
ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ КЛАССИЧЕСКОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ: К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЯХ И КАТЕГОРИЯХ*

Н.С. Кирабаев

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Работа посвящена анализу дискуссионной темы — понятиям и категориям классической арабо-мусульманской философии, содержание которых определялось историко-культурным контекстом. В центре внимания автора наряду с уточнением понимания ряда категорий находится рассмотрение проблем специфики духа и категориального пространства классической арабо-мусульманской философии, определивших основания философских традиций мусульманского Востока.

Ключевые слова: классическая арабо-мусульманская философия, *тақъийа*, *та'вйл*, *зхир*, *бāтин*, *қийās*, *иджмā'*, *'амма*.

Одной из особенностей развития современной мировой и национальных культур является глобализация, в рамках которой происходит процесс кросс-культурного взаимодействия различных цивилизаций. Неслучайно проблематика взаимодействия культур в рамках как «свои—иные», так и стереотипов (клише восприятия чужих культур) и автостереотипов (клише образов своей культуры), является предметом изучения как отдельных гуманитарных дисциплин — философия, культурология, семиотика, лингвистика, история, право, так и междисциплинарных исследований.

Именно в рамках взаимодействия культур происходит развитие и своего рода коррекция так называемых стереотипов и автостереотипов, во многом зависящие от конкретного исторического содержания восприятия «своих—иных» культур. Сравнительный анализ различных способов восприятия иных культур, включенных или невключенных в рамки своей культуры, позволяет более широко поставить вопрос о межкультурной коммуникации и этнокультурной идентичности, а также культурной самоидентификации.

Изучение данной проблематики зачастую осложняется социокультурной практикой европоцентризма, отражающего теоретические рефлексии рассмотрения иных культур как «варварских» еще со времен античного Рима. Неслучайно в ряде исследований по европоцентризму отмечается взаимосвязь исторического процесса перехода естественного и государственного (национального) этноцентризма к европоцентризму как форме своего рода регионализма, желающего осуществлять экспансии по отношению ко всему иному. Началом естественного этноцентризма, из которого впоследствии вырастет и расизм, принято считать времена античного Рима, когда происходит зарождение и развитие деления на своих

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Философские восточные тексты: проблемы перевода и интерпретации» (№ 11-03-00033а).

и чужих, примером которого является эллино-варварская культура, которая противостоит образцу — греческой культуре. Политические и экономические последствия Великих географических открытий, как правило, связывают с возникновением европоцентризма, обеспечивающего колониализм и экспансионизм от военного и экономического до политического и культурного.

Таким образом, можно говорить, что европоцентризм основывается на исторически сформировавшихся традиционных этнических, расовых и националистических стереотипах, которые нашли отражение в различных философских теориях.

Как отмечал известный отечественный историк философии А.В. Сагадеев, «традиционными можно считать представления, базирующиеся в первую очередь на территориально-географическом различении понятий “мы” и “они”, а самыми крупными социокультурными общностями, к которым они относятся, — Восток и Запад» [1. С. 11].

После публикации книги Эдварда В. Саида в 1979 г. «*Orientalism*», которая, видимо не случайно, переведена и издана в России в 2006 г. под названием «*Ориентализм. Западные концепции Востока*», проблема европоцентризма, как доминирующая методологическая и теоретическая концепция, снова стала предметом широкого обсуждения и дискуссий [2].

В настоящей работе в рамках данной дискуссии хотелось бы обратить внимание на проблему понимания классической арабо-мусульманской философской культуры в понятиях и терминах, сформировавшихся и получивших развитие в Средние века в рамках ислама. В действительности эта проблема более широкая, поскольку связана со сравнительным анализом осмысления мира и бытия иных эпох и иных культурных традиций.

В отечественной науке данный подход получил развитие в трудах М.М. Бахтина и А.Я. Гуревича (1), которые обратили внимание на фундаментальную проблему — проблему «картины мира» для выявления качественного своеобразия той или иной культуры. Именно категории культуры являются теми универсальными для каждой конкретной культуры понятиями, позволяющими создавать ту или иную картину мира или мировидение. Неслучайно А.Я. Гуревич отмечал, что «эти категории запечатлены в языке, а также в других знаковых системах (в языках искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категории языка» [3. С. 31]. Но зачастую содержательная целостность категорий одной культуры, выраженная в рамках языка как системы этой же культуры, упускается из вида при описании и понимании на ином языке и в рамках иной культуры.

