



DOI: 10.21779/2077-8155-2021-12-1-107-120

УДК 1(091)

Содержание статьи

Информация о статье

В.К. Шрейбер¹

Введение
Мир ислама и три отношения человека к миру
Садра: от ученичества до медресе Хан
Спор о специфике исламской философии
Процессуальная и субстанциальная картины мира
Заключение

Поступила в редакцию: 22.12.2020.
Передана на рецензию: 26.12.2020.
Получена рецензия: 18.01.2021.
Принята в номер: 22.02.2021.

Мулла Садра и проблема специфики исламской философии

Челябинский государственный университет; shreiber@csu.ru

Имя Муллы Садры известно очень немногим специалистам, а западные исследователи считают Садру классиком мусульманской культуры. В статье раскрывается, что значит «исламское» по отношению к философии и чем вызвана столь высокая оценка творчества этого мыслителя. Статья кратко описывается общая социокультурная ситуация в Сефевидском Иране, сделана попытка обозначить отличие ислама от христианства и буддистского мирозерцания. Второй раздел посвящен описанию жизненного пути ад-Дина Ширази от ученичества, когда его наставниками были Мир Дамад и шейх уль ислам Бахаи ад Дин, до возвращения в Шираз. Здесь же автор останавливается на мотивах «отшельничества» Садры в Кохаке. Специфика исламской философии является предметом третьего раздела. Автор рассматривает позиции С. Мейсами, М. Билалова и О. Лимена и приходит к выводу, что окончательного решения пока не видно. В этой связи указывается на эвристический потенциал «логико-смысловой» теории А. Смирнова, предлагающего рассмотреть эту специфику через призму отношений между языковой и логической картинами мира. Четвертый раздел подводит итоги авторских рефлексий об особенностях арабо-мусульманской философии и месте Садры в её развитии.

Ключевые слова: *мировоззрение, ислам, шиизм, вуджуд, специфика исламской философии, арабская грамматика, процессуальная и субстанциальная картины мира.*

DOI: 10.21779/2077-8155-2021-12-1-107-120

UDC 1(091)

Content of the article

Information about the article

V.K. Shreiber²

Introduction.
The world of Islam and the three relations of man to the world.
Sadra: from discipleship to the madrassa of Khan.

Received: 22.12.2020.
Submitted for review: 22.12.2020.
Review received: 18.01.2021.
Accepted for publication: 22.02.2021.

¹ Виктор Константинович Шрейбер – доцент, кафедры философии, факультета Евразии и Востока, кандидат философских наук.

² Viktor Konstantinovich Shreiber – Cand. Sc. (Philosophy), associate professor, Faculty of Eurasian and Oriental Studies, Department of Philosophy.

A dispute about the specifics of
Islamic philosophy.
Processual and substantial world
pictures.
Conclusion.

Mullah Sadra and the Problem of Specifics of Islamic Philosophy

Chelyabinsk State University; shreiber@csu.ru

In this country, the name of Mullah Sadra is known to very few specialists, while contemporary western scholars consider Sadra one of the classics of Muslim culture. These points define the structure and the content of this paper: what the word *Islamic* means in relation to philosophy and what caused such a high assessment of this person's creativity. In the first part, the author notes that any worldview reflects three attitudes of a person to the world, and on this basis then defines the difference in Islamic, Christian and Buddhist world outlooks. The second part is the description of the life path of ad-Din Shirazi from his discipleship, when his mentors were Mir Damad and Sheikh ul Islam Bahá'í, up to his return to Shiraz. Here the author dwells on the motives of Sadra's «hermitage» in Kohak. The specifics of Islamic philosophy is the subject of the third section. The author considers the views of S. Meisami, M. Bilalov and O. Limen and concludes that the solution to this problem is not yet visible. In this regard, the heuristic potential of A. Smirnov's «logical-semantic» theory suggesting to consider this specificity through the prism of relationship between the linguistic and conceptual (logical) pictures of the world, is discussed. The conclusion summarizes the author's reflections on the specifics of Arab-Muslim philosophy and Sadra's role in its development.

Keywords: *worldview, Islam, Shiism, wujud, specificity of Islamic philosophy, Arabic grammar, processual and substantial world pictures.*

Введение

Садр ад-Дина Ширази, известного как Мулла Садра (1571/2 – 1640), сегодня рассматривают как пионера культурного Ренессанса в иранском обществе XVII века.

У нас творчество Садры знают мало, что, учитывая конфессиональную и этническую структуру населения России, является пробелом отечественного востоковедения. Движение вперед сдерживается отсутствием переводов. Правда, подвижки есть. В 2004 г. благодаря поддержке директора Института философии РАН А. Смирнова была опубликована «Престольная мудрость». Её считают квинтэссенцией учений ад-Дина Ширази. Но самое полное изложение своей метафизики мулла предложил в сочинении «Трансцендентная мудрость в четырех умственных странствиях» (сокращенно аль *Асфар*). В английском переводе это девять томов, почти тысяча страниц *in folio*. Кроме репрезентации собственной системы автора *Асфар* предлагает компендиум исламской философии. Вследствие чего эта работа на протяжении многих десятилетий оставалась учебным пособием для слушателей медресе.

По своему охвату и систематизаторскому запалу *Асфар* не уступает трудам Франциско Суареса, современника Садры и последнего западного схоластика. Однако в своем стремлении упорядочить дискуссионный материал предшественников и создать единый – университетский, если угодно, курс метафизики, испанец обратился к уже заезженным темам и изложил свои суждения в томистских терминах. Особого признания он не добился, потому что тогда европейскую философию волновали уже иные темы. Они были связаны с зарождением науки, упрочением капиталистического уклада, обострением

противоречия между монархией и третьим сословием и для своего выражения требовали нового языка.

