуганы или воздержались от того, что им запрещено, и возжелали то, что им предписано»⁶. Авиценна заявляет, что награда и наказание, похвала и порицание имеют значение лишь как способ изменения поведения. Во всех вышеприведенных описаниях загробной жизни не упоминается вмешательство Бога, в то время как в Коране личному божественному суждению и его воздействию на то, какова будет загробная жизнь, придается большое значение.

Как последователь Аристотеля, Аверроэс считает личное бессмертие труднодостижимым понятием. Материя, основа индивидуации, — именно та субстанция, которая тленна и погибает, когда мы умираем, и поэтому нам приходится задать два вопроса. Утверждает ли Аверроэс, что душа бессмертна и что каждая отдельная душа бессмертна? Описывая интеллект, Аверроэс сравнивает его с чувствительностью, так как и то и другое — пассивные силы, которые получают свои объекты извне. Следуя Александру Афродисийскому, он называет интеллект человека материальным интеллектом и утверждает, что он должен быть численно единым для всех индивидов, так как не является физической силой. Не может быть более одного интеллекта, учитывая, что умножение в пределах вида немислимо без материи. Будучи отделенными от материи, души абсолютно одинаковы. Но сам вид вечен, так как две стороны человеческого интеллекта (активный и материальный) нематериальны и поэтому нетленны. Таким образом, Аверроэс полагает, что все души становятся одинаковыми после смерти: «...Если душа не умирает, когда умирает тело, или если она обладает бессмертным элементом, она должна, после того как покинет тело, составлять численное единство» (*TT* 15).

Говоря о том, как представить проблему бессмертия массам, Аверроэс предлагает воспользоваться аналогией сна и смерти:

⁶ Ibn Sīnā, “Essay on the secret of destiny», trans. G. Hourani, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIX, I (1966), pp. 25–48; p. 33.

Сравнение смерти со сном в этом вопросе — очевидное доказательство того, что душа остается живой, так как деятельность души прекращается во сне из-за бездеятельности ее органа, но существование души не прекращается и, таким образом, необходимо, чтобы ее состояние в смерти было подобно ее состоянию во сне... А это доказательство, которое все могут понять и которое пригодно для того, чтобы в него верили массы, покажет ученым, как доказывается то, что душа переживает тело. И это явствует из божественных слов: «Бог берет к Себе души во время смерти; и тех, кто не умирает, кто во сне» (ТТ 343).

Под «очевидным доказательством» Аверроэс здесь, несомненно, подразумевает не то, что послужило бы достаточным доказательством для философов, но только то, что кажется убедительным массам. Цитата из Корана взята им в связи с вопросом: «Содержит ли писание указание на бессмертие души или [по крайней мере] намек на это?»⁷ Это довольно лицемерный вопрос в исламском контексте.

Аверроэс предлагает использовать аналогию смерти и сна, чтобы показать, что душа и тело отделимы друг от друга. Он заканчивает рассуждение цитатой из Аристотеля: «Смерть — это остановка; поэтому она неизбежно должна быть смертью органа, как в случае сна. Как говорит философ: “Если бы старик получил глаз юноши, он видел бы, как юноша”»⁸. Эта ссылка на *De An.* 408b 21 содержит утверждение, что состояние организма принципиально важно для жизнедеятельности человека, душа же остается неизменной в любом случае. Здесь есть неуверенный намек на несходство между разумом и чувствами. Аристотель продолжает свое суждение таким обобщением: «Итак, дряхлость происходит от поражения не души, но тела, содержащего ее, как при пьянстве и болезни. Так и мышление или созерцание распадаются из-за разрушения некоей другой части внутри, но сами они неизменны. Ум — вероятно, нечто более божественное и неизменное» (*De An.* 408b 22–29). Однако в целом Аристотель рассматривает ум как единицу, независимую от тела, но которая не может быть абсолютной, так как тело и душа составляют единый комплекс. Впрочем, сам пример Аристотеля и использование его Аверроэсом, наоборот, призваны отделить ум от тела. Плохое зрение у старика объясняется не ослаблением *силы* зрения, а слабостью инструмента. Из этого следует, что ча-

⁷ Averroes, *K. al-kashf an manāhij al-adilla* (Exposition of the methods and argument concerning the doctrines of faith), in G. Hourani, *On the harmony of religion and philosophy* (London, Luzac, 1976), p. 78.

⁸ *Ibid.*

сти инструмента или весь инструмент могут быть повреждены либо уничтожены, но силы не будут уничтожены вместе с инструментом.

Сам Аверроэс не может точно сформулировать свои взгляды на бессмертие души:

Что касается возражения ал-Газали, согласно которому человек знает о своей душе, что она в его теле, хотя не может уточнить, в какой части, — это действительно правда, так как у древних были разные мнения насчет ее вместилища, но наше знание, что душа находится в теле, не означает, что мы знаем, что она получает свое существование через бытие в теле; это не самоочевидно, и является вопросом, насчет которого как древние, так и современные философы расходятся, так как, если тело служит инструментом для души, душа не получает свое существование благодаря телу; но если тело подобно субстрату для ее акцидента, тогда душа может существовать только благодаря телу (*ТТ* 350).

К концу «Непоследовательности непоследовательности» точку зрения Аверроэса становится уловить еще труднее:

То, что ал-Газали говорит против них [еретиков и тех, кто верит, что назначение людей состоит только в чувственном наслаждении], справедливо, и, опровергая их утверждения, надо признать, что душа бессмертна, это подтверждается рациональными и религиозными доказательствами, — и что то, что воскресает из мертвых, представляет собой подобие земных тел, а не сами тела, так как то, что погибло, не возвращается индивидуально, и, по словам ал-Газали, создание может вернуться только как образ того, что погибло, а не как существо, идентичное погибшему. Следовательно, доктрина воскресения, провозглашаемая теми богословами, которые верят, что душа является акцидентом и что воскресающие тела идентичны погибшим, не может быть верна. Ибо то, что погибло и стало вновь, может быть единым только специфически, а не численно... ал-Газали обвинил философов в ереси по трем пунктам. Один связан с этим вопросом [бессмертие отдельной души], и мы уже показали, какого мнения придерживаются насчет этого философы и что, по их мнению, это проблема умозрительная (*ТТ* 362).

После этого рассуждения Аверроэс почти сразу же переходит к обвинению ал-Газали в двуличности и непонимании исламских критериев ереси:

Ал-Газали утверждает в этой книге, что ни один мусульманин не верит в исключительно духовное воскресение, а в другой книге он говорит, что суфии придерживаются такой веры. Однако те, кто верят в духовное, но не воспри-

нимаемое воскресение, по общему согласию не объявляются еретиками, и благодаря этому существует вера в духовное воскресение. Но еще в одной книге он повторяет свое обвинение в ереси так, будто оно основано на общем согласии. И все это, как видите, сбивает с толку. И без сомнения, этот человек так же заблуждался в религии, как и в рациональных проблемах (*ТТ* 362–363).

Аверроэс объясняет, почему возникает проблема в связи с представлением о том, что после смерти каждого отдельного тела остается одна и та же душа:

Зейд и Амр различны численно, но идентичны по форме. Если, например, душа Зейда численно отлична от души Амра так же, как Зейд численно отличается от Амра, то душа Зейда и душа Амра численно были бы двумя душами, но одной по их форме, и душа обладала бы другой душой. Таким образом, необходимым выводом — то, что душа Зейда и душа Амра идентичны по форме. Идентичная форма принадлежит к численной, т. е. делимой множественности, только через множественность материи. В таком случае, если душа не умирает, когда умирает тело, или если она обладает бессмертным элементом, она должна, после того как покидает тело, обретать форму численного единства (*ТТ* 15).

И далее он добавляет:

Вопрос, который еще остается рассмотреть, — предназначены ли временные частности, которые происходят от движения небес, для самих себя или только для сохранения рода... определенно кажется, что провидение существует в отношении индивидов... однако в действительности это провидение, касающееся рода (*ТТ* 308).

Поскольку люди для Аверроэса являются временными частностями, происходящими от движения небес, бессмертен только человеческий род, а не отдельные личности. Однако, что любопытно, позднее Аверроэс предполагал, что среди философов есть сторонники убеждения, согласно которому принцип индивидуации существует даже в развоплощенных душах:

В интеллекте нет никакой индивидуальности: однако душа, хотя она свободна от материй, благодаря которым индивиды получают свою множественность, как говорят многие самые знаменитые философы, не покидает природу индивида, хотя является постигающей сущностью. Это необходимо иметь в виду (*ТТ* 356).

Невозможно, чтобы Аверроэс включал Аристотеля в список «самых знаменитых философов». Подобно Аристотелю, он, по-видимому, совершенно твердо придерживался взгляда, что «численная множественность индивидов возникает только благодаря материи» (ТТ 357). Из контекста становится ясно, что по крайней мере один из этих философов — Авиценна. Для Аверроэса каждая форма материи материальна, и поэтому бессмертная душа не может находиться в теле, из чего следует, что тогда нет смысла говорить о личном бессмертии.

В интересной аналогии Аверроэс связывает душу со светом:

Душа очень похожа на свет: свет разделен делением освещенных тел и объединяется, когда тела уничтожаются, и та же связь существует между душой и телами (ТТ 16).

Эта аналогия далее расширяется:

Я не знаю ни одного философа, который говорил бы, что у души есть начало в подлинном смысле слова и после этого она вечна, кроме — по сообщению ал-Газали — Авиценны. Все другие философы согласны, что в своем временном существовании они соотносены и связаны с телесными возможностями, которые получают эту связь, как зеркалам — присущую им возможность связи с лучами солнца (ТТ 63).

Как и у Аристотеля, сравнение души со светом и солнцем говорит о многом. Свет дает зеркалу само его бытие в качестве зеркала, и его вполне можно рассматривать в некоторых отношениях как форму зеркала. Мы могли бы сказать, что свет оживляет зеркало. Аверроэс отвергает как «возмутительное предположение» использование других аналогий и указывает:

Душа приходила бы к телу так, как если бы она управляла им извне, как ремесленник управляет своим изделием, и душа не была бы формой в теле, точно так же, как ремесленник не является формой в своем изделии. Ответ таков: не исключено, что среди энтелехий есть те, что ведут себя как формы чего-то, что отделено от своего субстрата, как кормчий отделен от корабля и ремесленник от своего орудия, и если тело подобно инструменту души, то душа — это отдельная форма (ТТ 67–68).

Можно добавить еще один комментарий Аверроэса:

Тем не менее философы могут ответить [на утверждение, что души погибнут вместе с телами], что вовсе не необходимо, чтобы, когда между двумя вещами существует связь преданности и любви, например отношения между любящим и возлюбленной или отношение между железом и магнитом, чтобы уничтожение одного повлекло за собой уничтожение другого (*ТТ* 357).

Здесь Аверроэс, по-видимому, утверждает, что форма может существовать двумя различными способами — в материи и совершенно отдельно от материи, так как: «...Если живые тела в нашем подлунном мире живы не сами по себе, но благодаря жизни, внутренне свойственной им, тогда по необходимости эта жизнь, благодаря которой неживое обретает жизнь, жива сама по себе, иначе здесь был бы бесконечный регресс» (*ТТ* 188).

Все вышеприведенные тексты призваны доказать, что душа бессмертна. Они ничем не подтверждают возможность сохранения индивидуальности в загробной жизни, которая так важна для религиозного понятия воскресения в исламе. Как мы видели, в конце своей «Непоследовательности непоследовательности» Аверроэс рассматривает возражение ал-Газали в адрес Авиценны — последний не объясняет индивидуального бессмертия. Аверроэс подчеркивает, что материя является предпосылкой для индивидуализации, а значит действительно очень трудно понять, как можно представить себе личное бессмертие. Его аргументы явно проигрывают едкой критике ал-Газали. Аверроэс, почти признаваясь в поражении, вынужден изобрести особый род материи, который мог бы позволить душе сохранить личную идентичность после смерти тела:

Тот, кто утверждает вечную жизнь и численную множественность душ, должен сказать, что они находятся в тонкой материи, а именно, в животной теплоте, которая является эманацией небесных тел, и эта теплота не огонь, и в ней нет огненного начала; в этой теплоте имеются души, которые создают подлунные тела и те, которые находятся внутри этих тел (*ТТ* 357).

Этот ход — признак почти отчаяния. Те, кто желают сохранить веру в личное бессмертие, должны признать существование этой особой субстанции, являющейся его основой, а так как нет причины признавать существование данной «тонкой» материи (что подразумевается), то нет и причины признавать существование индивидуального бессмертия.

Гурани считает вполне возможным, что Аверроэс предлагал субстанцию «небесной теплоты» в качестве серьезного аргумента в пользу личного бессмертия хотя бы в «теле», которое не слишком похоже

на собственное тело человека⁹. Он полагал, что это понятие могло бы объяснить индивидуализацию. По мнению Аверроэса, оно достойно уважения с философской точки зрения, ведь все древние философы, даже Гален, придерживались подобных мнений. Однако Гурани все же признает, что Аверроэс говорит о новой материи с некоторой неуверенностью, заявляя, что подобные темы запутаны и мало изучены и что в любом случае было бы трудно примирить этот взгляд с коранической верой в существование промежутка бессознательного состояния между нашей жизнью и смертью. Можно предположить, что во время этого промежутка душа и соединяется с «небесной теплотой», или «тонкой» материей, прежде чем вновь обрести сознание в новом материальном существовании. Но такое нарушение непрерывности вполне может означать нарушение непрерывности личности. А вот в случае сна (вспомните пример Аверроэса) присутствует и материальное постоянство, и некоторая духовная активность. Трудно согласиться, что Аверроэс выдвинул данный аргумент, чтобы объяснить личное бессмертие в доказательном смысле, особенно когда мы сравним его с подробной защитой Аверроэсом философского понятия сотворения.

Взгляд на душу как на действительно единственную субстанцию, которая придает форму массам разных частиц материи, хорошо согласуется с описанием у Аверроэса Активного Интеллекта как некоего универсального ума, который отвечает за нашу способность мыслить и содержание этого мышления, способен поэтапно вести нас к все более высоким уровням абстракции, пока не станет возможно слияние с интеллигибельной реальностью и самим Активным Интеллектом. Аверроэс не сомневался, что сумеет сочетать это описание с аристотелевским толкованием души как формы тела, то есть неразрывно связанной с телом. Соединение проводится через материальный ум, пассивный аспект аристотелевского понятия ума, и субстанцию, которая тесно связана с воображением. Под материальным умом Аристотель понимал именно способность мыслить. Аверроэс утверждал, что эта способность требует некой субстанциальной формы, чтобы наполниться смыслом. Активный Интеллект развивает в человеческих умах идеи, актуализируя нашу способность понимать потенциально постигаемые формы в объектах. Мы видели, как в метафоре «света» душа «оживляет» объекты, входя в них. Подвергаясь познанию, объект как бы «освещается» субъектом, и Активный Интеллект одновременно стимулирует познающего субъекта и освещает познаваемый объект.

⁹ G. Hourani, "Averroès musulman", in: *Multiple Averroès* (Paris, Les Belles Lettres, 1978), pp. 21–30; pp. 29–30.

В действительности описание Аверроэсом знания и интеллектуального развития довольно решительно расправляется с индивидуальностью как таковой, так что трудно понять, почему же остается идея личного бессмертия. Когда Аверроэс говорит о совершенстве интеллекта и его сопряжении с Активным Интеллектом, он совершенно явно считает, что индивидуальный интеллект сливается с миром бесконечной и универсальной формы и таким образом теряет свою индивидуальность.

Даже если человек не достигает этого этапа (как не достигает его большинство людей), свою актуальность и потенциальность индивидуальный интеллект получает от Активного Интеллекта. Материальный интеллект обретает индивидуальные характеристики благодаря работе с особыми образными формами отдельного индивида, но он сохраняет индивидуальность лишь постольку, поскольку не развивает эти образные формы в универсальные и более абстрактные формы. Другими словами, мы остаемся индивидами лишь потому, что интеллектуально не прогрессируем. После смерти человек теряет свою индивидуальность: когда интеллект покидает тело, что неизбежно происходит после смерти, приходит конец воображению и участию тела в мышлении. Однако некоторые люди могут достичь потери индивидуальности и до смерти, развив свой интеллект настолько, что он сольется с Активным Интеллектом.

К подобному выводу, по-видимому, пришел и Маймонид, хотя он гораздо более скептически настроен относительно возможности постичь абстрактные принципы, что философы считают вершиной интеллектуального развития. В своем «Путеводителе колеблющихся» Маймонид проводит четкие различия между видами знания, доступными разным людям, причем только пророки (на самом деле лишь один пророк — Моисей) могут понять интеллектуальные объекты, представляющие собой не просто абстракции телесных предметов. Он описывает доступное нам интеллектуальное знание таким образом:

Знайте, что прежде чем человек интеллектуально познает вещь, он потенциально является интеллектуально познающим субъектом. Далее, если он интеллектуально познал вещь (то есть если бы вы сказали, что человек интеллектуально познал это полено, на которое можно указать, отделил его форму от его материи и представил себе чистую форму — ведь это и есть действие интеллекта), в этот момент человек становится тем, кто обладает интеллектуальным познанием *in actu*. Интеллект, реализованный *in actu* — чистая абстрактная форма полена, находящаяся в уме человека. Ведь интеллект — не что иное, как вещь, интеллектуально познанная (GPI, 68, 163–164).

В этом отрывке есть намек, что такого рода абстракция — практически все, на что способны мы, люди. В конце концов,

материя — плотная завеса, мешающая восприятию того, что отделено от материи, таким, каково оно есть в действительности... Следовательно, всякий раз, когда наш интеллект стремится воспринять Божество или один из интеллектов, между ними и нами остается эта плотная завеса (*GP III*, 9, 436–437).

Мы не можем воспринять ни Бога, ни отдельные интеллекты, так как наш интеллект тесно связан с нашим телом.

Маймонид утверждает, что люди не способны понять принципы, стоящие за природой небесных тел или их движениями. Только Моисею Бог даровал это знание (*GP III*, 24). По принятой иерархии знания, именно знание небесных тел считалось наиболее ценным, однако человеческое знание ограничивается пониманием особенностей подлунного мира. Конечно, мы можем думать о небесном царстве и даже выдвигать научные теории, но наше знание об этом царстве не может иметь какую-либо степень определенности. Маймонид постоянно подчеркивает, что такие философы, как Аристотель, испытывали немалые сомнения, признавая возможность общей физики, которая охватывала бы вселенную в целом. Такой подход гораздо большим обязан Александру Афродисийскому, чем самому Аристотелю: «Мнения, которых придерживается Аристотель относительно причины движения сфер — из каких мнений он сделал вывод о существовании отдельных интеллектов — это простые утверждения, доказательство которых не было приведено... [хотя они являются] из всех мнений, выдвинутых по этому вопросу, наименее подверженными сомнениям» (*GP II*, 3, 254).

Таким образом, мы убедились, что Маймонид вовсе не уверен в том, что человек, познавая, способен «сливаться» с интеллектуальными объектами: по его утверждению, объект слияния слишком неясен для нас, чтобы мы предприняли разумную попытку объединиться с ним. Можно предположить, что Маймонид не уверен и в своем описании загробной жизни души. Действительно, в «Путеводителе колеблющихся» дело так и обстоит. После описания смерти Аарона и Мариам, сопровождаемой поцелуем Моисея, он дает такой комментарий:

Другие пророки и превосходные люди находятся ниже его степени; но для всех них остается верным, что способность восприятия, свойственная их умам, становится сильнее при расставании... Достигнув этого условия стойкого постоянства, интеллект остается в одном и том же состоянии, если препятствие, ко-

торое иногда отделяло от него, устранено. И он вечно останется в этом состоянии сильного удовольствия, которое, как мы объяснили в наших компиляциях и как другие объяснили до нас, не принадлежит к роду телесных удовольствий (*GP III*, 51, 628).

Помня о хорошо известной трудности, связанной с существованием актуальной бесконечности вечно сосуществующих душ, он замечает:

Теперь вы знаете, что относительно вещей отделенных от материи — я имею в виду те, которые не являются ни телами, ни силами в телах, но интеллектами — не может быть мысли о какой-либо множественности, кроме того, что некоторые из них являются причинами существования других... Однако то, что остается от Зейда, не является ни причиной, ни следствием того, что остается от Амра. Следовательно, все едины в числе... Подводя итог: предпосылки, которыми следует объяснять другие утверждения, не должны быть взяты из таких скрытых материй, которые разум не способен представить себе (*GPI*, 74, 220–221).

Маймонид предполагает, что предмет дискуссии темен и неясен:

Случай небесных интеллектов, случай существования отдельных интеллектов и случай представления приобретенного интеллекта, который также является отдельным, — все это материи, открытые для размышления и исследования. Относящиеся к ним доказательства хорошо скрыты, хотя и правильны: в связи с ними возникает много сомнений; критик вполне может найти в них объекты для своей критики, а человек придирчивый — для всякого рода замечаний (*GPI*, 72, 193).

Маймонид выводит из своего тезиса о наличии областей знания, к которым мы должны подходить с осторожностью, следующую мораль: надо почитать ученого и философа как человека, который заходит настолько далеко, насколько может его завести человеческое знание, и не пытается пойти дальше. В известной притче Бог изображен в образе правителя во дворце, к которому желают подойти разные группы людей, но только

тот, однако, который закончил доказательство, *насколько это возможно*, всего, что *может* быть доказано, и кто установил в божественных материях, *насколько это возможно*, все, что *может* быть установлено, и тот, кто подошел к уверенности в этих материях до такой степени близко, *насколько к ней можно приблизиться*, — оказался вместе с правителем во внутренней части помещения (*GP III*. 51, 619; курсив мой. — *О.Л.*).

Итак, Маймонид придерживается мнения, что при обсуждении таких проблем, как бессмертие, доказательный спор не играет значительной роли. Мы видели в предыдущей главе, что он утверждал, что подобным образом мы не можем прийти к какому-либо определенному выводу относительно происхождения мира. Эту точку зрения Маймонид приписывает Аристотелю. Однако последнее сомнительно. Впрочем, общая стратегия осторожного отношения к возможности познания абстрактных суждений действительно ставит Маймонида ближе к Аристотелю, чем некоторых других средневековых философов. Аверроэс, например, использовал аргумент Александра Афродисийского в пользу человеческого знания отдельного интеллекта, взятый, по мнению Аверроэса, из работы Аристотеля. Как уже указывалось, он утверждал, что подобно тому, как свет делает предмет видимым, агент, движущая сила, или Активный Интеллект, делает потенциально интеллигибельное, умопостижимое, актуально постижимым. Как свет является причиной актуальной видимости и видим сам по себе, так деятельный интеллект является причиной постижимости и сам по себе постижим. Материальный интеллект знает его потенциально, и такая потенциальность в вечной вселенной реализуется в некое время¹⁰. Однако интересную аналогию Аристотеля он истолковывает по-своему. Аристотель сказал: в отношении большей части постижимых реальностей человек подобен летучей мыши при свете солнца. По-видимому, греческий философ имел в виду, что человеческая интеллигенция не в состоянии познать даже самые познаваемые существа, так как она зависит от воображения и чувств. Аверроэс же данную аналогию объяснил следующим образом. Такие животные, как летучие мыши, не могут смотреть на солнце, другие же виды могут смотреть на него и смотрят. Так же и некоторые люди не способны познать отдельный интеллект, но всегда найдется человек, который сможет это сделать, так как вид в целом имеет потенциальную возможность принять этот интеллект.

Все философы, точки зрения которых мы рассмотрели, придерживались таких взглядов на бессмертие души, которое трудно совместить с буквальными интерпретациями доктрины ислама относительно бессмертия и загробной жизни. Как и в случае полемики о сотворении мира, использование аргументов Аристотеля — как бы свободно они ни применялись — придает религиозному понятию бессмертия наивный и необоснованный характер. С религиозной точки зрения ал-Газали совершенно прав, когда видит ересь в аристотелевских объяснениях природы души и ее связи с телом.

¹⁰ Подтверждение принципа полноты.

Глава 3. Знает ли Бог частности?

Ал-Газали так формулирует свое третье обвинение в ереси:

...сомнительно их заявление: «Всевышний Бог знает универсалии, но не частности». Это также отъявленное безверие. Напротив, правда в том, что «от Него не укроется вес атома на небесах или на земле»¹.

Это интересное обвинение связано с тем, каким образом философы различают наше знание и знание, имеющееся у Бога. С точки зрения религии ислам недвусмысленно учит: Бог знает все, что существует в преходящем мире, вместе и по отдельности; такое знание важно для принятия его решений о посмертной судьбе человеческой души. Во всяком случае, представление о том, что Бог сотворил мир и после этого отвернулся от него или, по крайней мере, от той подверженной разрушению и преходящей его части, в которой обитаем мы, ортодоксальный ислам отрицает. Не может быть особого сомнения в том, какого взгляда на всеведение Бога придерживается Коран. Примеры — фрагменты из суры XXXIV, 3 или из суры X, 62, часто цитируемые в теологических работах. В суре L, 15, говорится, что Богу ведомы даже мысли: «Воистину Мы создали человека и Мы знаем, что его душа шепчет в нем, и Мы ближе к нему, чем шейная артерия». Он точно знает, какие новые люди появятся на свет: «И ни одна женщина не зачинает и не производит на свет без Его ведома» (XXXV, 12), и он знает все, что случается, каким бы незначительным на первый взгляд это ни было: «И с Ним ключи от тайных вещей; никто не знает их, кроме Него. Он знает все, что есть на земле и в море, и ни один лист не упадет без Его ведома. И нет зерна во мраке земли, нет зеленого или увядшего, чего не было бы отмечено в ясной книге» (VI, 59); «Но Бог Сам свидетельствует о том, что Он ниспослал тебе. По Своему знанию

¹ Al-Ghazālī, *Munqidh*, trans. R. McCarthy, pp. 76–77.

ниспослал он это тебе. Ангелы также Его свидетели, но достаточно Бога как свидетеля» (IV, 164).

Существует радикальное различие между людьми и Богом, между нашим способом познания и тем, который доступен Богу. Нам требуются ощущения и работа воображения, чтобы обрести знание, и названные качества прочно коренятся в физической конституции людей — человек имеет особые органы, которые подвергаются причинным воздействиям объектов, окружающих нас в мире. Эти объекты постоянно изменяются, и наши суждения о них также изменяются, они (суждения) не всегда точны или решительны, потому что мы способны понять объекты лишь частично. Мы неизбежно ограничены положением в пространстве и времени и определенным воспитанием. Знание же, имеющееся у Бога, безвременно и вечно. Оно универсально в том смысле, что не вызывает перемены в Боге, так как Бог — это единство без множественности, несмотря на множественность объектов его знания. Но последователи Аристотеля утверждают: для того, чтобы видеть, слышать, чувствовать, ощущать, необходимо иметь тело. Бог не имеет тела, посему он не может иметь ни чувств, ни какого-либо чувственного знания. Если бы он имел такие ощущения, это вызвало бы в нем чувства, а «где есть чувственное восприятие, есть также и боль, и удовольствие» (*De An.* 414C 4).

Тогда почему мы встречаем в Коране антропоморфные выражения, относящиеся к чувственным восприятиям Бога? По версии Аверроэса:

Святой Закон приписывает Богу слух и зрение, чтобы напомнить нам, что Бог не лишен какого-либо рода знания и понимания, а массам можно объяснить это, только прибегая к терминам «слух» и «зрение», и по этой причине данное толкование ограничивается учеными и, следовательно, не может быть взято как одна из догм Святого Закона, общедоступного для народа (*ТТ* 274).

Первый Неподвижный Двигатель Аристотеля неизменен и не подвержен воздействию материи. Это чистая актуальность без какой-либо потенциальности, он не думает и не заботится о своем изменчивом мире, хотя гармония и порядок в этом мире зависят в конечном счете от Бога как примера для подражания. В предыдущей главе мы писали об утверждении Александра Афродисийского о том, что объект знания тождественен интеллекту познающего, что знание неизменных и вечных вещей доступно только неизменному и бессмертному интеллекту. Это положение использовали для осмысления знания, которым обладает Бог. Если бы его знание состояло из знания обычных, подверженных тлению сторон нашего мира, тогда и та-

кой знающий должен был бы быть подвержен тлению и обладать чувственными способностями, подобно нам, людям. Естественно, мусульманину трудно согласиться с подобным предположением, однако, если оно не принимается, то, по-видимому, нам остается Бог, совершенно не интересующийся событиями нашего мира, Бог, которого не имеет смысла просить о заступничестве. В предыдущей главе мы показали, что понятие бессмертия, разработанное философами, рисует такой образ загробной жизни, к которой едва ли захочется стремиться. Не проводят ли теперь философы похожий анализ, на этот раз знания у Бога, в результате которого выясняется, что подобное знание существует, но оно не представляет для нас интереса, потому что он не интересуется нами?

Превосходство Бога, или Неподвижного Двигателя, Аристотеля, таково, что он не только избегает недостойного праздного любопытства («Разве нет таких вещей, относительно которых невозможно поверить, чтобы он о них думал?» — *Met.* 1074b 25; позднее Аристотель добавляет, что «Есть даже вещи, которые лучше не видеть, чем видеть» — *Met.* 1074b 32). Неподвижный Двигатель не думает о нас вовсе. У ал-Газали нет сомнений относительно этого положения:

Это принцип, в который они верят, и с его помощью они полностью искореняют Божественные законы, так как этот принцип предполагает, что Бог не может знать, послушен ему Зейд или непослушен, так как он не знает индивида Зейда... действительно, он не может знать, станет ли Зейд еретиком или правоверным, так как Он может знать только неверие и веру человека вообще, а не то, как они проявляются в индивидах (*ТТ* 276–277).

В ответ Аверроэс напоминает о воззрениях ал-Газали на знание, которым обладает Бог:

Возражение ал-Газали... согласно которому возможно, что знание Бога подобно знанию человека, что известные вещи являются причиной этого знания, а их возникновение — причиной того, что он знает их, подобно тому как видимые объекты являются причиной зрительного восприятия, а интеллигибельные — причиной интеллектуального понимания (*ТТ* 284).

Интеллект схватывает форму как таковую, а индивид воспринимается чувствами. Все, что первый может постичь, — универсалии; он неспособен различить двух индивидов, так как это предполагает восприятие материальных отличий. Но из вышесказанного ал-Газали с готовностью выводит следствие, что «Бог не может знать, что

Мухаммад объявил себя пророком, в тот момент, когда он это сделал» (ТТ 277).

Авиценна, основываясь на представлении, что знание у Бога — это прежде всего знание себя, пытается объяснить, каким образом единство Бога и его мысли может включать разнообразие. Надо напомнить, что модель сотворения мира по принципу эманации начинается с Бога, познающего себя как причину других существей. Хотя объекты данного знания действительно многочисленны и постоянно изменяются, тем не менее знание, что в конце процесса эманации стоят подобные объекты и что Бог является их источником, может рассматриваться как один акт знания. Исходя из этого предположения, Бог может знать все, что существует одновременно, причем множественность *содержаний* знания не ставит под сомнение статус *единства* данного утверждения. Авиценна различает также два вида множественности: один — разнообразные постоянные объекты знания, такие как роды и виды, которые существуют вечно; другой — повседневные события и существующие явления случайного подлунного мира. Первый вид знания он называет «вертикальным», а второй — «горизонтальным», причем данные определения относятся к тому, каким образом вещи «необходимо следуют в предписаном порядке»². К пониманию «горизонтального» знания можно приблизиться только постепенно и не полностью, так как в него вовлечено множество вещей, появляющихся и исчезающих, различных событий, происходящих в разное время, и т. д. Если бы Бог воспринимал вещи таким образом, это создало бы в нем несовершенство, но нам говорят, что его знание совершенно настолько, что «ничто не укроется от его знания, даже вес атома на небесах или на земле»³.

Так как же Бог получает такое знание? Вероятно, лучше всего ответить на этот вопрос, посмотрев, как получают свое знание люди, и сопоставить с этим способ получения знания у Бога. Наши органы чувств дают душе материальные образы, с которыми связываются универсальные концепты Активного Интеллекта. Объекты находятся в мире, они воздействуют на нас, и мы формируем о них представления, чтобы иметь возможность описать их определенным способом. Но Бог знает эти объекты по-другому: для него их открытие и формирование понятий о них не следует за их существованием. Они существуют *вследствие* его причинных сил и решений. Зная себя как Первопричину, он знает

² Ibn Sīnā, *K. al-ishārāt wal-tanbihāt* (Books of Instructions and remarks), ed. J. Forget (Leiden, Brill, 1892), p. 181.

³ Ибн Сина соглашается с этой фразой из Корана в *Ilāhiyyāt*, ed. G. Anawati and S. Zayed, p. 359.

о целой серии последствий своего влияния и о том, как разный порядок, и горизонтальный, и вертикальный, вытекает из его сущности:

Бог думает о своей собственной сущности и в результате понимает, что он — основа каждой существующей вещи. Он думает о принципе, стоящем за существующими вещами, которые происходят от него, и за всем, что происходит от него. Так что нет ничего существующего, что бы не было некоторым образом необходимо вызвано Богом... Первый знает причины и их следствия и то, что они вызывают по необходимости⁴.

Важно подчеркнуть, эта модель не означает, что Богу приходит сначала одна мысль, потом другая — будто он постоянно просматривает инвентарный список. Представлять акт творения подобным образом значит отождествлять мышление Бога с человеческими способами мышления и вносить несовершенство в его бытие. Хотя Бог, конечно, знает о временных связях между событиями в мире, его понимание этих преходящих событий само по себе не является событием, распространяющимся во времени. Скорее, Бог постигает одновременно и природу, и строение действительности. Как говорит Авиценна:

когда наш интеллект мыслит в терминах предшествующего и последующего, он по необходимости связывает их со временем. Но это мышление само по себе имеет место не во времени, но в мгновении. Когда наш интеллект работает с силлогизмами и определениями, он действует во времени, но мысль о выводе и о том, чему дается определение, происходит мгновенно⁵.

Бог перебирает соответствующие силлогизмы, описывающие структуру мира, таким способом, который одновременно совершенен и моментален. Он может это сделать благодаря пониманию средних терминов силлогизмов: «...Постижимые истины обретаются, только когда получен средний термин силлогизма. Это может быть сделано... иногда посредством интуиции, которая представляет собой акт разума, при котором сам разум непосредственно воспринимает средний термин. Эта сила интуиции есть быстрота восприятия»⁶. Она идентична понятию сообразительности у Аристотеля как способности угадать

⁴ *Ibid.*, pp. 359, 326.

⁵ Ibn Sīnā, *Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman (London, Oxford University Press, 1959), p. 237.

⁶ Ibn Sīnā, *Avicenna's psychology*, ed. and trans. F. Rahman (Oxford, Oxford University Press, 1952), p. 36.

средний термин за исчезающе малый промежуток времени, не нуждаясь в том, чтобы проходить процесс рассуждения. Согласно Авиценне, быстрый ум Бога немедленно сообщает ему все средние термины силлогизмов, представляющих базовую структуру мира. Может показаться, что таким образом Авиценна уходит от возникающей проблемы; из-за сложности мира и его содержания способность мгновенного обзора становится едва ли возможна. Но точка зрения Авиценны вполне приемлема, так как в ее основе лежит представление о мгновенном познании Богом самого себя и, следовательно, своего творения. Это ментальное событие вполне подходяще описать как интуицию, ведь интуиция дает мгновенное понимание среднего термина силлогизма, а Бог как бы вне времени понимает средние термины всех силлогизмов и, следовательно, жизненную связь того мира, который проистекает из его сущности.

Это понятие мгновенного познания заставляет задаться вопросом, как Авиценна собирается объяснить то, что Бог знает случайные объекты. Мгновенно уяснить сущностную структуру мира путем понимания основных его принципов — это одно, но понимать каждый отдельный случайный факт — другое. Авиценна в нескольких местах заявляет, что Бог постигает частности, даже случайные и преходящие. Он не знает такие частности во всей их случайности, но лишь те их аспекты, которые являются общими, абстрактными и универсальными. Ясно, что мешает Авиценне допустить для своего понятия Бога нечто большее, чем знание универсальных атрибутов субстанций. Чтобы знать индивидуальные вещи, являющиеся тленными, Богу потребовались бы органы чувств, и он лишился бы совершенства — ему понадобилось бы время, чтобы получить информацию относительно всех различных и изменчивых предметов в мире. Однако будет ошибкой считать, что для Авиценны частности логически помешаются в один класс. Он четко отличает частности единственные в своем роде от других частных. Первый набор единичностей индивидов, может быть известен Богу благодаря их неизменности; их концепты также неизменны и не предполагают перемены и отсутствия восприятия в том, кто их воспринимает. Именно этот аспект неизменности означает, что материальные единичности, индивиды, являющиеся единственными в своем роде (такие, как солнце и луна, например), могут быть познаны Богом без применения какого-либо сенсорного аппарата.