Представляется, что проблема понимания той или иной культуры связана с тем обстоятельством, что ценностные основания различных культур, и даже родственных, не совпадают друг с другом и их невозможно «дословно» перевести на язык иных культур, не упуская при этом содержательных аспектов. В этом случае в национальном языке появляются неологизмы, в которых интуитивно отражается суть понятия или категории иной культуры. Например, в русском языке общепринятым стало употребление терминов «Дао», «ян», «инь», которые не имеют содержательно-языкового аналога в русской культурной традиции.

Но вместе с тем мы должны понимать, что эти понятия, в реальности вырванные из национального культурного контекста, действительно являются лишь неологизмами, а не категориями. Кроме того, необходимо отметить, что для восточных культур большую роль играет символизм, пронизывающий их на всех уровнях. Безусловно, это можно сказать и про категории классической арабо-мусульманской философии.

Для выявления качественного своеобразия арабо-мусульманской философской культуры эпохи средневековья необходимо глубокое понимание картины мира арабского Халифата, которая может быть описана именно посредством категорий культуры (2).

Очевидно, что тема эта достаточно сложная, поскольку те категории, с помощью которых мы описываем современный мир ислама, имели в их исторически конкретный период формирования несколько иное значение, чем то, которое им приписывается сегодня. Видимо, очень важно определить основные категории мусульманской культуры, которые, с одной стороны, позволяют понять дух ислама как религии и цивилизации, а с другой стороны, определить основные направления арабо-мусульманской философии, сформировавшиеся в «золотую эпоху» ислама. В частности, речь идет о таких важнейших категориях мусульманской культуры как *'илм*, *иджтихād*, *тақййа*, *та'вйл*, *зāхир*, *бāтин*, *қийās*, *иджмā'*, *'āмма* и др. Рассмотрим некоторые из них.

В условиях господства религиозной идеологии мусульманские средневековые философы не могли открыто выражать свои взгляды, поэтому они в целях ограждения науки и философии от посягательств религиозных догматиков и собственной безопасности считали вполне возможным использование методов рассуждения, принятых как в доктринах суннизма, так и в учениях оппозиционных сект, которые вполне можно рассматривать как категории средневековой мусульманской культуры. Рассмотрим некоторые из них.

Тақййа — «притворство», «лицемерие» или практика сокрытия истинных взглядов [4. Р. 19], дословно — благоразумие, осмотрительность, или «благоразумное скрывание своей веры», один из руководящих принципов шиитского ислама. Рассматривается как средство для защиты от политических и религиозных преследований, являющееся способом сокрытия своих истинных взглядов в определенных обстоятельствах, в частности, в целях безопасности.

Допустимо внешнее (мнимое) отрицание собственной веры в обстоятельствах, несущих угрозу жизни верующего. Впервые, видимо, *тақййа* использовалась хариджитами как средство, необходимое для защиты от политических и религиозных преследований. Сокрытие своей истинной религиозной веры было допустимо и с точки зрения суннитских догматиков при определенных обстоятельствах, в частности, в порядке безопасности, поскольку суннитскому исламу чужда идея мученичества.

Преследования и даже физическое уничтожение ряда лидеров шиитских сект сделала *тақййа* необходимостью. Среди суфиев после казни ал-Халладжа *тақййа* также нашла свое применение. У шиитов, как и у суфиев, это привело к идее о действительности только «внутреннего мира». В конечном счете утверди-

лась идея того, что нет религиозной веры у тех, у кого нет *тақййа* [5. С. 97—114]. Считается, что *тақййа* использовалась и философами, это было связано с идеей недопустимости вынесения на суд широкой публики, в т.ч. мутакаллимов, философских вопросов.

Вполне понятно, что понятие *тақййа* тесно связано с понятиями *з̣ахир* (внешнее, буквальное понимание Корана и сунны, отрицание всякой возможности видеть в Коране и сунне скрытый смысл, рассматривается как экзотерическое знание) и *б̣аṭин* (внутреннее, скрытое, в сакральных текстах восприятие «явного» как символов, содержащих скрытые и сокровенные истины, рассматривается как эзотерическое знание).

Учение о *з̣ахир* и *б̣аṭин* обычно рассматривают как учение об экзотерическом и эзотерическом знании. Эта концепция является основополагающей у оппозиции, но применялась и в суннизме [5. С. 211—231].