Труды Садры, по мнению ряда западных аналитиков, открывают новую фазу в развитии восточной ветви исламской философской традиции. Профессор из Кентукки Оливер Лимэн, известный на Западе авторитет по истории исламской и иудаистской философии, утверждает, что Садра – самый влиятельный мыслитель мусульманского мира за последние четыреста лет [11]. Евгения Фролова, «дуаиен» нашей арабистики, оценивает его заслуги несколько сдержаннее, допуская, что «Садра в своем учении и не сделал выдающихся открытий, не создал принципиально новой теории» [8, с. 140]. Однако и она признает, что Садра попытался создать новое учение.

При любом раскладе Садра остается философом, сопоставимым с такими фигурами, как Авиценна и Сухраварди, а также современник Аверроэса и победитель крестоносцев Саладин. Энциклопедически образованный мыслитель и философ, Садра оставил большой корпус работ, охватывающих множество предметов от коранической экзегезы (тафсир) и комментариев к традиции (хадисы), логики и суфийской философии (ирфан) до этики, философии сознания, философии природы или, по-другому, физики, теологии (калама) и метафизики.

В статье мы попытаемся прояснить некоторые социокультурные предпосылки «трансцендентной философии» (аль хикма аль мутазилия). Это выражение Садра считал подходящим для описания своего опуса. А поскольку философ не может существовать в атмосфере чистых абстракций и свои познавательные задачи решает в реальном мире и реальном времени, то не меньшее внимание будет уделено биографии мыслителя. О деталях его жизни известно мало, и доступные факты кочуют из одной публикации в другую. В итоге получается *жизнь*, где биографические факты служат, по выражению В. Ключевского, «только готовыми формами для выражения идеального образа подвижника». У Садры было шестеро детей; он должен был о них заботиться; все три дочери муллы вышли замуж за его учеников; он много лет возглавлял медресе и шесть раз совершал хадж в Мекку. Словом, мулла Садра был живым телесным существом со своими нуждами, интересами, обязанностями и представлениями о том, как надлежит выполнять эти обязанности. Учет этого может пролить дополнительный свет на особенности учений как Садры, так и всей восточной ветви арабо-мусульманской философии.

Мир ислама и три отношения человека к миру

Эпоха и общество, в котором жил Мулла Садра, во многом оставались «заколдованным» миром. Дискурс Садры формировался в контексте, где пророчество, сверхъестественные силы и понятие «вертикальной причинности» еще не утратили своего значения. В культуре тогдашнего исламского Востока, да, пожалуй, и христианского Запада, космические и природные события не могли мыслиться исключительно в терминах самоочевидных законов природы и без учета возможности вмешательства высшей «за-физической» силы. И если отказаться от идеи иерархии различных «миров» или, по-другому, различных уровней бытия (вуджуд), то большая часть трансцендентной философии ад-Дина Ширази покажется бессмысленной.

Садра родился в Ширазе, центре провинции Парс, который находится на юге современного Ирана. Будущий Мулла Садра, а тогда просто Мухаммад, происходил из обеспеченной чиновничьей семьи: возможно, его отец принадлежал к сословию слугителей Фемиды. Неясность связана с тем, что английское слово *court* может переводиться и как суд, судебное заседание, и как двор при правителе (отсюда, между прочим, куртуазность – изысканность). Тут нужно обращение к арабским

первоисточникам. Для понимания культурного фона творчества Садры перспективнее первое значение. Напомню в этой связи, что несколькими столетиями ранее обязанности *кадия*, то есть городского судьи, исполнял ибн Рошд, отец которого тоже был кадием. Человеком, оказавшим огромное влияние на становление Садры как мыслителя, был Мир Дамад, знаток *фикха*, который после смерти Аббаса на правах главного шейха Исфахана проводил интронизацию его внука. Признанным знатоком права и главным шейхом Исфахана являлся Бах ад-Дин Амули – ещё один наставник Садры в исфаханский период его жизни. Эти важные моменты тесно связаны со своеобразием мусульманского взгляда на мир.

Когда мы пытаемся более или менее однозначно (конечно, огрубляя) определить специфику каждой из трех мировых монотеистических религий, есть резон обратить внимание на те три отношения человека, которые так или иначе должна отображать любая, претендующая на мировоззренческую значимость концептуальная система. Эти отношения суть отношение к природе, к другим людям и к себе. Конечно, эти три аспекта находят отражение в каждой из обозначенных выше мирозерцательных доктрин. Но вследствие различий исторического порядка акценты меняются. Так, первой заповедью буддиста является правило «не вреди живому». Понятно, что о потеплении климата и прочих подобных «прелестях» нашей цивилизации тогда никто не думал, и культовой практике буддизма предлагалось отнюдь не экологическое, а религиозное и мифологизированное обоснование в виде учения о переселении душ. Но объективно буддистская картина мира ориентирована на сохранение существующих отношений между человеком и его природной средой.

Христианство озабочено персоной! Оно «вышло в люди» в эпоху позднего эллинизма и Римской империи, когда все традиционные формы связи между людьми если и не рухнули окончательно, то вполне показали свою условность, относительность и уязвимость. Римские матроны не хотели иметь детей, потому что смысла не было, ибо родственные узы перестали быть опорой по жизни. Вспомним историю отношений между Нероном и его матерью. Возобладал слоган, известный нам по хиту из «Земли Санникова»: «Призрачно все в этом мире бушующем, есть только миг, за него и держись...». За миг и держались. А если даже и при этом условии счастливой перспективы не просматривается? Значит, нужен Бог! Любящий и всемогущий, и ещё бессмертная душа, которую никак не могли предложить древние атомисты.