Следуя аристотелевскому тезису, согласно которому дать определение единичного невозможно, Авиценна утверждает, что универсальные описания, по необходимости относящиеся к сущности индивида, неспособны сами по себе выделить его. В какой-то момент

необходимо указать на отдельное единичное, если мы хотим определить объект всех этих описаний. Тогда как можно ожидать, чтобы Бог знал единичное, учитывая, что он не имеет необходимого сенсорного аппарата? Бог не может реально *указать* на что-либо в мире — ему нечем указывать. Но если единичное единственное в своем роде, то у Бога нет необходимости опытным путем знакомиться с ним, даже если оно материально, так как есть логическое доказательство, уточняющее и характеристики единичного, и тот факт, что эти характеристики могут принадлежать только этому единичному. Богу не нужно исследовать положение дел во вселенной, чтобы выяснить, что подобные единичности, индивиды — единственные: зная, как он привел вселенную в движение, он будет понимать, что они — единственные референты данного собрания вполне общих предикатных терминов. По формулировке Аверроэса:

Знание единичного — это ощущение или воображение, а знание универсалий — интеллект, и новое появление единичного или условий единичного влечет за собой две вещи: перемену и множественность в восприятии; в то время как знание видов и родов не предполагает перемены, так как знание их неизменно, и они объединены в знании, которое охватывает их, и универсальность и индивидуальность сходятся только, формируя множественность (ТТ 280).

Некоторые аргументы, защищающие представление о Боге как интеллекте, знающем только «универсальные объекты», выглядят более сомнительно, чем аргументы Авиценны и Аверроэса. Стоит вкратце рассмотреть позицию ал-Фараби.

Другие соглашались, что, хотя объекты интеллигенции присутствуют перед ним, он знает все частичные существования, воспринимаемые чувствами, и представляет их себе, и они оказываются запечатлены в нем, и что он представляет себе и знает то, что теперь не существует, но будет существовать впоследствии, то, что было в прошлом и прекратило быть, и то, что существует теперь. Для них выводы из этого состоят в том, что правда и ложь и противоречивые убеждения следуют друг за другом в отношении всех объектов его интеллигенции, что объекты его интеллигенции бесконечны, что утвердительное становится отрицательным, а отрицательное тоже становится утвердительным в другое время... То, что он знал во времена Александра как существующее в настоящее время, что соответствовало «теперь» в то время, он знал за много веков до того, как оно должно было возникнуть, кроме того, он знает впоследствии, в другое время, что это было. Он знает вещь во времени, которая существовала во времена Александра, как существующую в трех вре-

менах в трех состояниях знания, то есть он знает до времени Александра, что это будет, знает во время самого Александра, что это теперь существует, и знает после этого, что это было и теперь кончилось и прошло... Приверженцы этого взгляда свершают отвратительные, ненавистные деяния, и из него следуют ложные мысли, являющиеся причиной великих зол⁷.

Несмотря на драматический пассаж в заключении, такая линия нападения на идею, что Бог может знать конкретные события, неуместна. «Александрю исполняется двадцать лет в пятницу» (произнесено в пятницу) и «Александрю исполнилось двадцать лет в пятницу» (произнесено в субботу) — это действительно два разных предложения, но оба выражают один и тот же предмет знания. Однако знание, которым располагает Бог, не обязательно должно выражаться в предложениях, и поэтому Он может знать один и тот же предмет знания вечно и неизменно. Только потому, что мы изменчивые временные существа, мы должны выражать один предмет знания сначала в одном предложении и затем в другом. Когда мы говорим о знании, которым располагает Бог, следует признать возможность проведения различия между самим знанием и тем, каким образом это знание выражено.

Чтобы связать эту дискуссию с предыдущей главой, рассмотрим, как Авиценна подходит к знанию Богом человеческой души. Хотя душа нематериальна и бессмертна, она тем не менее меняется, и потому представляется неподходящим объектом знания для совершенного неизменного Познающего. Каждая душа к моменту смерти и отделения от тела приобретает определенное количество абстрактного знания и этических заслуг, каждая идет своим путем и достигает своего уровня совершенства. Как мы уже видели, именно уровень совершенства, который у разных душ разный, Авиценна хочет использовать в качестве критерия индивидуальности души после ее отделения от материи. Но степень развития души не та характеристика, которая может быть объектом осведомленности Бога, ведь происходящие в ней изменения затрагивают саму природу объекта — они являются ее жизненными частями. Парадоксально, но лишь после смерти, когда душа доходит до определенной степени совершенства, она может стать объектом знания Бога. Одна из причин, по которым ал-Газали считает эту дискуссию столь важной, в том, что, согласно традиционному религиозному взгляду, Бог знает, как развивается душа человека и до его смерти, и после нее, и события, влияющие на нас при жизни, наблюдаются им и влияют на его суждения о нас после смерти.

⁷ Al-Fārābī, *Fuṣūl al-madani*, ed. and trans. Dunlop, pp. 67–68.

Можно сказать, что, если Бог способен воспринимать уровень совершенства, достигнутый каждой душой, то, рассматривая души, ставшие неизменными после смерти, он знает все, что ему требуется, до вынесения приговора — ведь это понятие уровня совершенства включает и нравственное, и теоретическое развитие. Ал-Газали, без сомнения, был бы прав, утверждая, что его воззрение далеко от ортодоксальной позиции, хотя оно и могло до некоторой степени объяснить божий суд.

Чтобы понять, что Авиценна имеет в виду, когда говорит о том, что некоторые виды изменения являются возможными объектами знания для Бога, рассмотрим его известный пример с затмением. Он утверждает: Богу «ведомо каждое затмение... но универсальным способом»⁸. Эти слова, несомненно, должны означать большее, чем утверждение, что Бог знает, как вообще происходят затмения. Но сенсорное восприятие конкретного затмения ему не дано, учитывая его нематериальные характеристики. Богу дано знать логически, что конкретное затмение с определенными характеристиками имело место в определенное время или произойдет в будущем. Такое знание изменений не предполагает изменения в знающем, так как состоит всего лишь в отсчете времени события, имеющего место среди поддающихся определению единственных в своем роде единичностей. Он подготавливает свою позицию таким образом:

К частностям можно подходить так же, как к универсалиям, если частности по необходимости вызываются их причинами и являются единственными представителями вида. Возьмем, к примеру, затмение. О нем можно помыслить как об универсалии, если учесть его причины и если мы понимаем природу этих причин⁹.

Имеет ли Авиценна право делать данный вывод? Я не уверен в этом, особенно если учесть его теорию возможности, о которой мы говорили в первой главе. Надо напомнить, что различие между случайными и необходимыми сущностями, проведенное Авиценной, является до некоторой степени иллюзией, когда речь идет не о статусе Бога. Учитывая объяснение «необходимого» как «означающего несомненность существования», мы должны признать, что для Авиценны объекты и события в мире возникновения и уничтожения так же необходимы, как деятельность объектов, необходимо существующих

⁸ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt*, ed. G. Anawati and S. Zayed, p. 360.

⁹ Ibn Sīnā, *Ishārāt*, ed. J. Forget, p. 182.

благодаря чему-то иному — подобно тому, как существуют планеты благодаря деятельности Бога. Конечно, если мы абстрагируемся от внешнего условия, приводящего потенциальные объекты к актуальности, то мы можем думать о том, что такие вещи — просто возможности, но если мы понимаем их состояние, нам приходится признать, что они актуальны и что они осуществляются определенным образом в определенное время. По модели эманации, каждое развитие обусловлено предшествующими ему факторами, и ошибочно было бы думать, что, когда мы доходим до содержания мира возникновения и уничтожения, это обусловливание прекращается. Когда огонь и горючий материал соединяются (если воспользоваться примером Авиценны), возникает горение — но это не заурядное явление, а особое состояние, неизбежно вызванное в результате тесного соприкосновения огня и горючего материала. Если Богу отказать в знании таких фактов, как эти, тогда его взгляд на мир будет действительно ограниченным. Но он, конечно, не может знать подобные факты требующие наблюдения — у него нет тела. Как говорит Авиценна, он универсальным способом должен знать принципы, стоящие за этими событиями.

Следует ли из данного утверждения, что он не может знать единичное событие конкретного горения? У Бога ясный взгляд на действительность, так как он (и только он) понимает, как все в ней связано, и подтверждает общие правила и законы. Если бы он не знал, что огонь загорится в определенное время в определенном месте, тогда его осознание условий, которые влекут за собой и вызывают по необходимости события в мире, было бы небыстречным. Конечно, когда мы говорим, что Бог знает, что горение происходит в определенное время и в определенном месте, мы не имеем в виду, что он воспринимает это событие так, как его могли бы воспринимать мы. По утверждению Авиценны, не стоит ожидать, чтобы Бог определял случайных единичное в мире без соответствующего физического аппарата, но он может знать в целом, какого рода события произойдут в его мире, так как знает первоначальные условия, делающие их необходимыми.

Почему бы Богу не намечать самостоятельно будущее каждого атома в мире и таким образом охватывать всю череду событий и единичных вещей в каждой точке существования? Человек не способен это сделать, потому что он ограничен. Но это невозможно и для Бога: подобная деятельность привела бы к потере его совершенства — ведь тогда он занимался бы познанием множества изменчивых событий. В каком-то смысле вышесказанное верно, но то, каким образом эти перемены происходят, само по себе не является изменчивым и случай-

ным. Напротив, они определены первоначальными условиями, вызывающими изменения. Аристотель полагает, что мы знаем, что такое вещь, когда мы знаем ее причину¹⁰. С точки зрения Бога, универсалии, которые утверждены даже для случайного единичного, определены как раз для этого единичного, если добавить пространственно-временные координаты. Как было показано при критике ал-Фараби, Бог не обязан, как мы, описывать мир с помощью датированных и, поэтому различных утверждений, описывающих одни и те же положения вещей. Различие между единичным, являющимся единственным в своем роде, и тем, которое не является таковым, подобно различию между сущим, которое необходимо благодаря чему-то другому, и тем, которое просто возможно. С точки зрения Бога, все единичное в действительности единственное единичное, имеющее присущие ему свойства, и как таковые они все достойные объекты его знания. Таким образом, оправданно пытаясь подчеркнуть различие между нашим знанием и способом, которым познает Бог, философы отказывали Богу в знании многого из того, что способны знать мы. Опираясь на метафизические принципы Авиценны, мы можем утверждать, что Бог знает то, что можем знать мы, и еще многое другое.

Вывод, что Бог обладает знанием всех частных, а не только частных единственных в своем роде (например, затмения), достаточно спорен. Весьма возможно, Авиценна не хотел выводить полные импликации из своей метафизической системы, потому что желал избежать отождествления способа познания, свойственного Богу, и нашего. Если бы Бог знал повседневные события этого преходящего и изменчивого мира, то не был бы он обязан обладать сенсорной системой? Авиценна полностью согласен с остальными *falāsifa* в том, что это невообразимо для исламского Бога. Однако, чтобы эмпирическое знание было возможно, нет необходимости актуально иметь сенсорные переживания. Значительная часть эмпирического знания достигается не в результате наших собственных исследований, а через свидетельства других людей. Свидетельства собираются нами постепенно и отрывочно, потому что они независимы от нашей воли. Бог же обладает всей информацией, ведь он определил, что эта информация должна существовать, что вселенная должна быть построена именно в таком виде. Знание вселенной Богом — причина того, что вселенная именно такая, а не другая. Это знание основано исключительно на его воле созидать. Нет вероятности, что что-либо осуществится неправильно. Он точно знает, что хочет сделать, и тому, чтобы

¹⁰ *An. Post.* 71b 9–12; 94a 20–21; *Phys.* 184a 12–14; 194b 18–19; *Met.* 983a 25–26; 1044b 13.

он это сделал, нет препятствий. Стало быть, он может знать любой и каждый эмпирический факт своего творения и при этом не иметь необходимости обретать знание через чувства. Здесь важна связь между могуществом Бога как создателя и его знанием того, что он создал. Об этой связи ясно сказано в Коране:

Все, что есть в небесах и на земле, славит Бога; он Всемогущий, Всезнающий. Ему принадлежит Царство небесное и земля; Он дает жизнь, и Он заставляет умереть, и Он властен надо всем. Он Первый и Последний, Внешний и Внутренний; у него знание всего. Это Он создал небеса и землю за шесть дней и затем воссел на Престоле. Он знает, что проникает в землю и что происходит из нее, что сходит с небес и что возносится на них. Он с вами, где бы вы ни были; и Бог видит то, что вы делаете. Ему принадлежит Царство небесное и земля; и к Нему все возвращается. Он заставляет ночь перейти в день и заставляет день перейти в ночь. Он знает мысли в сердцах (LVII, 1–6).

Ал-Газали был совершенно прав, когда критиковал *falāsifa* за то, что они, по-видимому, лишили Бога знания частных, которое так необходимо, чтобы обладать полным знанием и выносить суждения. Однако *falāsifa* имели возможность признать (не нарушая ни одного из философских принципов), что Бог обладает знанием частных. Им надо было только заглянуть в Коран, чтобы увидеть, как это можно сделать.

Каков мотив нападения ал-Газали на *falāsifa*? Просто опровергнуть выдвинутые ими аргументы и заменить их другими, более теологически уместными? Нет сомнения, что ал-Газали в своей конфронтации с философами был готов яростно спорить. За его атакой стояло неистовое желание доказать, что существование Бога важно для судьбы мира и людей в этом мире. Три ключевых философских тезиса, которые, как он заявляет, свидетельствуют о неверии и должны быть осуждены исламом, выбраны не случайно. Данные три тезиса столь важны, потому что они, видимо, отказывают Богу во влиянии на Его создание. Если мир существует вечно, если Бог не обладает знанием частных, таких, как человеческие действия и явления природы, если отрицается телесное воскресение, тогда, по мнению ал-Газали, продолжать разговор о Боге не имеет смысла. Согласно позиции философов, считает ал-Газали, у Бога не было выбора при сотворении мира, он не может знать наши мысли и дела и не может воздать (наградой или наказанием) за эти мысли и дела после нашей смерти. Как мы убедились, интерпретация Аристотеля, данная *falāsifa*, привела их к выводам, явно противоречащим положениям ислама. Ключевая до-

ктрина, которую приняли *falāsifa*, — принцип полноты, представляет особенно нежелательной для ислама. То, что возможно, произошло или произойдет в некое время и все, что вечно, возможно, поэтому вечно актуально — это представление, как кажется, отстраняет Бога от какого-либо реального влияния на мир и его дела. Проблемы бессмертия и знания частных случаев кажутся просто дополнительным доказательством отделения Бога от мира. И идея, что мир характеризуется причинными отношениями, которые необходимы и таким образом независимы от Первопричины, если они однажды инициированы, и идея о необходимой цепи эманации, связывающей Первопричину с остальным творением, — представляют мир, в котором отрицается значимость божества. Возможно, это отрицание скорее подразумеваемое, чем явное, но оно тем не менее реально и крайне оскорбительно для религиозного энтузиазма ал-Газали.

Ал-Газали хотел подчеркнуть место Бога в исламе и доказать весьма реальное влияние, которое он оказывает на все свои создания. Название одного из самых известных собраний его трудов — «Возрождение наук о религии» — свидетельствует об этом. Ал-Газали был недоволен сухим законничеством, в значительной степени присущим мусульманской доктрине и практике, и особенно абстрактным интеллектуализмом и философам, и богословам. Страсть и сила веры суфиев произвели на него сильное впечатление; они явно контрастируют со спорами между *mutakallimūn* и *falāsifa*, которые, вероятно, казались ал-Газали лишены жизни. Тем не менее он был готов вступить в полемику с философами на их собственной территории и нанести им поражение, пользуясь теми аргументами, которые должны (по его мнению) их удовлетворить.

Мы видели, как сильны многие из его контраргументов и как трудно Аверроэсу защищать своих философских предшественников (особенно Авиценну). Ал-Газали особенно умело ведет спор, если он имеет отношение к несовместимости между выводами философов и принципами ислама. Но *falāsifa* могли утверждать и утверждали, что их занимает только доказательное рассуждение, рассуждение, которое не устанавливает религиозных истин. Вполне возможно, что их описание взаимосвязи Бога и мира гораздо менее подробно, чем описание, данное в Коране, и что их версия относительно знания Богом частных случаев и природы загробной жизни гораздо менее подробна, чем та, которую мы находим в исламе. Делать теологические и этические выводы из доказательного размышления не является целью философа. Это религия должна следовать за философией и представлять выводы последней таким способом, который был бы приемлем для народа.

Попытку ал-Газали вдохнуть жизнь в понятие Бога можно, таким образом, вполне изящно обойти. *Falāsifa* могли утверждать, что его критика их обедненного понятия Бога неуместна с философской точки зрения. Подобная критика на самом деле должна применяться к теологическим аргументам, относящимся к религиозной вере, а не к имеющему логическую силу рассуждению, которое работает с определенными предпосылками.

Во второй части мы увидим, как ал-Газали атакует этические теории, с которыми, как ему казалось, в области практического рассуждения были связаны ошибки, подобные тем, которые *falāsifa* совершили в области теоретического рассуждения. Мы также увидим, как философы развили модель взаимосвязи философии и религии, пытаясь нейтрализовать критику ал-Газали в отношении «нечестивых» выводов философии.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

РАЗУМ ПРОТИВ ОТКРОВЕНИЯ В ПРАКТИЧЕСКОМ РАССУЖДЕНИИ

Глава 4. Объективна или субъективна этика религии?

Трудно переоценить значение правовых дискуссий в возникновении споров относительно природы этики в исламе. Согласно традиционному взгляду на закон веры, юридические суждения должны основываться исключительно на этом законе, а при необходимости косвенно выводиться из него с помощью какого-либо утвержденного способа, например аналогии, часто понимаемой довольно ограниченно. Согласно более новаторской позиции, в тех случаях, когда закон не дает явных указаний, необходимо прибегать к собственным рациональным суждениям. Poleмика между «рационалистами» и «традиционалистами» развивалась в разных контекстах. Первые настаивали на возможности познать многое из того, что справедливо и обязательно, путем независимого рассуждения, а вторые в качестве достойного источника такого знания признавали только откровение. Многие представители влиятельных мусульманских кругов — ал-Шафии, ибн Ханбал, ал-Ашари и другие богословы и юристы — твердо заняли сторону традиции, будучи глубоко убежденными, что любая иная позиция окажется отрицанием власти Бога. Ведь если можно независимо от Бога судить о том, что справедливо и несправедливо, то можно судить и о действиях самого Бога, оценивать его нравственные заветы, адресованные нам. Зачем следовать заветам Бога, если все, что нужно, — это следовать велениям нашего разума?

«Традиционалисты» утверждали, что даже если не принимать во внимание опасность (с теологической точки зрения) позиции «рационалистов», результаты использования независимого разума все равно неудовлетворительны: они противоречат друг другу и не могут дать определенности в понимании откровения или хотя бы уверенности в самом разуме. «Традиционалисты» не всегда ясно различали две разные «рационалистические» позиции. Сторонники одной считали, что независимый разум — это все, что требуется для права. Другая позиция была более мягкой: в некоторых случаях, полагали ее при-

верженцы, нужен независимый разум, в иных — должно обращаться к Писанию. Порой «традиционалисты» нападали на «мягких рационалистов» более ожесточенно, чем на «экстремистов». Почему? По-видимому, они считали, что первые коварно маскируют свои истинные взгляды — веру в разум, утверждая, что и вера, и разум одинаково ведут к истине.

Эта полемика подробно рассматривалась в трудах Дж. Гурани, который довольно последовательно критикует «традиционалистов». В начале нашего исследования будет полезно рассмотреть его критику. «Традиционалистов» можно назвать «этическими волюнтаристами», так как они считали, что этические нормы есть *только* то, что одобряется или не одобряется, заповедуется или запрещается Богом¹. Откуда появилось подобное понимание? Во многих сурах Корана подчеркивается власть Бога. Цепь рассуждения могла быть такой: если бы указания Бога соответствовали уже существующим объективным ценностям, то Бог был бы подчинен этим нормам сам, что ограничивало бы Его всемогущество. Аналогия между приведенным взглядом и возражениями против идеи вечности мира очевидна. Как мы видели в первой главе, некоторые мусульманские мыслители не принимали аристотелевскую и платоновскую концепции вселенной, которые предполагают, что Бог в своих отношениях со вселенной вынужден следовать определенным, ранее установленным принципам естественного поведения. Идея, что этические правила подобным же образом независимы от Бога, для этих мыслителей неприемлема.

Но обратимся к исходной точке этой дискуссии — к Корану. Рассматривает ли Коран этические нормы таким образом, что этический волюнтаризм — единственно возможный подход к толкованию их смысла? Как считает Гурани, нет. Сначала мы объясним его точку зрения, а затем рассмотрим, как оценивалась взаимосвязь между разумом и откровением в исламской философии.

Гурани начинает с текстов, которые на первый взгляд представляются трудными для понимания, если исходить из волюнтаристских принципов. Это тексты, относящиеся к этике и межлическим отношениям, например: «К силе следует прибегать только против тех, кто причиняет зло людям» (XL, 42). Тексты, где упоминается вред, нанесенный самому себе: «Кто бы ни делал это, наносит вред самому себе» (II, 231). Пассивное употребление понятия «зло» еще сложнее

¹ G. Hourani, "Ethical presuppositions of the Qur'ān", *Muslim World*, LXX, I (1980), pp. 1–28.

проанализировать в таких фрагментах, как: «Кроме тех, кто верит и делает добрые дела и часто упоминает Бога, и после того, как им причиняют зло, преодолевают это» (XXVI, 227). Гурани утверждает, что данные фрагменты нельзя использовать в контексте понятий повиновения или неповиновения божественным заповедям, а это указывает на ошибочность волюнтаристской позиции. Например, примени мы подобный подход в XL, 42, мы бы получили: «К силе следует прибегать только против тех, кто нарушает волю Бога в отношении других людей», а в XXVI, 227 — «...и после того, как они были поражены за неповиновение воле Божьей, преодолевают это». Кроме того, в Коране и классическом арабском языке есть много упоминаний вреда и зла, не связанных с нравственным смыслом проступка; этический смысл этих выражений, по-видимому, возник из более описательного и объективного значения.

Хороший пример развития не-нравственного термина в нравственный — *'adl*, что значит «справедливость»; это противоположность только что рассмотренного понятия *zulm* — «вред». Так, понятие справедливости используется в нравственном смысле в суре XLIX: «Если одна [из двух спорящих сторон] уступит, уладьте их спор по справедливости» (XLIX, 9); здесь через данное понятие определяются отношения между двумя людьми без какой-либо ссылки на заповеди третьей стороны. Если исходить из волюнтаристской позиции, там, где есть ссылка на заповеди Бога, возникнут предложения, до скуки полные трюизмов. Стих «Бог заповедует справедливость, великодушие и дарение близким, и он запрещает постыдные и богохульственные поступки и дерзость» (XVI, 90) будет интерпретирован таким образом: «Бог велит то, что он велит, и запрещает то, что он запрещает». Гурани указывает: термин, означающий «справедливость», развился в арабском языке из значения «равенство», «сбалансированное распределение грузов» (например, выюков на скоте). Первоначально он означал осязаемое и физическое равновесие, а впоследствии был развит в нравственное понятие равновесия и естественной справедливости. Гурани сопоставляет свою версию с версией крупного юриста ал-Шафии (умер в 204 г. х./819 г. н.э.; «Справедливость означает, что человек должен действовать, будучи послушным Богу»)², и предполагает, что значение, в котором ал-Шафии использует это понятие, не имеет отношения к Корану. Таким же образом можно подойти к терминам, означающим добро и зло — *ḥasan* и *sū'*. Есть контексты, в которых *ḥasan* означает «достаточный» или «благотворный», что

² Al-Shāfi'ī, *Risāla* (Treatise), ed. M. Shakir (Cairo, 1940), p. 25.

не легко истолковать как «заповеданный» или «позволенный». Гурани задается вопросом, как бы волюнтаристы могли справиться со следующим стихом:

И сказано тем, кто боится Бога: «Что ваш повелитель послал вам?». Они отвечают: «Добро. Ведь для тех, кто сотворил добро в этом мире, есть добро [награда], и без сомнения, дом в загробной жизни будет лучше, и приятнее будет дом богобоязненного» (XVI, 30).

В этом контексте вряд ли «творить добро» в применении к действиям может означать «выполнять шариат» (т. е. исламский закон). Есть свидетельство того, что основное значение данного арабского термина имеет эстетический, а не в этический смысл.

А можно ли с волюнтаристских позиций применять этические предикаты к Богу? Возьмем, например, такие фрагменты: «Чтобы он мог справедливо вознаграждать тех, кто верит и делает добрые дела» (X, 4*), «Бог не сделает зла своим слугам» (VIII, 51) и даже знаменитое «Во имя Бога, милостивого, милосердного» (I, 1). Волюнтаристу истолковать эти стихи будет довольно трудно. Гурани определяет волюнтаристскую позицию как убеждение, что этические термины в применении к поведению и характеру не имеют какого-либо объективного смысла, но указывают только на божественные заповеди или запреты, на их выполнение или невыполнение. Их оппоненты должны показать, что существует такое применение этических терминов, которое подразумевает их объективность и независимость от божьих заповедей. Но не слишком ли Гурани нападает на волюнтаризм? Его сторонники вполне могут признавать неэтическое происхождение этических терминов, использованных в Коране, и, однако, настаивать, что, когда такие термины употребляются в нравственном смысле, они сущностно связаны с понятием божественной заповеди. Если нравственный стандарт установлен Богом, то разумно ожидать, чтобы Бог придерживался его, так что упоминание Бога, обладающего нравственными атрибутами, возможно.

По утверждению Гурани, волюнтаристам было бы весьма сложно истолковать смысл стихов, приведенных ниже. В них отрицается, что

* В тексте Корана используется прошедшее время. См., например, перевод И.Ю. Крачковского: «Вот Он начинает творение, потом повторяет его, чтобы воздать тем, которые уверовали и творили благое, по справедливости» (Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. — М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1986. — *Примеч. ред.*).

Бог кому-либо приносит зло: «Для каждого живущего будут степени [награды], в зависимости от того, что они сделали, чтобы он мог полностью воздать им за их дела, и они не понесут ущерба» (XLVI, 19) и «Что бы вы ни издержали на пути Бога, это вернется к вам и вы не понесете ущерба» (VIII, 60). Гурани отмечает: «Как с грамматической, так и с теологической точек зрения потребовалось бы ввести фантастические искажения, чтобы интерпретировать такие фразы в понятиях неповиновения заповедям Бога: в результате получившиеся фразы оказались бы столь абсурдными, что их лучше даже не упоминать»³. Но почему? Несомненно, было бы неловко заменять этические термины выражениями с упоминанием Бога, ведь большинство фраз при анализе в другом дискурсе становятся неуклюжими и грамматически непривлекательными. Волюнтарист мог бы утверждать, что то, что имеется в виду под «неправильным», когда мы используем это выражение в отношении нас самих или когда оно используется в Коране, — просто поведение, которое Бог определяет как неправильное и следовательно запрещает, уведомляя нас об этом через учение ислама. Сказать, что Бог не делает неправильных поступков — значит заявить, что есть тип поведения, которое Бог определил как неуместное, и следовательно он не воплощает его в жизнь.

Точно такой же ход может быть использован при анализе этических терминов, уже рассмотренных нами. Аргументы, предполагающие, что в некоторых случаях понятия «добро» (*hasan*) и «справедливость» (*'adl*) употребляются с целью сообщить о поведении людей и в этом контексте они не имеют отношения к Богу, представляются весьма спорными. Гурани совершенно оправданно утверждает, что во многих подобных случаях данные термины на первый взгляд действительно не имеют отношения к Богу, но волюнтариста не устроило бы столь поверхностное заключение — необходим анализ, чтобы понять, что в действительности означают этические термины в Коране. Несомненно, есть примеры терминов, которые могут применяться в этическом смысле, но использоваться в неэтических контекстах (скажем, в эстетическом (*hasan*) или в описательно физическом контекстах), где нет необходимости искать ссылки на Божьи заповеди. Волюнтарист, однако, настаивал бы, что, когда эти термины употребляются как *этические*, они должны содержать некую отсылку к заповедям Бога. Хотя убедительные аргументы против такой точки зрения возможны, в Коране их найти нельзя.

Коран настойчиво подчеркивает зависимость людей от божественного руководства, необходимого для достижения нравственного зна-

³ G. Hourani, “Ethical presuppositions”, p. 15.

ния. Образ смущенного и блуждающего человека, которого ведет Книга, проходит в Коране красной нитью. Когда появляется соответствующее руководство, мусульманин обязан пожертвовать своими собственными мнениями: «Скажи “Руководство Бога — истинное, и нам заповедано предаться Повелителю мира”» (VI, 71) и «Ни один верующий, ни мужчина, ни женщина, когда Бог и его Посланник вынесли суждение о деле, не имеет выбора в данном вопросе. Всякий, кто ослушается Бога и его Посланника, впадет в явное заблуждение» (XXXIII, 36). Связь, которая, как говорят, существует между системой убеждений и ее ясной формулировкой в Книге, имеет большое значение: «Каков ваш способ принятия решений? Есть ли у вас Книга, с которой вы сверяетесь?» (LXVIII, 36–37) Было бы только справедливо наказывать людей согласно соответствующим откровениям и их формулировкам в тексте. «Мы никогда не наказываем, пока не посылаем Посланника» (XVII, 15) и «Воистину милостив был Бог к верующим, когда возвысил среди них Посланца из них самих, чтобы поведать им Его знамения и очистить их, и учить их Книге и мудрости, хотя до этого они пребывали в вопиющем заблуждении» (III, 164). Часто в качестве альтернативы принятию откровения, содержащегося в Коране, и подчинению его руководству упоминается следование страстям, вводящим в заблуждение: «Тогда мы ставим вас на путь завета, так что следуйте ему и не следуйте страстям тех, кто не знают» (XLV, 18).

Эти и многие другие стихи Корана учат, что сама Книга есть руководство для людей в нравственном и, конечно, религиозном знании. Действительно, единственная альтернатива этому пути — поддаться своим страстям — не слишком заманчива в нравственном аспекте. Но так ли все просто? Исключает ли Коран возможность того, что мы можем знать, как вести себя правильно, только благодаря своему разуму? Необходимо снова подчеркнуть, что Коран — не философское сочинение и не надо ожидать, что он содержит открытые заявления на подобную тему. Однако в Книге с уважением упоминаются люди умные и сведущие в правильном толковании знаков (*āyāt*) Бога в мире. Здесь подразумевается, что некая способность к рассуждению полезна для мусульманина, когда надо интерпретировать Книгу, чтобы выяснить, как решить моральную проблему. Но есть несколько фрагментов с интересными ссылками на язычников: эти люди описываются как нравственно порочные, хотя они вообще не могли знать, как себя вести согласно Корану. «Что завело вас в *сакар*?» Они говорят: «Мы были не из тех, кто молится, и мы не кормили нуждающихся» (LXXIV, 42–44), «Разве мы не дали ему два глаза и язык и двое губ и не подвели его к двум дорогам? Но он не пошел по крутой тропе,

а что даст тебе понять, что такое крутая тропа? Это значит освободить раба или дать пищу в голодный день родственнику-сироте или человеку нуждающемуся» (ХС, 8–16).

По этим двум фрагментам может показаться, что существует ряд обязанностей, которые любой человек, верующий или нет, морально обязан выполнять. А если это так, то и без Корана можно знать, что есть такие обязанности. Однако данные фрагменты вовсе не свидетельствуют о вышесказанном однозначно. В LXXIV, 42–44 кормление нуждающихся упоминается наряду с молитвой, что вполне может предполагать, что одно обязательно сочетается с другим. В ХС, 8–16 тоже может подразумеваться следующее: названные обязанности без Корана и исламской мотивации могут выполняться, но как бы наугад, без ясной цели. Их можно рассматривать и как просто благо-разумные правила или социально желательные нормы, необходимые в *любом* сообществе. Коран — это прежде всего побуждение к возвращению в себе добродетелей или расположенности к добродетельным поступкам. Предполагается, что без руководства Корана можно совершить правильный поступок (и не один), но невозможно развить в себе черты, способствующие нравственно правильному поведению в целом. Таким образом, Коран все же вынужден признать, что существуют нравственные истины, познаваемые независимо от Книги, причем «познаваемые» означает «познаваемые как нравственные истины».

Для антиволюнтариста в рассказе о причинах, по которым Бог создал людей раньше, чем ангелов, своих представителей (*khalifa*) на Земле (II, 28–30), содержатся обнадеживающие упоминания разума. Люди способны познать сущностную природу действительности, так что Бог, назначивший нас управлять Землей, может быть уверен, что мы воспользуемся разумом — его даром. Несомненно, в исламе нет ничего, что дискредитировало бы разум; он рассматривается как средство достижения счастья и в этом мире, и в загробном. По ал-Газали, верному защитнику волюнтаристского тезиса, даже «турки, курды и грубые бедуины», чье существование лишь немногим выше существования животных, инстинктивно, на основе своего опыта и благодаря разуму, знают, что должны почитать старших⁴. Следует ли из этого, что они способны понять свой долг без помощи религии? Такой вывод очень далек от намерений ал-Газали. Подобно Джувайни (умер в 478 г. х./1085 г. н.э.), он всегда может заявить, что люди, не испытывающие благотворного влияния Корана и тем не менее следующие неким здравым этическим принципам, основывают

⁴ Al-Ghazālī, *Ihyā'*, ed. 'Iraqī, I, p. 83.

свою практику на нравственном невежестве, а не на знании. Так, брахманы считают, что неправильно убивать животных, для ислама же это приемлемо. Некоторые другие их обычаи соответствуют исламу, однако не все их нравственные суждения имеют силу в нем. Если совершать правильный поступок по ложной причине, это может лишить его всех нравственно похвальных черт, ибо тогда поступок можно будет рассматривать как случайное событие. Любой анализ этической системы, который показывает, что она не основана на достоверном принципе или теории, ставит ее под сомнение как *нравственную систему*.

Как ал-Газали определяет разум (*'aql*)? Это качество, которое отличает нас от животных и делает возможным развитие теоретических наук. Разум позволяет нам еще в детстве найти необходимые истины, такие как математические эквивалентности. Ал-Газали отождествляет разум со знанием, которое дает опыт, со сдержанностью и эффективностью достижения практических целей⁵. Интересна связь между разумом и нравственно правильным поведением. Традиционное различие проводится между *'aqlīyāt* — видами знания, достижимыми исключительно с помощью разума и доказательств, и *samīyāt* или *al-'ulūm ash-sharī'a wadīniya* — правовым или религиозным знанием, установленным откровением и не столь доказательным по своей природе. Контраст между этими двумя различными типами знания мы рассмотрим более подробно и в данной главе, и в пятой главе.

Ал-Газали признает, что по крайней мере некоторые этические правила попадают в область рационального знания, так как они вполне могут выражать рациональные правила, допустим того, как люди должны жить вместе, и т. д. Однако, по его мнению, подобная позиция может оказаться опасной, если она переходит в тезис, что даже у непосредственно религиозных правил должно быть некое внутренне рациональное объяснение. Например, Ибн Мискавайя (умер около 421 г. х./1030 г. н.э.) связывает исламский закон, согласно которому верующим следует проводить пять ежедневных молитв совместно, а не в одиночестве, с необходимостью развивать и поддерживать природную человеческую склонность к общению. Пятничная молитва, собирающая людей с разных концов города, два главных праздника, которые объединяют город с деревней, и паломничество (*hajj*) в Мекку, которое объединяет мусульман уже со всего мира — все это свидетельства того, что цель этих правил — объединение верующих. Такой подход ал-Газали недвусмысленно порицает: он бескомпромиссно

⁵ *Ibid.*, I, pp. 84–85.

подчеркивает важность повиновения заповедям — просто потому, что это заповеди, а не потому, что они разумны. Он заявляет, что хадж в Мекку — совершенная противоположность актуализации рационального решения в смысле Ибн Мискавайи, хадж включает практики, до которых мы сами не додумались бы и которые мы на самом деле не хотим выполнять. Когда обязанность навязывается нам, мы в большей степени способны проникнуться осознанием собственного бессилия и, соответственно, принять необходимость послушания Богу. Конечно, в некоторых правилах есть разумные элементы, в таких, например, как налог в пользу бедных и пост для обуздания эмоций. Но другие правила, скажем, побивание камнями шайтанов в Мине, не могут быть оправданы подобным образом — это ритуалы, выполняемые исключительно по требованию заповеди подчинения нашей воли воле божества.

Ал-Газали стремился доказать совместимость мистицизма и точного следования законам веры. Он сочувствовал некоторым положениям суфизма, но не одобрял в нем небрежного отношения к соблюдению религиозных заповедей. Хотя верно, что добродетель — лишь необходимое условие для высшей степени знания и любви к Богу, которая и есть истинное счастье и цель человека, тем не менее нравственное усовершенствование принципиально важно, если мы хотим достичь этой цели. Заповеди помогают, руководят и поддерживают усилия по преодолению низменных побуждений и очищению сердца человека. По словам ал-Газали, «Бог мудро сделал спасение смертных существ зависимым от их поступков, а не от их природных чувств, и выдвинул религиозный закон для их подчинения»⁶. Точное соблюдение закона жизненно важно для развития нравственно правильных моделей поведения, и любой анализ закона — с целью ли защитить его с помощью нерелигиозных объяснений или поставить его под сомнение — ал-Газали рассматривает как нежелательный.