Среди шиитов и суфиев довольно рано возникла идея о том, что в дополнение к очевидному значению священных текстов имеется и более глубокий, внутренний смысл, который стал связываться с их действительным истинным пониманием. У шиитов утвердилась общая традиция считать, что истинное значение ислама было тайно передано Мухаммедом его зятю Али, так как пророк считал, что не все люди созданы для получения религиозной истины, которая будет постепенно открываться его последователями.

Считалось, что действительный смысл религии открыт только имаму, но между знанием имама и знанием простолюдинов нет непроходимой пропасти, ибо имам является наставником верующих и помогает найти путь к спасению. Рассмотрение имама как источника истинного руководства было значимо для дисциплинированности и организованности шиитских сект в их тайных организациях и для выступления против правящих режимов. У исмалитов *б̣аṭин* рассматривалось как нечто дающее смысл жизни. Приход махди и тысячелетнее торжество справедливости должно было положить конец господству *з̣ахир* — шариата. Идея рассмотрения «внешнего» права и религиозных культов лишь как «знаков» истинного знания привела к утверждению, что тот, кто знает *б̣аṭин*, может освободиться от *з̣ахир* (3).

У суфиев эзотерическое знание отождествлялось с интуитивным постижением истины, а экзотерическое — со слепой верой в букву священных текстов. Среди них была широко распространена также тактика наставничества.

В глазах суфия наставник, шейх, идеален, совершенен как в своей сущности (*з̣аṭ*), так и в своих качествах (*сиф̣āt*). Считалось, что шейх обладает всеми человеческими добродетелями, является воплощением справедливости. Руководство с его стороны, следование его примеру было в суфизме непреложным требованием, ибо тот, у кого нет шейха, имеет наставником сатану [6. Р. 225—226]. Для успешного наставничества шейх должен был добиться абсолютной веры в себя, воспитать эту веру, ибо в Коране сказано: «Если ты не веришь в мои слова, оторви себя от меня». Шейх рассматривался не просто как учитель, и образец для подражания, он — другое «я» верующего, которое в конце концов через согла-

сие на глубочайшую преданность и связь между учителем и учеником перестает быть «другим». «Идентификация», «слияние» с шейхом — это путь к «слиянию» с Богом. Как мы видим, суфийская концепция наставничества очень близка к шиитскому учению о «непогрешимом имаме», но строго индивидуальный, созерцательный характер достижения религиозной истины во многом определил политический квиетизм суфизма.

Суфии пытались отразить в своих учениях жизненный опыт в той специфической форме, в которой он представлялся наилучшим. Вся действительность рассматривалась как беспокойство, страдание, как нечто текущее, преходящее. Отсюда стремление к первозданной чистоте и красоте, устойчивости и стабильности. Постигнуть единство мира можно только через интуицию, «озарение». Использование учения о «эзотерическом знании», символикe позволило суфиям «зашифровать» полноту и конкретность жизни, принципы социального идеала. В их мире господствовало иррациональное начало, «внутреннее зрение», «внутренний слух», «внутренний разум» [7. С. 247].

Поздние суфии стали говорить о нескольких уровнях «истины», ее адекватного понимания, которые могли соответствовать числу небесных сфер и количеству ступеней эманации (*файд*). Так, считается, что «Маснави» Джалал ад-Дина Руми, которую иногда называют «Кораном суфиев», содержит семь таких уровней.

С понятием *бāтин* тесно связано учение о *та'вйл* — возвращение к истоку, началу, метод символично-аллегорической интерпретации или рационалистическое толкование Корана или сунны. Как известно, *та'вйл* широко использовалось суннитами для снятия очевидных противоречий в Коране, сунне и мусульманском праве [5. С. 215—214]. Однако салафиты от Ахмеда Ибн-Ханбала до Ибн-Таймии резко выступали против *та'вйл*, считая, что аллегорическая интерпретация неизбежно ведет к нововведениям (*бид'а*).

Особенно активно применяли *та'вйл* шииты и суфии, и это неудивительно, ибо достижение *бāтин*, «истинного знания» возможно только через аллегорическую интерпретацию. И если у суфиев *та'вйл* есть скорее поиск значения символов, то в шиизме интерпретация текстов связана непосредственно с аллегорией.

Шииты и суфии, как правило, ограничивали *та'вйл* деятельностью имамов и шейхов. Сфера применения *та'вйл* была достаточно широка от политики до литературы. Так, шииты посредством *та'вйл* пытались доказать, что пророк оставил своим заместителем Али и его сторонников. А суфии посредством «аллегорической интерпретации» создали своеобразный символический язык суфийской литературы.