Основоположнику ислама надо было преодолеть племенную разобщенность и многобожие, которое её идейно обосновывало, т. е. задача была прямо противоположная. Отсюда важнейшими для новой вероучительной доктрины являются понятия *уммы* и *шариата*. Существительное *шариат*, по-видимому, производно от глагола *ша-ра-'а*, означающего «предписывать, устанавливать». «*Аш-шура*» (буквально, совет) гласит: «В религии предписал вам [Всевышний] то, что заповедал Он Нуху, то, что внушили Мы тебе [, Мухам-мад,] в Откровении, то, что заповедали Мы Ибрахиму, Мусе и Исе...» (42:13).

Шариат как правовая система состоит из трех частей: религиозной догматики, этики и норм, предлагающих определенные образцы поведения (это деление вполне рационально и примерно соответствует современному пониманию структуры нравственного сознания, при котором различаются теория морали, нравственное сознание и реальные нравы, воплощающие поведенческие образцы). Как подчеркивает российский специалист по исламскому праву Л. Суюкияйнен, шариат не следует принципу «кесарю кесарево, а богу богово». Он в равной степени нацелен на решение как догматических и культовых вопросов, так и на регулирование мирского поведения мусульман, формирование их образа жизни в

целом. В значительной мере именно поэтому ислам является не в последнюю очередь особой культурой, образом жизни или, говоря современным языком, – цивилизацией [6]. Несколько огрубляя, можно сказать, что практика шариата дала смысл и основание двум направлениям развития исламской философии: рационализации (калам и «фальсафа») и искусству толкования, построенному на герменевтике и озарениях.

В исламе два источника заповедей: Коран и Сунна. Коран представляет откровения Пророка в художественной форме. Сунна по существу это набор нормативных предписаний, которые содержались в хадисах, изложенных сподвижниками Мухаммада. Коран строился на обобщениях непосредственного жизненного опыта создателя, нередко (вследствие его личностных особенностей) переживаемых в форме озарений или откровений. Но жизнь менялась, и после смерти основоположника возникают вызовы, на которые Откровение не давало ответа. Таковы, к примеру, проблемы легитимации политической власти или в какой мере можно доверять хадисам как выражению божественной мудрости. И *умма* разделилась на суннитов и шиитов.

Отношения между суннитами и шиитами в отдельные периоды истории мусульманского Востока достигали очень высокой степени напряженности. Важно учесть, что с развитием социально-экономической стратификации в эти отношения вмешался суфизм. Суфии претендовали на владение особым способом прямого контакта с Богом – озарением. Выдвигая на первый план воображение и личное «озарение», суфизм принижал возможности рационального познания. Тем не менее, далеко не все суннитские интеллектуалы относились к суфиям негативно [5, с. 7]. В принципе это понятно, ибо хадис тоже возникал несколько мистически, то есть благодаря озарению. И поди разбери какого качества было это озарение, особенно если оно посетило человека с высоким социальным статусом.

Отношения между персидскими шиитами и суфиями, по крайней мере в рассматриваемый период складывались более драматично. Сефевиды с самого начала своего правления столкнулись с угрозой со стороны Турции. По оценке историка Руди Мэтью, тогда на территории империи Османов жило тридцать миллионов человек, а население Ирана составляло не больше шести миллионов [12, с. 242]. При этом официальной религией Оттоманской Порты был ислам суннитского толка. Понятно, что шиизм становится ключом национальной, политической и религиозной идентичности Персии. Однако при шахе Аббасе I, на годы правления которого приходится время духовного мужания Муллы Садры, мистицизм как сфера духовной рефлексии, отличная от практического или популярного суфизма, все еще был в моде.

Садра: от ученичества до медресе Хан

Поскольку Садр ад-Дин был единственным и долгожданным сыном, отец, надо полагать, уделял много внимания его образованию и поощрял интеллектуальные старания сына. Его первичная подготовка проходила либо в мехтебе (так назывались школы при мечети, где местный имам учил чтению, письму, Корану и счету), либо дома. По окончании юноша, если позволяло финансовое положение, поступал в медресе, которое в зависимости от своего статуса давало среднее или высшее религиозное образование. Изучали практику толкования Корана (*тафсир*), историю и хадисы, арабский язык и литературу, *фикх*, или исламское право, вероучения и некоторые прикладные дисциплины, вроде астрономии или медицины. Согласно последним исследованиям, в учебных заведениях Ширази того времени философских курсов не читали [15, с. 7]. Правда, по этому поводу существует и другое мнение [14]. Во всяком случае, первые намеки на то, что такое «фальсафа», Мухаммад мог получить при изучении калама. В 1591

г. он перебрался в Казвин, где и состоялось его более или менее основательное знакомство с философией. Казвин был резиденцией шахиншаха, но в следующем году Аббас I переносит столицу в Исфахан. Садра переехал туда лишь по прошествии пяти лет, в течение которых он, видимо, завершал свою теоретическую подготовку. В Исфахан он прибыл в 1597 году с явной установкой найти духовного наставника. Первый шаг, который предпринимает Садра по приезду в Исфахан, это запись в школу уже известного нам Бахаи ад Дина, который был знатоком права и в Исфахане занимал должность шейха-уль-ислам. Садра встречался с ним ещё во время своего проживания в Ширазе. Бахаи знал суфийскую традицию и есть исследователи, уверенные, что он был членом суфийского ордена. Однако, как замечает Мейсами, достаточных свидетельств в пользу последнего утверждения нет [13, с. 7].