Но интересно, что, несмотря на скептическое отношение ал-Газали к ценности философии и антиволюнтаристскому подходу, который проповедовали большинство греческих философов, его комментарии относительно воззрений философов на этику мягки, особенно в сравнении с комментариями на философские учения о сотворении, бессмертии и знании, которым обладает Бог:

Все, что они могут сказать о нравственных науках, сводится к перечню качеств и особенностей души, к записи их универсальных и специфических

⁶ Al-Ghazālī, *Ihyā'*, ed. 'Iraḳī, I, p. 85.

видов, к способам развития хороших и борьбы с плохими. Это они просто переняли из высказываний суфиев... В их духовной борьбе хорошие свойства души и ее недостатки открылись им, так же как и пороки, искажающие ее действия. Все это они излагают ясно. Затем философы переняли эти идеи и смешали их с собственными доктринами, приукрашивая их, чтобы помочь распространению собственного ложного учения⁷.

Однако он утверждает, что замечания философов об этике опасны как для тех, кто принимает их, так и для тех, кто их отвергает. Последних вполне можно склонить к тому, чтобы одновременно отвергнуть пророческий, коранический и суфийский аспекты их доктрин, что будет великой потерей. Первые могут принять философские доктрины вместе с религиозными истинами и таким образом потерпеть духовный ущерб. Но еще раз повторим: ал-Газали возражает против философских доктрин, касающихся этики, гораздо менее непримиримо, чем против тех, что анализируют метафизические проблемы.

В некоторых отношениях это странно, учитывая, что по тем же самым причинам, а именно из-за вывода об ограничении власти Бога, ал-Газали возражает и против вечного творения, и против объективной этики. Само представление о том, что Бог вынужден вести себя определенным образом, отвратительно для ал-Газали. Некоторые богословы утверждали, что, учитывая, какого рода создания сотворил Бог, он морально обязан предоставить откровение, которое содержит подробные инструкции и «список» наград, соответствующих природе созданий, которым они даруются. С непреложностью этой обязанности Бог действительно не может ничего поделать, он морально обязан выполнить ее. Ал-Газали возражал против идеи, что Бог сталкивается с человеческими понятиями добра и зла, имеющими статус внешнего и независимого закона. Чтобы развенчать представления об объективности этики, ал-Газали подробно защищает положение, что в значение этических терминов может быть внесен религиозный смысл. Для этого он интерпретирует ключевые этические понятия добра и зла (*ḥasan* и *sū'* или *qabīḥ*) телеологически, т. е. с точки зрения соответствия или несоответствия определенной цели. Эти цели полностью соотносены с действующим лицом — в таком случае неверный супруг будет думать, что адюльтер — это хорошо, а все, что мешает ему вести распутную жизнь, плохо. Этическим волюнтаристам не понравился бы предложенный подход, так как он, видимо, игнорирует то

⁷ Al-Ghazālī, *Munqidh*, trans. R. McCarthy, p. 77.

измерение человеческого поведения, в соответствии с которым человек совершает поступки только потому, что они правильны, а не потому что можно получить от них выгоду. Например, люди иногда заботятся о других, не имея надежды на вознаграждение. Некоторые неверные стойко отказываются нарушить свое слово, будто им угрожает серьезное наказание. Они поступают так, потому что так делать правильно. Человек может под угрозой смерти отказаться совершить дурной поступок, вовсе не думая о будущей награде в загробном мире. Ал-Газали приходится выдвинуть целый ряд разнообразных мотивов, чтобы объяснить подобное поведение. Вот некоторые из них. Одни люди желают, чтобы их похвалили за правдивость: перспектива смерти действительно не пугает их. Другие твердо верят, что нарушение слова всегда влечет за собой неприятные последствия. Третьи помогают человеку, потому что чувствуют к нему естественную симпатию. Ал-Газали показывает: сомневаться в чистоте мотивов тех, кто действует на первый взгляд добродетельно, но без конкретной цели, вполне возможно.

Приведенные аргументы могут показаться совершенно невероятными. В самом деле, какой религиозный человек станет защищать идею, что поступок хорош, если он способствует достижению наших целей, и плох, если имеет обратные последствия? Однако ал-Газали удается превратить эту на первый взгляд бесперспективную позицию во вполне убедительную теорию. Одна из целей, которую он преследовал, выстраивая такую теорию, — упростить отстаивание идеи, что у Бога нет целей. Так как Бог слишком высок и слишком превосходит свои создания, чтобы иметь потребности, было бы неверным называть какие-либо из его действий хорошими в обычном смысле. Он действительно создал мир с целью явить свою силу и волю, но он не получает пользы от этого творения. Неуместно думать и о том, что Бог совершает дурные дела. Он не может сделать ничего дурного: дурные поступки связаны с неправильным обращением с собственностью других, а раз все, что существует, является его собственностью, никто не может претендовать на что-либо, что Бог затрагивает своими действиями. Поэтому ал-Газали утверждает, что действия Бога ни в коем случае не являются необходимыми, но просто возможными — он мог бы поступить по-другому. Ал-Газали подводит итог своим рассуждениям:

По нашему мнению, для Бога возможно не требовать, чтобы Его слуги брали на себя обязательства, и налагать на них невыполнимые обязательства, причинять им боль, не давая впоследствии возмещения... и для Него не является необходимым как-либо интересоваться их благосостоянием, вознаграждать

их терпение или наказывать их непослушание... он не обязан посылать про-роков, и если он их не посылает, это не значит, что он зол⁸.

Первое заявление — попытка поставить под сомнение аргументы мутазилитов, согласно которым Бог налагает обязательства на своих слуг, но в то же время дарует им блага. Ал-Газали возражает: Бог не нуждался в том, чтобы творить что-либо, и создание мира не было попыткой избежать вреда или получить какую-либо выгоду. Он вполне мог бы и не творить его. Если мыслить о Боге как о не сотворившим мир, в этом не будет непоследовательности при условии, что мы не станем придерживаться философского учения, согласно которому Бог имеет вечное знание и вечное желание творить и помимо творчества у него нет иного выбора. Ал-Газали проницательно замечает: положение о том, что брать на себя обязательства выгодно для творений Бога, вовсе не очевидно. Мутазилиты утверждают, что в таком случае мы можем заработать высшую награду, но данное представление проигрывает представлению о Боге, дающем нам блага безвозмездно, без каких-либо сопутствующих нагрузок (в форме «обязательств»). Кроме того, «некоторые... выдвинули аргумент, что в загробной жизни будет воздаяние за... [незаслуженное] страдание. Эти люди не понимают, сколь дурен поступок царя, если он дает слабому пощечину как условие того, что он даст ему хлеба, хотя он мог бы дать ему хлеба без пощечины»⁹. (Этот фрагмент переведен в работе М. Marmura, «Al-Ghazālī on ethical premisses», *Philosophical Forum*, I (1969). P. 393–403.) А Бог, несомненно, находится как раз в положении царя, обладающего неограниченной властью.

Ал-Газали воспроизводит известный в исламской теологии аргумент для того, чтобы «определенно доказать, что Бог Всевышний, обладая качествами своего совершенства, не обязан заботиться о благе своих созданий». Аргумент развивается таким образом:

Предположим, было трое детей, один из которых умер в младенчестве, другой достиг зрелости как мусульманин, а третий достиг зрелого возраста, но впал в неверие и затем умер. Тогда Бог требует каждого по его заслугам, и Он будет творить справедливость, поэтому Он поместит того, кто созрел и впал в неверие, в бездну ада, а того, кто вырос и вступил в ислам, и трудился, и терпел тяготы, поклоняясь Богу, — в ряды блаженных, а того, кто умер в младенчест-

⁸ Al-Ghazālī, *Iqtīṣād*, ed. I. Çubukçu and H. Atay, p. 160.

⁹ Al-Ghazālī, *Mi'yār*, ed. Dunya, p. 194. См. в: М. Marmura, “Al-Ghazālī onethical premisses”, *Philosophical Forum*, I (1969), pp. 393–403.

ве, не вступив в ислам и не сотворив акта поклонения по достижении зрелости — в ряд, низший по сравнению с тем, кто достиг зрелости и вступил в ислам. Тогда тот, кто умер младенцем, скажет: «О Господь! Почему ты поставил меня позади моего брата, мусульманина, который достиг зрелости и умер?.. Как же тогда это согласуется со справедливостью?» И Бог скажет ему... что [другой] достиг зрелости и вступил в ислам, и трудился, и терпел тяготы... «А разве справедливость требует поставить тебя с ним на равных?» Тогда младенец скажет: «О Господи! Именно ты вызвал мою жизнь и вызвал мою смерть. И Ты должен был продлить мою жизнь и позволить мне достичь независимости и привести меня к исламу»... Тогда Бог скажет ему... «Для твоей пользы я сделал так, чтобы ты умер в детстве: ибо, если бы ты достиг зрелости, ты вступил бы в неверие и заслужил бы Геенну огненную». На что неверующий, который умер после того, как достиг зрелости, возопит из недр преисподней и скажет: «О Господи! Ты знал обо мне, что, если я достигну зрелости, то вступлю в неверие. Так не мог ли ты тогда сделать так, чтобы я умер в детстве? Ибо я был бы доволен низшим рядом, в который Ты поставил ребенка, жаждущего более высокого положения». Здесь тому, кто претендует на мудрость, остается только перестать отвечать и высказывать догадки¹⁰.

По замыслу ал-Газали, этот аргумент должен показать, что задаваться вопросом о справедливости действий Бога ошибочно. Приведенный текст может быть истолкован критиком религии как признание невозможности примирить всемогущее и всезнающее божество со скромным понятием справедливости. Но у ал-Газали есть козырная карта: нет смысла, полагает он, пытаться доказать, что решения Бога справедливы, так как понятие справедливости в качестве атрибута божественного действия логически неуместно. В этом случае не возникает проблем в связи с утверждением, что Бог может налагать обязательства, которые невозможно выполнить. Передача Богом заповедей его созданиям подобна тому, как командир обращается к разумному подчиненному, а посему нет противоречия между приказом выполнить невозможное и обязательностью приказа для подчиненного. Такой приказ не может быть описан как дурной, ведь лишь поступки, совершенные в личных целях, могут называться дурными, а у Бога нет таких целей. Он свободен делать все, что захочет, с людьми, находящимися в его владении. Этот тезис обладает по крайней мере тем достоинством, что проясняет примеры «невыполнимого обязательства», например обязательства стать верующим, даже когда Бог знает, что

¹⁰ Al-Ghazālī, *Fadā'ih al-bāṭiniyya* (The infamies of the Batinites), pp. 222–223, in R. McCarthy, *Freedom and fulfillment*, pp. 241–242.

человек не может им стать и не станет. Бог действительно заставляет совершенно невинных людей страдать без какой-либо награды в этой жизни, и это не нарушает границ справедливости, поскольку он лишь играет в свои собственные игрушки, на которые никто другой не претендует. Поэтому не существует объективного понятия справедливости, которое стояло бы над Богом и определяло, как он должен вести себя по отношению к своему творению.

Ал-Газали отрицает, что независимый разум является достаточным руководством к этическому знанию. Один из интересных моментов его полемики с философами и мутазилитами в области этики — критика теории природной связи, которая лежит в основе их телеологических воззрений. Весь механизм целей и средств, ведущих к воздаянию в этой и последующей жизни, основан на понятии причинности, которая не учитывает безмерное могущество Бога и его влияние на обстоятельства и поэтому должна быть отвергнута. В первой главе мы видели, как ал-Газали выступил против философской теории причинной обусловленности. Однако поставить знак равенства между его осуждением философской этики и его отношением к философским объяснениям причинности все же нельзя. Ал-Газали, конечно, не сомневался в том, что наука способна делать достоверные обобщения, что она может, рассматривая природу с разумных и научных позиций, обнаружить постоянные связи между явлениями. Он возражал против такого объяснения этих связей, которое делало несущественным влияние Бога.

Из убеждения ал-Газали в том, что разум — не всегда надежный путеводитель в области этического и религиозного знания, не следует, что он вообще отрицал роль разума. Разум играет важную роль в понимании природного мира, и мы уже видели, что ал-Газали признал анализ природной связи, предложенный Авиценной, хотя и интерпретировал его по-новому. Учитель ал-Газали, ал-Ашари, подчеркивал, что рациональность важна для убеждения в истине ислама. Как писал ал-Ашари, пророк наблюдал за разнообразными верованиями и религиями и «показал им то, чего они не понимали, с помощью исчерпывающих доказательств бытия Бога и его прямого объяснения, и он подтвердил законность своей позиции наглядным демонстрированием бытия Бога и его знамений, так что не осталось места для какого-либо другого аргумента или какой-либо попытки опровергнуть его аргумент»¹¹. Но как обрести убеждение в достоверности послания, исходящего от ислама? Этим убеждением невозможно проникнуться внезапно с помощью

¹¹ Al-Ash'arī, *Risāla ila ahl at-tajr bi-Bāb al-abwāb* (Letter to the people of the frontier) (Ankara, İlahiyat Fakültesi Mecmuası 8, 1928), pp. 80–108; p. 86.

интуиции — таким образом «вдруг становится понятной» истинность и всякого рода сомнительных воззрений. Ал-Ашари полагал, что люди приходят к признанию авторитета учения ислама постепенно. Есть рациональный порядок развития веры: сначала человек осознает случайность мира и созданий, населяющих его, затем понимает собственное бессилие и бессилие мира перед Богом, потом признает истинность пророчества Мухаммада и, следовательно, истинность его содержания. В этой модели достоверность Пророка и обоснованность его утверждений и авторитета доказываются знамениями и чудесами, которые *следуют* за исчерпывающими аргументами и прохождением первых двух стадий. Такой порядок представляется разумным, ведь смысл чуда и заключается в том, чтобы подчеркнуть нашу случайность и зависимость от всемогущего Бога.

Мы видели в первой главе, что чудеса рассматриваются в исламе как неотъемлемая часть набора доказательств и знамений, а не как решающий фактор в пробуждении веры. Чудеса даются в контексте более важного теоретического рационального понимания. Так, неверующий обязан стать верующим, если «Пророк дал ясное доказательство... и оно может быть понято с помощью природного интеллекта, который был дан как средство понимания»¹². Аргументы Пророка — наилучшие из аргументов, которые может привести разум, из чего ал-Ашари делает вывод, что люди, желающие развить и применить свой разум, правильно сделают, если ограничатся именно этими аргументами. Интересно, что некоторые мутазилиты отстаивают точку зрения, согласно которой обязательство знать Бога проистекает не из знания случайности мира, а скорее из человеческой природы — это просто одна из тех идей, которые человек все сильнее осознает по мере того, как становится старше, но на самом деле она есть всегда. В Коране, считают мутазилиты, такая мысль выражена следующим образом: «Есть ли сомнение в Боге, создателе небес и земли?» (XIV, 10). Мухаммад основывал свое послание на этом всегда существующем знании Бога. Представление о прирожденном знании о Боге иногда используется в качестве оправдания того, что Бог может наказать любого, кто отказывается серьезно относиться к его откровению. Люди обязаны размышлять о природе Бога и задаваться вопросами о его заповедях, потому что мы знаем о его существовании с самого рождения¹³.

¹² Al-Ash'arī, *Risāla ila ahl at-tajr bi-Bāb al-abwāb*, p. 101.

¹³ Например, Abū-l-Hudhayl, описанный в: J. van Ess. “Early Islamic theologians on the existence of God”, в: K. Semaan (ed.). *Islam and the medieval West* (Albany, State University of New York Press, 1980), pp. 64–81.

Прежде чем подробно рассмотреть дискуссию об этическом поведении между ашаритами и мутазилистами, стоит указать, что неоправданно полагать, будто последние более почитают разум, чем первые. Как мы только что убедились, дело обстоит как раз наоборот: ашариты, в противоположность мутазилистам, с большей готовностью признают важность разума для самого основания веры.

В противоположность этическому волюнтаризму мутазилисты разработали деонтологическую теорию этики, которая объясняет ключевые этические понятия «обязательное», «доброе» и «злое» (*wājib*, *ḥasan* и *qabīḥ*) следующим образом: «то, за упущение чего действующее лицо заслуживает порицания», «то, за упущение чего действующее лицо заслуживает похвалы/порицания». Последствия поступка не всегда играют роль в принятии решения о степени его нравственности. Разумные люди в состоянии правильно судить о степени нравственности определенных поступков. Они могут осознать по крайней мере некоторые из своих обязанностей, а также разницу между хорошими и дурными поступками. Вышесказанное так же верно для человека, как и то, что он может точно описывать природные качества предметов в мире, независимо от своей религиозной принадлежности или божественного покровительства.

Утверждение, что существуют подобные общие рациональные правила этического поведения, ал-Газали подвергает сомнению несколькими способами. Один из способов (достаточно неубедительный) заключается в следующем: нужно выбрать предполагаемое универсальное правило и затем указать на случаи, при которых оно не должно применяться. Ал-Газали разбирает такой пример. Правило говорить правду безусловно универсально, однако есть случаи, в которых, возможно, лучше не говорить правду. Но такого рода возражение просто игнорирует сложные описания различных универсальных этических истин мутазилистов и понимание ими необходимости классифицировать правила — на случай, если они будут применяться негибко и без учета последствий. Более убедительный аргумент ал-Газали основан на тезисе Авиценны, где философ различает бесспорность необходимых истин и так называемые универсальные моральные истины. Ал-Газали комментирует:

Если мы хотим понять различие между тем, что мы обычно признаем правдой, и тем, что не может быть ничем, кроме правды, мы должны взять некую основную нравственную норму, например «убить человека дурно, а спасти его от смерти хорошо». Если мы представим, что только что появились на свет и не принадлежим к какой-либо общине, и не имеем предварительного зна-

ния того, как живут люди, было бы возможно усомниться в этой норме и даже отрицать ее истинность. Однако это было бы неверно для таких утверждений, как «два больше одного» или «утверждение не может быть одновременно истинным и ложным»¹⁴.

Возможно, этот пример не слишком уместен, так как на него вполне можно возразить: человек, оказавшийся в ситуации, описанной здесь, был бы вообще неспособен вынести какое-либо суждение насчет этого нравственного правила, ведь он полностью абстрагирован от какой бы то ни было общины, дающей соответствующий контекст этической жизни. Положение такого человека не позволяет ему давать комментарии относительно универсальности и необходимости нравственного правила, так как, не исключено, он даже не смог бы понять, что это нравственное правило значит. Но общее содержание аргумента справедливо — есть важное различие между необходимыми истинами логики и математики и истинами, которые составляют этику.

Ал-Газали указывает, что если признать его понимание «обязательного» как «необходимого, чтобы принести пользу», то мутазилитам весьма сложно показать, что их список необходимых моральных истин приемлем. Например, он утверждает:

Нет рационального требования, чтобы мы были благодарны благодетелю, несмотря на то, что говорят мутазилиты... Если благодарность рациональна, то она должна предполагать некое полезное последствие, и наоборот. Если она не имеет полезных последствий, то она не может быть рациональной, так как будет лишена всякого смысла. Если она все же имеет полезную цель, она должна быть полезна либо для Единого, которому служат [т. е. Бога], либо для служителя [т. е. для нас]. Она не может быть полезна для [первого], так как Он выше того, чтобы извлекать выгоду, и слишком свят, чтобы иметь цели. Благоденствие служителя применимо либо к этому миру, либо к миру грядущему. По-видимому, в этом мире выгоды не существует, так как он измучен изучением и созерцанием, знанием и благодарностью, которые отражаются на его желаниях и ослабляют его удовольствия. Но нет выгоды и в мире грядущем, там любая награда дается как милость Бога¹⁵.

Как мы уже видели в полемике о сотворении мира, излюбленный

¹⁴ Al-Ghazālī, *Mi'yār*, ed. S. Dunya, p. 197.

¹⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'ilm al-usūl* (Cairo, 1937), I, p. 39. В этой книге рассматривается теория источников и методов усвоения норм в юриспруденции.

способ ведения спора у ал-Газали таков: он представляет свои определения ключевых терминов и показывает, насколько они расходятся с мнениями оппонентов. Ал-Газали дает собственные толкования терминов и для того, чтобы убедить других, что они предпочтительнее, чем альтернативные. В то же время он отвергает мысль, что из нашего знания природы Бога мы можем вывести определенные принципы, которые управляли бы его поведением по отношению к его созданиям. Преимущество формы теологического редукционизма, присущей ал-Газали, заключается лишь в том, что он ясно уточняет, как определить, какого рода нравственные правила обязательны для нас. Эти правила и есть те, которые «Бог сделал необходимыми и предписал с санкцией наказания, если они не будут выполнены, ибо, если нет откровения, то что значит “необходимые”?»¹⁶

Ал-Газали пользуется своей теорией, чтобы попытаться аккуратно обойти то, что мутазилиты, вероятно, считали одним из самых сильных своих аргументов. Это аргумент, согласно которому должна быть по крайней мере одна обязанность, понятная для разума до откровения — обязанность проверить истинность Пророка пониманием его чудес. Без такой попытки невозможно принять истинность Корана и нравственные нормы, следующие из этого принятия. Утверждать, что всякий обязан принять Коран и что все проистекающие из этого обязанности выводимы из самой Книги — значит, считали мутазилиты, попасть в порочный круг. Но ал-Газали использует данное утверждение, чтобы дискредитировать их аргумент, предполагающий разум в качестве необходимого мотива, ссылкой на очевидность чудес: «Если человек не рассмотрит их рационально, то не поймет рациональной потребности рассмотреть их рационально, а если он не понимает потребности рассмотреть их рационально, то и не рассмотрит их рационально»¹⁷. Учитывая огромную выгоду, которая потенциально ожидает принявшего ислам, человек поступит глупо, если услышит об этой выгоде и не станет искать ее источник в Писании. Такие поиски вскоре приведут к потребности понять, являются ли чудеса Пророка доказательством его божественной миссии и спасительной цели. Ал-Газали сравнивает человека, требующего подобного подтверждения, с человеком, которому сказали, что его преследует лев, и который отвечает, что не оглянется, пока предупредивший не убедит его в справедливости своих слов. В чем смысл сравнения ал-Газали? Вряд ли благоразумно сомневаться в полученном сооб-

¹⁶ *Ibid.* = *Iḥyāʾ*, I, ed. ʿIṣrāqī, p. 113.

¹⁷ Al-Ghazālī, *Mustasfā*, I, p. 40.

щении, если наказание за ошибку столь велико, а цена ошибочного сообщения столь незначительна. Бог послал пророка, чтобы руководить нами, чудеса — чтобы подтвердить свою власть, и наших умственных способностей достаточно, чтобы понять значительность чудес.

Представляется, что аргумент ал-Газали, согласно которому мы можем понять разумом природу чудес и Пророка, ближе к основной позиции мутазилитов. Действительно, они утверждают, что один из универсальных нравственных принципов, понятных для всех разумных людей, таков: человек должен избегать того, что вредно для него самого, и стремиться к тому, что полезно для него самого. Но, как указывают ашариты, «может случиться, что вы терпеть не можете того, что лучше для вас; и может случиться, что вы полюбите то, что хуже для вас; Бог знает, а вы не знаете» (II, 212). Эту же мысль высказывает ал-Газали, цитируя Авиценну: «Но истинно часто не то, что достойно похвалы, и ложно не то, что отталкивающе. Ибо многое отталкивающее истинно и многое достойное похвалы — ложно»¹⁸.

Согласно принципам мутазилитов, мы знаем, что за свои поступки заслуживаем или наказания, или награды, и поэтому начинаем задаваться вопросом, что нас ожидает в грядущей жизни — наказания или вознаграждения. Подобное размышление относится не только к делам повседневным, но, в сущности, ко всем событиям нашего существования (в любой форме), которые нас затрагивают. Мы можем, утверждают мутазилиты, с помощью разума обрести знание, что есть всемогущее и всезнающее бытие, которому должно поклоняться и от которого исходит наказание или награда. Бог мог бы создать человека непосредственно в раю, чтобы он все время действовал правильно с нравственной точки зрения, однако в этом случае мы не имели бы возможности получить большую награду, доступную нам как обычным людям, способным *заслуживать* и *зарабатывать* награды. Даже в нашем мире возможны люди, которым требуется только естественный разум, чтобы совершать поступки, обязательные с нравственной точки зрения, и, напротив, избегать поступков, достойных порицания, но нам в целом нужно нечто большее, чем просто разум, чтобы вести себя должным образом и избегать зла. Бог милостиво снизошел до несовершенства человека

¹⁸ Al-Ghazālī, *Mi'yār*, ed. Dunya, p. 197 и точная цитата из: Ibn Sīnā, *Ishārāt*, ed. Forget, p. 401. Однако ал-Газали также утверждает, что «то, что вынуждает нас идти по пути спасения, — это природа» (*Iqtisād*, ed. I. Çubukçu and H. Atay, P. 195).

и послал пророков, чтобы поведать людям, какие награды и наказания ожидают их в загробной жизни. Он помогает нам на этом пути, передавая законы и налагая обязанности, которые укрепляют наше стремление поступать правильно и таким образом заслужить высшую награду.

Нужно отметить различие между теми обязанностями, которые известны и мотивированы только нашим разумом, и теми обязанностями, которые известны и мотивированы откровением. Между этими двумя видами обязанностей есть значительная разница, обусловленная не только различием в способе их выполнения, но заложенная в самой их природе. Нормы, установленные разумом, универсальны, а нормы, основанные на откровении, имеют частный характер и открывают нам в подробностях, как надо действовать, если мы хотим заслужить конечную награду. Мы способны, используя нашу интеллигенцию, определить общее направление, в котором должна развиваться нравственная деятельность, однако более подробные и точные правила, данные откровением, дополняют картину, давая практическое руководство для повседневных поступков. Хотя именно откровение дает нам эти правила, легко увидеть, что они соответствуют универсальным принципам разума. Как бы то ни было, но вопрос о том, мог бы человек сам, только своим умом прийти к этим нормам, спорен. Определить, как должно поступать без помощи откровения, можно лишь примерно, но достижение нравственного совершенства и распространение понимания ценности нравственного совершенства во всех классах общества без откровения гораздо менее вероятно.

Главный оппонент мутазитов, ал-Ашари, признает, что есть некоторое число жизненно важных истин относительно сотворения и Творца, которые можно постичь благодаря одному разуму. Например, человек способен осознать, что мир случаен, что существует некий творец и что некие свидетельства требуют нашей веры в достоверность заявления Пророка, утверждающего, что он передает послание Бога. Ал-Ашари обращает внимание на те воззрения ислама, которые указывают на *разумность* допущения, что и Коран, и высказывания Пророка имеют божественный источник. Однако нельзя остановиться на разуме, если мы хотим понять, как нужно действовать, ведь наши нравственные принципы исходят из заповедей и запретов Бога, и нас ожидает награда или наказание в зависимости от того, действуем ли мы в соответствии с Божьей заповедью или нарушаем ее. Понять, что хорошо, дурно и обязательно, можно лишь, приняв откровение, в котором Бог дает свои заповеди и запреты, опи-

сывает конечную цель человека (обретение радости в загробной жизни) и объясняет, что для достижения этой цели необходимо повиноваться заповедям Бога.

Использование разума крайне важно, но его возможности ограничены. Он позволяет нам понять источник и природу откровения, а затем необходимость подчиниться божьей власти. Единственный смысл, который ал-Ашари видит в *kalām*, или умозрительном исследовании основных принципов религии верующим, — это укрепить веру собратьев, ознакомив их с соответствующими методами постижения истин, и опровергнуть ошибочные воззрения неверующих или новаторов. *Kalām* ни в коем случае не призван заменить Коран и Сунну. Обе эти книги содержат в совершенной и ясной форме рассказ об источнике и природе откровения, практические знания того, как мы должны себя вести. Они показывают, что сам закон требует утверждения истин, касающихся Бога и его качеств, случайности мира и т. д. *Kalām* может рассматривать и вопросы, не решенные со всей ясностью законом, может переформулировать исламские учения так, чтобы приспособить их к разным контекстам. Тем не менее *mutakallim*, формулируя свои аргументы, не должен отходить от содержания откровения.

А какую позицию в полемике занимали *falāsifa*? Человек, утверждали они, устроен таким образом, что его настоящее (и окончательное) счастье заключается в достижении совершенства, трансцендентного обычным обстоятельствам этого мира, в «иной жизни» (которую необязательно понимать как синоним загробной жизни). В общем и целом эта цель может осуществиться только в правильно управляемом обществе, основанном на соответствующих законах, которые организуют его таким образом, что каждый человек получает возможность достичь этой конечной цели. Закон, который мы получаем через откровение, включает как религиозные предписания, касающиеся наших убеждений относительно Бога, жизни грядущей, смерти и так далее, так и правила светского и религиозного поведения верующих. Тесная связь между правилами первого и второго типов побудила таких *falāsifa*, как ал-Фараби, определить телеологический подход к религии как часть политической науки. В конечном счете любая политическая теория должна представлять собой некое предположение о том, что составляет человеческое счастье и как его достичь. Таким образом, исследование природы людей и мира, в котором они живут, важно для политической науки. В таком случае, по-видимому, политическая наука включает не просто исследование общества, но и сумму умозрительных наук — метафизику, физику,

психологию и т. д.:

Политическая наука — это знание вещей, с помощью которых обитатели государств достигают счастья в общинах, каждый в соответствии с личными способностями. Будет показано... что политическая группа и коллектив, созданные в результате собрания граждан в городах, похожи на группирование тел во всей вселенной, и мы можем увидеть, что все, что содержит государство и нация, имеет нечто общее с тем, что содержит вселенная в целом¹⁹.

Философ обретает знание мира и Бога. Он приступает к построению идеального государства, похожего на мир и исходящего от Бога. Затем он подражает Богу, основывая такое государство во времени и пространстве. Так как политическая наука — исследование, освещающее конечное совершенство и цель всех человеческих действий и перечисляющее условия достижения этих самых важных целей, ее невозможно изучать, не изучая в то же время (или еще лучше, заранее) науки спекулятивные.

Из этого не следует, что их изучение само по себе даст нам *подробное* описание законов, которые следует установить при добродетельном строе, однако таким образом мы могли бы прийти к весьма *общим* принципам — основе любого конкретного закона или нормы. Подобные законы должны воплощать абстрактные и сложные метафизические истины так, чтобы природа этих истин была понятна большинству граждан. Сложные понятия нужно представлять в легко доступной форме, чтобы все граждане имели возможность поступать добродетельно и понять, хотя бы частично, природу действительности. Как отмечает ал-Фараби,

цель, к которой должно стремиться, изучая философию, — это знание Творца, ...что он един и неколебим, действенная причина всего и правитель этого мира благодаря своему великодушию, мудрости и справедливости. Образ действий, которого должны придерживаться философы, — тот, что подражает творцу, насколько это под силу людям²⁰.

Согласно *falāsifa*, мы можем с помощью разума определить природу Бога и его творения, общие принципы этики и человеческого счастья, и т. д. Откровение описывает эти истины так, как подходит отдельной общине, т. е. прибегая к соответствующим конвенциям,

¹⁹ Al-Fārābī, *Philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dieterici, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 49.

существующим в данное время в данном месте. Таким образом, поначалу, познавая природу мира, следует применять разум, а откровение вписывается в эту картину позднее, показывая, как общие принципы добродетельной жизни, установленные разумом, переводятся в более точные понятия и применяются к конкретной общине. Чтобы придумать эти специфические нормы, нужен законодатель-пророк, так как никакое абстрактное мышление их не достигнет, однако структура, в пределах которой он должен работать, закладывается только разумом.

Значение такого рода подхода для природы *kalām* очевидно. *Kalām* не спекулятивная наука, стремящаяся дать теоретическое и доказательное понимание природы Бога и его творения. Она не занимается общими правилами или истинами, а скорее защищает догмы, установленные определенным законодателем-пророком в пределах определенного религиозного и культурного контекста. Цель *kalām* — укрепить веру и привести к принятию закона тех, кто неспособен следовать их чисто философскому оправданию и поэтому должен довольствоваться принятием оправдания в форме «подобий» (*miṭālāt*) доказательных истин. Можно сказать, что если бы *kalām* занимался только своими обязанностями, никогда не возникло бы этого конфликта с философией. *Kalām* ограничен риторическим и диалектическим обсуждением догматических принципов определенной религии и не может без искажения справиться с задачей логического установления фундаментальных истин, которые в религиозных принципах представлены лишь грубо. К несчастью, *kalām* иногда свойственно сверхчестолюбие; богословы утверждают, что принципы и обычаи, представленные в позитивном праве, эквивалентны универсальным истинам философов; в таких случаях возникают споры и неразбериха. Это объясняется исключительно категориальной ошибкой, непониманием разной логической природы философии и *kalām*.

В начале «Книги букв» ал-Фараби заявляет:

Диалектические и софистические силы, вместе с философией, основанной на мнении, или философией, основанной на софистическом мышлении, должны были предшествовать во времени несомненной, то есть доказательной, философии. А религия, которую считают человеческой сущностью, возникла позднее по времени, чем философия вообще, так как она направлена на обучение множеству теоретических и практических вещей, которые были выведены из философии теми способами, которые облегчают для масс их понимание с помощью убеждения или представления, или того и другого. Искусства теологии и юриспруденции более поздние по времени, чем религия,

и подчинены ей. А если религия подчиняется древней философии, основанной либо на мнении, либо на софистическом мышлении, тогда теология и юриспруденция, подчиненные ей, согласуются с любым из них, но ниже любого из них²¹.

Модель ал-Фараби — разнообразие различных форм мышления, следующих друг за другом во времени, постепенно совершенствующихся, достигая уровня доказательной мысли. Софистическое мышление, которое зависит от правил убеждения аудитории (поэтическое преувеличение и литературные приемы), было заменено диалектическим. Последнее способно показать нам, как логически перемещаться от одной предпосылки к другой, но неспособно заранее доказать приемлемость этой предпосылки. Эту конечную задачу может выполнить только доказательное мышление. Религия следует за философией по времени и выполняет задачу наставления народных масс в практических и теоретических истинах. Эти истины могут быть установлены и философски — теми, кто способен к активности, так что «религия состоит из мнений и действий, определенных и ограниченных условиями, которые правитель навязывает членам группы, стараясь достичь определенной цели, которую он имеет либо в них, либо достигает с их помощью, благодаря активному использованию ими этих мнений и действий»²².

За религией идут юриспруденция и теология. От первой требуется установить детали закона, учитывая, что первоначальный законодатель не слишком углублялся в них, признавал аксиомы религии как истинные. Теолог отстаивает принципы религии и вообще критикует противоположные взгляды: «Правовед принимает взгляды и действия основателя религии как данность и обращается с ними как с основными принципами, из которых он с помощью разума делает необходимые выводы, а теолог защищает принципы, которые правовед рассматривает как аксиомы, не производные, таким образом, от других вещей»²³. Ал-Фараби так выражает свой взгляд на связь между этими различными мыслительными процессами и ролями:

В целом философия предшествует религии так, как пользующийся инстру-

²¹ Al-Fārābī, *Book of letters*, trans. L. Berman, “Maimonides, the disciple of Alfarabi”, *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), pp. 154–178; pp. 156–158.

²² M. Mahdi (ed.), *Alfarabi's "Book of religion" and related texts* (Beirut, Dār al-Mashreq, 1968), p. 43.

²³ Al-Fārābī, *Enumeration*, V. P. 75–76, in M. Mahdi, “Book of religion”.

ментом предшествует инструменту во времени. Диалектическое и софистическое мышление предшествует философии точно так же, как питание дерева предшествует плоду или как цветок дерева предшествует плоду. Религия предшествует теологии и юриспруденции точно так же, как некто, имеющий под началом слугу, предшествует слуге, и тот, кто пользуется инструментом, предшествует инструменту²⁴.

Важен контраст между формой представления моральных правил в философии и религии. Хотя говорят, что последняя должна давать лишь образы доказательной истины или представления о ней, связь между этими формами выражения и истиной считается прочной: «Каждая религия существует благодаря вдохновению и смешана с разумом. И тот, кто считает, что может существовать естественная религия, основанная на одном разуме, должен признать, что эта религия неизбежно будет менее совершенна, чем те, которые возникают от разума и образной символизации» (ТТ 361). Дело в том, что религия, предусматривающая воображение, или образную символизацию, будет способна обращаться к каждому человеку на близком ему языке, а не только к мудрому. «Символизирующие образы... различаются по достоинству. Некоторые лучше обоснованы и более адекватны в своей образности, другие хуже. Некоторые ближе к истине, другие дальше от нее... Если системы символов различаются по адекватности, то та, что является лучшей и имеет наименьшее число нежелательных особенностей или даже вовсе их не имеет, должна быть выбрана... а другие отвергнуты»²⁵.