Другим наставником Садры стал Мир Дамад, блестящий знаток шиитского *фикха*, известный своими симпатиями к Ибн Сине и комментариями к «Исцелению» и «Указаниям и наставлениям». Основным достижением Мир Дамада в философии А. Смирнов считает его теорию «метавременного» возникновения. Достоинство своей теории автор видел в том, что она опирается не только на логику, как у греков, но и на откровение, и озарение (*ишрак*), то есть на интуиции разума, или на «свет светов». Мир Дамад попытался совместить две линии в понимании возникновения мира. Мутакаллимы признавали сотворение, «фаласифики» во главе с Авиценной склонялись к тому, что мир вечен: «Разве Бог не мог выбрать для сотворения а любой другой момент?». Оппоненты парировали вопрос утверждением, что признание вечности мира превращает мир в соучредителя с Богом и ведет к дуализму зороастрийского толка. Именно за это поплатился головой Сухраварди, создатель ишраки, или «рассветной философии», позднее получивший титул «шейха-шахида» (мученика). Арабские комментаторы характеризуют ишракизм как платонизм, соединенный с учениями Гермеса Трисмегиста и Зороастра. Познание Сухраварди трактовал как озарение, разработав весьма мистическую теорию, по сложности приближающуюся к построениям раннехристианских гностиков³. Не удивительно, что мусульманские ортодоксы оценили ишракизм негативно.

Для снятия напряженности между рационализмом перипатетиков и воззрениями *ишраков* Мир Дамад предлагает идею двух модусов (или в его терминологии «сосудов») бытия вещей: один во времени, другой – «чистое». Создатель, или «Свет Светов», полагает Мир Дамад, наделил вещи чистым бытием; оно лишено определенности «мест, пределов, времен и моментов» и «ввиду их отстраненности от материи и её покрывал <...> очищены от «где» и «когда» и существуют в сосуде мета-времени, а не времени». Аллах, или «Свет светов» охватывает мета-время и время, и то, что в них обоих. Вещь находится во времени, «поскольку она – движущееся или изменяющееся»; однако «сущее, поскольку оно сущее, не обязательно должно охватываться местом и временем» [3, с. 226].

³ По словам С. Насра, самая глубокая метафизика ислама содержится в сочинениях классиков суфизма, особенно тех, кто обратился к доктринальным аспектам духовного пути, к *scientia sacra*, называемой гнозисом (*Nasr S.H. Islamic Philosophy from its Origin to the Present // Philosophy in the Land of Prophecy. – 2006. – P. 36*). Я сближаю арабский *гнозис* с гностицизмом – позднеантичным религиозно-мистическим учением, с которым воевал ещё Тертуллиан и которое в нашей литературе рассматривается как разновидность раннехристианских доктрин. Но, вообще говоря, вопрос о соотношении гнозиса и гностицизма требует специальной разработки.

Читатель Мира Дамада, если он знаком с учениями Платона, быстро уловит сходство между этой теорией и платоновскими концепциями Нуса, «умного места» и вечных идей (или «форм») как прототипов вещей. Поясняя, как мы можем познать эти идеи, Платон ввел в оборот понятие интуиции и провел эпистемическую границу между понятием и представлением. Дамад пользуется этим разграничением для обоснования своей концепции мета-времени. Человеческая душа, «подверженная воображению», вторит он Платону, не способна поверить в возможность очищенного от частных моментов бытия. Садра примет эпистемический каркас своего учителя, но разойдется с ним в понимании зависимостей между изменением, субстанцией и существованием.

Хотя наставники, а особенно Бахаи ад-Дин Амули, курировавший успехи Садры в области духовных наук, были много старше ученика, идейные и педагогические отношения «учитель–ученик» переросли в личную дружбу. В эти годы Садра начинает участвовать в преподавании и пишет первые свои работы. В 1601 г. у него умирает отец и, надо полагать, возникают проблемы материального плана. Садра был настоящим ученым; он верил в Бога и его интересовала только истина. Косвенным свидетельством в пользу последнего утверждения служит тот факт, что ни одна из работ философа не имела посвящения тому или иному покровителю, хотя в те времена подобная практика была сама собой нормой [17, с. 1128]. В Исфахане Садра нашел себе жену, и это налагало на него новые определенные обязанности. Так или иначе, но период ученичества заканчивается и молодой, талантливый улем, пользующийся уважением самых квалифицированных мудрецов Исфахана, решает вернуться в Шираз.

Решение оказалось не самым удачным, и через какое-то время Садра перебирается в деревушку Кохак близ Кума – священного центра шиитов, в которой он прожил около десяти лет. Причины этого переезда достоверно не известны. В «Трех принципах», единственном его трактате, написанном на персидском, а не арабском языке, Садра с иронией отзывается о своих хулителях как «великих ученых и надменных богословах», которые, укутавшись в плащи «коварства и обмана», «делают все, чтобы опровергать правду и распространять ложь». Как понимать этот отзыв? Тут возможно психологическое объяснение. Вполне вероятно, что в дополнение к естественной зависти провинциальных «светочей» к явившемуся из столицы молодому и уже поэтому вызывающему общественный интерес новичку многие шиитские улемы Ширази без восторга встретили эзотерическую сторону его философии в силу общего недоверия к суфизму при Сефевидях. Его убежденность в вечности и единстве бытия, доверие к нестандартным интерпретациям религиозных источников и склонность выявлять скрытые значения шиитских текстов, надо полагать, сделали Садру мишенью постоянных нападок. Его критики, как и герои сказки Искандера «Кролики и удавы», могли плыть впереди своего правителя, но лишь в заданном им направлении. Садра, похоже, хотел сам прокладывать свой курс.