Авиценна твердо соглашается с ал-Фараби в этом вопросе, утверждая, что религию нельзя представить без соответствующей ей символизации:

Что касается религиозных законов, важен один общий принцип, а именно, что религии и их законы, выраженные пророком, стремятся к общению с массами в целом. Очевидно, что более глубокие истины относительно подлинного единства, согласно которым есть один создатель, вознесенный над количеством, качеством, местом, временем, положением и изменением, и которые ведут к убеждению, что Бог един, и никто больше не входит в его вид, что он не содержит частей... что на него нельзя указать как на существующего в определенном месте, — очевидно, что эти более глубокие истины невозможно передать массам. Ведь если бы это было передано в истинной форме арабским бедуинам и грубым евреям, они сразу же отказались бы верить и единодушно

²⁴ Al-Fārābī, *Book of letters*, ed. M. Mahdi, p. 132.

²⁵ F. Rahman, *Prophecy in Islam* (London, George Allen and Unwin, 1958), p. 41.

заявили бы, что вера, которую они должны принять, — эта вера в абсолютное небытие²⁶.

В некоторых случаях Аверроэс заходит дальше и высказывает предположение, что вдохновение выполняет еще более важную функцию, так как «законы, которые он [Коран] включает в доктрину и практику, таковы, что они не могли бы быть усвоены учением, но [только] вдохновением [*wahy*]»²⁷. Как мы видели, *falāsifa* утверждали, что закон тесно связан с общими условиями человеческого счастья и структурой вселенной, следовательно, все успешные законодательные акты должны быть основаны на знании этих принципов. Однако как мы можем с нашими ограниченными способностями и конечным знанием узнать, какого рода законодательство является надлежащим? К счастью, «мы видим, что все это определено Писанием. И все или большая часть этого становится ясным только благодаря вдохновению или же его объяснение посредством вдохновения превосходит [рациональное объяснение как таковое]»²⁸.

В своем комментарии к этому отрывку Гурани полагает, что Аверроэс на самом деле не считал вдохновение наилучшим источником знаний о вселенной и не думал, что кому-либо необходимо пытаться понять эту вселенную. Он намекает, что Аверроэс просто представляет экзотерический взгляд и что он «мог искренне работать как *qāḍī*, ибо он верил в ценность *sharīʿa* как практического руководства для большинства людей в большинстве случаев»²⁹. Это подозрение относительно подлинных взглядов Аверроэса необоснованно, по крайней мере, в данном случае. Позиция Аверроэса довольно умеренная: он не заявляет, что *все* вопросы лучше понимать посредством вдохновения — он говорит «все или большинство». Представление о том, будто Аверроэс думал, что шариат имеет лишь ограниченную ценность как практическое руководство для некоторых людей, совершенно не доказано какими-либо свидетельствами.

Гурани высказывает догадку, что в своем «Комментарии к “Никомаховой этике” Аристотеля» Аверроэс показывает, как можно с помощью практического разума «исправлять» религиозные законы. Здесь

²⁶ F. Rahman, *Prophecy in Islam*, p. 42.

²⁷ Ibn Rushd, *Kitāb al-kashf an manāhij al-adilla*, in M. Müller (ed.), *Philosophie und Theologie von Averroes* (Munich, 1859), p. 100.

²⁸ *Ibid.*, p. 101.

²⁹ G. Hourani, “Averroes on good and evil”, *Studia Islamica*, XVI (1962), pp. 13–40; pp. 38–39.

он рассматривает аристотелевское определение справедливого как «исправление закона там, где он ушиблен из-за его общего характера», и связывает это положение с исламским законом о священной войне — джихаде (*jihād*). До некоторой степени данный закон имеет целью распространение ислама. Однако ясно, что подобная общая политика в отдельных случаях, несомненно, принесет вред регионам, где ислам утвердился в качестве основной религии. Несгибаемое следование общему указанию, как говорит Аверроэс, — результат «незнания намерения законодателя, и по этой причине необходимо заявить, что предпочтителен мир, а война уместна только в некоторых случаях»³⁰. По комментарию Гурани, «подобное исправление позитивного закона согласно справедливости предполагает существование естественного права, которому подчинился Законодатель и с помощью нашего прямого знания которого мы можем интерпретировать его намерения»³¹. Однако это далеко не так. Все общие правила требуют интерпретации, и часто приходится устанавливать характер намерения, которое эти правила воплощают, чтобы в трудном случае было возможно сравнить первоначальное намерение с актуальными последствиями следования правилу. Когда сравнение выявляет некое несоответствие, мы задумываемся о том, как истолковать правило, чтобы прояснить его назначение. Вышесказанное особенно ясно применительно к закону, относящемуся к джихаду. Назначение данного закона — расширить область распространения ислама. Если бы действительная практика при некоторых обстоятельствах имела противоположные последствия, разумно было бы не объявлять джихад в это время и в этом месте. Нет необходимости взывать к некоему знанию естественного права, регулирующего применение позитивного закона.

Тогда как философы объяснили бы необходимость пророка и того, чтобы он воплотил свои намерения в законе и законных учреждениях? Мы уже не раз видели, что пророк призван учить людей, как жить, как обуздывать свой природный эгоизм и вести к основным религиозным и философским истинам тех из них, кто к этому расположен. Принципиально важно, чтобы любой будущий пророк был способен примирить возможности и интересы самых разных людей в государстве, так что «законодатель — это человек, имеющий способность выводить, благодаря превосходству своего рассуждения, условия, с помощью которых практически познаваемое может быть актуально

³⁰ Ibn Rushd, *Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, fo. 248r on Books V, ch. 10; в лат. пер. *Averrois Cordubensis... commentarii* (Venice, 1560), III.

³¹ G. Hourani, "Averroes on good and evil", p. 39.

реализовано для достижения конечного счастья»³². Чтобы закон, который оставляет пророк, сохранял свою действенность после его ухода, намерения пророка должны оставаться в центре правовой полемики, иначе законодательство деградирует до простой игры с нормами и терминами. Это еще раз показывает, сколь важно, чтобы законодатель был прежде всего пророком. Ведь лишь тот, кто обладает хорошо развитым воображением, будет в состоянии представить закон так, что линия развития правил, которые воплощают его намерения, останется ясной. Как полагает Авиценна,

пророку необходимо учредить определенные действия, которые он обязывает людей регулярно выполнять... чтобы поддерживать в их умах [цель закона]... Эти действия, чтобы быть полезными, должны сохранять в сердцах людей память о Боге... и загробной жизни. Эти напоминания могут быть либо внешними словами, либо внутренними намерениями. Необходимо сказать людям, что подобные действия приближают их к Богу и приносят им пользу.. Они равноценны разным видам поклонения, которым люди должны следовать³³.

Ал-Фараби пишет, что к разным людям необходим разный подход:

Есть два способа заставить людей понять, один — сделать суть ясной и другой — передать образ, представляющий ее символически. Суждение составляется двумя способами: посредством убедительной рациональной аргументации или посредством убеждения. Если мы понимаем природу существования, исходим из нее с помощью рациональных аргументов и получаем выводы, мы занимаемся философией. Но когда воображение получает символы, подражающие действительности, и суждения насчет этих символов делаются с помощью убеждающего рассуждения — это вид знания, названный древними «религией»³⁴.

Было бы ошибочным сделать вывод, что философы, проведя различие между философией и религией, заявили тем самым, что некоторые люди могут быть освобождены от поведения, которое религия предписывает своим приверженцам. Или что они якобы утверждали, будто религиозная практика может ограничиваться теми, кто неспособен к философскому пониманию вопросов, которые религия рассматривает своим собственным способом — образным. Ничего

³² Al-Fārābī, *Attainment*, ed. M. Mahdi, p. 45.

³³ Ibn Sīnā, *Nājat*, ed. M.S. Kurdi, pp. 305–306.

³⁴ Al-Fārābī, *Attainment*, ed. M. Mahdi, p. 44.

подобного они не утверждали. Ал-Фараби, например, настаивает на том, что «философ должен исполнять внешние действия и соблюдать законные обязанности, ибо, если человек не почитает закон, предписанный пророком как обязательный, и при этом занимается философией, от него неизбежно все отвернутся. Он должен считать незаконным для себя то, что незаконно в его общине»³⁵. Почему же нельзя отдаляться от масс в религиозных делах? Одна из причин (помимо понятного мотива благоразумия) — то, что «существование ученого класса становится совершенным и его полное счастье достигается только при слиянии с классом масс» (ТТ 360). Однако здесь есть некоторая проблема. Если философ понимает, как пишет Аверроэс, «что цель этих учений заключается в их универсальном характере» (ТТ 360), почему он делает вывод, что эта универсальность применима и к нему? Философам не требуется образная символизация, чтобы оценить важные моменты религии. Тогда почему они должны, по мнению ал-Фараби и Аверроэса, придерживаться процедурных религиозных норм, чтобы вести себя правильно? Если мы можем благодаря разуму осознать, почему религиозные законы и установления принимают свою форму, есть ли смысл утверждать, что эти законы устанавливает именно откровение.

Важность этой дискуссии для вопроса об объективном или субъективном статусе этики в религии вполне очевидна. Для некоторых людей (например, философов) возможно обрести знание того, что есть долг, без откровения. Из этого, по-видимому, следует, что обязанности вообще основаны не на откровении, а на разуме, а откровение — всего лишь способ сообщать истины тем, кто неспособен пользоваться разумом и как способом познания, и как источником этических норм.

³⁵ Al-Fārābī, *Risāla zainun al-Kabīr* (Hyderabad, 1930), p. 9. Этот комментарий вполне мог бы принадлежать Авиценне.

Глава 5. Счастье, философия и общество

Одна из тем, которые красной нитью проходят через обсуждение этики в исламской философии, — это конфликт между двумя видами этических систем. Нравственная жизнь людей совершается на двух разных уровнях: один — светский, социальный, политический и физический, другой — духовный и религиозный. Когда мы думаем об аристотелевской этике с позиции доктрины средств, мы думаем об установлении правил социального поведения. Когда же мы размышляем о должном поведении в таких понятиях, как союз с Богом, нравственное и интеллектуальное совершенство, нас интересуют иные правила — соответствующие духовной цели. Как мы видели в четвертой главе, существует представление о поэтапном восхождении к совершенству, причем конечная цель этого восхождения — познание высшего бытия. Достигнутое знание тесно связано со счастьем познавшего — «когда он приобрел определенное знание о Боге, он признал, что подлинное счастье, которое есть познание божества, ожидает всех, кто знает Его» (*GP* III, 23, 492). Однако это состояние осознания Бога можно понимать по-разному. Что оно собой представляет? Нечто вроде личного знания? Требуется ли оно прежде всего нравственного совершенства? Может ли человек, обладающий познаниями в философии и доказательном мышлении, воистину знать Бога?

Здесь мы возвращаемся к проблеме взаимосвязи религии и философии, которая привлекала внимание *falāsifa*, и особенно в том, что касается связи между счастьем и философией. Исламская философия пыталась разрешить беспокоивший ее спор между Платоном и Аристотелем. Его начал Платон своим утверждением, что теоретический разум, *sophia*, есть высочайший род деятельности людей, и наше счастье заключается в упражнении ума. Ум для Платона — единственный источник ценностей, и если без ума счастье (последнее понятие — приблизительный перевод греческого термина *eudaimonia* — «благополучие») обрести невозможно, то большинство людей никогда пол-

ностью не достигнут этого блага. Только те, кто способен к рациональному созерцанию, могут преуспеть в стремлении к счастью. Эта платоновская доктрина создала проблему, с которой столкнулись *falāsifa*: представляется спорным, что человек должен быть философом, чтобы знать, как делать добро или как достичь счастья. *Falāsifa* считали, что Коран или Тора содержат все знание о том, в чем заключается нравственность в наиболее совершенной ее форме. Более того, это знание и сопутствующее ему счастье доступно всякому, кто предпримет соответствующие религиозные шаги. Однако философы, и особенно те из них, которые вдохновлялись греческой философской мыслью, неохотно признавали, что разумность вовсе не жизненно важная характеристика хорошего поступка и счастья.

Этот конфликт между религиозной верой и философским убеждением в вопросе примата разума хорошо представляет, хотя и в другой форме, неуверенность Аристотеля относительно природы человека. По Аристотелю, в случае если вещь имеет функцию, польза от этой вещи зависит от ее функции. Функция вещи — это, как правило, то, что она делает, и то, что делает ее тем, что она есть. Таким образом, функция людей — то, что делает нас людьми, а не чем-то еще. Аристотель часто утверждает, что функция человека — ум, но в особом применении (она не может быть только умом, так как боги также обладают им). Ум позволяет нам стать единственными созданиями, способными сосредоточиться на том, что выше нас. Он играет роль в упорядочении нашей практической жизни, однако, если ограничить применение ума практикой, человек станет считать такие дела основным предметом рационального внимания. Это будет ошибкой, ведь с помощью ума мы способны творить нечто уникальное — размышлять о том, что выше нас. Таким образом, «абсурдно думать, что политическая наука, или благоразумие, — высочайший род знания, поскольку человек — не самое высокое существо во вселенной» (*NE* 1141a 21–23). Политическая мудрость должна признавать свои границы: «Но опять же она не превыше философской мудрости, т. е. высшей части нас, так же как искусство медицины не превыше здоровья; ведь она не использует ее, но создает условия для ее возникновения; она составляет предписания ради нее, но не для нее» (*NE* 1145a 6–9). В «Евдемовой этике» (1248a 23 и 1249b 20) Аристотель утверждает, что для людей благо состоит в служении Богу и созерцании Бога, но эта позиция практически исчезает в «Никомаховой этике». В «Большой этике» говорится, что роль практической мудрости подобна роли управляющего, которому надлежит устраивать дела, чтобы у его хозяина оставался досуг для его высокого при-

звания. Идея заключается в том, что люди наиболее совершенно реализуют свою функцию людей, когда они находятся самой высокой из достижимой для них точке континуума, ведущего от животного к Богу. Они должны сделать теоретическое знание своей главной и единственной целью, образно говоря — мишенью, в которую нужно попасть. Однако принятие такой точки зрения, несомненно, имело бы неудобные для *falsafa* последствия: это означало бы, что лишь небожких творений, философы, способны удовлетворительно выполнить свою функцию.

Аргумент, согласно которому «счастье... должно представлять собой некую форму созерцания» (*NE* 1178b 32), основывается на понятии созерцательного и философского идеала, состоящего, по меньшей мере, из следующих пропозиций. Интеллектуальная деятельность — высочайший род активности, она самодостаточна и в самой себе содержит награду; в этой деятельности Бог либо участвует, либо она составляет саму Его суть. В «Метафизике» Аристотель стремится отождествить Бога с *nous*, или созерцанием, таким образом отделяя этическое и практическое от теоретического. Высочайший род деятельности для людей — деятельность ума, который «более чем что-либо в человеке» и есть человек (*NE* 1178a 8). Данная деятельность описывается как высшая по ценности, являющаяся самоцелью, приятная сама по себе, независимая, неторопливая, расслабляющая и божественная (*NE* 1177b 20ff). Аристотель избегает утверждения о том, что нашим объектом должен быть сам Бог. Бог — объект божественной мысли (*Met.* 1074b 34), объекты же человеческого созерцания — «вещи благородные и божественные» (*NE* 1177a 15). *Falāsifa* здесь пошли дальше, чем Аристотель: они приписывали нашему разуму связь с Активным Интеллектом, эманацией, на много ступеней отдаленной от Бога.

У Аристотеля был особый взгляд на человеческую природу и, следовательно, особый взгляд на счастье. Именно воззрения Аристотеля и развивают *falāsifa*. Согласно этому воззрению, счастье по своей сущности включает не просто деятельность теоретического разума, но и весь диапазон человеческой жизни и деятельности, включая нравственную добродетель и практическую мудрость. Аристотель иногда рассматривает людей как «составные» создания — смесь ума, эмоций, действия и восприятия, собранных в одном теле. В *De Anima*, например, люди наделены сложной душой, которая, будучи формой, определяет создания, которым она принадлежит. Если форма сложна, сочетает рациональные и нерациональные способности, функция таких существ должна быть соответственно сложной. Функция такого существа будет рассматриваться как превосходная, совершенная работа или

организация такой функции. Аристотель утверждает, что «человек рожден для гражданства» (*NE* 1097b 11) и, следовательно, имеет интересы, требующие сотрудничества с другими людьми и готовности соотносить свои планы с планами окружающих. Для того, чтобы сообщество функционировало должным образом и чтобы социальные и материальные потребности были удовлетворены, мы должны жить в правильно управляемом государстве и принимать его нормы. В то же время Аристотель утверждает: лучшая жизнь для людей — созерцательная. Конечно, нужно организовывать социальную жизнь наилучшим образом, «но мы не должны следовать словам тех, кто советует нам, людям, думать о человеческом и, раз мы смертны, — думать о смертном, но должны, насколько можем, сделать себя бессмертными и приложить все усилия, чтобы жить в соответствии с лучшим в нас; ведь даже если этого мало по количеству, оно гораздо значительнее по силе, и по ценности превосходит все» (*NE* 1177b 31—1178a 2). Сравнивая «политические» и «философские» занятия и образ жизни, Аристотель твердо становится на сторону последних. Созерцание, как он утверждает, не может не дать счастья, причем счастья божественного, так как созерцание может осуществляться в любое время и длиться дольше, чем любая другая деятельность (*NE* 1177a 22ff). Однако возникает вопрос, являются ли философское и практическое рассуждения столь различными, что можно говорить о том, что они ведут к счастью разного рода. Аристотель здесь приводит важный тезис: различие предметов предполагает различие способности (*NE* 1139a 6—12), так что знание более высоких предметов эквивалентно более высокому знанию.

Аристотель иногда упоминает, что составной характер сущности человека «вторичен» (*NE* 1178a, 9), и без сомнения, так это и представляется с интеллектуалистской точки зрения. Однако восприятие человека как «составного» создания имеет преимущество перед интеллектуалистским подходом, особенно для религиозного философа: оно предполагает, что и жизнь человека добродетельного, но далекого от стремления к интеллектуальному совершенству, можно назвать счастливой. Что показательно, Аристотель так и не решил окончательно, какова же функция людей, и видел плюсы в обоих подходах. С интеллектуалистами он соглашался в том, что высочайший род деятельности людей осуществляет теоретический ум (утверждение Платона). А в позиции сторонников «составной» природы человека важно положение, что люди не способные, да и не склонные упражнять теоретический ум, тем не менее могут вести счастливую и добродетельную жизнь. По Аристотелю, человек может достичь высо-

чайшего счастья, развивая божественное в человеческой природе. Но это утверждение создает проблему: чем более индивид приближается к цели (которой он никогда не достигнет), тем менее он зависит от общения с окружающими. Однако человек не был бы человеком, если бы не жил в сообществе с другими людьми; иначе человеческая жизнь невозможна (*NE 1178b 5–7*). По Аристотелю, социальные добродетели не достигают стандарта созерцания, но эти добродетели крайне важны для всего, что может считаться счастливой жизнью.

Аверроэс, как и Аристотель, в своей версии счастья сочетает социальные и интеллектуальные добродетели, но счастье рассматривается в отношении к религиозным и интеллектуальным добродетелям. Известно положение Аверроэса, что нет разницы между целью философии и целью религии. И та и другая стремятся к достижению счастья и истины. Религия позволяет достичь этих целей любому человеку, а философия ограничивается немногими — теми, кто способен к интеллектуальной работе; философия позволяет с помощью рациональных методов глубоко исследовать реальный смысл божественного закона. У шариата и философии одна цель, но только философия может дать доказательства того, какова на самом деле природа знания, содержащегося в законе. Пророки устанавливают религиозные законы, являющиеся истинными, и дают знание того, что надо делать, чтобы каждый мог достичь счастья. Но лишь философы могут должным образом использовать доказательства, чтобы осветить скрытый внутренний смысл явленной в откровении истины. Даже ал-Газали иногда, по-видимому, принимает эту точку зрения. Он цитирует фрагмент из Корана (XVI, 125–126): «Воззови к пути Господа твоего с мудростью и должной осмотрительностью, и спорь с ними наилучшим образом». Значит, Бог учил, что призвание некоторых людей — мудрость [философия], некоторых — поучение [проповедь], а некоторых — спор [диалектика]»¹. Для нефилософских слоев общества доступно множество различных аргументов, диалектических для теологов (*mutakallimūn*) и риторических или поэтических для обычных людей (*jumhūr*). Все эти аргументы согласуются друг с другом в шариате. В недоказательных аргументах как таковых нет ничего предосудительного, они могут быть правильными, но их принятие менее рационально, чем принятие, основанное на доказательствах. Вывод, который хочет сделать Аверроэс (особенно в своем «Решающем трактате о гармонии религии и философии»), заключается в сле-

¹ Al-Ghazālī, *Al-Qistās al-Mustaqīm* (The correct balance), in: R. McCarthy, *Freedom and fulfillment*, pp. 287–332: p. 288.

дующем. Любой человек, следуя правилам ислама, сможет действовать правильно, поэтому добродетельная жизнь доступна всем, независимо от способности к рациональному созерцанию. Каждый приближается к счастью по своему пути. Шариат нужен каждому, в отличие от философии. Аверроэс объясняет это, сравнивая законодателя и врача (это также частая аристотелевская аналогия): цель врача — «сохранять здоровье и излечивать болезни всех людей, предписывая им правила, которые могут быть всеми приняты... Он не может сделать их всех врачами, потому что врач — это человек, который знает с помощью доказательных методов способы сохранения здоровья и излечения болезней» (FM 67).

На самом деле Аверроэс пытается не только показать, что философия и религия совместимы, но и утверждать, что религии необходима философия. Аверроэс напоминает, что ислам воодушевляет своих последователей познавать мир и использовать свои умственные способности: «Если телеологическое исследование мира — это философия, и если Закон предписывает такое исследование, то Закон предписывает философию» (FM 44). Даже ал-Газали не принижал философию и доказательное рассуждение как таковое; он критиковал лишь недолжное применение этого инструментария и «нечестивые» выводы. Гурани утверждает, что аргумент Аверроэса, согласно которому Закон управляет философией, ошибочен по двум разным причинам (FM 20–21, 83). Во-первых, он содержит ошибку недистрибутивного среднего, так как философия не может быть тем видом телеологического исследования, над которым главенствует шариат. Но подобной ошибки в аргументе Аверроэса нет. Философ считает, что «телеология» и «философия» эквивалентны, причем любое телеологическое исследование *ipso facto** рассматривается как философия. Такое отождествление кажется надуманным до тех пор, пока мы не вспомним, что Аверроэс имел в виду аристотелевскую концепцию науки как парадигмы философии и телеологии, науки, которая дала бы возможность логически выводить истины в области и природы, и философии из несомненных начальных предпосылок. Критика Гурани оказывается несостоятельной, если принять этот взгляд Аристотеля. Философия представляет собой важный рациональный способ понимать природный ход событий и структуру мира, и если шариат велит верующим понимать мир, то он должен предписывать философию как средство достижения этой цели для тех, кто способен мыслить философски.

* В силу очевидности, самим фактом, тем самым (лат.). — Примеч. пер.

Во-вторых, по мысли Гурани, Аверроэс ошибочно понимает термин «философия». Философия, указывает Гурани, в средневековом исламе значила гораздо больше, чем просто телеологическое исследование мира; она включала, например, естествознание, этику, психологию и т. д. Он абсолютно убежден, что подобные исследования «были призваны не просто доказать могущество Бога, но проводились в собственных интересах или с целью достижения счастья человека» (FM 21). Однако Аверроэс, по-видимому, понимает философию иначе, когда описывает ее как «не что иное, как исследование существующих существ (*mawjūdāt*) и размышление о них как указаниях на Творца» (FM 44). Непонятно, почему мы должны считать, что Аверроэс совершает здесь ошибку, если очевидно, что он хотел включить в это описание философии как телеологического исследования все другие ее аспекты. Как мы видели ранее, Аристотель был убежден, что описание *функции* вещи есть то же самое, что определение ее сущности. Так что понимание мира (и в том числе нас самих) — это понимание того, как он организован, какие телеологические принципы в нем действуют. Именно это Аверроэс имеет в виду под философией, и такое понимание включает все области, которые, как считает Гурани, он не рассмотрел. Например, мы ответим на вопросы по политической философии, только если будем знать, каково назначение государства. Психологические проблемы могут быть разрешены, только когда ясно, каково назначение и функционирование человеческого ума. Все это телеологические и, для последователей Аристотеля, философские проблемы. Начальное заявление, которое Аверроэс дает в своем «Решающем трактате о гармонии религии и философии» можно сформулировать таким образом: «Бог повелел нам (в тех случаях, если мы способны к такому пониманию) понимать его творение, а следовательно, его самого. Такое понимание есть философия, поэтому Бог заповедовал нам заниматься философскими исследованиями».

Одна из целей Аверроэса — показать, что различные пути к счастью, существующие в исламе, совместимы друг с другом. И задача философа — доказать в споре, что это действительно так. Шариат и философия направлены на одну истину, на одну цель. Первый предписывает религиозное знание и практику:

Его назначение в отношении этой цели в принципе то же, что и назначение философии в отношении класса и цели. Поэтому некоторые люди считают, что эти религиозные законы только следуют древней мудрости. Очевидно, что Добро и Зло, полезное и вредное, прекрасное и безобразное, по мнению всех этих людей, — нечто, существующее по природе, а не по договоренности...

Многие жители нашего края придерживаются этого мнения насчет нашего общего закона (*Comm. Pl. Rep.* II, vi, 4–5).

В своем «Комментарии к “Государству” Платона» Аверроэс говорит об объективности этики, в то время как ортодоксальный ислам отставляет ее субъективный характер. Он пытается показать, что способ рассмотрения важных понятий этики и политики языческими философами прошлого по меньшей мере *совместим* с учениями религии. Ведь если бы язык этики определялся исключительно заповедями Бога, открывшимися человеку в шариате, то было бы трудно понять ценность греческой нравственной философии, которая использует собственный понятийный аппарат. Конечно, Аверроэс не ограничился утверждением, что философия и религия совместимы. Он убедительно показал, что метод рассуждения, применяемый в философии, объясняет в парадигматической рациональной форме, почему шариат имеет свои характеристики, и это рациональное объяснение позволяется и даже *требуется* исламом.

Цель людей согласно нравственной философии Аверроэса, как и философии Аристотеля — счастье; оно представляет собой действие разумной души в соответствии с добродетелью. Счастье у обоих философов бывает разнородным, как и человеческое совершенство. Есть много человеческих совершенств, хотя мудрость и созерцание, несомненно, занимают самую высокую ступень: «Человеческие совершенства вообще бывают четырех видов: спекулятивные, интеллектуальные и этические добродетели и практическое поведение, и... все эти совершенства существуют только ради спекулятивных совершенств и для подготовки к ним, точно так же, как подготовка, предшествующая конечной цели, существует ради нее» (*Comm. Pl. Rep.* I, i, 9–15). Человеческое совершенство и счастье состоят в союзе с Активным Интеллектом. Как Аверроэс утверждает в конце своей «Непоследовательности непоследовательности», «таких, кто имеет на это [истину] право, как говорит Гален, один на тысячу» (*ТТ* 363).

В качестве примера такого человека он приводит Аристотеля: «Ибо я убежден, что этот человек был правилом в природе и представлял парадигму, которой природа пользуется, чтобы показать полное человеческое совершенство в материальном воплощении»². Ведь Аристотель основал и оформил спекулятивные науки, определил возможности человеческого познания и тем самым сделал для нас достижение совер-

² Ibn Rushd, *Commentarium magnum... de Anima*, Latin trans. ed. S. Crawford (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1953), p. 288.

шенства более вероятным. Цель людей — единение с Активным Интеллектом, — может быть осуществлена только после усовершенствования спеулятивного интеллекта в индивиде. Это предполагает, что лишь философ способен соединиться с божественной жизнью. Подобное утверждение, вероятно, и лестно для философов, но не слишком соответствует задаче религиозной философии, которая существует для всех людей или по крайней мере для всех верующих. Аверроэса, по-видимому, не беспокоит, что не каждый может достичь высшего человеческого совершенства (и не каждый способен на это). Он ограничивается тем, что заявляет: лишь отдельные люди достигают этого совершенства, причем по необходимости, согласно теории, по которой нечто, что всегда возможно, должно по крайней мере однажды стать актуальным. А так как большинство людей никогда не достигнуто этой цели — значит у них никогда и не было такой возможности. Но Аверроэса на самом деле не беспокоят люди как индивиды. Его интересует человеческий род; именно к нему относится нравственная и политическая философия этого мыслителя. Человеческое совершенство множественно, а потому обрести его индивидуально нельзя, но лишь участвуя в жизни общества или группы. Философ приближается к конечной цели благодаря познанию, другие люди — благодаря добродетели. Таким образом, существуют две цели: обрести единение с Активным Интеллектом и достичь этического совершенства. И ни одна из этих целей не допускает личного бессмертия — для Аверроэса вечен только род.

Дает ли теоретическое совершенство, которое могут реализовать философы, все, что нужно, для достижения высшего счастья? Если да, то какова ценность религии и шариата кроме того, что они побуждают нас обрести это теоретическое совершенство? Если теоретическое совершенство дает нам только знание высшего счастья и того, что приводит к нему, остается потребность в чем-то еще, что актуализирует то, что известно теоретически. *Falāsifa* часто ставят перед религией и шариатом задачу заполнить этот пробел. На описание четырех человеческих совершенств у Аверроэса сильно повлияли замечания ал-Фараби на эту тему. Последний подробно объяснял, почему знания теоретических наук или добродетелей недостаточно для достижения счастья. Кто-то должен обладать волей и решить ввести четыре человеческих совершенства, требующихся для достижения счастья, в актуальное существование сообщества. Четыре человеческих качества, связанные с теоретическим знанием, осуществлением совещательной функции, нравственными добродетелями и практической деятельностью должны присутствовать в политическом сообществе, чтобы в нем было счастье. Чтобы создать это счастье, необхо-

димо применить четыре соответствующих вида науки. Это: 1) теоретические науки, делающие понятными те вещи, которые являются определенными и доказуемыми; 2) риторические науки, которые представляют доказуемые выводы убедительным способом; 3) диалектические науки, объясняющие, как защищать различные позиции; 4) сочетание всех трех компонентов, скомпонованных для каждой отдельной нации. Согласно ал-Фараби, Платон уточняет в «Государстве»: чтобы не стать лжефилософом, каждый, кто серьезно занимается теоретической наукой, «должен иметь правильные взгляды на положения своей религии, придерживаться нравственных стандартов своей религии и не отречься от них всех или большинства из них»³. Для того, чтобы достичь цели теоретической науки — высшего счастья для людей, необходимо пользоваться всеми этими науками.

Видимое колебание Аристотеля между двумя подходами к проблеме счастья можно было бы объяснить отсутствием однозначного взгляда на то, что такое люди на самом деле. У Аверроэса гораздо меньше сомнений относительно природы человека и его функции — это до некоторой степени уточняется исламом, да и любой другой религией. Но Аверроэс использует различные аристотелевские объяснения счастья, чтобы описать разные пути, которыми люди могут его достичь. Люди отличаются по своим способностям и интересам, и одно из достоинств шариата заключается в том, что он позволяет *каждому* обрести счастье в той форме, которая подходит именно для этого индивида. Так что ни один человек не отлучен от счастья по причине не тех врожденных способностей. В самом деле, какая религия предложит творца, который создал свои творения разными, в результате чего одни способны быть счастливыми, а другие нет? В связи с этим Аверроэс критикует Платона. По Аверроэсу, платоновское описание общества касается только двух из трех классов государства: стражей и философов. Законы государства обеспечивают счастье, основанное на теоретическом знании, только для элиты, а шариат гарантирует счастье всему человечеству — при условии, что все будут мусульманами. Модель Платона ограничивается лишь частью общества и поэтому как общее описание политического сообщества она неудовлетворительна. *Falāsifa* могли бы продолжить эту критику — рассмотреть ислам как удачную адаптацию теории Платона, распространившую ее на все общества, так как истины, открытые исламом, одинаково доступны для всех.

Стоит указать, что подобная критика Платона на самом деле была бы необоснованной. Греческий философ подробно не рассматривает

³ Al-Fārābī, *Attainment*, ed. M. Mahdi, p. 48.

ремесленный и сельскохозяйственный сектора, однако и они не упущены в его теории. В «Государстве» Платон утверждает: «Мы установили, как общий принцип, что каждый должен выполнять ту функцию в сообществе, для которой его лучше всего приспособила природа... этот принцип справедлив» (432В). Ранее, в 420А он утверждает, что «нашей целью при основании сообщества было не сделать один класс особенно счастливым, но обеспечить наибольшее возможное счастье для сообщества в целом... ныне мы строим, по нашему мнению, государство, которое будет счастливо в целом, не пытаясь обеспечить благосостояние немногих избранных». Платон, несомненно, полагал, что его теория должна распространяться на общество в целом и касаться счастья всех классов. Функция каждого гражданина — заниматься лишь одним делом, одним ремеслом, тем, к которому он от природы больше всего расположен. В этом случае и государство, и его обитатели будут организованы наилучшим образом, из чего следует наибольшее счастье (это подчеркивает Аверроэс в своем «Комментарии к “Государству” Платона», I XVIII, 6). Одна из заметных особенностей политической философии Платона в «Государстве» — это ее всеохватность. Деятельность каждой части государства и каждого члена государства рассматривается Платоном как имеющая значение для характера государства и счастья его граждан. В платоновском государстве важно различие не между *количеством* счастья, выпадающем на долю его граждан, но между *качеством* счастья. Это поднимает проблему перевода термина *eudaimonia* как «счастье». Элита живет на более высоком уровне, так как она действительно понимает, что такое добродетель, в противоположность массам, которые просто соглашаются с тем, что им говорят, и поступают соответственно.

На самом деле возражение Аверроэса направлено против мысли (которую, по-видимому, разделяет Платон), что массы вообще неспособны понять истину. Такая позиция Аверроэса может показаться странной, ведь он часто сам сомневается в способности народных масс понять правду в ее неприукрашенной реальности. В аллегории Пещеры Платон развивает идею, что массы не видят правду непосредственно, но должны удовлетворяться имитацией действительности. Данное утверждение Аверроэс не может принять, так как он верит в существование закона Бога, доступного всем верующим, и в необходимость безусловного принятия некоторых разделов шариата. Эта позиция отражает важное отличие между *nāmūs* и *sharʿ*, т. е. между законом, составленным человеком, и, законом, установленным пророком. Сотворенный человеком закон может быть наделен всеми добродетелями, но он не будет столь всеобъемлющим, как религиозный закон,

вдохновенный Богом. Закон может иметь в качестве объяснения некоторую историю или аллегорию, призванную убедить граждан действовать в соответствии с ним, но в то же время не доказывать необходимость принятия закона и следования ему. В эпилоге своего «Комментария к “Государству” Платона» Аверроэс утверждает, что его интересуют только те аргументы Платона, которые способны быть доказательством. Миф об Эре, рассказывающий о том, что в загробной жизни полагаются наказание и награда, являющиеся результатом нашего поведения в этой жизни, очевидно не такой аргумент, и поэтому Аверроэс отказывается комментировать книгу X «Государства». Вполне возможно, указывает он, быть добродетельным, не веря в подобные рассказы и примеры, хотя и придерживаясь религиозного закона.

Однако Аверроэс все же рассматривает некоторые подобные истории в своем «Комментарии». Во-первых, он говорит об аллегории Пещеры, хотя и с многозначительными пробелами, раз это не тот аргумент, который можно использовать в доказательной оценке. Это вообще не аргумент, а просто рассказ о том, что у разных людей разные точки зрения на природу действительности. Во-вторых, он обращается к рассказу о металлах, находящихся в душах граждан. Платон рекомендует правителям государства с помощью этой истории убеждать своих подданных, что существующее неравенство предопределено естественными законами. Рассказ о металлах должен подтвердить мысль, согласно которой каждый человек обладает не более чем одним навыком. Данный аргумент тоже далек от доказательности, и можно задаться вопросом, почему Аверроэс вообще его рассматривает. Подробно мы ответим на этот вопрос в шестой главе, здесь же ограничимся следующим предположением: рассказы демонстрируют, что людей можно подвести к истине самыми различными путями, и именно это привлекает в них Аверроэса. Счастье всем верующим обеспечено истиной ислама, но к истине можно подвести косвенно, и некоторые примеры Платона показывают, как это можно сделать. Однако в итоге для Аверроэса нет различия между тем, что знают массы, и тем, что знают философы. Единственная разница состоит в том, что философия способна показать, каким образом может быть установлена доказательная сила истины ислама. Последняя заключается в откровении, данном через пророчество, поэтому все верующие веруют по одной и той же причине. Но философ может оправдать верование и иным путем. Аналогично Аверроэс рассуждает о счастье: и философ, и обычный верующий могут быть счастливы, но по-разному. Счастье обычного верующего будет состоять в соблюдении им религиозных и социальных норм, а счастье философа — в соблюде-

нии этих норм и развитии его личных интеллектуальных добродетелей. По Аверроэсу, ислам объясняет счастье обоих типов людей.

Интересно, как Аверроэс использует различные подходы к вопросу о человеческом счастье, применяемые Аристотелем, и вполне логично включает их в теологический контекст. Ислам дает ему подходящую теоретическую структуру, в которой возможно примирить оба взгляда, применяя их к разным индивидам. Шариат был создан для масс, чтобы показать обычному неинтеллектуальному человеку, как достичь знания и мудрости; философам же даны рациональные способности, чтобы понять глубинное значение закона и достичь счастья другого рода. Этим объясняется, почему Коран написан образным и антропоморфным языком⁴. Он рассчитан на то, чтобы дать каждому возможность понимать и верить настолько, насколько ему это нужно, чтобы быть счастливым и вести праведную жизнь: «Короче говоря, по мнению философов, религии обязательны, так как они ведут к мудрости по пути, общему для всех людей, философия же ведет лишь определенное число умных людей к познанию счастья, и поэтому они должны научиться мудрости, в то время как религия стремится к воспитанию масс в целом» (ТТ 360). Форма шариата является свидетельством доброты Бога, который сделал свое откровение доступным для всех, независимо от способности к размышлению. (Хотя можно добавить: поскольку Бог, видимо, изначально предрешил и неспособность подняться в рассуждениях выше определенного уровня, то представляя откровение в этой форме, Он просто поступил справедливо.)

В контексте неоплатонической мысли философ рассматривается как искатель контакта (*ittisāl*) с духовными формами, или платоновскими идеями. Достижение этого контакта с тем, что реально (в противоположность тому, что является просто видимостью), является предпосылкой союза (*ittihād*) с Богом или погружения в божество, что есть высшая цель разумного существа. Философ старается возвыситься над массами и их зависимостью от внешнего мира, подняться до такого уровня действительности, который достигим только путем использования разума. Разум считается божественной способностью, применение которой делает людей подобными духовным существам, чей *modus essendi** является полностью рациональным, а не материальным или животным. Как мы видели, *falāsifa* пытались сблизить счастье филосо-

⁴ В исламской философии и теологии было много споров относительно языка, использованного в Коране.

* Способ существования (лат.). — Примеч. пер.

фа и обычного человека, настаивая на том, что они могут осуществить свои цели только в рамках правильно организованного государства. В таком государстве обычные люди получают возможность действовать в соответствии с социальными и религиозными добродетелями, а философы не только исполняют эти нормы, обязательные для всех, но и получают достаточно стабильную среду, в которой могут стремиться к интеллектуальному совершенству. Однако *falāsifa* не просто намерены доказать, что цель умственного совершенства совместима с другими целями, так же как Аверроэс не просто собирался показать, что философия совместима с религией. Вооружившись аргументом, взятым у Платона, они утверждали, что лучшее государство для любого человека — то, которое организовано философами.

Согласно этому аргументу, если государство организовано теми, кто способен достичь интеллектуального совершенства, от этого получают пользу *все*, хотя и различным образом. Говоря о цели разумных существ воспринимать действительность настолько полно, насколько это возможно, Ибн Баджа (умер в 533 г. х./1139 г. н.э.) писал: «Ясно, что эта цель заложена для нас нашей природой. Но это возможно только в политической ассоциации... люди были созданы неравными друг другу по положению, чтобы... государство совершенствовалось для достижения этой цели»⁵. Почему, согласно Платону, управление считается частью функций философа? По теоретической и практической причинам. Философ обучен понимать действительность, постигать сущность, или общий фактор, проникающий во все существующее, и поэтому лишь он способен полностью осознать природу справедливости, или управления. Лишь философ действительно понимает, что такое «управление» и что есть общего у разных применений этого выражения. Считается, что, обладая таким знанием, философ в состоянии создавать в государстве условия, соответствующие его пониманию справедливости, так что все слои общества смогут достичь наилучшего для них образа жизни, совместимого с наилучшим образом жизни всех остальных. Практический смысл вышесказанного таков: наилучший правитель есть тот человек в обществе, который меньше всего желает править, а философ на самом деле хочет лишь созерцать действительность и вступать в контакт с духовными формами.

Какую роль философ играет в обществе, которое не видит в нем своего правителя? По Ибн Бадже, в несовершенном обществе философ не может управлять другими, и поэтому ему остается лишь управ-

⁵ Ibn Bājja, *Risālat al-wadā'* (Letter of farewell), ed. A. Palacios, *Al Andalus*, VIII (1943), pp. 1–87; p. 37.

лять собой. Он должен стараться развить в себе те добродетели, которые он, если бы получил такую возможность, взрастил бы в государстве. Несовершенное государство характеризуется невежеством граждан, недостатком у них самоконтроля, отсутствием уважения к истине и желанием удовлетворять животные инстинкты. Философ должен тогда стремиться достичь умеренности, знания и контроля ума над животными страстями.

Отказывается ли этот одинокий философ, *mutawahhid*, описанный Ибн Баджой, от своих платоновских обязательств по отношению к обществу, поворачивается ли он к нему спиной? Платон предупреждает: философы в несовершенном государстве вполне могут обратиться ко злу, так как их способность упражнять ум будет направлена не на достижение познания действительности, а на стремление к личной выгоде и удовлетворение животных инстинктов, что характерно для несовершенных обществ (*Государство* 487В–497А). *Mutawaahhid* не обязательно виновен в таком пороке, он может настаивать, что у него нет возможности выполнять свой долг по отношению к обществу, если учесть, как общество смотрит на его функцию. Права и обязанности коррелируют между собой, обязанность философа участвовать в жизни общества взаимосвязана с правом направлять общество и властвовать над ним, и если это право не признается, то не возникает соответствующей обязанности. Действительно, *mutawahhid* могли бы свидетельствовать: в обществах, где философы не окружены должным почтением, их часто преследовали из-за занятий философией, более того, их жизнь подвергалась реальной опасности. Вот почему этим одиноким философам и было дано прозвище *nawābit*, что означает «растения» или «сорняки». Данный термин, взятый у ал-Фараби, но ведущий происхождение от Платона, подчеркивает, что в подобных обществах философы считаются бесполезными, вредными и подлежащими искоренению. В таких обществах «они выросли, как самосейное растение, на зло институтам их страны; никто не способствовал их росту, и нельзя ожидать от них благодарности за заботу, которой они не получили» (*Государство* 520В). После этого прочувствованного фрагмента Платон непосредственно сопоставляет подобное положение дел с положением философа в идеальном государстве, который был обучен и подготовлен для того, чтобы управлять, и главенствующее положение которого в обществе общепризнано. *Mutawahhid* не игнорирует свой долг, когда оставляет общество на произвол судьбы, он скорее признает, что при настоящем положении дел у философа нет возможности выполнить свой долг. Жизнь в таких несовершенных условиях представляет собой весьма реальное неудобство для *mutawahhid*, так

как Платон, ал-Фараби, Аверроэс и Ибн Баджа согласны в том, что без общества философ неспособен достичь высочайшего совершенства. Ибн Баджа так характеризует несовершенное государство: «Но три класса, которые либо существуют, либо могут существовать, — это сорняки [философы], судьи и врачи. Счастливые классы, поскольку они вообще могут существовать в этих государствах, лишь пребывая в счастливой изоляции. Ибо справедливое управление — это только обособленное управление, будь таковых одно или много, в то время как ни нация, ни город-государство не согласны с их мнением»⁶. Затем Ибн Баджа делает вывод, что философ должен отделить себя от государства и самостоятельно, насколько возможно, приблизиться к состоянию совершенства.

Такая позиция, несомненно, весьма разумна. Было бы, мягко говоря, странно утверждать, что философы должны принимать участие в государственных делах, если все противится их участию. Ал-Фараби пишет: «В случае, если... он не найдет роли, то в том, что ему нечего делать, — не его вина, но вина тех, кто либо его не слушают, либо думают, что им не нужно его слушать»⁷. Очевидно, философ не несет ответственности, если общество отвергает его вклад и делает его социально недееспособным. При таком положении дел философа «несомненно, постигнет одна из двух судеб — либо смерть, либо лишение совершенства»⁸. По мнению ал-Фараби, человек не может достичь совершенства в изоляции, но из этого не следует, что у *mutawahhid* не было иного выбора, кроме участия в делах современного ему общества. Возможно, философу в столь несовершенном государстве нужно было бы сохранить себя и свои навыки до момента, когда общество станет более восприимчивым к его влиянию, или для того, чтобы передать свое учение другим. Аверроэс развивает этот пункт:

Когда подлинный философ случайно вырастает в этих [несовершенных] государствах, он оказывается в положении человека, пришедшего к диким зверям. Он действительно не обязан творить зло вместе с ними. Но он также не может быть уверен в глубине души, что дикие звери не нападут на него. Поэтому он прибегнет к изоляции и будет жить одинокой жизнью. Ему [в таком случае] будет не хватать высшего совершенства, которое он может достичь только в этом [идеальном] государстве (*Comm. Pl. Rep.* II, iv, 7–14).

⁶ Ibn Bājja, *Tadbīr al-mutawahhid* (Rule of the solitary), ed. A. Palacios (Madrid, 1946), p. ii.

⁷ Al-Fārābī, *Attainment*, ed. M. Mahdi, p. 49.

⁸ Al-Fārābī, *The philosophy of Plato*, in M. Mahdi, *Alfarabi's philosophy*, p. 64.

Платон недвусмысленно рекомендует изоляцию и самоустранение, когда другой образ действий бесполезен (*Государство* 496 СДЕ). Высочайшее совершенство тогда будет недоступно, но остаются другие похвальные виды деятельности. Ибн Баджа проиллюстрировал утверждение Платона о важности стремления к ограниченному благу медицинскими примерами. В одном фрагменте он заявляет: «Если отрезать конечность от тела, это в принципе вредно, хотя в отдельных случаях это может быть полезно человеку, которого ужалила гадюка, и его тело получает облегчение при ампутации»⁹. Есть случаи, когда невозможно одновременно достичь определенного рода совершенства (например, телесного) и сохранить жизнь. Тогда необходимо отделить больные части от здоровых, иначе погибнет все. Таким образом, философ должен отделить себя от тех частей общества, которые больны, чтобы сохранить свою жизнь и в то же время быть готовым излечить болезнь, когда придет пора. Человек — животное политическое, однако это определение не означает, что он неизбежно должен принимать участие в делах государства. Человек также создание с определенным числом конечностей, но есть случаи, когда удаление некоторых из них необходимо для сохранения жизни. Этот принцип, согласно которому обязанность философа участвовать в делах общества соотносится с характером общества, глубоко реалистичен, и, вероятно, он встретил глубинный отклик среди *falāsifa*, часто живших во враждебно настроенной социальной среде.

⁹ Ibn Bāija, *Tadbīr*, trans. in D. Dunlop, “Ibn Bāijah’s ‘Tadbīru l-Mutawāḥḥid’”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, April (1945), pp. 61–81; p. 76.

Глава 6. Как читать исламскую философию

МИСТИЦИЗМ

В мире исламской философии трудно переоценить значение направления, которое можно назвать мистицизмом. Практически все крупнейшие мыслители писали о *taṣawwūf* (мистицизме) или, по крайней мере, выражали некоторый интерес к нему. Даже ал-Фараби, самый сухой автор философской прозы, считался мистиком, хотя из его дошедших до нас работ такого вывода сделать нельзя (однако сохранившиеся музыкальные сочинения, которые приписывают ему, все же свидетельствуют о некоторой приверженности мистицизму). Такой интерес к мистицизму заставил некоторых комментаторов полагать, что исламская философия отчасти включает идею, согласно которой невозможно стремиться к мудрости, не стремясь в то же время к Богу. То есть считается, что исламская философия имеет гораздо более холистический характер, чем, например, западная философия, часто воспринимающая себя как исследование определенных понятий, которыми мы пользуемся, мысля о мире. Это верно и для не-аналитической философии, часто обходившейся без какого-либо явного упоминания о Боге и даже общих объединяющих принципов трансцендентной природы. Некоторые мыслители защищают представление о философии как дисциплине по своей сущности холистической, представление, утраченное на Западе, возможно, под воздействием эпохи Просвещения и развития материалистических теорий. Может быть, такой взгляд на исламскую философию основан на романтическом восприятии Востока, хранящем более цельное представление о жизни в отличие от Запада. Подобной точки зрения придерживаются многие мыслители, но, как и все обобщения, она в принципе ошибочна. Есть, например, много индийских мыслителей, являвшихся самыми бескомпромиссными материалистами, каких только можно найти на Западе, и наоборот, на Западе много мыслителей, приверженных идеям

целостности и убежденных в том, что Бог принципиально важен для понимания ключевых принципов бытия.

Впрочем, исламская философия, действительно, гораздо чаще ссылается на религию, чем философия перипатетиков, от которой произошло ее название. Крупнейшие мыслители писали обо всех аспектах философии, а не только об одном-двух, и не просто о философии в принципе. Многие из них были юристами, врачами, политическими лидерами, учеными, и не удивительно, что они чувствовали потребность обсуждать общие принципы, которые могут объединять все эти науки. Перипатетические (*mashshā'ī*) теории не отводят Богу значительной роли, то есть в них он практически не оказывает прямого воздействия на природу мира и наше место в нем. Ал-Газали совершенно справедливо критикует данный подход, и не только с теологической точки зрения, согласно которой теория, не отводящая значительной роли Богу, несомненно порочна. Его аргумент сильнее. Ал-Газали предположил, что, если мыслитель пользуется понятием персоны, но не отводит этой персоне определенной роли, которая состояла бы в конкретных действиях, то весьма сомнительна сама концепция. Ал-Газали указывает: философы постоянно разговаривают о Боге, но не наделяют его какой-либо определенной деятельностью, и поэтому их разговоры по сути беспредметны.

Одна из полезных черт мистицизма — то, что роль в мире, в котором для Бога нет роли на другом уровне, он предоставляет ему роль на другом уровне. Это происходит в результате резкого различия между интеллектуальным пониманием мира и нашей эмоциональной реакцией на него, между разумом (*'aql*) и его способностью структурировать природу действительности и нашим подлинным опытом (*dhawq*) действительности. С рациональной точки зрения можно объяснить структуру мира и нашу роль в нем, не делая каких-либо прямых ссылок на волю Бога и его конкретные действия. Дело в том, что мир существовал всегда, и у Бога не было выбора в том, что касается способа сотворения: он должен был творить лучшим и наиболее рациональным образом. Однако мы рассчитываем на личные взаимоотношения с Богом в той степени, в какой это возможно, и воспринимаем религию как нечто большее, чем просто набор ритуалов, разросшийся вокруг ряда логических принципов. «Наука» об этом переживании может существовать точно так же, как существуют естественные науки и логика, и цель такой науки — объяснение, описание и организация нашего религиозного опыта.

Все это на первый взгляд сильно отличается от обычного понимания мистицизма, который часто воспринимается как противополож-

ность рациональным подходам к вере. Мистик не питает уважения к законам религии, так как у него есть другая, более прямая дорога к истине — непосредственное переживание Бога. Способы, которыми пользуется мистик, часто далеко не ясны и весьма субъективны. За исключением данных самонаблюдения, нет оснований считать, что он, так сказать, достигает цели, а самонаблюдение ненаучно в том смысле, в котором наука ассоциируется с объективностью. В мусульманском мире были мистики, которых можно охарактеризовать подобным образом, но сам мистицизм точно так же систематичен, как и любая другая форма интеллектуального исследования, хотя даже в пределах суфизма существовали подозрения относительно различных экстатических и эмоциональных состояний, до которых доводили себя некоторые суфии. Это привело к возникновению раскола в суфизме между суфиями, подчеркивавшими в своих убеждениях и практике значение непосредственного переживания Бога, и всеми остальными; впрочем, факт раскола не всегда признавался. Причем даже суфии, утверждавшие возможность переживания Бога, не считали, что оно достижимо любым путем, и настаивали, что оно возможно только в результате долгой и тяжелой подготовки, обязательно под руководством шейха, который будет наблюдать за каждым этапом пути к истине. Суфии в целом выступали за серьезное отношение к нормам социального и религиозного поведения, а не за их замену другими, более яркими формами духовного самовыражения.

Некоторые авторы работ о мистицизме придают излишнее значение отличию этой формы мышления от ее альтернатив. Например, иногда говорится, что для мистика идеальная модель рассуждения круговая, в то время как логик использует линейное рассуждение. Круговое рассуждение повторяет природу действительности, являясь процессом, возвращающимся к своей начальной точке, точно так же, как в действительности все явления в каком-то смысле возвращаются к одному и тому же. Линейное рассуждение, которое начинается с предпосылок и в итоге на их основе приходит к некоему новому положению (выводу), неправильно представляет действительность, поскольку предполагает, что нечто новое и абсолютно другое может возникнуть из того, что на него не похоже. Кроме того, для мистика смысл мира лежит за его пределами, он выше мира, а для не-мистика мир в принципе содержит в себе свой собственный смысл. Этот контраст часто легче объяснить на эстетических примерах. Человек может наслаждаться песней: ему нравятся слова, трогает музыка — вот и все. Но можно услышать в песне и нечто более глубокое, относящееся к пониманию нашего места в мире, и с этой точки зрения

обычное понимание песни поверхностно. Мистик чувствует потребность идти дальше, в отличие от не-мистика. Вопрос о различии между мистиком и не-мистиком в некоторой степени относится к более общей проблеме — как человеку следует оценивать разного рода опыт. Обычный опыт, без чего-либо дополнительного, более значительного, того, что придает ему форму и поднимает на новый уровень, мистик рассматривает как недостаточный.

Приведем здесь в качестве примера рассуждение одного из крупнейших мистических философов мусульманского мира Ибн ал-Араби (умер в 638 г. х./1240 г. н.э.), мыслителя, чьи идеи вызывали неослабевающий интерес не только в мире ислама. Одной из его тем была важность понимания единства бытия, понимания того, что означает единство Бога. Такое понимание составляет центральный принцип ислама, но, по мнению Ибн ал-Араби, большинство мусульман не воспринимают его всем сердцем. Что это значит — Бог един, и ничто не связано (*shirk*) с ним? Для многих теологов данный принцип означает, что Коран не следует рассматривать как нечто созданное Богом, иначе он будет считаться вторичным по отношению к Богу и его придется понимать как одну из его характеристик — следовательно, он будет связан с Богом, и тем самым нарушит его единство. Как именно Бог «обладает» своими качествами — этот вопрос оказался спорным в исламской теологии: всегда было важно описать взаимосвязь так, чтобы не предполагалось, что Бог — больше чем един. Мы, напротив, как раз представляем собой более, чем единство. В данную минуту я печатаю слова, которые вы читаете, но было время, когда я не умел печатать, а в будущем наступит время, когда я не буду печатать, так что, хотя до некоторой степени я — один и тот же человек, я не являюсь полностью недифференцированным единством. Важно описать качества Бога таким образом, чтобы было ясно, что он един и недифференцирован, что он обладает своими качествами совершенно иначе, чем мы — нашими.

Но это имеет одну импликацию, которую, по утверждению Ибн ал-Араби, мы, как правило, не выводим: мир не может быть просто творением Бога, так как это нарушило бы его единство. Если мир — это вещь, и Бог — это вещь, тогда мир — вещь, которая отдельна от Бога и, несмотря на свою зависимость от божества, она, по-видимому, препятствует божественному единству. Ведь в конце концов наш мир, справедливо называемый *falāsifa* миром возникновения и уничтожения, постоянно меняется (как и мы сами), что кажется несовместимым с представлением о творце, который совершенно един. Данная идея породила проблемы для *falāsifa*: им пришлось объяс-

нять, каким образом неизменный Бог узнает о частых изменениях в мире, не меняясь в то же время сам. Она послужила одной из причин нападков ал-Газали на философию. По утверждению ал-Газали, если мы не можем понять, что Бог знает о происходящем в мире практически так же, как это знаем мы, то мы не в состоянии понять и того, как он может судить нас и что для него означает направлять своих посланцев и видеть, какое действие они производят. Но Ибн ал-Араби развивает эту мысль дальше и задается вопросом, как мы можем вообще отличать наш мир от божественного, не впадая в грех соединить Бога с чем-то другим. Позиция ал-Газали не просто теологическое утверждение, а значимая интеллектуальная критика, так как если Бог един (что обосновывается рациональным выводом), то любой взгляд на мир, при котором он представляется более чем единым, несомненно ошибочен, независимо от конкретного религиозного контекста, в котором выражен этот аргумент.

Далее. Если мир не является препятствием для божественного единства, он должен быть одним из аспектов этого единства, а не чем-то отдельным от него. Из вышесказанного следует, что мир, наш повседневный мир, в некотором смысле не отделен от Бога, но является его частью, однако не такой его частью, которая связана с ним. Мир — один из аспектов его сущности, а внешне различные формы мира — просто наше обманчивое видение его. Мы думаем о себе как индивидах и об изменчивых событиях нашего мира как об отдельных друг от друга и от Бога, но в действительности все они — аспекты единства. Если мы хотим усовершенствовать наше знание, нам надо осознать единство всего и абстрагироваться от дискретности, чтобы сформировать понятие единого. Это непростой процесс, и для него необходима божественная помощь (поэтому такое значение имеет исполнение благих дел), однако в результате, если нам удастся завершить процесс осмысления, мы оценим единство всего. Именно на данном этапе противники такой формы суфизма могут высказать предположение, что на самом деле подобный взгляд — пантеизм и что отождествление мира с Богом абсолютно неприемлемо и представляет собой самую вопиющую форму *shirk*. Представление о *wahdat al-wujūd*, единстве бытия, в итоге не должно означать, что едино абсолютно все. Оно должно означать только, что основной принцип, стоящий за сотворением и существованием всего, един, так что разнообразие повседневного мира может продолжать свое независимое существование, до некоторой степени именно как случайное последствие единства бытия, но не часть этого единства. Именно так суфии, подобные ал-Газали, сформулировали бы данное положение (хотя

ал-Газали во многих отношениях был довольно нетипичным суфием, в частности потому, что не ссылаясь на указания шейха). Для них события мира — всего лишь то, что творится Богом, а Бог может творить все, что пожелает. Мысль, что мир — один из аспектов божественного единства, скорее препятствует понятию божественной свободы выбора. Можно предположить, что, если все — часть божественного единства, то Бог должен был творить особым способом, т. е. любым, который соответствует этой концепции единства. Подобно архитектору неоклассицизма, он должен был выбирать между несколькими способами воплощения определенных принципов в практике, ведь если бы он не следовал этим принципам, в получившейся структуре не проявилось бы единство замысла. Ал-Газали настаивает на полной свободе Бога делать все, что он пожелает, не будучи сдерживаем какими-либо принципами или предубеждениями. Такой взгляд не соответствует представлению о том, что все, сотворенное Богом, является частью абсолютного единства.

Хотя, как мы убедились, многие мыслители высказывались против суфизма или по крайней мере против некоторых его форм, было бы ошибочным считать, что суфизм в принципе противостоял философии в виде *falsafa*. В самом деле, как можно утверждать, что он по сути своей противостоял философии, если его практиковали столько *falāsifa*? Без сомнения, есть причины, по которым *falāsifa* могли не испытывать энтузиазма по отношению к мистицизму, но в целом они не делали развернутых критических замечаний в его адрес. Было ли это связано с желанием выбрать в философии более целостный путь, связанный с вовлечением Бога и значения мира в анализ самого мира? Не обязательно. В этом случае следует говорить не о философии против мистицизма, но о том, что философия и мистицизм занимаются различными областями человеческой мысли и опыта. Философия обращается к таким формам человеческого выражения, которые могут быть, по крайней мере частично, заключены в структуру силлогизма. Здесь мы должны серьезно отнестись к идее, имевшей в тот период большое значение в исламской философии. Согласно ей, каждая форма человеческого самовыражения, какой бы расплывчатой и неточной она не была, может быть представлена в терминах силлогизма, т. е. как своего рода процесс рассуждения.

Эта идея ничего не берет от религиозного опыта как такового, ведь его нужно прочувствовать, а не анализировать. Конечно, нет ничего дурного в том, чтобы анализировать подобный опыт, и такие примеры встречаются в исламской философии, особенно когда она рассматривает природу утверждений, относящихся, например, к пророчеству.

Мистицизм, со своей стороны, развивает различные концепции сложного религиозного опыта и прокладывает путь к постижению этого опыта, который в конечном итоге приводит к восприятию божественного. Скажем, если кто-то спросит меня, какова на вкус морковь, мне надо будет помочь человеку испытать это переживание самому, а если для объяснения я выберу исключительно способ описания, то дать представление о вкусе моркови будет гораздо труднее, хотя и не невозможно. Суфийский шейх находится как раз в положении человека, который знает вкус моркови и пытается помочь другим ощутить его. Но он не может просто дать попробовать морковь. Он должен внимательно и постепенно вести жаждущих знания по пути, в конце которого у них появится возможность ощутить тот вкус, который ощутил он. Конечно, он может в некоторой мере описать им этот вкус — ведь если бы он не мог, было бы трудно побудить начинающих двинуться по долгому пути, однако сам вкус заключает в себе гораздо больше, чем его описание. Сложно схватить не столько переживание, хотя и это нелегко, сколько мгновенное осознание, что именно переживание представляет основную часть вкуса моркови. Точно так же испытанное переживание Бога является столь ошеломляющим, что оно часто кажется не поддающимся описанию, или же то описание, которое можно дать, так мало соответствует этому опыту, что оказывается бледным подобием в сравнении с самим переживанием.

Этот аргумент, как кажется, доказывает слишком многое, если вообще что-то доказывает. Он показывает, что работа с переживанием очень отличается от обращения к другим аспектам человеческой жизни, из чего, казалось бы, следует, что не может существовать наука о переживании, как существует, например, наука о диалектике или поэзии. Последние существуют в том смысле, что имеется организованное знание о том, как они работают, что они такое и т. д. Однако есть наука мистицизма, *'ilm al-taṣawwūf*, или нечто, что иногда представляют как *'ilm al-'irfān*, где *'irfān* — особого рода знание, появляющееся при мистических формах понимания. Аргумент в пользу такой науки — то, что приобретение определенного опыта может быть столь же систематичным и строгим, как и работа с логическими силлогизмами, которые описывают рациональную структуру языка. В некоторых смыслах первое даже труднее, так как успешный результат ни в коем случае не гарантирован, ведь опыт может так и остаться не обретенным (выражаясь языком Ибн ал-Араби, наше дело подойти к двери, но дело Бога — открыть ее). Эту трудность мы имеем в виду, когда пытаемся объяснить человеку, на что похоже определенное переживание, если он (или она) еще не испытали его. Сложность

объяснения религиозных переживаний становится яснее, если вспомнить, как трудно объяснить природу переживаний на первый взгляд гораздо более простых — таких, как вкус пищи, или питья, или запах весеннего дня на Аппалачах. Отсюда проистекает необходимость научного подхода к подобным переживаниям и возможность существования специальной науки, постепенное накопление опыта этих переживаний, личностное развитие индивида и освоение им более сложных способов обретения такого рода опыта.

Стремление получить мистический опыт ни в чем не противоречит аналитической философии, поэтому нет противоречия, если *failasūf* одновременно является мистиком. Некоторые *falāsifa*, такие как Ибн Рушд, были, по-видимому, непримиримыми противниками мистицизма. В его случае, возможно, потому, что он был убежден: смысл мира на самом деле не выше, чем мир, так как, изучая его и пользуясь нашим разумом, мы можем понять все, что нам надо знать об этом мире. Очевидное отсутствие у Ибн Рушда интереса к мистицизму необычно; он явно рассматривал мистицизм как то, что Кант впоследствии назовет *Schwärmerei* — дикий бред. Важно подчеркнуть: вывод Ибн Рушда не был неизбежным, ведь мыслитель мог бы присоединиться к подавляющему большинству перипатетиков и исследовать как *falsafa*, так и *taṣawwūf*, как структуру разных языков, так и разновидности опыта. Таким образом, определять исламскую философию как холистическую в отличие от значительной части современной западной философии было бы неточно. Действительно, *falāsifa* рассматривали гораздо более широкий диапазон мысли и переживаний, чем их современные коллеги, но они не сотворили из всех своих идей какой-либо целостности, да и не считали это важной задачей.

Если и можно говорить об основной теме в исламской философии (всегда трудно утверждать, что какая-либо философия имеет центральную тему), то эта тема заключается в том, что есть разные пути к одному пункту назначения. Есть разные способы достичь истины: одни — теоретические и философские, другие — практические и религиозные. Так и хочется высказать предположение, что философия и мистицизм — два разных пути к одной истине, но мы должны с осторожностью относиться к подобного рода выводам. отождествлять эти две системы мысли проблематично, так как они сильно отличаются друг от друга. С точки зрения *falāsifa* философия — полностью доказательный процесс, который начинается с определенных предпосылок и использует их, чтобы перейти к достоверным выводам, которые в свою очередь могут послужить посылками для дальнейших силлогизмов. Иначе обстоит дело с мистицизмом: он основывается не на

определенной предпосылке, но скорее на веровании или переживании и далее исследует данное верование или опыт. Когда убеждение или опыт приняты, может начаться процесс рассуждения, однако эта форма языка, которую *falāsifa* и особенно Ибн Рушд определили как диалектическую: рассуждение начинается с предпосылки, которая принимается «ради аргумента», но для которой не существует доказательства. Если бы исламская философия действительно основывалась на принципах религии, тогда она приняла бы как верные все принципы ислама, и ее выводы были бы необратимо заражены этими первоначальными предпосылками, какими бы чудесными они ни были сами по себе как выражения истины, непосредственно переданной человечеству Богом через посредство его ангела. Таким образом, наука мистицизма не столь доказательна, как сама философия. Поскольку мистицизм сосредоточен на переживании, он сильно отличается от философии, занимающейся исключительно связями между понятиями и считающей переживание предметом скорее субъективного, нежели объективного рассмотрения. Философия и мистицизм не только представляют собой различные начинания; даже не ясно, одну ли истину они преследуют. Философия стремится к выводу, в то время как мистицизм стремится к опыту, и, хотя опыт вполне может быть связан с выводом, результат мистицизма — не нечто известное, а нечто испытанное.

ИЛЛЮМИНАТИВИЗМ

Если *falsafa* и *taṣawwūf* — крайности, представляющие весьма различные подходы к методике философии, то иллюминативизм, или ишракизм (теория *išhrāqī*), занимает промежуточную позицию. Пионером иллюминативизма был ас-Сухраварди, часто называемый ал-Мактул («убиенный») из-за того, что в 587 г. х./1191 г. н.э. его казнили. Этот подход развивали многие персидские мыслители, и по сей день он сохраняет свое влияние в культурном мире Ирана и сопредельных с ним стран.

Признаком промежуточного статуса философии *išhrāqī* можно считать то, что существуют ее весьма различные интерпретации. Некоторые комментаторы, например Хуссейн Зиай, подчеркивают в ней аналитическую сторону, и она без сомнения важна. Так, *išhrāqiyūn** весьма подробно критикуют отдельные положения аристотелевской

* Букв. «озаренные» (ар.). — Примеч. ред.

логики. Ас-Сухраварди атакует аристотелевское понятие определения, чтобы в дальнейшем опровергнуть перипатетическую теорию знания. Философы *mashshā'ī* превыше всего ценили определения как исходную точку; они утверждали, что определения воплощают доказательное знание и представляют собой наилучший способ начать процесс рассуждения. Однако возможно ли выбрать качества вещи, которыми она должна обладать, чтобы быть именно этой вещью? То есть возможны ли определения? Если нет, то словари, по-видимому, теряют смысл. Но можно возразить: словари просто представляют некоторые центральные качества термина, а не те, без которых термин будет иметь совершенно другое значение. Мы можем по-настоящему определить термин, только если знаем, какие из его свойств основные, а какие поверхностные, однако если мы знаем это, то мы знаем определение как бы перед тем, как узнаем его. Определить термин — то же самое, что утверждать, что знаешь термин до того, как он узнан, что неправильно. Даже если последователь Аристотеля преодолет это возражение, ему понадобится узнать определения существенных свойств, чтобы понять эти свойства, и понятие, которое они затем составляют, но знание таких определений предполагает знание определений еще меньших семантических компонентов терминов, и т. д. Определение может служить отправной точкой рассуждения, только если мы можем основать его на чем-то другом, в данном случае на иных определениях. Стремление найти основание будет продолжаться бесконечно, причем в результате мы никогда его не достигнем.

Ас-Сухраварди не делает отсюда вывод, что можно обойтись без таких предпосылок, и выдвигает концепцию определения, основанную на интуиции, или осознании вещи в результате ее контакта с самим познающим субъектом. Определение достижимо путем анализа отражения вещи, подлежащей определению, в сознании субъекта, сосредоточенного на этой вещи (отметим здесь образ света). Сосредоточение извлекает сущность того, что воспринимается, подобно тому, как свет выявляет природу того, что он освещает. Как и *mashshā'ī*, *ishrāqiyyūn* разделяют идею иерархии знания и его постепенного очищения в результате достижения все большей степени самосознания. Основное различие состоит в том, что большинство перипатетиков представляют знание как связь познающего субъекта с Активным Интеллектом, учение же *ishrāqī* говорит о связи, которую познающий субъект устанавливает с самим собой. Познающий субъект сближается с познанным объектом через осознание того, что оба они — всего лишь аспекты одной и той же сущности, и различие между ними заключается в различной степени освещенности. Лучшая форма зна-

ния — интуиция, мгновенное и необратимое схватывание сущности предмета, как при озарении. Например, иногда человек вдруг внезапно осознает, что он не влюблен в кого-то, или, лучше сказать, уже не влюблен. Это интуитивное осознание меняет все и заставляет видеть мир совершенно по-другому, и в результате такого особого видения мира одни его части оказываются освещены, а остальные погружены во тьму. В описанном опыте невозможно усомниться, ведь невозможно потребовать, чтобы какой-то человек непременно оставался влюбленным в кого-то и требовать принятия такого аргумента в его эмоциональную жизнь. Благодаря данному примеру мышление *ishrāqī* представляется весьма похожим на мышление *tasawwūf* — тем, что оно подчеркивает значимость опыта, а точнее, воображения, являющегося важной частью озарения. Подобно мистицизму, иллюминативизм также отстаивает необходимость научного обоснования подобного опыта и таким образом пытается модифицировать его субъективные аспекты. Однако в отличие от мистицизма, мышление *ishrāqī* гораздо в большей степени полагается на анализ и исследование понятий при объяснении постепенного углубления нашего опыта.

Название этой формы мысли происходит от арабского слова *ishrāq*, что означает «восход (солнца)»* и, в свою очередь, связано со словом, означающим в арабском языке «восток». Из-за применения в мышлении *ishrāqī* понятия непосредственного и интуитивного знания данное мышление часто отождествляется с «восточной философией» Ибн Сины, если такая форма философии действительно существовала. Считается, что это более глубокое учение Ибн Сины, в противоположность его работе в рамках перипатетической традиции философии. С точки зрения *ishrāqī*, мышление *mashshāʿī* слишком ограничено в своем понимании того, что считать знанием, и того, что считать рассуждением. Ас-Сухраварди намеревался заменить перипатетическую философию совершенно новой формой логики и онтологии. Как мы видели, он отвергает аристотелевское мнение, по которому определение есть эквивалент рода и дифференции, утверждая, что оно является объяснением чего-либо в терминах чего-то еще, что менее известно, чем оно само. По мнению ас-Сухраварди, начинать весь процесс научного исследования с определения и на его основе приходиться к новым и новым выводам ошибочно, так как исходная точка не более определена, чем вывод. Если бы мы действительно могли знать определение пропозиции, нам не надо было бы произво-

* Основное значение слова *ishrāq* в арабском языке (помимо приведенного) — «сияние, блеск». — *Примеч. ред.*

дить процесс рассуждения, который действительно выявляет некоторые аспекты определения. Почему? Уже до использования определения как предпосылки в процессе рассуждения, мы бы знали, каково это определение и, следовательно, что логически вытекает из этой пропозиции. Начинать рассуждение с определения — значит предполагать, что мы понимаем понятие определения, а на самом деле у нас нет такой информации. Поэтому пользоваться определениями — значит исследовать непонятное с помощью столь же непонятного, т. е. занятие бесполезное.

Ас-Сухраварди также критикует некоторые категории, защищаемые перипатетиками как базовые концепты формы, утверждая, что их можно свести к пяти, и они охватят тот же концептуальный диапазон. Основное развиваемое им эпистемологическое понятие — то, что знание путем присутствия (*al-‘ilm al-ḥuḍurī*), которым пользуются, чтобы описать знание, имеющее такое непосредственное отношение к истине — первично по отношению к пропозиционному знанию и гораздо более совершенно, чем оно. Именно знание, насчет которого ошибиться невозможно, и свет нашей самости доводят до нашего осознания важные аспекты истины. Эта идея света заменяет традиционный философский словарь исламской философии. Свет пронизывает вселенную и заставляет нас осознавать различные уровни бытия: они существуют для нас, когда они освещены. Различия между разными вещами основано на степени их светоносности, а не на их сущностях. Неудивительно, что некоторые мыслители определяли Бога как Свет Света, основной свет, из которого происходит весь другой свет и который сам не получает света, полностью единого и независимого от какого-либо другого света во вселенной.