Если это так, то переезд в селение рядом с Кумом был умным решением. Он придал Садре статус святого человека, настоящего *хакима*. За годы затворничества ад Дин Ширази заложил основы своей трансцендентной философии, начал работу над аль-Асфаром и написал ещё ряд работ. Около 1613 года он вернулся в Шираз и возглавил медресе Хан, где преподавал до конца своих дней.

Спор о специфике исламской философии

Многие историки арабской философии задаются вопросом: почему с наступлением Нового времени исламская философия и богословия не разошлись вопреки судьбе христианской теологии на европейском Западе. Арабистка Сейя (Sayeh) Мейсами из Дейтона (Огайо), поясняя ситуацию, пишет, что «исламская

философия никогда не была «служанкой богословия», как это было в средневековой Европе. Однако, чтобы защитить (sustain) свою концептуальную позицию от обвинений в сомнительных убеждениях со стороны теологов, она должна была выбирать, либо отказаться от своих собственных истин, либо искать новый путь к примирению. Философы восточного мусульманского мира выбрали второй путь и построили систему, в которой истина веры неотделима от выводов разума (findings of reason). Работа Муллы Садры важна как защитника этого дела (cause). Он не только спас исламскую философию от разгрома под ударами догматиков, но и достиг кульминационной точки в философских дискуссиях по богословской тематике» [13, с. 5].

Прежде всего уточним, что идея рассматривать философию как служанку богословия, впервые озвученное Петром Дамиани, даже в те времена не получило полного воплощения. Схоластики постепенно нашли и эксплицировали все логически возможные отношения между верой и знанием – от несовместимости (credo qua absurdum est) до двух вариантов подчинения: «надо знать, чтобы верить» (Абеляр), «надо верить, чтобы знать» (Ансельм) и идеи гармонии, разработанной Фомой. Так что первое утверждение Мейсами, скорее, выражает идеологическую установку гуманистов Возрождения, которая стараниями позитивистов была превращена в предрассудок. Что касается «второго пути», то для выявления меры самобытности исламской философии необходимы дальнейшие исследования, потому как за этим словосочетанием на самом деле скрывается не «мейнстрим», а трехпутье, развилка, и пока не факт, что она вывела исламскую цивилизацию на новые горизонты.

Ссылаясь на Аль-Фараби, М. Билалов пишет, что «традиция выведения философских знаний из научных (это и есть традиция аристотелевской метафизики) и приведение их в полное соответствие с положениями Корана сохранялась все время существования исламской религии» [2, с. 23]. Аяты Корана действительно содержат массу высказываний о необходимости уважать науку. И поскольку философские притязания калама гораздо ближе стояли к политической философии, нежели у европейских схоластов, их восточным коллегам, работающим в области общей метафизики, довольно долго удавалось держаться принципа разграничения элитарного знания и представлений массы, живущей сообразно правилу *била кайфа*, то есть «не спрашивай – как». Однако это вовсе не единственная тенденция в эволюции исламской философии. Одно дело – трактовать метафоры Корана как аллегории научных открытий и совсем другое как, скажем, аль Газали, приспособливать науку к Корану.

Ещё одной любопытной гипотезой Билалова является предложение различать исламскую философию и философию ислама [2, с. 22]. Смысловую разницу, вкладываемую автором, можно пояснить так. Философия ислама это одна из форм существования философии религии. Ислам здесь есть предмет анализа, но методы и контекст, в котором он рассматривается, могут быть какими угодно. Для работы в этом проблемном поле не обязательно быть мусульманином, и по вопросу о существовании Бога можно быть даже атеистом. Исламская философия по предмету шире.

Исламская философия это общий (обобщенный) взгляд на мир и место человека в этом мире. По своему содержанию и структуре она способна к развитию, подобно любой другой философии. И с этой точки зрения Сеид Наср, патриарх садроведения, совершенно прав, утверждая, что исламскую философию нельзя интерпретировать как «греческую философию в арабском одеянии» без какой-либо собственной ценности, «которую нельзя бы было найти в самих греческих источниках» [14, с. 19]. Но не будем забывать, что при всех её возможных

достоинствах мировоззренческими константами ислама остаются признание Мухаммада пророком и, кроме того, идеи Бога, творения и «жизни после смерти». Они составляют абсолютные ограничители философского дискурса, очерчивающие красную зону, вступление в которую ставило вольнодумца в положение изгоя и, если политические условия складывались не в его пользу, вело к репрессиям. И на линии признания этих предпосылок разница между исламской философией и, скажем, фанатизмом ваххабитов размывается.

Попробуем подойти к проблеме своеобразия мусульманской философии несколько иначе – через прояснение значения термина *исламское*. Именно эту стратегию избирает О. Лимен [11]. Может быть, исламской надо считать ту философию, которая создана мусульманами? Однако соредактор «Истории исламской философии» сразу же указывает, что такое предложение слишком узко. Ибо в рамках исламской традиции работали христианские и иудейские мыслители. Так Моисей Маймонид – один из самых ярких средневековых талмудистов считал себя продолжателем арабских перипатетиков и наиболее важная его работа «Наставник колеблющихся» была написана на арабском и только потом переведена на иврит. По мнению Лимена, исключать таких мыслителей из исламской традиции на основании одних религиозных убеждений было бы неправильно.

Далее, ряд работ, созданных в рамках этой традиции, не связан с религиозными темами непосредственно, а представляет собой формальный анализ структуры наиболее общих концептов. Таковы, к примеру, работы по логике и грамматике. Кроме того, в исламе были проблемы, которые не содержали философского элемента, но они играли важную роль в развитии философии. Между исламскими науками и философией существовала постоянная динамическая связь, и без учета этого обмена аргументами и предположениями ясной картины того, что такое исламская философия, не получить [11, с. 28].