Мышление *ishrāqī* важно отличать от суфизма, но есть важные вопросы, по которым позиции *ishrāqī* и суфизма сходны. Один из них — понятие мира образов. Интересно посмотреть, как это понятие может быть истолковано: как мистическое или наоборот — как описывающее один из основных аспектов человеческого мышления. Понятие мира образов было выдвинуто прежде всего Ибн ал-Араби и ас-Сухраварди. Мир образов соединяет нижний мир, знакомый нам мир возникновения и уничтожения, с более абстрактными уровнями действительности, на которых существуют совершенные и чистые идеи. Почему мы нуждаемся в онтологической области между обычными идеями о нашем мире и более чистыми идеями, обретающимися в мире идей? Например, когда я узнаю о свойствах треугольников, я могу начать с рассмотрения свойств конкретного треугольника и не понять, что узнанное мной распространяется на все треугольники. Но когда я

достигну общего знания о треугольниках, окажется, что я перешел от сравнительно грубых понятий нашего обычного мира к более универсальным понятиям теоретической математики.

Представление о мире образов важно, поскольку оно показывает, как мы можем пользоваться идеями, которые не полностью структурированы нашим опытом, но и не вполне абстрактны. У нас есть личный опыт, и он часто проникает в наши более абстрактные умозаключения, так что, например, если я думаю о любви Бога к человечеству, я могу подумать сначала о тех, кого люблю я, и распространить эту идею на Бога. Я могу достичь понимания, что понятие любви гораздо шире, чем то чувство, которое я сам испытал, и что я бы не смог любить некоторых людей. Многие действия, которые считаются свидетельством божественной любви, кажутся совершенно не похожими на это чувство, и я смогу расценить их как свидетельство любви, только если мой взгляд на любовь сильно изменится по сравнению с тем, что сформировался в результате моего опыта. Именно тогда воображение, или мир образов, становится важным: оно позволяет нам, исходя из анализа нашего опыта, расширить этот опыт и понятия, первоначально основанные на нем. По описанию ас-Сухраварди, мир образов связывает нашу микрокосмическую реальность (то, что важно для нас) с макрокосмической природой (то, что важно для всего) объективной действительности. Формы мира образов являются материальными постольку, поскольку пользуются физическими образами, и абстрактными постольку, поскольку указывают на то, что находится выше. Этот мир более реален, чем наш мир, так как не ограничивается опытом, но не так реален, как высший мир чистых идей. В мире воображения у нас воображаемые тела (*al-jism al-khayali*), как и в снах; эти духовные тела отличаются от наших физических тел, они могут свободно блуждать в таком диапазоне идей и переживаний, который был бы невозможен, будь мы в обычном теле. Когда мы пользуемся воображением, мы не ограничены нашим личным опытом или возможностями наших тел; мы можем распространить наше мышление в других, новых для нас направлениях, пользуясь знакомыми идеями и развивая их.

Мы должны отметить, что взгляд на создание как эманацию — результат определяющего влияния Ибн Сины на исламскую философию. Основной контраст между Ибн Синою и Аристотелем заключается в следующем. Материя для последнего не является Богом. Бог Аристотеля — причина мира, но не его материи. Существует нечто независимое от Бога и того, что он творит, а именно материя. Возникла полемика относительно того, как этот высший источник существ-

ования может быть описан в терминах субстанции и акциденции, т. е. на языке категорий. Для Ибн Сины это невозможно: все, что создает форму и материю во вселенной, не может быть определено в тех же терминах, что и вещи в пределах этой вселенной, так как эта окончательная причина должна быть трансцендентной по отношению к тому, что она создает, и даже к процессам, которые служат сотворению. Когда я утром делаю тосты на завтрак, можно считать, что я действую на более высоком уровне, чем сам хлеб, который просто ждет превращения в нечто другое. Источник бытия — ограничивающее понятие, и мы не должны ожидать, что сможем пользоваться при описании такого понятия теми же идеями, которыми мы пользуемся при описании того, что это понятие делает возможным. Единственный для нас способ понять природу источника бытия — созерцание того, чем является для совершенной вещи сотворение другой вещи. Мы должны мыслить об этом как о способе порождения мыслей мыслящим существом, но это должен быть чистый и независимый способ, а не результат обычных способов мышления, которые нам свойственны в нашем мире возникновения и уничтожения. Эти мысли должны вытекать из нашей самости как аспекты нашего самосозерцания, созерцания, которое выделяет наиболее важные стороны нашего бытия. Их не следует рассматривать как рефлексию явлений внешней действительности: в таком случае они были бы зависимы от этих явлений в том, что касается их содержания, и были бы по существу скорее пассивными, чем активными. Свет должен исходить от субъекта, и в конечном счете он выделяет аспекты бытия источника света, а на более низких ступенях бытия актуально устанавливает существование внешних объектов. Эти объекты перемещаются из царства возможности в актуальность именно благодаря свету, который делает их частью обычного мира.

По Ибн Сине, мы не можем говорить о мире и Боге так, будто это две различные сущности. Именно этот момент вызывал особенный протест ал-Газали и многих других оппонентов *falsafa*. Пример еще более непримиримого оппонента *falsafa*, чем ал-Газали, — Ибн Таймийя. Ибн Таймийя указывает на то, что установление столь тесной связи между Богом и миром означает ограничение качества и количества божественного сотворения. Без Бога нет мира, а мир — всего лишь результат самосозерцания Бога, так что в некотором смысле также нет и Бога без мира. Все — одно в том смысле, что все происходит от Бога, и рациональная структура действительности, согласно Ибн Сине, не могла бы быть иной. В конце концов, как мог Бог не создать самое разумное сочетание вещей в мире? Этот довод подчерки-

вает Мулла Садра, по мнению которого Бог равноценен самому существованию. Последнее означает, что решение вопроса, почему существует что-либо, находится в существовании Бога и его роли высшего источника существования всего в мире. Обычным языком это трудно объяснить, так как он (язык) основан на такой форме существования, которую сам не может объяснить. Можно возразить, что переход от понятия *wajib al-wujūd*, необходимо существующего, к доктрине *wah dat al-wujūd*, единства бытия, на самом деле весьма плавный. Однако есть необходимость в существовании различных посредников, которые связывают разные уровни нашего мышления, чтобы представить природу действительности; это становится возможным благодаря идеям в мире образов. Можно также возразить: только когда мы замечаем что-либо и это трогает нас, оно действительно входит в наш мир, но мы знаем, что много вещей существует, хотя мы неспособны воспринять их на своем опыте. Сейчас я сижу на стуле, практически уверенный в том, что позади меня нет чудовища, готового проглотить меня, однако я могу представить себе существование такого создания. Придумать подобное чудовище несложно, и боязливые люди по вечерам будут заглядывать под кровать, чтобы убедиться, что оно там не прячется. Между представлением о вещи и ее воплощении есть пробел — область воображения, промежуток между тем, какими вещи могли бы быть, и тем, какие они есть на самом деле. Понятие, согласно которому этот промежуток заполняет свет или подобное свету начало, было весьма привлекательным для многих исламских философов и легло в основу школы *ishraqī*.

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

При рассмотрении способов интерпретации исламской философии часто не принимают во внимание аргументы, составляющие эту философию. Это может показаться странным. Разве задача не заключается в том, чтобы рассмотреть споры, выбрать интересные доводы и оценить силу или слабость рассуждений? Исследователи философии привыкли обсуждать философские пассажи так, будто они только что были высказаны, и нет никаких утомительных сложностей с их пониманием. Можно попытаться оценить некий аргумент у Платона, Канта или Фомы Аквинского, не зная как следует связанных с ним обстоятельств, которые, однако, важны. И хотя, вероятно, очень непросто понять значение доводов этих философов, так как язык их ныне весьма темен для нас, а проблемы уже не слишком интересны,

в целом мы не должны задаваться вопросом, что выражали доводы — подлинные взгляды или наоборот были попыткой их скрыть. Многие же интерпретаторы исламской философии полагают, что, анализируя труды философов, нужно выискивать скрытый смысл текста, и предлагают ослепительное разнообразие герменевтических техник, призванных в этом помочь. Если такие интерпретаторы правы, то подход, которого мы до сих пор здесь придерживались, можно считать наивным, ведь аргументы принимались нами скорее в их прямом значении. Вот почему важно сказать несколько слов о том, как следует читать исламскую философию.

Возможно, лучше всего начать с Платона. В своем «Государстве» Платон рекомендовал для убеждения простых людей в том, что они должны вести себя определенным образом, применять разнообразные методы. Он полагал, что допустимо прибегать ко лжи, чтобы обмануть врага или безумца: такая ложь «полезна... как лекарство... которым не должен распоряжаться никто, кроме врача», а врач в полисе или государстве — это правитель (*Государство* 388). Этой аналогией часто пользовался и Аверроэс. В своем «Комментарии к “Государству” Платона» Аверроэс заявляет: «ложь, которой воспользовался правитель по отношению к массам, правомерна и уместна для них; она подобна лекарству от болезни» (I, xii, 5). Аверроэс рассматривает эти рассуждения Платона с очевидным одобрением (*Comm. Pl. Rep.* I, xvii, 5–6; I, xix, I). В предисловии к своему переводу «Комментария» Ральф Лернер утверждает, что Аверроэс «не препятствует использованию придуманных историй в шариате»¹. Было бы примечательно, если бы Лернер оказался прав, и Аверроэс действительно был сторонником идеи, согласно которой Бог вознамерился в своем откровении обмануть верующих в него. Именно на обвинение в приверженности этой идее *falāsifa* пришлось отвечать, особенно после нападков ал-Газали, которые затрагивали в первую очередь Аверроэса. Но разве подобные нападки не оправданы до некоторой степени тем, что *falāsifa* считали уместным к разным людям применять разный подход, при котором одним должно достаться больше правды, чем другим? Часто проводимое философами различие между тем, что скрыто (*bātin*) и, следовательно, доступно только тем, кто способен на доказательное рассуждение, и тем, что открыто (*zāhir*), или находится на поверхности, действительно наводит на мысль, что закон Бога содержит ложь и что на первый взгляд ортодоксальные высказывания самих *falāsifa* тоже

¹ Ibn Rushd, *Averroes on Plato's “Republic”*, trans. R. Lerner (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1974), p. xxvii.

содержат ложь для того, чтобы скрыть их подлинные, вовсе не религиозные взгляды.

В основе этой путаницы лежит то, что комментаторы и ортодоксальные *fuqahā'* (юристы) часто группируют все утверждения, которые не призваны сообщать истину, под определением «ложь». Подход Платона и Аверроэса был гораздо тоньше. До некоторой степени эту путаницу можно понять, так как греческий термин «*pseudos*» может в различных контекстах означать «вымысел», «ложь» и «ошибку». В «Государстве» 414С Платон даже называет один из своих мифов «*pseudos*» — сказкой. На каких основаниях Аверроэс различал смыслы этого термина?

По-видимому, Аверроэс признает, что ложью могут пользоваться на благо государства правители, сознающие, что это ложь. Иногда лучше обмануть человека или группу, чем сказать правду. Ложь такого рода следует отличать от притчи, которая выражает в понятной форме то, что могло бы быть сказано и без нее. Аллегория Пещеры — хороший пример подобной притчи, так же как и рассказ о разных металлах в душах представителей разных классов общества. Аверроэс не отвергает эти истории, если не считать его комментария, согласно которому мы могли бы обойтись без них, причем «мы» означает «мы, философы». Такие притчи не должны появляться в философской работе, утверждает он, их уместнее использовать для убеждения масс, неспособных оценить силу рационального аргумента. В соответствии с принципом, согласно которому философы должны придерживаться доказательных аргументов, от подобных историй следует отказаться, так как они используются именно потому, что какую-то точку зрения нельзя доказать более определенно, другим, более рациональным способом.

Почему Аверроэс считает аллегории Платона достойным предметом обсуждения, но в то же время отвергает первую книгу, вступление ко второй книге и последнюю книгу «Государства» как состоящие «только из диалектических аргументов» (*Comm. Pl. Rep.* III, xxi, 5)? Это действительно загадка. Возможно, он возражает против формы диалога, которую применяет Платон (и, как мы увидим, прецедентом здесь может быть ал-Фараби), и примеров, которыми Платон пользуется скорее для того, чтобы подсказать, нежели доказать свой вывод, — все перечисленные методы подозрительны для последователя Аристотеля. Но это общее наблюдение не в состоянии объяснить, почему для Аверроэса в мифе об Эре есть нечто столь неприемлемое, что он не только отказывается обсуждать его, но и недвусмысленно объясняет, почему не считает его достойным обсуждения (*Comm. Pl. Rep.* III, xxi, 3). Можно предположить, что в мифе предлагается эсхатология, конкури-

рующая с исламом и достаточно сходная с ним в той части доктрины, которая касается награды или наказания в загробной жизни за поступки на земле, поэтому его нельзя считать просто мифом. Обе притчи — о пещере и металлах — явно не предназначены для описания чего-либо реального, но миф об Эре настолько приближен к религиозной доктрине, что его можно было посчитать враждебным исламу. В мифе выдвинуто утверждение, которое представлено как миф и подобно утверждению, выдвинутому в исламе в качестве одного из аспектов явленной в пророчестве истины, — утверждение о наказании и награде в загробной жизни. Таким образом, Аверроэс чувствует себя обязанным резко отозваться о мифе, но не обо всех притчах, которыми пользуется Платон. Миф об Эре представляет реальную опасность для ислама, в то время как другие притчи просто поверхностны по сравнению с рациональным объяснением, к которому стремится философ.

Почему Аверроэс с такой готовностью осуждает притчи вообще, если он готов принять многие притчи Платона? Без сомнения, важный фактор здесь — позиция ал-Газали. Ал-Газали обвинил *falāsifa* в том, что они приписали Пророку намерение обольстить и ввести в заблуждение народ, открывая неправду и скрывая правду. Так ал-Газали истолковал иногда выдвигаемое *falāsifa* утверждение о том, что Пророк, обращаясь к народу, пользовался риторическими методами, чтобы его поняли, а истину приберегал для *falāsifa*. Согласно аргументу *falāsifa*, это делалось в общих интересах, так как народные массы способны понять только риторические аргументы и притчи. Пророк не мог открыть правду народу в какой-либо другой форме. Ал-Газали истолковал данное утверждение следующим образом: народу лгут, ложь — приемлемый метод, применяемый в общих интересах. Ал-Газали заявил: *falāsifa* не защищают пророчество, а унижают его до средства лжи. Он определяет каждую притчу, аллегория и метафору как ложь. В контексте нападок подобного рода становится понятно, почему Аверроэс подчеркивает свое несогласие с применением притч, если они обманывают людей в отношении природы истины. Он пытается прояснить свою позицию. Она заключается не в том, что философы способны понять истину с помощью доказательных аргументов, в то время как народ оказывается обманут риторическими аргументами. По его мнению, и философы, и народ считают истиной одно и то же — просто они познают ее различными способами.

Позиция Аверроэса была бы яснее, если бы он прямо сказал, что не всякая аллегория или притча есть ложь. Ложь — это заявление, рассчитанное на то, чтобы вводить людей в заблуждение относительно

истины, но притча в философском смысле — просто утверждение, которое в буквальном смысле не является правдой. Подобное различие верно в отношении представлений ал-Фараби о пророчестве, связывающих его с воображением и творческими способностями. Когда *faiḥasūf* утверждает, что рассказы о пророчестве надо понимать как рассказы о творческом воображении, он не заявляет, что эти рассказы не правдивы в том смысле, что являются ложью. Возможно, они не являются правдой, но они составлены таким образом, чтобы сообщать народу истину в общих чертах. Ортодоксальная оппозиция таким философам, как Маймонид, часто критикует последнего за предположение при изложении пророчества, что описанные в нем события исторически являются неправдой, а это противоречит тому, как они представлены в Писании. Тогда каждая история, которая сама по себе есть неправда, интерпретируется как ложь, и таким образом получается, что рассказы Писания о пророчестве — ложь! Однако, как мы убедились, эпизод в Библии или Корана может быть притчей, но не ложью, и подобная возможность важна для Аверроэса. Однако он все же иногда с сожалением говорит о том, как именно Платон пользуется подобными историями: часто они не нужны для того, чтобы доказать точку зрения Платона. Стоит заметить, насколько здесь взгляд Аверроэса отличается от взгляда философа, на которого сильно повлияли *falāsifa*, — ал-Фараби.

В труде «Общность взглядов философов Платона и Аристотеля» ал-Фараби говорит о платоновском стиле письма, использовании мифов, аллегорий и символов для подтверждения своей точки зрения вместо ясного и прямого обращения к проблемам. Ал-Фараби полагает, что такой подход Платона свидетельствует о намерении оставить философию тем, кто способен заниматься ею и обладает достаточными талантами, чтобы принять ее. Он ссылается на письмо Платона Аристотелю, где Платон обвиняет последнего в том, что он пишет в ясной и доказательной форме, которая более широко открыта для понимания, чем его собственная диалогическая. Популяризация философии, следует из этого упрека, не имеет смысла. Аристотель отвечает, что, хотя его работы действительно менее темны, чем труды Платона, они все же представлены в форме, мешающей их восприятию массами, которые действительно неспособны понять идеи и могут неправильно их интерпретировать. Желательность непроясненности в философских трудах — сквозная тема исламской философии; предполагается, что философия — прерогатива избранного меньшинства и ограждена от власти ортодоксальных теологов и правителей государств, не сочувствующих философии. Несомненно, в своем ответе

Аристотель прав в том отношении, что маловероятно, чтобы аргументация, которую он приводит, была интересна для масс. Но этого нельзя сказать о некоторых притчах Платона, часто рассчитанных именно на массы, чтобы оправдать политику, которая отвечает их объективным интересам, но пользу которой простой народ с помощью одних лишь доказательных аргументов понять не сможет. Аверроэс не вполне принимает объяснение ал-Фараби, почему Платон писал в такой форме. Ал-Фараби полагает, что метод Платона не годится для философии *per se*^{*}, хотя он подлежит серьезному порицанию, только когда идеи излагаются в форме, способной ввести в серьезное заблуждение, так как частично они походят на правду, подобно мифу об Эре.

Этот распространенный среди *falāsifa* интерес к различным философским стилям и техникам и особенно к тому, что они могут скрывать, заслуживает внимания. Сами *falāsifa* говорят о том, как важно скрывать опасные доктрины и представлять свои идеи таким образом, чтобы они не нарушали веру народа и не возбуждали подозрений богословов. Если мы упустим из виду эту особенность их мышления, то вполне можем упустить и многое другое. Данный факт принимался близко к сердцу многими комментаторами исламской философии, и в результате возникла интерпретация, которую я называю эзотерической.

Этот способ интерпретации требует гораздо большего, чем умение читать текст и способность понимать философские взгляды, выраженные в нем. Интерпретатору необходим ключ к пониманию особого метода составления текста, который можно найти, внимательно анализируя то, каким образом текст включает конфликт между религией и неверием в специфический культурный и исторический контекст. Значительная заслуга эзотерической интерпретации состоит в попытке поместить текст в контекст, на основе которого он возник, так как иначе невозможно понять цель этого текста. Аргументы в настоящем исследовании направлены не против эзотерической интерпретации как таковой, а скорее против допущения, принципиально важного для нее, согласно которому конфликт между религией и философией по важности первостепенен для построения исламской философии и всех аргументов в пределах этой философии.

Эзотерическая интерпретация подчеркивает две общие особенности исламской философии. Во-первых, хорошо известно, что *falāsifa* часто действовали во враждебной им среде и были обязаны из соображений осторожности представлять свои взгляды как полностью соответствующие верованиям ислама. Во-вторых, философы делали это так, чтобы

^{*} Самой по себе, по существу (лат.). — *Примеч. пер.*

замаскировать свои подлинные мнения и намерения, и поэтому читатель, который хочет понять текст, должен прорвать внешнюю оболочку ортодоксальности, чтобы достичь ядра философской аргументации. Так как текст насыщен всякого рода приемами, которые должны обмануть и умиротворить людей несведущих и в то же время побудить мудрых продолжать рассмотрение аргументации, понимание действительной цели текста предполагает понимание этих приемов и чтение текста в соответствии с правильной оценкой их роли. По мнению сторонников эзотерической интерпретации, на такие тексты следует смотреть с подозрением и задаваться вопросом: что автор хочет сказать в действительности. Только тогда можно понять, что именно автор стремится доказать в своей работе. Таким образом, эзотерическая интерпретация предлагает методологическую парадигму, в терминах которой следует изучать и анализировать образцы философии.

Необходимо провести важное различие между экзотерическими (*zahir*) и эзотерическими (*bāṭin*) работами. Есть также работы, находящиеся между ними — работы, которые, будучи экзотерически ортодоксальными, указывают на такие аспекты аргументации, которые могут оценить только те, кто способен понимать и саму эту философию, и к кому она обращена. В этом случае вера большинства людей не ставится под угрозу, а мудрой элите дается хотя бы замаскированный отчет о философских аспектах какой-либо проблемы. Этой стратегии, очевидно, придерживался Бог, когда даровал людям Коран, в котором представлены две доктрины: одна экзотерическая, которая должна быть принята всеми верующими, а другая — эзотерическая, доступная только тем, кто способен осознать ее.

Аверроэс достаточно четко распределил тексты на виды по типу рассуждений; каждый вид соответствует определенной группе в обществе. Доказательное рассуждение более пригодно для философов, а диалектическое рассуждение — для теологов; риторические, софистические и поэтические формулировки аргументов предназначены для масс. Как подчеркивает Аверроэс в «Решающем трактате о гармонии религии и философии», одним из преимуществ ислама является то, что он дает доступ к своему учению каждому, вне зависимости от интеллектуального уровня и социального положения. Аверроэс сурово критиковал смешение различных типов рассуждения, утверждая, что это приводит только к мистификации и неверию. Определенные формы представления взглядов философа пригодны для определенных целей; подобно инструментам, они должны служить конкретной цели, а не употребляться наугад. Книга философа может оказаться в руках тех, для кого она не предназначена, и нанести им вред, посеяв

сомнения в вере. Но она может оказаться опасной и для самого автора, если вызовет общее, хотя и ошибочное, убеждение в том, что он проповедует неверие или, по крайней мере, еретические воззрения.

Однако это предостережение против письменного изложения взглядов не есть предостережение против самой философии, ведь философ способен различать тех, с кем стоит и безопасно разговаривать, и тех, с кем не следует общаться по таким вопросам. Излагая свои взгляды письменно, подобное различие провести нельзя. Это объясняет склонность таких *falāsifa*, как Маймонид, адресовать свои наиболее спорные работы конкретному человеку, достигшему определенного уровня интеллектуальной и нравственной зрелости. По выражению Платона, «как только предмет изложен письменно, сочинение, каким бы оно ни было, обходит весь город, попадая в руки не только тех, кто понимает его, но и тех, к кому нет до него дела; оно не умеет обращаться к тем, к кому следует, и не обращаться к тем, к кому не следует» (*Phaedrus* 275e, пер. R. Hackforth).

Сторонники эзотерической интерпретации пытаются доказать, что *falāsifa* в своих письменных работах удваивают предосторожности и уловки, которые применяли в своих устных поучениях. *Falāsifa* старались писать так, чтобы любой, кто прочтет их, нашел только то, что он в состоянии понять. Вере обычного человека не угрожает даже чтение чисто философской работы, так как стиль, которым она написана, помешает ему продолжать чтение, философ же стерпит противоречия, повторения и сухость текста. Напомним, что именно так Аристотель оправдывал ясное изложение своих мыслей в своих работах: «Если я записывал эти науки и содержащуюся в них мудрость, я излагал их в такой форме, что лишь тот, кто обладает достаточными знаниями, может постичь их» (Ал-Фараби. *Общность взглядов философов Платона и Аристотеля*. С. 85). Но эта стратегия вызывает вопрос: каковы подлинные убеждения тех, кто пишет в подобной форме? Действительно ли *falāsifa* имели намерение обманывать людей показной ортодоксальностью?

Сами *falāsifa* хорошо понимали возникающую трудность. В начале своего «*Ḥayy ibn Yaqzān*» Ибн Туфайл (умер в 580 г. х./1185 г. н.э.) привел краткий список несоответствия мнений, выраженных одним автором, но в разных работах. Речь идет об Авиценне, ал-Фараби и даже ал-Газали. Видимо, подобные сравнения в то время проводились часто. Например, относительно ал-Фараби он делает следующее замечание:

В «Идеальной религии» он утверждает, что души грешников после смерти вечно живут в бесконечных мучениях. Но в «Гражданской политике» он ясно

говорит, что они обращаются в ничто, и только усовершенствованные души праведников достигают бессмертия. Наконец, в своем комментарии к «Этике» Аристотеля, рассуждая о человеческом счастье, он говорит, что оно существует только в этой жизни, и сразу же следуют слова о том, что все остальные утверждения — бессмысленный бред и бабьи сказки. Это оставляет человечество отчаявшимся в Божьем милосердии (р. 100).

Это замечание Ибн Туфайла убедительно. Действительно, представляется, что существует явное различие между утверждениями, которые *falāsifa* делают в своих популярных работах, и тем, что они пишут в трудах, которые вряд ли будут интересны широкой публике. Например, в популярных работах ал-Фараби о Платоне и Аристотеле (в частности, в «Общности взглядов...» и «Добродетельном городе») мы находим иной взгляд на этих мыслителей, более соответствующий исламу, чем взгляд, содержащийся в более специализированных работах о греческих философах («Философия Платона», «Философия Аристотеля» и «Достижение счастья»).

Один из самых выдающихся защитников эзотерической интерпретации, Лео Стросс, заметил, что «Краткое изложение» ал-Фараби «Законов» Платона резко отличается от своего предполагаемого источника, Платона, и включает различные религиозные выражения и проблематику, которых не было не только у Платона (в его работах, известных ал-Фараби), но и в собственной книге ал-Фараби «Философия Платона». Стросс также подчеркнул различие между «*Mishneh Torah*» Маймонида и его «Путеводителем колеблющихся»; первое произведение — стандартная работа по юриспруденции (*fiqh*), а второе — попытка (по Строссу, запрещенная законом) объяснить трудные места в законе тем, кто озадачен его содержанием. Стросс рассматривает, как Маймонид разумно и сознательно использует противоречия, чтобы отвести неспособных оценить его учение. Подобные вещи можно в большом количестве обнаружить в работах *falāsifa*. Вот почему следует придерживаться совершенно особого подхода к такому типу мышления — не только потому, что в центре внимания находятся специфические средневековые проблемы, но и потому, что сам способ написания призван помочь произведениям попасть к «правильному читателю» (насколько это возможно при письменном изложении). Человек, не понимающий эту важную черту подобных произведений, получит лишь поверхностное представление о них.

Эзотерическая интерпретация на самом деле явилась реакцией на более ранний тип интерпретации, в соответствии с которой *falāsifa* удалось (или они думали, что им удалось) примирить, в общем и це-

лом, ислам и философию. Такое понимание исламской философии оказалось в свою очередь реакцией на еще более раннее воззрение (в значительной мере основанное на аверроизме в средневековой христианской Европе), что *falāsifa* были рационалистами, отвергающими ценности и верования исламского общества ради усвоенных ими положений греческой логики. Эзотерическая интерпретация отвергает предположение, будто примирение состоялось. Мысль о примирении «в действительности распространяли сами мусульманские философы, чтобы убедить своих единоверцев-мусульман, что учения философии не противоречат учению Откровения и что философская деятельность не подрывает религию, а напротив, ведется в защиту веры»².

И эзотерическая интерпретация, и более ранние виды интерпретации разделяют тезис о том, что конфликт между религией и философией (по сути представляющий собой один из аспектов столкновения между верой и неверием) — «вечная» тема исламской философии. Считается, что философы расходятся в ее решении: либо скрывают свои подлинные антирелигиозные философские убеждения, либо приводя свои религиозные и философские взгляды в гармонию. Часто, когда в философии противопоставляются две теории, причем для обеих вероятно обоснованная аргументация, невозможно найти компромисс, потому что общая предпосылка, которая необходима для него, может быть только ложной. В споре сторонников эзотерической интерпретации и их противников такой предпосылкой является мысль, что важнейшая тема исламской философии (*всей* исламской философии) — конфликт между верой и неверием. Рассмотрим ее внимательно.

Предположим, что в *falsafa* есть стороны, не затронутые этой предпосылкой. Еще раз оценим влияние греческой философии на исламских философов. То, что *falāsifa* взяли от греков, не ограничивалось несколькими интересными доктринами, очевидно несовместимыми с исламским откровением, такими, как доктрины о вечности мира или невозможности телесного бессмертия. От греков был усвоен совершенно новый способ мышления, система конструктивной логической мысли, которая дает тем, кто ею пользуется, большую концептуальную силу. Способность к логическому мышлению в значительной мере, но, конечно, не полностью, была представлена Аристотелем. Именно этим объясняется интерес к нему *falāsifa*, а не тем, что он защищал теории вечности мира и невозможности телесного бессмертия. Данные теории делало интересными то, что Аристотель приходил к ним,

² Al-Fārābī, *Al-Fārābī's philosophy*, trans. M. Mahdi, p. 3.

используя принципы доказательного рассуждения. Они были примером того, что достойное уважения логическое мышление может привести к выводам, противоречащим некоторым положениям религии, и потому представлявшим собой проблему для учения ислама. Конфликт между религией и философией в средневековом мире часто расценивают как конфликт между ортодоксальностью в религии и попыткой рассмотреть вопрос о возрасте мира и природе бессмертия. *Falāsifa* находили рассуждения Аристотеля на эти темы спорными, они были основаны на аргументах, которые, будучи формально достоверными, явно противоречили тому, что исламские философы принимали на основе откровения. *Falāsifa* особенно интересовала форма аргумента, но не вывод или его предпосылки. В своих работах, предназначенных для коллег по цеху, а не для широкой публики, они не вдавались в обсуждение ислама *не* потому, что не являлись правоверными мусульманами, но потому, что писали о философии, а не о религии.

Конечно, *falsafa* можно указать на то, что *falāsifa* посвящали много времени мнимому примирению философии и религии. Однако это не говорит о том, что данный конфликт действительно имел большое значение для них *как для философов*. Безусловно, они обсуждали эту проблему, причем часто издатели и переводчики *falsafa* сосредоточивались именно на таких работах, но делать вывод о том, что названная тема была главным предметом интереса исламских мыслителей было бы ошибкой. Работы, посвященные ей, часто и по объему, и по важности уступают комментариям и анализам трудов греческих философов и логиков. Для греков конфликт между религией и философией не возникал в форме противопоставления откровения философии, как для *falāsifa*, вот почему эта тема мало обсуждается при рассмотрении работ греческих философов. А было ли у *falāsifa*, что скрывать? Утверждение, что религия и философия — в корне различные формы знания, не принижает первую по сравнению со второй. Например, ал-Фараби считает: «религия... имеет целью дать каждому теоретическое и практическое знание, которое получено с помощью философии и таким образом дает каждому возможность понять его или через убеждение, или представление, или благодаря сочетанию этих двух способов»³. По мнению ал-Фараби, религия не может противоречить доказательному знанию, получаемому с помощью философии, так как религия — это отражение и более доступная формулировка этого знания. Она доказывает свою истинность уникальным и нефилософским способом. Ее истинность основана на откровении,

³ Al-Fārābī, *Book of letters*, ed. M. Mahdi, p. 131.

а истинность философии — на доказательном рассуждении. В обоих случаях способы защиты собственной позиции могут быть диалектическими, но они не годятся, когда речь идет об обретении знания. Одна из тем рассуждений *falsafa* — то, что это различие не предполагает, что ответы должны быть отражениями одной и той же истины, которая сама по себе доказывается по-разному.

С энтузиазмом защищая эзотерическую интерпретацию исламской философии, некоторые авторы даже утверждали, что важно соотносить то, что высказывают философы в своих специальных работах, с конфликтом между религией и философией. Они считают, что на первый взгляд логичные комментарии, которые делают *falāsifa*, имеют экстра-логический референт и цель, поэтому, раскрыв этот референт, мы поймем, о чем идет речь «на самом деле». Рассмотрим относительно несложный пример эзотерической интерпретации работы Аверроэса «Краткий комментарий к “Топике” Аристотеля».

Здесь Аверроэс корректно представляет аристотелевский тезис о различии между двумя видами валидного рассуждения, причем один вид называется доказательным и основан на истинных предпосылках, а другой — диалектическим и основан лишь на возможных предпосылках. В соответствии с эзотерической интерпретацией должно предполагаться, что анализ Аверроэса что-то скрывает, так как в нем не упоминается религия. Считается, что Аверроэс ссылается на религию «косвенно». Как говорит Баттерворт в своем описании этого текста, «все рассмотрение кажется очень сухим, и можно только задаться вопросом, почему Аверроэс счел нужным настаивать на всех этих технических соображениях, чтобы доказать такое незначительное утверждение. Ответ относительно прост: скучная техническая дискуссия является ширмой для более важного существенного аргумента»⁴. Однако вполне допустимо предположить, что, так как Аверроэс комментировал Аристотеля, который не отличался захватывающим стилем, и его собственное изложение получилось сухим. Конечно, читатель, не заинтересованный в логике, мог бы счесть данный аргумент «очень сухим», «незначительным» и «скучным» — все эти эпитеты мы находим у Баттерворта. Но Аверроэс, как и Аристотель, был уверен, что различия, которые можно провести между доказательным и диалектическим рассуждением, очень важны для понимания того, почему и каким образом разные аргументы оказываются действительными или недействительными. Как всякое другое логическое различие, оно

⁴ C. Butterworth, *Averroes' three short commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"* (Albany, State University of New York Press, 1977), p. 25.

представляет большой интерес для логика, и это само по себе оправдывает процесс логического доказательства представленного различия.

Баттерворт следует эзотерической интерпретации, считая, что Аверроэс не мог в самом деле заинтересоваться этим «незначительным» моментом — разве что для того, чтобы обвинить диалектических теологов, показав им, что они не умеют пользоваться диалектикой. В «Кратком комментарии к “Топике” Аристотеля» Аверроэс не упоминает теологов (*mutakallimūn*), но Баттерворта это не смущает. По его мнению, Аверроэс умалчивает о них «с мастерской тонкостью: вместо того, чтобы открыто атаковать их здесь, он проигнорировал их, как будто здесь не место говорить о них»⁵; рассуждение Аверроэса — пример использования «еще одного приема, [который] состоит в умолчании, т. е. в пропуске того, отсутствие чего заметят только ученые или ученые, способные на самостоятельное понимание»⁶. Кроме того, если «трактат будет прочитан внимательно... чтобы раскрыть учение Аверроэса, так же важно задаваться вопросом о том, что подразумевается, как и о том, что сказано»⁷.

Вполне может быть, Баттерворт прав, считая, что аргумент Аверроэса предполагает, что аргументы так называемых диалектических теологов не имеют силы — это было бы разумным применением доказательства в трактате по логике. Но представлять, будто Аверроэс заинтересован в логическом доказательстве только для того, чтобы опровергнуть конкретные теологические аргументы, — значит заходить слишком далеко. Теологи, которых рассматривает Аверроэс, выдвигают аргументы, по его мнению, не имеющие силы; но из этого он не заключает, что диалектика недопустима сама по себе только потому, что она иногда неправильно используется. Баттерворт утверждает: «Аверроэс дал читателю возможность усомниться во всей деятельности диалектического теолога. Если искусство диалектики нельзя использовать для большинства видов теоретического исследования, то оно не может поддерживать сложные теологические диспуты, характерные для диалектической теологии»⁸. На самом деле Аверроэс стремится показать, что диалектика как форма спора может быть неправильно применена и что даже если ее выводы действительны, они достоверны лишь настолько, насколько достоверны предпосылки, а предпосылки могут быть неверными. В диалектике нет ничего

⁵ C. Butterworth, *Short commentaries*, p. 26.

⁶ L. Strauss, *Persecution and the art of writing* (Glencoe, Ill., Free Press, 1952), p. 75.

⁷ C. Butterworth, *Short commentaries*, p. 28.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

неправильного. Ею можно успешно пользоваться для опровержения аргументов оппонента (пример — прославленная атака Аверроэса на «Непоследовательность философов» ал-Газали), и тогда мы логическим путем узнаем, что аргумент оппонента недостоверен. Но мы не узнаем, верны ли предпосылки и выводы из аргумента. Такие пропозиции не могут быть доказаны диалектически. Точку зрения Аверроэса на этот счет можно проиллюстрировать, как это часто делается, ограничениями, неизбежными при пользовании диалектикой, которые подчеркивает ал-Газали. Согласно его утверждению:

Диалектическое рассуждение — самая слабая форма руководства. Тот, кто действительно ищет правду, не будет убежден аргументом, основанным на предположениях оппонента, так как не обязательно, что эти предположения изначально верны. Во всяком случае, они недоступны разуму простого человека, в то время как диалектический противник, даже когда он вынужден молчать, как правило, не меняет своего мнения. Он критикует свою собственную защиту своей позиции, считая, что если бы основатель его школы был еще жив и присутствовал, он понял бы, как преодолеть аргументы теологов. Однако большая часть из того, что теологи говорят в своих спорах с другими сектами, не что иное, как диалектика⁹.

Аверроэс стремится доказать, что возможности диалектики ограничены; она может опровергнуть аргументы оппонентов, но свою собственную позицию может защищать, только опровергая альтернативы. Как подчеркивает ал-Газали, это не сильно поддерживает собственную позицию философа, так как и она, и ее отрицания могут быть основаны на ложной предпосылке.

Теперь важно установить приоритеты при рассмотрении соотношения между логическими аргументами Аверроэса и их теологическим приложением. Нападение на *mutakallimūn* возможно, так как они часто допускают логические ошибки, применяя диалектический метод, и часто пытаются пользоваться диалектикой, чтобы установить истинность предпосылок своих аргументов, что для диалектики просто недоступно. Нет необходимости относиться к комментариям Аверроэса с подозрением и задаваться вопросом о том, что же в них пропущено или что подразумевается. Нет ничего, что должно быть раскрыто; нет каких-либо

⁹ Al-Ghazālī, *Mizān al 'Amal* (Criterion of action) (Cairo, 1912), p. 160. Подробное разъяснение того, как термин *jadal*, или диалектика, понимали в исламской философии, см.: J. Van Ess, "The logical character of Islamic theology", in G. Grunebaum (ed.), *Logic in classical Islamic culture* (Wiesbaden, Harrassowitz, 1970), pp. 21–50.

таинственных форм утверждений, которые требовали бы интерпретации. Аверроэс просто дает комментарий к логике Аристотеля, конечно, ни в коем случае не являющийся рабской адаптацией греческого текста, но совершенно не загадочный. Он написан в стиле, полностью соответствующем общепринятой форме философской логике той эпохи. Ссылки на *mutakallimūn* (стоит отметить, содержащиеся не в комментарии к «Топике», а в комментарии к «Риторике») служили просто современными примерами логических положений, сформулированных Аристотелем. Но при эзотерической интерпретации предполагается, что конфликт между религией и философией был на первом месте для Аверроэса, даже когда он, казалось бы, просто комментировал аристотелевскую логику, и потому данный комментарий, по мысли эзотериков, должен был отражать одержимость этим конфликтом. Такой тезис необоснован; он сводится к попытке найти в рассматриваемой работе то, чего там никогда не было и не должно было быть.

В защиту эзотерической интерпретации стоит сказать, что этот метод не годится для исследования логических работ *falsafa*. Ведь в том, что касается логики, мало причин для сокрытия: работы по логике вряд ли будут читать или понимать не-философы, ее трудно счесть противоречащей исламу и любой другой религиозной доктрине. В том, как Баттерворт применяет эзотерическую интерпретацию к логике, можно усмотреть излишний энтузиазм. Логика имеет дело только с правилами рассуждения и не имеет никакого отношения к религиозным учениям. Но *falāsifa* не ограничивали свой интерес к греческой философии логикой; они интересовались и более спорными областями, такими как этика, политика и метафизика. Возможно, в таких областях эзотерическая интерпретация успешнее объясняет намерения *falāsifa* и способ их обращения к предполагаемой аудитории. В этих своих трудах философы стараются, чтобы у читателя не создалось впечатления, будто они бросают вызов общепринятым нормам ислама, а их работы часто изложены так, чтобы отвратить или умиротворить невежественных и правоверных нефилософов, но в то же время вызвать интерес у философских умов.

Хороший пример вышесказанному можно найти в посвященной ал-Фараби работе Стросса, придерживающегося эзотерической интерпретации. По ал-Фараби, Платон, будучи мастером сокрытия, представляет свое учение «в полной намеков, двусмысленной, обманчивой и темной речи»¹⁰. Известно предположение, что Платон крити-

¹⁰ L. Strauss, "How al-Fārābī read Plato's *Laws*", *Mélanges Louis Massignon* (Paris, Institut Français de Damas, 1957), p. 322.

ковал Аристотеля за относительную простоту и ясность его стиля, открытого, как мы видели, для всех. Согласно эзотерической интерпретации, упоминание об умолчании должно насторожить интерпретаторов произведений ал-Фараби и заставить задуматься, что же он действительно имеет в виду.

Читателя «Краткого изложения “Законов” Платона» ал-Фараби поражает, насколько это изложение отличается от своего первоисточника. Оно сильно отличается даже от описания Платона и его философии самим ал-Фараби — у него о Платоне идет речь безотносительно к религии вообще и исламу в частности. Но в «Кратком изложении...» говорится о Боге, шариате, загробной жизни и божественных законах, причем автору удается ни разу не упомянуть термин «философия». Стросс полагает, что в «Кратком изложении...» ал-Фараби замаскировал свое подлинное мнение о Платоне, пользуясь уклончивыми выражениями, не означающими ни согласия, ни отрицания. Стросс перечисляет несколько способов, которыми ал-Фараби ссылается на учение Платона, и утверждает, что иногда заметно, как различные выражения отражают различные оттенки согласия. Стросс делает предварительный вывод:

Возможно, ал-Фараби как бы переписал «Законы» с учетом ситуации, создавшейся в условиях распространения ислама... Возможно, он старался сохранить воззрения Платона, приспособив выражение этих воззрений к новой среде... Возможно, он желал приписать свою пересмотренную версию учения Платона самому Платону, чтобы защитить эту версию или науки вообще, при этом оставляя открытым вопрос, согласен ли он со всем, чему учил Платон, и не проводя точной линии между изложением чужих взглядов и своей независимой позицией¹¹.

Согласно Строссу и методу эзотерической интерпретации, ал-Фараби должен в своем «Кратком изложении...» преследовать какие-то цели; в конце концов «ал-Фараби несомненно был согласен с Платоном, поскольку он тоже представлял то, что считал правдой, с помощью двусмысленной, полной намеков, обманчивой и темной речи»¹². Сам Стросс делает много намеков и косвенных комментариев относительно того, что такое истина с точки зрения ал-Фараби. Данное Строссом описание «Краткого изложения...» наполняет этот труд той тайной и двусмысленностью, которые, по его утверждению, неотъем-

¹¹ L. Strauss, “How al-Fārābī read Plato’s *Laws*”, p. 330–331.

¹² *Ibid.*, p. 333.

лемо присущи ал-Фараби. Но подобный подход к ал-Фараби недостаточно оправдан. *Falāsifa* действительно часто были заинтересованы в том, чтобы скрыть свои подлинные взгляды, однако стратегия, которую Стросс приписывает ал-Фараби, явно неправдоподобна. По Строссу, для понимания ал-Фараби мы должны руководствоваться не только «Кратким изложением...», но и оригиналом «Законов»; первая работа призвана быть только «помощью тому, кто желает знать [Законы] и достаточной для того, кто не в силах их изучить и осмыслить»¹³. Стросс требует от искушенного читателя большой изобретательности. Читатель должен сопоставлять главу с главой, замечая, что добавлено к оригиналу и что убрано из него. Затем он должен обратить пристальное внимание на то, как ал-Фараби излагает свои рассуждения о Платоне: говорит ли ал-Фараби, что Платон упомянул предмет, представляющий величайшую пользу¹⁴, или же что Платон упомянул полезный предмет¹⁵? Стросс пишет о разного рода незначительных на первый взгляд моментах, например, в начале восьмой главы «при упоминании» используется пять раз и сопоставляется с «указанием» Платона на другие аспекты того же предмета в начале книги¹⁶. Стросс отмечает и то, что ал-Фараби не рассматривает некоторые платоновские темы, что в «Кратком изложении...», в отличие от «Философии Платона», используется личное местоимение и что слово «тогда» в «Кратком изложении...» распределяется неровно. Весь блеск анализа Стросса очевиден благодаря тому, что ему удается обобщить все эти и многие другие моменты и выдвинуть утверждение, что ал-Фараби при написании «Краткого изложения...» шел весьма сложным и окольным путем. Стросс не может прийти к какому-либо определенному выводу насчет того, что же ал-Фараби пытается доказать в «Кратком изложении...», — он только заявляет, что «было бы глупо утверждать, что мы в состоянии объяснить эти сложности... с другой стороны, нельзя отрицать, что, некоторое время поразмыслив над таким произведением, как “Краткое изложение...”, обретаешь некое понимание способа прочтения, которого требуют такие работы»¹⁷. Стросс утверждает: для того, чтобы достичь полного понимания текста, мы должны находиться на месте первоначального читателя, а по-

¹³ Al-Fārābī, *Compendium legum Platonis*, ed. and trans. E. Gabrieli (London, Warburg Institute, 1952), pp. 4, 20–21.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 42, 20–21.

¹⁵ *Ibid.*, p. 11, 5: 215; 27, 18; 32, 3.

¹⁶ L. Strauss, “*How al-Fārābī*”, p. 326.

¹⁷ *Ibid.*, p. 338.

скольку наше понимание этой точки зрения неизбежно ограничено, ограничено и наше понимание текста.

Но, если специально рассмотреть суть разговоров Стросса о трудностях при прочтении текста, может показаться, что это вовсе не затруднения, а нормальный стиль философской работы. Эзотерическая интерпретация сосредоточена на различии между подлинным мнением автора и тем, что предлагается как уступка общественному мнению. Однако можно выдвинуть версию, что *falāsifa* представляют теории, которые, по их утверждению, являются истинными или по крайней мере интересными и уместными, и что вопрос о точном авторстве таких теорий не столь важен. Этот вопрос, убежден Стросс, неизбежно возникает и требует ответа, но *failasūf* дает ответ с неохотой: он затемняет и скрывает свое учение с помощью уже упомянутых нами (и многих других) техник. Такой подход предполагает следующее: у исламских философов было принято четко различать свои взгляды и взгляды других, с которыми они не находятся в открытом споре; обсуждая чужие работы, философы должны пояснять, какой аргумент оригинален, а какой является простым комментарием, какое истолкование текста нельзя найти в оригинале и т. д. Но это предположение неверно, и потому нет нужды пытаться отыскать какое-либо тонкое объяснение возможного смешения взглядов *failasūf* и греческого источника.

Если мы представляем себе *falsafa* более похожей на обычную философию и менее похожей на эзотерическую литературу, то мы можем дать «техникам», которыми, по мнению Стросса, пользуются *falāsifa*, более простое, обычное и менее захватывающее объяснение. Например, различного вида ссылки ал-Фараби на воззрения Платона могут быть просто стилистическими вариациями, указывающими на его мнение о разной степени значимости и истинности мысли Платона, а не объясняться каким-то «скрытым» значением или попыткой избежать враждебного истолкования подлинной точки зрения. Для ал-Фараби как философа не важно точно отмечать, где он отходит от Платона и дает собственное мнение по поводу различных взглядов Платона. Тот факт, что «Краткое изложение...» и «Законы» Платона (уж не говоря о «Философии Платона» ал-Фараби) расходятся в важных деталях, имеет простое объяснение, которое дает сам Стросс: «Краткое изложение...» — не отражение взглядов Платона, а скорее описание искусства *kalām*¹⁸, техники защиты законов и религии. Ал-Фараби показывает, как Платон защищал бы закон в исламском

¹⁸ L. Strauss, "How al-Fārābī", p. 325.

контексте — отсюда введение исламской и религиозной тематики, чуждой оригиналу «Законов» и «Философии Платона». Для объяснения этого не требуется гипотеза об утаивании. Сам ал-Фараби полагает, что «Краткое изложение...» — не просто комментарий к Платону: об этом говорит то, что он пользуется личным местоимением и такими специфически исламскими понятиями, как шариат; ясно, что ал-Фараби не хотел представлять Платона мусульманином. Вопрос не в том, использовал ли ал-Фараби умолчание (*taqīya*) в своей работе — конечно, он им пользовался. Вопрос в том, применялось ли умолчание так часто и таким образом, как утверждается согласно эзотерической интерпретации. Лучший способ ответить на этот вопрос — рассмотреть другие толкования работ, подвергнутых эзотерической интерпретации. Свидетельства, которые Стросс выбирает в пользу эзотерической интерпретации, не являются безоговорочными и вполне допускают альтернативное и менее натянутое толкование.

Сторонник эзотерической интерпретации может возразить, что при определении «Краткого изложения...» как обычной философской работы не учитывается начало книги. Здесь ал-Фараби излагает достаточно длинную притчу о городе, в котором правитель ищет святого подвижника, чтобы убить его. Святой переодевается в пьяного музыканта и проходит через ворота города, сказав стражам правду, что он и есть святой, которого они должны обнаружить. Стросс таким образом истолковывает эту историю: ал-Фараби готов сказать правду (т. е. свое мнение относительно «Законов»), но только замаскировав ее, дабы не пострадать от «правителя». *Falāsifa* стремились избежать судьбы Сократа, приговоренного, по их мнению, к смерти потому, что он не сумел должным образом замаскировать свое учение¹⁹. Однако эта история не бесспорно доказывает правомерность эзотерической интерпретации. Ее можно понять и по-другому. Например, так. Ал-Фараби желал, чтобы его читатели подумали, будто он замаскировал свои взгляды, чтобы лишь те, кто способен оценить его учение, поняли, что он вовсе не делал этого. Такая интерпретация не столь натягута, как кажется на первый взгляд. Ведь в притче святой обманывает стражей, говоря правду и заставляя их думать, что он говорит неправду. Возможно, ал-Фараби пользуется этой притчей, чтобы заставить читателей думать, будто он говорит неправду, в то время как на самом деле он выражает свои действительные мнения. И Стросс оказывается на месте стражей, наивно полагая, что его обманывают, потому что истина представляется ему переодетой. Подобная интер-

¹⁹ Al-Fārābī, *Al-Fārābī's philosophy*, trans. M. Mahdi, p. 66.

претация может показаться излишне изощренной, но, несомненно, она не более натянута, чем интерпретации Стросса.

Более достоверная интерпретация притчи следующая. Ал-Фараби хочет сказать, что философская сложность и трудность этой книги помешает понять его взгляды тем, кому они могут не понравиться. Стоит напомнить: ал-Фараби считал аристотелевский стиль некой формой сокрытия, поскольку он не позволяет людям, неспособным к философии, понять учение философа. Ал-Фараби не намекает на то, что это учение необходимо скрывать, потому что некоторые особенности делают его несовместимым с религией. Он хочет сказать другое. Люди, неспособные понять Аристотеля, могут *подумать*, что его философия подозрительна с религиозной точки зрения, и поэтому начнут преследовать тех, кто ее излагает. При более глубоком понимании философии становится ясно, что она ни в коей мере не противоречит религии. Возможно, ал-Фараби воспользовался притчей о святом подвижнике, чтобы дать понять философам: если ты не способен писать в стиле Платона, лучший способ писать на философские темы — подход *grave et meditatam**, избранный Аристотелем и самим ал-Фараби. Толкование такого рода философии не потребует особых навыков в разрешении загадок, кроме тех, что нужны для интерпретации любой философской мысли, записанной в манере Аристотеля.

Цель данного раздела весьма конкретная. Был выдвинут аргумент, что эзотерическая интерпретация не должна применяться ко всем текстам *falsafa*. Но разве не существует текстов, которые требуют именно такого эзотерического подхода? «Путеводитель колеблющихся» Маймонида именно такая работа. Она полна противоречий, умолчаний и повторений, содержит полный диапазон запутывающих и затемняющих смысл приемов, перечисленных Строссом²⁰. Но «Путеводитель колеблющихся» не следует рассматривать как парадигму *falsafa*. Сам Стросс указывает на то, что «само существование “Путеводителя” предполагает сознательное нарушение недвусмысленного запрета»²¹, запрета на письменное объяснение тайн Торы. Чтобы обойти подобный недвусмысленный закон, необходимо прибегнуть

* Достоверно и обдуманно (лат.). — Примеч. пер.

²⁰ L. Strauss, “Literary character of the *Guide of the perplexed*”, в его *Persecution and the art of writing* и “How to begin to study the *Guide of the perplexed*” в: Maimonides, *Guide of the perplexed*, trans. Pines.

²¹ L. Strauss, “Literary character...”, p. 48. Но здесь есть основания полагать, что напротив, вопрос о разрешении или запрещении изучения философии возник только в контексте полемики, направленной против Маймонида.

к сложным и хитроумным уловкам, благодаря которым лишь те, кто достоин постичь тайны, могут просеять содержание книги, как сквозь сито, и воспринять эти тайны. В исламе нет такого «недвусмысленного запрета», хотя многие мусульмане утверждали, что использование как аналогии, так и интерпретации по отношению к закону следует строго ограничить. Во многих отношениях «Путеводитель колеблющихся» — уникальная работа. Подход, который к ней применяет Стросс, помогает обнаруживать сокрытие даже там, где его нет, или оно не столь важно, как он ожидает. Основная тема «Путеводителя колеблющихся» — конфликт между религией и философией, но нереалистично было бы ожидать, что эта книга послужит надежной моделью для *falsafa* вообще. Всегда заманчиво воспользоваться эзотерической интерпретацией, ведь так приятно пытаться понять уловки и разгадывать загадки, которые, как предполагается, автор ставит перед читателем, а также проявить в полной мере свою виртуозность интерпретатора. Но стоит побороть этот соблазн и направить усилия прежде всего на понимание самих философских аргументов.

Рассматривая «Путеводитель колеблющихся», нужно крайне осторожно признавать, что противоречия, содержащиеся в нем, помогают интерпретации. Противоречия иногда можно истолковать просто как комбинацию различных взглядов, которую автор дает, чтобы у читателя сложилось представление о разнообразии мнений. В уже приведенном анализе пророчества и сотворения мира, которые Маймонид связал друг с другом в своем труде, было выдвинуто предположение, что он просто намечает возможные позиции. С точки зрения эзотерической интерпретации такое толкование крайне наивно. В рамках эзотерической интерпретации можно счесть, что «Путеводитель колеблющихся», как и многие другие работы, полон иронии, в том смысле, что ироническое утверждение передает не суждение, выдвигаемое автором, а противоположность этого суждения. Ведь очень трудно выявить иронию, если она направлена против собственных убеждений человека (в данном случае читателя). Один из основных признаков иронии — противоречие: противоречие между разными положениями в сомнительном фрагменте и противоречие между этим фрагментом и тем, что писатель утверждает в других фрагментах и что вообще характерно для него. Сократовская ирония была притворным незнанием, одним из способов сказать «Р» («Я ничего не знаю»), имея в виду «НЕ Р» («Я вовсе не совсем ничего не знаю»). Аристотель считал, что ироническая речь неплохое средство, и его понятие *megalopsychos* — «великодушного» человека и лучшего из людей — выполняет эту

функцию, когда речь обращена ко многим (*NE* 1124b 30). Без сомнения, есть контексты, где позицию автора передает ирония, но следует отметить, что при эзотерической интерпретации такому истолкованию последовательно придается избыточное значение. Исламскую философию можно считать вполне обычной философией, ирония не имеет принципиально важного значения для того, чтобы понять, какой аргумент выдвигается на самом деле. Во всяком случае, философы более заинтересованы в обоснованности аргументов, нежели в выяснении «подлинных» намерений спорящих. Этот последний вопрос интересен историкам, которые уделяют ему больше внимания, чем форме самого аргумента. Несомненно, исламскую философию следует внимательно анализировать, но не забывая, что это прежде всего философия, и ее важность заключается в аргументах, а не в стиле.

АВЕРРОЭС И АРИСТОТЕЛЬ

О подлинном характере отношения Ибн Рушда к трудам Аристотеля велось много дискуссий²². Точно описать его невозможно, учитывая, что не все работы Ибн Рушда доступны нам, и не все работы Аристотеля были доступны Ибн Рушду. Он (как и мы) не мог прочесть полного собрания сочинений Аристотеля, и он работал не с оригиналами. Кроме того, Ибн Рушд наследовал традицию, которая приписывала Аристотелю несколько текстов, ему, как нам теперь известно, не принадлежавших, о чем Ибн Рушд, по-видимому, не знал. Впрочем, не стоит придавать этому чрезмерного значения, так как в распоряжении этого мыслителя оказалось все же много подлинных работ Аристотеля в хорошем переводе. К тому же он имел доступ к комментаторской традиции, которая была ближе к Аристотелю по времени и являлась продолжением традиции развития греческой философии. Нам не следует с излишней готовностью признавать, что наши сегодняшние взгляды на Аристотеля — единственно возможные.

Многие склонны преуменьшать вклад Ибн Рушда в понимание Аристотеля. Почему? Во-первых, культурный контекст, в котором он работал, сильно отличался от культурного контекста греческого мира. Борхес в рассказе «Поиски “Аверроэса”» наглядно показал, насколько трудно было для Ибн Рушда понять самые простые примеры «Поэтики» Аристотеля, ведь трагедию и комедию как драматические

²² Существует много работ, посвященных этой проблеме. См. список дополнительной литературы.

жанры мир исламской Андалусии не знал. Часто утверждается, что значительная часть «Поэтики» становилась буквально бессмысленной в арабском переводе, так как там описаны формы выражения, абсолютно тогда неизвестные в исламском мире²³. Во-вторых, предположительно, Ибн Рушд по религиозным и политическим причинам был заинтересован в том, чтобы примирить Аристотеля с исламом, поэтому, возможно, его интересы и цели оказались совершенно чуждыми аристотелевскому учению. Что сказать в защиту Ибн Рушда? Бурная жизнь мыслителя не свидетельствует о том, что он успешно помещал философию в политический контекст, но и не доказывает, что он не пытался достичь этой цели. В-третьих, хорошо известен факт (о котором часто говорит сам Ибн Рушд), что иногда он делает из слов Аристотеля такие выводы, которых сам Аристотель не делал. Действительно, есть много возможностей превратить Аристотеля в другого мыслителя, взгляды которого будут более совместимы с религиозными. И наконец, последнее. Комментарии Ибн Рушда бывают трех видов — краткий, средний и подробный комментарии, что позволяет представить Аристотеля разнообразными способами, возможно, для различных читателей. Краткие и средние комментарии часто являют собой нечто большее, чем просто сокращенные версии подробных комментариев. Есть вероятность, что Ибн Рушд часто использовал идеи Аристотеля, но не был подлинным его последователем. Говорить, что только подробный комментарий представляет «подлинный» взгляд Ибн Рушда на Аристотеля, мне кажется неправильным. Я бы сказал, что краткие комментарии Ибн Рушд считает такими же аристотелевскими, как и большие, хотя они иначе структурированы.

Я утверждал в этой книге и в остальных моих работах, что вряд ли продуктивно задаваться вопросом, что именно Ибн Рушд пытался скрыть в своих трудах²⁴. Рассмотрение того, каким образом его подход к Аристотелю был сознательно изменен с оглядкой на ислам, мало познавательно. Конечно, мы при любой возможности стремимся пре-

²³ См.: D. Black, *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic philosophy* (Leiden, Brill, 1990); S. Kemal, *The poetics of Al-Fārābī and Avicenna* (Leiden, Brill, 1991). Рассказ «Поиски "Аверроэса"» см.: (New York, New Directions, 1964).

²⁴ См. мои работы: "Ibn Rushd", в *Encyclopedia of philosophy*, ed. W. Craig, pp. 638–647 и *Averroes and his philosophy* (Richmond, Curzon, 1997). См. также: M. Campanini, *L'Intelligenza della fede: Filosofia e religione in Averroé e nell' Averroismo* (Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1989); и "Introduzione", в: *Averroé: Il Trattato Decisivo* (Milan, Rizzoli, 1994), pp. 7–32.

вратить мыслителя, которым восхищаемся, в человека, взгляды которого больше соответствуют нашим, однако не следует делать подобное на научном уровне.

У Ибн Рушда есть хорошо известная теория, что религия и философия — две дороги, ведущие к одной цели, дороги хотя и разные, но взаимозаменяемые. Эти дороги предназначены для разных путешественников. Так что, если тезис, выдвинутый Аристотелем, и находится в видимом несоответствии с религией, это просто другой способ прийти к тому же выводу, который делает и религия. Данную доктрину иногда неверно называли тезисом «двойной истины». Именно то, что истина только одна, и примиряет религию и философию. Если существует два метода, каждый из которых валиден, они неизбежно приведут к одной истине. Будь на свете более одной истины — не было бы нужды утверждать, что религия и философия — разные дороги к одной цели. Они могли бы быть разными дорогами к разным целям, каковыми они и кажутся многим людям, которые обращают внимание на видимый контраст между ними.

Философские взгляды Ибн Рушда менялись в течение его жизни, как и взгляды Аристотеля. Вначале Ибн Рушд был целиком погружен в неоплатоническое философское течение того времени, особенно в работы ал-Фараби, Ибн Баджи и Ибн Сины. Затем его взгляд на такого рода философию стал критическим; он отверг многие подобные работы как неаутентичные по отношению к тексту самого Аристотеля. Сам же Ибн Рушд получил доступ к этому тексту в значительной степени благодаря Александру Афродисийскому и Фемистию, чьи взгляды он позднее также отверг как не отражающие точку зрения Аристотеля. Так что нет сомнений — сам Ибн Рушд был настолько твердо убежден, что находится в рамках аристотелевской традиции, что иногда позволял себе отвергать взгляды наиболее известных комментаторов Аристотеля и даже некоторые их переводы греческого философа.

Расхождения между Ибн Рушдом и Аристотелем

Несмотря на господствующий в работах Ибн Рушда пафос «возвращения к Аристотелю», существует много расхождений между взглядами Аристотеля, как мы теперь их понимаем, и объяснениями этих взглядов Ибн Рушдом. Чтобы понять, в какой мере Ибн Рушд является последователем Аристотеля, можно рассмотреть все расхождения, сравнить их с совпадениями взглядов и затем сделать некоторый

вывод²⁵. Однако, по-видимому, полезно будет действовать иначе — задаться вопросом не о том, насколько близок вывод Ибн Рушда об Аристотеле к самому Аристотелю, а насколько близок вывод Ибн Рушда об Аристотеле к *аристотелизму*. Преимущество этого подхода заключается в том, что можно абстрагироваться от вопроса о количестве текстов, которые были доступны Ибн Рушду, и обратить внимание на общие выводы, которые он сделал из текстов, имевшихся у него. Еще одно преимущество такого подхода в том, что принимаются в расчет те выводы, которые сделал Ибн Рушд и которые, по его мнению, были в духе Аристотеля. Подобных выводов много, что неудивительно, учитывая стиль основных работ Аристотеля. Если мы сравним стиль комментариев со стилем того, что комментируется, мы сразу заметим различие. Аристотель часто не уверен в том, что предлагает (здесь «предлагает» — наиболее подходящий термин). Его стиль осторожен и свидетельствует о размышлениях там, где автор не уверен в истине дела. Аристотель часто утверждал, что нет смысла применять общий стандарт точности к какой-либо области речи, когда уместен другой стандарт. Ибн Рушд ни в коей мере не копирует этот стиль. Возможно, потому, что стремится уклониться от возражений таких противников *falsafa*, как ал-Газали, обвинявших Аристотеля и его последователей в том, что они часто пользуются неуместными доказательными аргументами. Однако такое объяснение совершенно необоснованно. Комментарий к тексту не может копировать стиль самого текста. Это анализ текста, а не его повторение. Поэтому не стоит удивляться, что Ибн Рушд не копирует стиль оригинала. Вопрос в том, копирует ли он стиль аргументации, а не текста. Комментарий, копирующий стиль оригинального текста, — подделка, а не интерпретация, и неудивительно, что Ибн Рушд не занимается этим. В средневековом комментировании Аристотеля была распространена тенденция считать слова первого автора каноническими. Например, в «Путеводителе колеблющихся» Маймонид рассматривает вопрос, вечен мир или сотворен. Традиция *falsafa* тяготела к принятию вечности мира, в то время как согласно наивному религиозному подходу (как исламскому, так и еврейскому) мир сотворен Богом. Маймонид полагает, что, учитывая нашу отдаленность от времени сотворения, единственное, что мы можем сказать — мир мог быть либо вечен, либо сотворен. Эту позицию сомнения он иногда приписывает Аристотелю. Но если Аристотель не уверен в ответе,

²⁵ См.: J. Jolivet, “Divergences entre les Métaphysiques d’ibn Rushd et d’Aristote”, *Arabica*, 29 (1982), pp. 225–245.

то как можем быть уверены мы? Здесь приписывание Аристотелю неуверенности неискренне, но, с другой стороны, оно несет в себе полезное утверждение: учение Аристотеля содержит скорее методологию, чем систему доктрин. Ибн Рушд занялся рассмотрением прежде всего первого, а не второго.

Ибн Рушд об интеллекте

Существует много тем, которые было бы интересно рассмотреть, но пока наиболее глубоко исследована тема природы интеллекта. Это самая спорная (в передаче Ибн Рушда) идея для средневековой иудейской и христианской Европы. В поисках объяснения того, как мы мыслим, Аристотель задается вопросом, что приводит к самой мысли, и краткие комментарии, которые он сделал, положили начало широкой комментаторской традиции. Для того чтобы мыслить, требуется причина, как и для всего остального, и наименование этой причины было дано Александром Афродисийским — *poietikos nous* или деятельный интеллект, который эквивалентен тому, «что таково, каково оно есть, создавая все вещи» (*De anima* 430a 15–17)²⁶. Связь между деятельным интеллектом и материальным интеллектом, являющимся физической основой мышления, должна быть довольно простой, то есть первый должен быть формой последнего, подобно тому, как душа является формой тела. Но иногда Аристотель описывает деятельный интеллект как свет, который вовсе не форма, а действенная причина. Однако если это некая причина, она должна быть довольно своеобразной, чтобы соответствовать описанию деятельного интеллекта как «отдельного, бесстрастного, несмешанного» (*De anima* 430a 17–18).

Разногласия возникали не только по поводу природы деятельного интеллекта. Такой же ожесточенный спор разгорелся о природе материального интеллекта, физической основы мысли. Материальный интеллект — всего лишь часть нашей физической конституции, это основа индивидуального мышления человека, но как он может быть актуально использован в ходе приобретения знания? Ведь знание приобретается только благодаря усвоению универсалий, а как может что-то,

²⁶ Соответствующие греческие комментарии: Alexander of Aphrodisias, “De anima and De intellectu”, in *Scripta minora*, ed. I. Bruns (Berlin, Reimer 1887); Themistius, “Paraphrase of De anima”, in *Commentaria in Aristotelem graeca* (Berlin, Reimer 1889), and *The Arabic translation of Themistius’ De anima*, ed. M. Lyons (London, Cassirer, 1973).

что по своей сути является частью мира возникновения и уничтожения и индивидуально, приобрести такое знание? Однако, если материальный интеллект сам по себе не имеет физической природы, как он может играть роль в обычном чувственном восприятии, и у каждого ли есть такой материальный интеллект или этот интеллект один на всех?

Этот вопрос много обсуждался в греческом мире. Ибн Рушд утверждает, что есть лишь один материальный интеллект, но также, что он может действовать лишь при участии чувств, что ограничивает его индивидами²⁷. Аргумент, согласно которому материальный интеллект должен быть вечным и бестелесным, не имеет смысла при нашем мыслительном опыте, действующем с помощью образов и идей индивидуальных, материальных вещей, которые сами по себе не могут быть ни вечными, ни бестелесными. Однако вышесказанное нельзя назвать хорошим аргументом в пользу телесной природы материального интеллекта, так как нам известно, что он может принимать все материальные формы. Если бы он имел конкретную материю, как он мог бы принять какую-либо форму? Выдвигается следующий аргумент: существование определенного рода материи в материальном интеллекте ограничило бы принятие форм этой материей; но, по Аристотелю, ничто не может ограничить то, что может быть принято. Аристотель предполагает, что материальный интеллект бестелесен, классифицируя его как отдельный²⁸.

²⁷ Существуют превосходные работы на эту тему. См., например, Н. Davidson, "Averroes on the material intellect", *Viator*, 17 (1986), pp. 91–137; "Averroes on the active intellect as a cause of existence", *Viator*, 18 (1987), pp. 191–125; *Al-Fārābī. Avicenna and Averroes on intellect* (Oxford and New York, Oxford University Press, 1992); A. Nyman, "Averroes as commentator on Aristotle's theory of the intellect", in *Studies in Aristotle*, ed. D.O'Meara (Washington, DC, Catholic University of America Press, 1981); and M. Mesbahi, *Ishkaliyyah al-'aql 'ind ibn Rushd* (Beirut, al-Markaz al-thaqafiyya al-'arabi', 1988).

²⁸ Ибн Рушд написал краткий, средний и подробный комментарии к *De anima*. См. подробный комментарий (tafsīr) *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, ed. S. Crawford (Cambridge, MA, Medieval Academy of America, 1997), trans. into Arabic, B. Gharbi, Tunis, Académie tunisienne Beit al-hikma des sciences et des arts, 1997); Эпитома, или Краткий комментарий *Talkhis kitāb al-naḥs*, ed. A. El Ahwani (Cairo, Maktabat al-Nahdat al-Misriyyah, 1950) (несмотря на название, которое ал-Ахвани дал этому тексту, это скорее краткий, чем средний комментарий); *Epitome de anima*, ed. S. Goméz Nogales (Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1985), trans. *La Psicología de Averroes: Comentario al libro sobre el alma de Aristoteles*, Madrid, Universidad nacional de Educación a Distancia, 1987); и Средний комментарий, или Парафраза *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De anima*, ed. A. Ivry (Cairo, Egyptian Academy of the Arabic Language and Supreme Council of Culture, 1994).

Александр Афродисийский обращает много внимания на этот вопрос и понимает материальный интеллект как способность чего-то материального принимать особого рода вклад. Ибн Баджа развил этот пункт и отождествил материальный интеллект с воображением, в связи с чем Ибн Рушд позднее подверг его суровой критике. В соответствии с этим истолкованием, образы производятся материальным интеллектом, Аристотель же считает, что они воздействуют на этот интеллект. Ибн Рушд также утверждает, что интеллигибельное не может быть принято воображением, так как именно воображение порождает интеллигибельное. Наконец, если материальный интеллект — это воображение, то форма первого — образы, и он не мог бы принять другие формы, которые, как нам говорят, он все же принимает, т. е. интеллигибельное. Основная проблема при отождествлении материального интеллекта с воображением, по Аверроэсу, заключается в том, что это противоречит аристотелевскому тезису, согласно которому материальный интеллект вечен. Воображение явно не вечно, оно основано на наших сенсорных органах и, следовательно, на нас самих, а мы не вечны.

В результате Ибн Рушд приходит к следующему выводу. И материальный, и деятельный интеллекты вечны, так как они являются не вещами, но способностью творить вещи, в данном случае способностью узнавать. Чтобы мы могли выносить суждения о том, каковы вещи в мире, нам необходима и материальная причина, и действующая причина. Первая — материальный интеллект, а вторая — деятельный интеллект. Оба вечны в том смысле, что они характеризуют, что это такое — быть человеком, какого рода деятельностью является человеческое понимание. Человеческая мысль может быть направлена на абстрактные и чистые понятия, что ставит ее в один ряд с вечным, или на более прозаические идеи, требующие образов. Иногда мы можем делать одновременно и то и другое, аналогично тому, как образ означает одновременно то, что он представляет, и нечто гораздо более абстрактное, подобно примеру в геометрии. Именно из-за того, что Ибн Рушд недооценивает теорию воображения Аристотеля, он находит заключения Ибн Баджи спорными. Воображение — не только способ обращения с физическими образами, но и способ претворить эти образы в гораздо более широкие и абстрактные идеи²⁹. Это значит, что материальный интеллект может быть одновременно физическим и вечным. Он физический в том смысле, что является центром нашей

²⁹ Значение воображения в исламской философии подробно рассматривается в моей работе *Brief introduction to Islamic philosophy* (Oxford, Polity, 1999).

способности к формированию образов, и мы не могли бы порождать образы, если бы у нас не было органов чувств, а также идей, происходящих от применения этих органов чувств. Он вечен, так как эти идеи могут быть обобщены и очищены до полностью абстрактного состояния; они уже не будут сохранять никаких индивидуальных и несовершенных ощущений, из которых они возникли.

Но каким образом что-либо может быть одновременно вечным и физическим? Ибн Рушду это представлялось неразрешимой проблемой, одной из тех, с которыми не может справиться анализ Ибн Баджи. По Аристотелю, материальный и деятельный интеллекты — это не реальные *вещи*. Есть вещи, ведущие к знанию, но тот факт, что знание требует пассивного и активного начал, как раз и является таким началом. Это характерно для человека, с присущим только ему способом узнавать вещи. То, что нам требуется два вида причин, чтобы мысль была возможна, связано с нашей особенностью, причем такая особенность не является изменчивой или временной. Это нечто, что вечно характеризует и ограничивает нас, что предопределено всеми нашими попытками познавать и что является общим для всех. Но это не предполагает, как говорили критики Ибн Рушда в христианской Европе, что, если один человек знает что-то, то это же знает каждый. На самом деле речь идет об общих для всех принципах познания и обретения опыта.