По факту эти два последних соображения Лимена являются верными. Но едва ли они составляют специфическую характеристику исламской философии. Если слово «исламская» заменить на «христианская» и внести соответствующие изменения в исторический контекст, то те же самые соображения будут справедливыми по отношению к позднему европейскому Средневековью.

Может быть о что превращает исламскую философию в общий концепт, – общая тема, скажем, отношение веры и знания, религии и философии? Так полагают Леви-Стросс и его последователи. Лимен (надо сказать, справедливо) с ними не согласен. Хотя исламские философы активно обсуждали эту дихотомию, сводить к ней всю их тематику будет упрощением, ограничивающим многообразие и размах их интересов [11, с. 30].

Но значит ли это, что исламская философия вообще не имеет своей специфической повестки? Она, по убеждению Лимена, существует, но она много разнообразнее, нежели это предполагается. Исламская философия – это прежде всего философия. Стало быть, техника, с помощью которой она может быть понята адекватно, должна быть философской. Исламская философия демонстрирует множество философских техник и подходов. Это многообразие подходов, казалось бы, позволяет ставить вопрос об определении философии как «исламской», поскольку предполагает консенсус относительно того, как надо делать философию. Но если бы это ожидание оправдалось, то возникшая картина оказалась бы гораздо менее интересной и представила бы только одну линию в развитии философии. Своеобразие исламской философии, завершает свой дискурс Лимен, в том, что она сумела репрезентировать все многообразие культур, в которых ислам был заметной особенностью [11, с. 42]. Но этот вывод означает, что проблема специфики исламской философии остается открытой.

Процессуальная и субстанциальная картины мира

Одна из последних отечественных попыток выделить сущностное отличие мусульманской философии связана с обращением к языковой картине мира и её концептуальному аналогу в мировоззренческой картине мира [4]. Она опирается на развиваемую А.В. Смирновым на протяжении ряда лет так называемую «логико-смысловую теорию», согласно которой мусульманская логика строится на интуиции процесса, тогда как новоевропейская логика по сути своей субстанциальна, её базовым концептом служит идея вещи, идея того, что Стагирит называл «первыми сущностями». Мир мыслится совокупностью «вещей-субстанций»; вещи составляют «что» мира, базу его единства, тогда как многоцветье мира, его «как» представлено свойствами и отношениями между вещами. И Стагирит выделил десять логических категорий, по которым можно распределить все это наблюдаемое многообразие. На этом принципе выстроена аристотелевская физика, и он сохранял значимость для науки Нового времени.

Вещь есть «нечто устойчивое», равное себе и истинное. Смирнов полагает, что с арабской точки зрения процесс обладает этими же самыми характеристиками. Арабская логика воспринимает мир состоящим не из вещей-субстанций, а из вещей-процессов. Внимание сосредоточено на отношениях между двумя сторонами процесса, исходной (инициализирующей) и результирующей. В арабском языке эти две стороны представлены категориями имени действующего и имени претерпевающего. Так устроено практически всё здание ранней, ещё не подвергшейся тотальному влиянию греков и потому автохтонной мутазилитской мысли, прежде всего в области философии [4, с. 78].

Оригинальный момент концепции Смирнова составляет то, что он указал грамматические аналоги своего различения двух типов логик. Язык, с одной стороны, сегментирует реальность посредством разграничения имен (существительное, прилагательное, числительное), глаголов, наречий и т. д. С другой стороны, мысль – не набор концептов, а нечто связанное. Решающий шаг к связанному взгляду на мир совершается логикой. Она устанавливает смысловой порядок внутри и между высказываниями, указывая, что субъектом субъект-предикатных конструкций служит только одна категория [4, с. 71]. В европейских языках функции обозначения «что» мира и подлежащего, как правило, выполняют имена. Соответствующие конструкции арабского языка широко используют отглагольные формы, так называемый *масдар* – «исток» (отглагольное существительное), *'исм фа'ил* – «имя действителя» (действительное причастие) и *'исм маф'ул* – «имя претерпевающего» (страдательное причастие). Указанные в скобках термины русской грамматики не предполагают эквивалентности и предлагаются для ориентира [4, с. 73].

К примеру, «уходящий» и «ушедший» указывают одно на настоящее, другое – на прошедшее время. Но в арабских именах действителя и претерпевающего указания на время отсутствуют. Хотя арабский язык позволяет строить речь так, чтобы указание на время имелось [4, с. 76]. Арабское сознание не связывает процесс с изменением. Процесс есть длительность, некое длящееся состояние; он, иными словами, образует «что» мира. Поэтому обозначающие его языковые формы могут выполнять функцию подлежащего, а отглагольная лексика *масдар* и два его «подопечных» – имя действителя и имя претерпевающего – вытесняет лексику других категорий [4, с. 77].

Свои выводы автор ограничивал сферой речевого общения. Когда же он поднял их до уровня отношений между языком и логикой, то встретился с серьезными возражениями. Анализ этой полемики не входит в наши задачи. Однако коль скоро нас интересуют отношения между мировоззрением и языковой картиной

мира, то заключения Смирнова становятся хорошим подспорьем. Миф и религия как типы мировоззрений не обязаны подниматься до формальных силлогизмов. Тем не менее, они существуют и, стало быть, содержат в себе образ мира. В языке эта картина представлена набором утверждений, взаимная согласованность которых служит предпосылкой эффективности производимых на его основе действий. Отсюда между прочим вытекает, что противопоставление языковой и логической картин мира по линии «сегментация – связность» является спорным. Наш язык – это не только лексика. Язык не работает без правил соединения знаковых единиц в более сложные конструкции (синтаксис и т. д.). Обезьяны могут запоминать значения десятков слов. Но учитывать, какое значение слова надо иметь в виду в данном случае, как соединять смыслообразующие единицы в высказывание, им не дано.

Языковая картина мира складывается естественным образом, несет в себе множество значений, их связей и смыслов. Но она строится по определенным правилам. Эти правила усваиваются до лингвистических рефлексий, – просто, чтобы понимать друг друга, хранить информацию и делиться ею. Особо значима информация, которая помогает ориентироваться в жизни. Её называют жизненным опытом. В своей обобщенной и схематизированной форме этот опыт есть мировоззрение [17]. Мировоззрение содержит сведения о значимости тех или иных предметов, действий и состояний дел (то, что называют ценностями), программах поведения (в простейших случаях обычаях) и картину мира. Оно индивидуализировано и вместе с тем оно практично. Оно существует до теоретических штудий. И отсюда оно в качестве феномена нашей внутренней ментальной жизни неотделимо от многих особенностей языка-носителя.

Историческое своеобразие арабо-мусульманской философии, в частности, состояло в том, что она складывалась на стыке между греческой высоко рационализированной традицией и мировоззренческими представлениями, которые функционировали в родоплеменном обществе, обществе, которое ещё только вступало в стадию зарождения государства.

Заключение

Исламское общество, как и любое другое, рождало мыслителей, которые ставили вопросы исходя из проблем своего общества. Иногда они оказывались формами выхода на самые общие вопросы метафизики. Но эти формы (пути) зависели от собственного культурного опыта социума. К примеру, исламские богословы не знали головоломной проблемы Троицы. Ибо с коранической точки зрения Иисус не сын божий, а только один из пророков. Отсюда в исламе вопрос, как можно познать Бога, в ходе замещений и опосредований трансформировался в проблему бытия (вуджуд), проблему отношений между бытием как таковым и существованием. «Проблема «бытия», – пишет Садра, – является основой философских принципов, основой метафизических исследований и осью, вокруг которой вращается жернов науки о едином, науки эсхатологии и науки о воскресении душ и тел и множество других вещей, относительно которых мы были среди тех, кто это показал, и единственным человеком, который выявил [их смысл].

Кто бы ни явил свое незнание вуджуда, его невежество охватывает самый важный и величайший из всех предметов, и он окажется глупым по отношению к нему и тайнам Божественного знания и для него будут утеряны как его внутренние смыслы, так и наука о Божественных Именах и Качествах, пророчество и наука о душе и ее связи [со всей космологией] и ее возвращение к Началу начал и последней цели [эсхатология]. Поэтому мы позаботились о том, чтобы начать с него (вопроса о вуджуде)» [9, с. 5]. Комментируя это высказывание, Фарук подчеркивает, что в отличие от перипатетиков, отправной точкой Садры в вуджуде является «различие

между концепциями и реальностью», а не знаменитое различие бытия и «чтойности».

Любимый вопрос, с которым теологи наших дней пристают к атеистам, это вопрос о том, что было до «Большого взрыва». Садра улавливал софистический смысл вопроса. В то время он стоял в форме отношений между сущностью и существованием. Для Садры существование без сущности есть иллюзия, фантом. У существования должна быть основа, сущность. Но эта сущность есть; она существует. Значит, у неё должна быть своя сущность! И так *ad infinitum*. Поэтому первично существование; оно трансцендентно, то есть оно вне нашего бытия и невыразимо в логических категориях; его надо принять и его называют «Создатель»; а уже потом размышлять о Божественных именах, времени, уровнях бытия и т. п.

Трудность выявления специфики *исламской* философии путем обнаружения некоего единого её принципа, другими словами, её основного вопроса в немалой степени связана с уровнем зрелости философии как особой сферы духовной культуры или, в марксистском языке, формы общественного сознания. Расхожая метафора, сравнивающая философию эпохи научных революций с судьбой короля Лира, мягко говоря, не совсем точна, ибо благодаря процессу отпочкования специальных дисциплин от единого натурфилософского корпуса сведений философия обрела свою классическую форму, свой предмет и свое самосознание. В этой связи показательным, что Садра настаивает на необходимости разграничить предметы философии и других наук. В девятом томе *Асфар*, посвященном психологии духа, он критикует Ибн Сину за то, что тот «потратил время на приобретение ненужных знаний» вроде языков, арифметики, музыки, «а также тонкостей лечения в медицине, включая [свойства] лекарственных средств как по отдельности, так и в их смеси <...>. Но люди Бога не должны погружаться в эти потоки. Вот почему, когда Сократа спросили о причине его отвращения к математическим наукам, он ответил: «потому что я был занят самой благородной наукой» [9, с. 8].

По опыту европейской традиции мы знаем, что осознание отношения мышления к бытию в качестве структурного принципа философского знания явилось заслугой мыслителей XVIII столетия. Приведенные суждения Садры, похоже, позволяют утверждать, что иранский мыслитель подходил к этой же идее по крайней мере на три четверти века ранее.

Исторически получилось так, что арабская *фальсафа* во главе с Авиценной и Аверроэсом следовала логике перипатетиков, которая по своей онтологической основе является субстанциальной. Процессуальный потенциал арабского языка оставался скрытым в недрах традиционных нерелефлексированных форм мировоззрения, прорываясь в виде мистических озарений. Садра, с симпатией относясь к идеям ишраков, уловил сциентистскую ограниченность перипатетической логики и пытался её преодолеть путем радикальной переработки *вуджуда*. Он оставил школу, которая вследствие исторических условий Персии не получила развития. Поэтому согласимся с той оценкой, которую дала Е.А. Фролова: усилия Садры позволили философской мысли существовать даже «в среде законсервировавшегося богословия».