В значительной части литературы, посвященной Ибн Рушду как комментатору, существует тенденция полагать, что со временем он совершенствовался, то есть приближался к самому Аристотелю. Я не думаю, что это так. По мере того как развивались его взгляды, он становился все более привержен господствовавшему в научных кругах подходу к толкованию Аристотеля, ведь этот подход был частью программы, выработанной Фемистием и Александром Афродисийским. Согласно такому подходу, понятия материального и деятельного интеллектов рассматриваются так, будто они вещи, чьи свойства часто требуют определения. Но они вовсе не вещи. Это способы деятельности, в данном случае способы узнавания о мире и о том, что выше, чем мир. Неудивительно, что считается, будто Аристотель говорил о вещах, когда он говорил о разных интеллектах. В конце концов, в Новое время Канта интерпретировали точно так же. Считалось, будто он обрисовал ряд способностей, которые составляют нашу рациональность и которыми мы актуально обладаем как частями нашего разума. Существование этих способностей либо утверждалось, либо отрицалось, но такое толкование было ошибочно в целом, поскольку Кант не утверждал, что мы должны обладать особыми способностями, чтобы знание стало возможным. Он скорее утверждал, что, если знание возможно, необходи-

мо пользоваться определенными понятиями и идеями. Понятие трансцендентальной психологии не укоренилось в критической философии. Кант обсуждает не существование определенных способностей, он доказывает существование определенных способов мышления и полагает, что эти способы мышления характеризуют нас как творения. Основание для использования этих способов мышления нам дают понятия, включающие определение объективности, а не что-либо, имеющее отношение к нашей психологической конституции. Конечно, нам присуща определенная психология, которая эмпирически позволяет нам иметь объективное знание, но существование такой психологии — не то, что пытается доказать Кант. Однако возникла герменевтическая традиция, в которой важное место занимало понятие трансцендентальной психологии. Точно так же интерпретация Аристотеля претерпела сильные преобразования: различные причины превратились в различные вещи, и к эпохе Ибн Рушда мы находим не только материальный и деятельный интеллекты, но и спекулятивный интеллект, приобретенный и пассивный интеллект.

Почему бы и нет? В конце концов, если нечто вызывает что-то другое или является материальным контекстом, в котором это событие имеет место, то естественно думать об этих причинах как о вещах. Тем не менее последнее может вызвать путаницу. Ибн Рушд не согласен с отождествлением материального интеллекта с воображением в трудах Ибн Баджи. По его мнению, это означало бы, что образы одновременно порождаются материальным интеллектом и действуют на него. Но что в этом неверного? Мы производим образы в результате сенсорного контакта с миром возникновения и уничтожения. Если у нас уже есть образы, мы можем продолжать пользоваться ими, чтобы развивать другие образы. Воображение — не просто некий набор образов, которые порождаются и потребляются, — способность создавать образы стимулируется и подкрепляется образами, порожденными в прошлом. Так что образы могут и создаваться материальным интеллектом, и действовать на него. Ибн Рушд выдвигает еще одно возражение против отождествления материального интеллекта с воображением: тогда первый имел бы образ в качестве формы, а субстанция может иметь лишь одну форму. Тогда как он мог бы принимать интеллигибельное, умопостигаемые сущности, которые имеют разную форму? Можно ответить на это, что субстанция способна принять только одну форму, но, даже если оставить это в стороне, так же как и то, что материальный интеллект не является субстанцией — почему он не может иметь в качестве своей формы и образы, и интеллигибельное? Последние — просто более абстрактный вариант первых, они имеют ту же форму. Восполь-

зуюмся аристотелевской иллюстрацией. Конкретный треугольник — ограниченный пример треугольника с конкретными размерами, но он является и умопостигаемым в том смысле, что представляет собой теоретическое соотношение пропорций в пространстве, поясняющее конкретным образом общее утверждение (*De Mem I*, 449b30—450a7). Именно так учат геометрии: учитель чертит фигуру на доске и пользуется этой конкретной фигурой, чтобы объяснить общее правило. Если ученик неспособен сделать обобщение и на основе этой фигуры понять, что оно значит для всех подобных фигур, то он не понял правило, которое несло информацию не о частном, а об общем.

Нам необходимо серьезно подойти к аргументу Аристотеля об отсутствии такого дела, как знание единичных вещей, часто оставляемому комментаторами без внимания. Аристотель считал, что обычными органами чувств мы воспринимаем реальные предметы в мире и что суждения, основанные на данном восприятии, достаточно точны. Но то, что мы воспринимаем чувствами, — единичности, объектом же знания являются универсалии (*De An.* 419a12—13). К сожалению, это положение недостаточно освещено современными комментаторами полемики (обладал ли Бог знанием частных) в исламской философии. На самом деле названная полемика — часть гораздо более широкой полемики о том, может ли вообще кто-либо иметь знание единичностей, индивидов. Аристотель такую возможность отрицает. Так как образы важны для нашего мышления и так как они основаны на единичностях, может показаться, что Аристотелю вообще было трудно утверждать существование знания. Однако это не так, потому что мы, конечно, можем абстрагироваться от единичности образов к обобщенности умопостигаемого, что затем составляет основу для знания. Ибн Рушд хорошо передает этот момент, когда подчеркивает значение вечности и невозмутимость как деятельного, так и материального интеллектов. Эти способы действия вечны и невозмутимы, потому что изначально не направлены на единичные явления в мире возникновения и уничтожения, а наоборот состоят из начал, являющихся абстрактными и формальными. Но они могут применяться и к нашему миру и в этом случае становятся временными и случайными, так как насыщаются временными и случайными образами.

Но как может нечто быть одновременно вечным и временным, несмешанным и пребывающим в постоянном контакте с материальными формами? Именно этот парадокс привел Ибн Рушда к долгим и бесплодным размышлениям относительно подлинной природы интеллекта, в ходе которых он то соглашался с Ибн Баджой и Александром Афродисийским, то вставал на сторону Фемистия, но на самом деле ни одно решение его не удовлетворяло. Реально же сложность возникает,

только если мы мыслим интеллект как вещь, но не как способ деятельности предмета (человека), а именно так чаще всего определяет интеллект Аристотель. Собственный язык Аристотеля приблизителен и умозрителен; его стиль вовсе не так доказателен, как считает Ибн Рушд. Точно так же, как мы состоим из формы и материи, не являющейся ни полностью духовной, ни полностью материальной, и наш интеллект не является полностью духовным или материальным. Часть его духовна, а часть материальна, как иногда говорит Аристотель. Но гораздо лучше была бы такая формулировка: мы думаем по-разному, иногда пользуясь абстрактными идеями, а иногда конкретными образами, и первые связывают нас с формальными понятиями, которые чисты, однородны и вечны, в то время как последние связывают наше мышление с идеями, которые неоднородны и преходящи.

Мы не должны позволять Ибн Рушду контролировать наше понимание его мысли. Когда он говорит в подробном комментарии об интеллекте, что ранее ошибался в своем понимании природы нашего мышления, но теперь нашел ответ, отвернувшись от комментаторов и сосредоточившись на самом аристотелевском тексте, он представляет себя мыслителем, продирающимся через поверхностные взгляды, связанные с греческой комментаторской традицией и более современными исламскими мыслителями. Все эти философы, утверждает он, неспособны уделить должное внимание самому тексту и вместо этого оказываются вовлеченными в дискуссию, завязывающуюся вокруг текста. Он полагает, что, если рассмотреть действительно сказанное Аристотелем, то мы можем легко добраться до истинной сути проблемы. Мы уже видели, как, по его мнению, это можно сделать.

Однако здесь Ибн Рушд проявляет неискренность, ведь дискуссия об интеллекте, которую он поддерживает, — прежде всего дело рук комментаторов. Как часто указывалось, овеществление материального и актуального интеллектов гораздо более связано с герменевтической традицией, окружающей аристотелизм, чем с самим Аристотелем. Вышесказанное ни в коей мере не подразумевает критики данной традиции или Ибн Рушда. Философия на каждом этапе истории имеет свою программу, и только самые радикальные и творческие мыслители могут преобразовать эту программу и поднять ее на иной уровень. Ибн Рушду приходилось работать в рамках той программы, которая дошла до него, и даже отвергая главные решения проблемы природы нашего мышления, достигнутые к его времени, он работал в контексте этих решений и просто переформулировал их, чтобы прийти к тому, что ему казалось более удовлетворительным пониманием концепции человеческой мысли.

Таким образом, мы возвращаемся к вопросу, с которого начали, а именно: насколько комментарии Ибн Рушда соответствовали учению Аристотеля? Ответ: если комментарии относительно проблемы разума являются представительными, тогда они в духе Аристотеля. Подобные комментарии относятся к той традиции интерпретации Аристотеля, в которой характер его аргументов и подхода к философии принимался всерьез. Аверроэс здесь больше полагается на предшествующую традицию комментариев, чем в случаях, когда комментирует работы Аристотеля, написанные на другие темы. Этому есть серьезная причина. Труды Аристотеля в данной области немногочисленны и неоднозначны, потому и остаются пробелы, которые должны быть заполнены его последователями. На идеи Ибн Рушда относительно проблемы интеллекта влияла убежденность в парадоксальности природы человеческой мысли, характерная для последователей Аристотеля. Эта мысль представляется одновременно абстрактной и конкретной, формальной и случайной, и трудно понять, как она может одновременно обладать названными качествами. Хотя, как я уже говорил, Ибн Рушд ошибочно представлял различные интеллекты разными вещами, он явно не думал, что они действительно таковы. Если бы разные интеллекты (спекулятивный, пассивный, материальный, деятельный) на самом деле являлись разными *вещами*, которые каким-то образом работают вместе, было бы нетрудно описать их деятельность, как раздельную, так и совместную. Все эти интеллекты, исходя из аристотелевской предпосылки, что анализ мышления есть описание природного процесса, должны быть одной и той же вещью, относиться к одному роду.

Из мыслителей исламского мира Ибн Рушд, возможно, самый верный последователь Аристотеля. Почему? Из-за своей последовательной антипатии к мистицизму, к представлению о том, что существует реальность, скрытая от нашего мира. Идея, согласно которой мир в основе своей доступен пониманию и с ним не связано ничего таинственного, видна в разных описаниях природы человеческой мысли, сделанных Ибн Рушдом, а в комментариях к «*De anima*» она становится очевидной. Так что, хотя, как и все мы, Ибн Рушд был вынужден действовать в пределах философской программы своего времени, он как верный последователь Аристотеля никогда не довольствовался рамками этой программы и работал над ней, пытаясь восстановить онтологическую простоту самого Аристотеля.

Нашей целью в этой книге было показать важность и значительность философских споров, разгоревшихся в исламском мире в Средние века. Структура выдвигавшихся аргументов и теоретический контекст,

в рамках которого они возникли, благодаря своей философской строгости вполне заслуживают рассмотрения. Сосредоточиться вместо этого на якобы скрытых намерениях философов — значит предположить, что их аргументы как таковые обладают малой ценностью. Несомненно, существует много прочтений исламской философии, но возможно, есть только один способ первоначального подхода к таким текстам.

Первые вопросы, которые мы должны задать, анализируя работы исламских философов, — философские вопросы. Достоверны ли аргументы? Связаны ли они с другими аргументами, выдвинутыми этим автором? Способствуют ли они нашему пониманию затронутых понятий? Интересны ли они? Если, ставя вопросы такого рода, мы не продвинемся в понимании текста, возможно, будет уместно задать другие вопросы — о том, как написан текст, и что автор, может быть, пытался скрыть. В настоящем «Введении» утверждалось, что можно понять исламскую философию с философской точки зрения, не задаваясь вопросами автобиографического и исторического характера. Философские аргументы выдвигаются, чтобы их анализировали, а для такого анализа нам не требуется ничего, кроме философских орудий. Если мы сосредоточимся на философском характере аргументов, мы найдем много примеров захватывающего и тонкого рассуждения.

Дополнительная литература

Так как отдельные примечания содержат ссылки на работы, недоступные для многих читателей, краткий список литературы может оказаться полезным. Работы, упомянутые в примечаниях, содержат информацию, дополняющую данную книгу.

Часть I. Ал-Газали: критика философии

- Fakhry M. The «antinomy» of the eternity of the world in Averroes, Maimonides and Aquinas. *Muséon*, 66 (1953). P. 139–155.
- Goodman L. Ghazali's argument from creation (1). *International Journal of Middle Eastern Studies*, 2 (1971). P. 67–85.
- Did al-Ghazali deny causality? *Studia Islamica*, 47 (1978). P. 83–120.
- Hourani G. The dialogue between al-Ghazālī and the philosophers on the origin of the world. *Muslim World*, 48 (1958). P. 183–191, 308–314.
- Marmura M. Avicenna and the problem of the infinite number of souls. *Medieval Studies*, 22 (1960). P. 232–239.
- Some aspects of Avicenna's theory of God's knowledge of particulars. *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962). P. 299–312.
- Ghazali and demonstrative science. *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965). P. 183–204.

Часть II. Разум против откровения в практическом рассуждении

- Altmann A. Maimonides «four perfections». *Israel Oriental Studies*, 2 (1972). P. 15–24.
- Fakhry M. Al-Fārābī and the reconciliation of Plato and Aristotle. *Journal of the History of Ideas*, 26 (1965). P. 469–478. *Summary of al-Fārābī's Agreement of the opinions of the philosophers Plato and Aristotle.*

- Hourani G. Ghazali on the ethics of action. *Journal of the American Oriental Society*, 96 (1976). P. 69–88.
- Islamic and non-Islamic origins of Mu‘tazilite ethical rationalism. *International Journal of Middle Eastern Studies*, 7 (1976). P. 56–87.
- Leaman O. Does the interpretation of Islamic philosophy rest on a mistake? *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12 (1980). P. 525–538.
- Ibn Bāijja on society and philosophy. *Der Islam*, 57 (1980). P. 109–119.
- Ibn Rushd on happiness and philosophy. *Studia Islamica*, 52 (1980). P. 167–181.
- Lerner R. Averroes on Plato’s “Republic” / Trans, introduction and notes. Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- Rosenthal E. *Political thought in medieval Islam*. Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Studia Semitica*, vols. I and II. Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Ibn Tūfayl, *Ḥayy ibn Yaqzān* / Trans. L. Goodman. New York, Twayne, 1972.

Вводные работы по исламской философии

(две весьма полезных книги)

- Fakhry M. *A history of Islamic philosophy*. New York, Columbia University Press, 1983.
- Watt W. *Islamic philosophy and theology*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962.

Аверроэс и Аристотель

- Butterworth C. La valeur philosophique des commentaires d’Averroes sur Aristote’ in *Multiple Averroes*. Paris, Les Belles Lettres, 1978. P. 117–126.
- Gätje H. Averroes als Aristoteleskommentator. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 114 (1964). P. 59–65.
- Das Kapitel über das Begehren aus dem mittlern Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*. Amsterdam, 1985, see p. 23–35.
- Cruz Hernández M. El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes. *Accademia Nazionale dei Lincei, Rendicotti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 28, 3–4. P. 567–585.
- Abu-l-Walid Ibn Rušd (Averroes): Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*. Cordoba, Cajasur, 1986.

- Druart T.-A. Averroes: the commentator and the commentators, in L. Schrenk (ed.), *Aristotle in late antiquity*, Catholic University of American Press (Washington, 1994).
- Hanafi H. Ibn Rushd shārihan Aristū. *Dirāsāt Islāmīyya*. 1982. P. 157–202.
- Leaman O. Is Averroes an Averroist?, in F. Niewöhner and L. Sturlese (eds.). *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zurich, Spur, 1994. P. 9–22.
- “Averroes”, in F. Niewöhner (ed.), *Klassiker der Religionsphilosophie: von Platon bis Kierkegaard*. Munich, Beck, 1995. P. 142–162.
- Averroes and his philosophy*. Richmond, Curzon, 1997.
- Martínez Lorca A. (ed.). *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Editorial Trotta, 1993.
- Urvoy D. Ibn Rushd, in *History of Islamic philosophy*, ed. S. Nasr and O. Leaman. London, Routledge, 1996. P. 330–345.

Об аристотелианстве Ибн Рушда см. работу:

- Urvoy D. *Averroes: les ambitions d'un intellectual musulman*. Paris, Flammarion, 1998.

Общие вводные работы по исламской философии в классический период

- Corbin H. *History of Islamic philosophy* / Trans. L. Sherrard. London, Kegan Paul International, 1993.
- Fakhry M. *A history of Islamic philosophy*. New York, Columbia University Press, 1983.
- An introduction to Islamic philosophy, theology and mysticism*. Oxford, OneWorld, 1997.
- Leaman O. *A companion to the philosophers* / Ed. R. Arrington. Oxford, Blackwell, 1999; “Alfarabi”, p. 675–677; “Avicenna”, p. 671–674; “Averroes”, p. 667–670; “Ghazali”, p. 678–680 and “Maimonides”, p. 683–685. *Eastern philosophy: key readings*. London, Routledge, 2000.
- “A guide to bibliographical resources” and “General introductions to Islamic philosophy”, in S. Nasr and O. Leaman (eds.). *History of Islamic philosophy*. London, Routledge, 1996. P. 1173–1176 and 1177–1179.
- Islamic philosophy, in E. Craig (ed.), *Encyclopedia of philosophy* (London, Routledge, 1998).
- Key concepts in Eastern philosophy (London, Routledge, 1999).
- Leaman O. (ed.). *Encyclopedia of Asian philosophy*. London, Routledge, 2001.

Полезные статьи и переводы

- Lerner R. and Mahdi M. (eds.). *Medieval political philosophy: a sourcebook*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1972.
- Morewedge P. (ed.). *Islamic philosophical theology*. Albany, State University of New York Press, 1979.
- (ed.), *Islamic philosophy and mysticism*. New York, Caravan Books, 1981.

Критические обзоры

- Butterworth C. The study of Arabic philosophy today. *Middle East Studies Association Bulletin*, 17 (1983). P. 8–24; 161–177.

Библиографический перечень работ, использованных в книге

- HIP History of Islamic Philosophy* / Ed. S. Nasr and O. Leaman. London, Routledge, 1996.
- Abrahamov B. *Islamic theology: traditionalism and rationalism*. Edinburgh Edinburgh University Press, 1998.
- Abed S. *Aristotelian logic and the Arabic language in Alfarabi*. Albany, State University of New York Press, 1991.
- Abdel Haleem M. *HIP: "Early kalām"*. P. 71–88.
- Abu-Rabi' I. *HIP: "The Arab world"*. P. 1082–1114.
- Ahmed A. *Discovering Islam: making sense of Muslim history and society*. London, Routledge, 1989.
- Akhtar S. *HIP: 'The possibility of a philosophy of Islam'*, P. 1162–1169.
- Al-Ash'arī. *The theology of al-Ash'arī: the Arabic texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma'* / Ed. R. McCarthy. Beirut, Imprimerie Catholique, 1953.
- Al-Fārābī. Al-Fārābī's commentary and short treatise on Aristotle's *De Interpretatione* / Trans. and intro. F. Zimmermann. London, British Academy, 1981.
- Al-Fārābī on the perfect state* / Trans. R. Walzer. Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Al-Ghazālī. *The faith and practice of al-Ghazālī* / Trans. W. Watt. London, Allen and Unwin, 1953.
- Freedom and fulfillment: an annotated translation of al-Munqidh min al-Dalāl and other relevant works of al-Ghazālī* / Trans. R. McCarthy. Boston, Twayne, 1980.

- Ghazali on prayer / Trans. and intro.* K. Nakamura. Tokyo, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 1973).
- The incoherence of the philosophers / Trans. and intro.* M. Marmura. Provo, UT, Brigham Young University Press, 1997.
- The ninety-nine beautiful names of God / Trans.* D. Burrell and N. Daher. Cambridge, Islamic Texts Society, 1992.
- The remembrance of death and the afterlife / Trans. and intro.* T. Winter. Cambridge, Islamic Texts Society, 1989.
- Al-Kindi. *Al-Kindī's metaphysics: a translation of the Treatise on First Philosophy / Trans.* A. Ivry. Albany, State University of New York Press, 1974.
- Al-Tusi. *Contemplation and action: the spiritual autobiography of a Muslim scholar / Ed. and trans.* S. Badakhchani (London, I. B. Tauris, 1998).
- Alon I. Fārābī's funny flora; al-nawābit a «opposition». *Arabica*, 37 (1990). P. 56–90.
- Aminrazavi M. *HIP*: “Persia”. P. 1037–1050.
Suhrawardī and the school of illumination. Richmond, Curzon, 1997.
- Arberry A. *The Koran interpreted.* Oxford and London, Oxford University Press, 1964.
- Aslan A. *Religious pluralism in Christian and Islamic philosophy: the thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr.* Richmond, Curzon, 1998.
- Bakar O. *HIP*: “Science”. P. 926–946.
- Bello I. *The medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy: Ijma' and Ta'wīl in the conflict between al-Ghazālī and ibn Rushd.* Leiden, Brill, 1989.
- Benmakhlouf A. *Averroes.* Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- Black D. *HIP*: “Al-Fārābī”. P. 178–197.
Logic and Aristotle's rhetoric and poetics in medieval Arabic philosophy. Leiden, Brill, 1990.
- Campanini M. *HIP*: “Al-Ghazzali”. P. 258–276.
- Chittick W. *HIP*: “Ibn ‘Arabī”. P. 497–509; “The school of ibn Arabī”. P. 510–523.
Imaginal worlds: Ibn al-‘Arabi and the problem of religious diversity. Albany, State University of New York Press, 1994.
The self-disclosure of God: principles of ibn al-‘Arabi's Cosmology. Albany, State University of New York Press, 1998.
- Corbin H. *History of Islamic philosophy*, trans. L. Sherrard (London, Kegan Paul International, 1993).
- Dabashi H. *HIP*: ‘Khawājah Naṣīr al-Ṭūsī: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times’, pp. 527–584; Mīr Dāmād and the founding of the “School of Isfahān”. P. 597–634.

- Daiber H. *HIP*: “Political philosophy”. P. 841–885.
- Davidson H. *Al-Fārābī, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of active intellect and theories of the human intellect*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1992.
- Fakhry M. *A history of Islamic philosophy*. New York, Columbia University Press, 1983.
- K. al-ḥurūf*, ed. M. Mahdi. Beirut, 1971.
- Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas*. London, Allen and Unwin, 1958.
- Frank D. and Leaman O. (eds.). *History of Jewish philosophy*. London, Routledge, 1997.
- Frank R. *Al-Ghazālī and the Ash‘arite school*. Durham, Duke University Press, 1994.
- Goodman L. *Avicenna*. London, Routledge, 1993.
- HIP*: “Ibn Masarraḥ”. P. 277–293; “Ibn Bājjah”. P. 294–312; “Ibn Ṭufayl”. P. 313–329.
- HIP*: “Muhammad ibn Zakariyyā’ al-Rāzī”. P. 198–215.
- Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian tradition: introduction to reading Avicenna’s philosophical works*. Leiden, Brill, 1988.
- Hallaq W. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Hayoun M.-R. and de Libera A. *Averroès et l’averroïsme*. Paris, PUF, 1991.
- Ibn Bājjah. *Rasā’il ibn Bājjah al-ilāhīyya* [Ibn Bājjah’s metaphysical essays], ed. M. Fakhry. Beirut, Dar al-Jil, 1992.
- Ibn Rushd. Averroes’ commentary on Plato’s “Republic” / Ed., intro. and trans. E. Rosenthal. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Averroes on the harmony of religion and philosophy* [Faṣl al-maqāl] / Trans. G. Hourani. London, Luzac, 1976.
- Averroes’ Tahāfut al-Tahāfut* [The incoherence of the incoherence]. London, Luzac, 1978.
- Le livre du discours décisif* / Trans. M. Geoffroy, intro. A. de Libera. Paris, Flammarion, 1996.
- L’Incoerenza dell’Incoerenza dei Filosofi* / Trans. M. Campanini. Turin, Unione Tipografico-Editrice, 1997.
- Ibn Sīnā. *The life of ibn Sina: a critical edition and annotated translation* / Ed. and trans. W. Gohlman. Albany, State University of New York Press, 1974.
- Ibn Ṭufayl. *Ḥayy ibn Yaqzān, a philosophical tale* / Trans. L. Goodman. Los Angeles, Gee Tee Bee, 1996.
- Inati S. *HIP*: “Ibn Sīnā”. P. 231–246; “Logic”. P. 802–823.
- Jayyusi S. (ed.). *The legacy of Muslim Spain*. Leiden, Brill, 1992.
- Kemal R. and Kemal S. *HIP*: “Shah Walliullāh”. P. 663–670.

- Kiliç M. *HIP*: “Mysticism”. P. 947–958.
- Klein-Franke E. *HIP*: “Al-Kindi”. P. 165–177.
- Lameer J. *Al-Fārābī and Aristotelian syllogistics: Greek theory and Islamic practice*. Leiden, Brill, 1994.
- Leaman O. “Averroes”, in *Klassiker der Religionsphilosophie: von Platon bis Kierkegaard* / Ed. F. Niewöhner. Munich, C.H. Beck, 1995. P. 142–162.
- “Averroes and the West”, in *Averroes and the Enlightenment* / Ed. M. Wahba and M. Abousenna. Amherst, Prometheus, 1996. P. 53–68.
- “Averroes’ Commentary on Plato’s “Republic” and the missing “Politics”, in D. Agius and I. Netton (eds.). *Across the Mediterranean frontiers: trade, politics and religion, 650–1450*. Turnhout, Brepols, 1997. P. 195–204.
- “Averroes, le Kitāb al-nafs et la révolution de la philosophie occidentale”, in *Le choc Averroès*. Paris, Maison des Cultures du Monde, 1991. P. 58–65.
- Companion encyclopedia of Asian philosophy* / Ed. B. Carr and I. Mahalingam. London, Routledge, 1997, “Logic and language in Islamic philosophy”. P. 950–964 and “Islamic philosophy since Avicenna”. P. 901–917.
- “Continuity in Islamic political philosophy: the role of myth”. *British Society for Middle Eastern Studies* 14.2 (1988). P. 147–155.
- The future of philosophy: towards the 21st century* / Ed. O. Leaman. London, Routledge, 1998: “The future of philosophy”. P. 1–13; “Philosophy of religion”. P. 120–133.
- “Ghazali and Averroes on meaning”. *Al-Masaq*, 9 (1997). P. 179–189.
- HIP*: “Introduction», p. 1–10; “Islamic humanism in the fourth/tenth century”. P. 155–161; “Introduction to the Jewish philosophical tradition in the Islamic cultural world”. P. 673–676; “Jewish Averroism”. P. 769–782; “Orientalism and Islamic philosophy”. P. 1143–1148.
- “Is Averroes an Averroist?”, in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance* / Ed. F. Niewöhner and L. Sturlese. Zurich, Spur Verlag, 1994. P. 9–22.
- “Islam”, in *Philosophy of education: an encyclopedia*. Ed. J. Chambliss. New York, Garland, 1996. P. 311–316.
- Moses Maimonides*, 2nd edn. Richmond, Curzon, 1997; 1st edn London, Routledge, 1990.
- “The philosophical tradition», in *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* / Ed. T. Mostyn. Cambridge, Cambridge University Press, 1958. P. 264–266.
- “Philosophy vs. mysticism: an Islamic controversy”, in *Philosophy, religion and the spiritual life* / Ed. M. McGhee. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. P. 177–188.

- Lewis B. *Cultures in conflict: Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1995.
- Lory P. *HIP*: “Henry Corbin: his work and influence”. P. 1149–1155.
- Marenbon J. *HIP*: “Medieval Christian and Jewish Europe”. P. 1001–1012.
- Morewedge P. *Essays in Islamic philosophy, theology and mysticism*. Oneonta, NY, Philosophy Department, State University of New York, 1995.
- Neoplatonism and Islamic thought*. Albany, State University of New York Press, 1992.
- Muhajirani A. *HIP*: “Twelve-Imam Shi‘ite theological and philosophical thought”. P. 119–143.
- Nanji A. *HIP*: “Ismā‘īlī philosophy”. P. 144–154.
- Naṣīr Khusraw. *Knowledge and liberation: a treatise on philosophical theology* / Ed. and trans. F. Hunzai. London, I. B. Tauris, 1998.
- Nasr S. *HIP*: “Introduction”. P. 11–20; “The meaning and concept of philosophy in Islam”. P. 21–26; “The Qur‘ān and Hadith as source and inspiration of Islamic philosophy”. P. 27–39; “Ibn Sīnā’s «Oriental philosophy»”. P. 247–251; “Introduction to the mystical tradition”. P. 367–373; “Mullā Ṣadrā: his teachings”. P. 643–662.
- The Islamic intellectual tradition in Persia* / Ed. M. Amin Razavi. Richmond, Curzon, 1996.
- Sufi essays*. London, Allen and Unwin, 1972.
- Netton I. *Al-Fārābī and his school*. London, Routledge, 1992.
- Allah transcendent: studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy*. Theology and Cosmology. London, Routledge, 1989.
- HIP*: “The Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā)”. P. 222–230.
- Muslim neoplatonists: an introduction to the thought of the Brethren of Purity*. London, Allen and Unwin, 1982.
- Nomanul Haq S. *HIP*: “The Indian and Persian background”. P. 52–70.
- Nursi S. *The Flashes collection* / Trans. S. Vahide. Istanbul, Sozler Nesriyat, 1995.
- Nuseibeh S. *HIP*: “Epistemology”. P. 824–840.
- Pavlin J. *HIP*: “Sunnī kalām and theological controversies”. P. 105–118.
- Peters E. *HIP*: “The Greek and Syriac background”. P. 40–51.
- Reinhart K. *Before revelation: the boundaries of Muslim moral thought*. Albany, State University of New York Press, 1995.
- Rowson E. *HIP*: “Al-‘Āmirī”. P. 216–221.
- A Muslim philosopher on the soul and its fate: al-‘Āmirī’s Kitāb al-Amad ‘alā L-Abad*. Chicago, Kazi, 1996.
- Shayegan Y. *HIP*: “The transmission of Greek philosophy to the Islamic world”. P. 89–104.
- Taftazani and Leaman O. *HIP*: “Ibn Sab‘īn”. P. 346–349.
- HIP*: “Ibn Rushd”. P. 330–345.

- Wolfson H. *The philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
- Ziai H. *HIP*: “Shihāb al-Dīn Suhrawardī: founder of the Illuminationist School”. P. 434–464; “The illuminationist tradition”. P. 465–496; “Mullā Ṣadrā: his life and works”. P. 635–642.

Нижеперечисленные работы были очень полезны при написании как первого, так и второго издания книги:

- Berman L. Maimonides, the disciple of Alfarabi. *Israel Oriental Studies*, 4(1974). P. 154–178.
- “The political interpretation of the maxim: the purpose of philosophy is the imitation of God”. *Studia Islamica*, 15(1961). P. 53–61.
- Hourani G. Ghazali on the ethics of action. *Journal of the American Oriental Society*, 96(1976). P. 69–88.
- Mahdi M. *The attainment of happiness*. New York, Free Press, 1962.
- Marmura M. Al-Ghazali’s attitude to the sciences and logic, in G. Hourani (ed.), *Essays in Islamic Philosophy and Science*. Albany, State University of New York Press, 1975). P. 100–120.
- “Al-Ghazali on ethical premisses». *Philosophical Forum*, n.s. 1 (1969). P. 393–403.
- “Ghazali and demonstrative science”. *Journal of the History of Philosophy*, 32(1965). P. 183–204.
- “Leaman’s introduction to medieval Islamic philosophy: a review article”. *Muslim World*, 76(1986). P. 43–45.
- “Some aspects of Avicenna’s theory of God’s knowledge of particulars” *Journal of the American Oriental Society*, 82(1962). P. 299–312.
- Rahman E. *Prophecy in Islam*. London, George Allen & Unwin, 1958.

Глоссарий

‘adl — правосудие

‘aql — разум

bāṭin — внутреннее (значение), эзотерическое, скрытое
failasūf, falāsifa, falsafa — философ, философы, философия

fiqh — юриспруденция

furū’ — ответвления (права)

ḥadīth — хадисы

haj — паломничество

hakham — мудрец

ḥasan — праведный

ḥasid — правоверный

ḥukūm — устав (ритуал)

ishraq — озарение

ittihād — союз

ittiṣāl — контакт

jihād — священная война

kalām — теология

khālifa — представители

khāliq — создатель

mawjūdāt — существующие создания

mishpatim (евр.) — уставы (с очевидными причинами)

miṭālāt — подобию, образы

mutakallimūn — теологи

mutawahhid — единичный, отдельный (философ)

nāmūs — закон

naql — традиция

qabīh — дурной

qāḍī — судья

qiyās — аналогия

ra’y — мнение

shar’ — религиозный закон

sharī’a — пророческий закон Ислама

- sū'* — зло
takhliq — порождающий
taqdīr — решающий
taqīya — сокрытие
taṣawwūf — мистицизм
ta'wīl — фигуральное значение
'ulamā' — знатоки религии
uṣūl — корни, начала (закона)
wahy — вдохновение, откровение
wājib — обязательный
wujūd — существование
zāhir — экзотерическое, ясное (значение)
zulm — вред

Малашенко А.В.

Исламская альтернатива и исламистский проект

Исламизм есть объективно закономерный для мусульманского мира феномен, который невозможно «отменить» или списать на происки обскурантов. Только ислам может предложить собственный альтернативный вариант глобализации. И вариант этот наиболее четко и впечатляюще прописывается пером исламистов. Исламизм — это и политическое действие, и компонент массового сознания, и идеология. Его ключевые проблемы — формулирование исламской альтернативы; определение позиции мусульманства относительно немусульманского мира, прежде всего Запада включая Россию. В нем выделяется умеренное направление, состоящее из исламистов-прагматиков, и экстремистское, борющееся за заведомо нереальные цели вроде создания халифата, но готовое сражаться за них бесконечно, пользуясь самыми жестокими методами. Следует согласиться с реальностью радикально-исламистской угрозы, которая будет сохраняться неопределенно долго.

Приобрести книги Издательства «Весь Мир» можно во всех крупнейших магазинах. Их адреса можно узнать на сайте издательства www.vesmirbooks.ru, где можно ознакомиться с каталогом и сделать заказ на книги.

Наш адрес: 101000, Москва, Колпачный пер., 9а.,
тел.: (495) 623-68-39, 623-85-68, 625-37-70, факс: (495) 625-42-69.
Электронная почта: orders@vesmirbooks.ru

Журавский А.В.

Ислам

Книга посвящена самой «молодой» из трех монотеистических религий, второй в мире по числу последователей — исламу. Цель автора — дать читателю начальные представления о вероучении мусульман, их священной книге Коране и пророке Мухаммаде, об основных вероучительных направлениях, религиозно-правовых и богословских школах, о мистическом мире ислама — суфизме. В основу изложения материала положен не традиционный обзорно-хронологический, а проблемно-аналитический принцип, позволяющий увидеть ислам в единстве его духовного содержания при всем многообразии его культурно-исторических проявлений. Книга снабжена хронологией и списком литературы.

Приобрести книги Издательства «Весь Мир» можно во всех крупнейших магазинах. Их адреса можно узнать на сайте издательства www.vesmirbooks.ru, где можно ознакомиться с каталогом и сделать заказ на книги.

Наш адрес: 101000, Москва, Колпачный пер., 9а.,
тел.: (495) 623-68-39, 623-85-68, 625-37-70, факс: (495) 625-42-69.
Электронная почта: orders@vesmirbooks.ru

Оливер Лимэн

Введение
в классическую исламскую философию

Редакторы: *М.М. Беляев, Е.Л. Чеканова*

Корректор: *В.К. Ячковская*

Верстка: *Е.А. Поташевская*

Оформление обложки: *Е.А. Ильин*

Подписано в печать 09.11.2006. Формат 60 x 90¹/₁₆

Печать офсетная. Бумага офсетная. Печ. л. 17,5. Тираж 5000 экз.

ООО Издательство «Весь Мир»

101000 Москва-Центр, Колпачный пер., 9а

Тел.: (495) 623-68-39, 623-85-68

факс (495) 625-42-69

E-mail: orders@vesmirbooks.ru;

<http://www.vesmirbooks.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии

ОАО «Издательство «Самарский Дом печати»

443080, г. Самара, пр. К. Маркса, 201

ОЛИВЕР ЛИМЭН

ВВЕДЕНИЕ В КЛАССИЧЕСКУЮ ИСЛАМСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

«Жаль, что актуальные ныне темы исламской философии разрабатываются в основном востоковедами, а не философами. Ведь выбираемые ими направления исследования и методы интерпретации не всегда совпадают. В результате философская суть дискуссии иногда теряется или запутывается. Надеюсь, что эта книга в какой-то степени поможет философам и востоковедам вместе лучше оценить характер и значение исламской философии».

Оливер Лимэн

Оливер Лимэн — профессор философии в Университете Кентукки (США). Автор многих работ по исламской философии, в том числе «Краткого введения в исламскую философию» (1999). Редактор изданий «Дружба Востока и Запада: философские перспективы» (1996) и «Будущее философии» (1998), а также один из редакторов «Истории исламской философии» (1996) и «Истории еврейской философии» (1997).