Литература

1. Авиценна. Жизнеописание // Ибн Сина, Абу Али Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1980. – 558 с.
2. [Билалов М.И. Философия ислама о специфике исламской философии // Исламоведение. – 2019. – Т. 10, № 3. – С. 20–30.](#)

3. *Мир Дамад. Проблески // История арабо-мусульманской философии. Антология / под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический проект. 2013. – С. 225–230.*
4. *Смирнов А.В. Субстанциальная и процессуальная картина мира (к вопросу о типологии культур и картин мира) // Философская антропология. – 2015. – Т. 1, № 1. – С. 62–81.*
5. *Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, ГРВЛ. – 1987. – 192 с.*
6. *Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как отражение юридических особенностей исламского права // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2018. – № 3. – С. 50–80.*
7. *Шрейбер В.К. О мировоззрении, его структуре и отношениях с философией // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2018. – Вып. 2. – С. 191–202. – DOI: 10.17072/2076-7898/2018-2-191-202.*
8. *Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. – М.: ИФ РАН, 2006. – 199 с.*
9. *Faruque M.U. Mulla Sadra and the Project of Transcendent Philosophy // Religious Compass. – 2016. – Vol. 10, № 1. – Pp. 3–14.*
10. *Leaman O. A Brief Introduction to Islamic Philosophy. – Cambridge: Polity, 2000. – 216 pp.*
11. *Leaman O. Introduction // History of Arabian Philosophy. S.H. Nasr & O. Leaman (eds). – L. and N. York: Routledge. – 1996 – P. 27–42.*
12. *Matthee R. Was Safavid Iran an Empire? // Journal of the Economic and Social History of the Orient. – 2009. – Vol. 53, № 1–2. – Pp. 253–265.*
13. *Meisami S. Mulla Sadra. – L.: A Oneworld Publications. – 2013. – 140 pp.*
14. *Nasr S.H. Islamic Philosophy from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy. – N.Y.: SUNY, 2006. – 380 pp.*
15. *Pourjavady R. Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud Al-Nayrizi and His Writings. – Leiden: Brill., 2011, vii + 224 pp.*
16. *Rizvi S. (ed.) Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy // Journal of Semitic Studies Supplement. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 200 pp.*
17. *Ziai H. Mulla Sadra: His life and Works // History of Arabian Philosophy S.H. Nasr & O. Leaman (eds) – L. and N.Y.: Routledge, 1996. – Pp. 1125–1138.*

References

1. Avicenna. Biographies. Ibn Sina // Abu Ali Selected philosophical works. – М.: Nauka, 1980. – 558 pp. (In Russian).
2. Bilalov M.I. Philosophy of Islam on the Specifics of Islamic Philosophy // Islamovedenie [Islamic Studies]. – 2019. – Vol. 10, № 3. – Pp. 20–30. (In Russian)
3. The World of Damad. Glimpses. History of Arab-Muslim Philosophy. Anthology / Ed. by A.V. Smirnov. – М.: Academic Project. – 2013. – Pp. 225–230. (In Russian)
4. Smirnov A.V. Processual and Substantial World Pictures (to the Question of the Typology of Cultures and World Pictures). Philosophical Anthropology. – 2015. – Vol. 1, № 1. – Pp. 62–81. (In Russian)
5. Stepanyants M.T. Philosophical Aspects of Sufism. Moscow. – Moscow. Nauka, 1987. – 192 pp. (In Russian)

6. Syukiyainen L.R. General Principles of Fiqh as a Reflection of the Legal Features of Islamic Law // *Law. Journal of the Higher School of Economics*. – 2018. – № 3. – Pp. 50–80. (In Russian)
7. Schreiber V.K. About the Worldview, Its Structure and Relations With Philosophy. *Bulletin of Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology*. – 2018. Issue 2. – Pp. 191–202. DOI: 10.17072/2076-7898/2018-2-191-202 (In Russian).
8. Frolova E.A. History of Arab-Muslim Philosophy. Middle Ages and Modernity. – M.: IF RAS, 2006. – 199 pp. (In Russian)
9. Faruque M.U. Mulla Sadra and the Project of Transcendent Philosophy. *Religious Compass*. – 2016. – Vol. 10, № 1. – Pp. 3–14.
10. Leaman O. A Brief Introduction to Islamic Philosophy. Cambridge. Polity, 2000. – 216 p.
11. Leaman O. *Introduction*. History of Arabian Philosophy. S.H. Nasr & O. Leaman (eds). – L. and N.Y.: Routledge, 1996. – Pp. 27–42
12. Matthee R. Was Safavid Iran an Empire? *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. – 2009. – Vol. 53, № 1–2. – P. 253–265.
13. Meisami S. *Mulla Sadra*. London. A OneWorld Publications. 2013. – 140 p.
14. Nasr S.H. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*. – N.Y.: SUNY. 2006. – 380 p.
15. Pourjavady R. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud Al-Nayriri and His Writings*. – Leiden: Brill. – 2011. – 224 p.
16. Rizvi S. (ed.) Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy. *Journal of Semitic Studies Supplement*. – Oxford. Oxford University Press. 2007. – 200 pp
17. Ziai H. Mulla Sadra: His life and Works. History of Arabian Philosophy. – S.H. Nasr & O. Leaman (eds) – L. and N. York: Routledge. – 1996. – Pp. 1125–1138.