Среди философов-перипатетиков *та'вйл* также нашел широкое применение. Так, Ибн-Рушд писал: «Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование...» [8. С. 178]. Право на *та'вйл*, считает Ибн-Рушд, имеют не все, потому что люди различаются по степени интеллектуальных способностей к постижению истины,

и обладают различным по характеру и значимости знанием. Например, «широкие массы» (*āmma* или *djumxūr*) обладают риторическим знанием, а диалектики (мутакаллимы) основывают свое знание на вероятностных посылках. И только философы, способные к постижению аподиктического, строго доказательного знания, имеют право на аллегорическую интерпретацию.

Как писал Ибн-Рушд, «мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл (священных текстов), было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку таковое вело бы его к неверию. Тот же, кому положено давать (им) аллегорическое толкование, разглашая его перед ним, тем самым подстрекает его к неверию, а подстрекающий к неверию — сам неверующий. Поэтому необходимо, чтобы толкования излагались только в аподейктических книгах, так как в этом случае они будут доступны лишь аподейктикам. Если же их излагают в неаподейктических книгах, используя в них поэтические, риторические и диалектические способы (рассуждения)... то грешат и против религии, и против философии даже тогда, когда при этом имеют лишь благие намерения, ибо, стремясь преумножить таким путем число ученых, преумножают порок» [8. С. 189].

Философы также активно пользовались методами фикха, в особенности методом аналогии (*қийās* — суждение по аналогии, ведущий метод рационалистического исследования/толкования религиозно-правовых вопросов. Один из источников мусульманского права). Развитие аналогии в мусульманском праве как метода, позволяющего распространить юридические решения и законы за пределы того, что основано на авторитетных источниках ислама, было связано с потребностью приведения в соответствие шариата с практикой реальной жизни в различных по социально-экономическому развитию регионах Арабского халифата.

Период с IX по XII вв. считается периодом расцвета естественных наук и медицины на мусульманском Востоке. Достаточно назвать имена Мухаммеда ал-Хаварезми, Джабира ибн-Хайана (ум. 804), Закария ар-Рази (855—903), Харраза ал-Баттани (858—929), Абу Али Ибн Сины (980—1037), Абу Рейхана Бируни (973—1048). Об их вкладе в развитие математики и астрономии, физики и логики, медицины и искусства написано достаточно много (4).

Развитие естественных наук и медицины в условиях господства религиозного мировоззрения было возможно потому, что авторитеты религии считали допустимым существование, а значит, и развитие этих отраслей знания как не противоречащих основоположениям ислама и религиозной идеологии.

Основываясь на хадисе «Ищите знание даже в Китае», многие религиозные деятели считали даже полезным развитие тех наук, которые не противоречат религиозному мировоззрению. Так, ал-Газали писал, что мусульманский закон не имеет никакого отношения к математике и логике — ни в смысле отрицания их, ни в смысле утверждения: «Большое преступление перед религией совершают люди, решившие, что исламу можно помочь отрицанием математических наук!» [7. С. 225]. Однако от научного разума до философского разума — один шаг, но сделать этот шаг открыто нельзя, следовательно, его надо закамуфлировать. Поэтому необходимо использование учения о *та'вйн*, *бāтин* и *зāхир*, при этом нужно учесть, что ал-Фараби и Ибн Сина находились под влиянием идей шиизма.

Они рассматривали философские труды как эзотерическое знание, а работы для широкой публики, включая и авторитетов религии — как экзотерические. В экзотерических — камуфлировали их образно-символическим языком религии.

Как убедительно показал А.В. Сагадеев в своей известной работе «Ибн Сина», так называемая «Теология Аристотеля», являющаяся в действительности парафразой к трем последним разделам «Эннеад» Плотина, была интегрирована «в перипатетическую систему не в результате оплошности и легковерия, а вполне умышленно — как доктрина с уже разработанным готовым к применению в мусульманском мире способом установления «согласия» между философией и религией» [9. С. 62]. Такая необходимость, как показывает А.В. Сагадеев, диктовалась конкретной общественно-политической обстановкой на мусульманском Востоке, когда складывалась система восточного перипатетизма, объемлющая не только теоретические, но и практические науки.

В X в. перед философами открылась перспектива создания моделей идеального государства («образцового города»), во главе которого стояли бы философы и идеологическую основу которого образовывала бы «идеальная» религия, «подражающая» истинной философии.

В качестве такой религии ал-Фараби считал возможной использовать эманационную доктрину неоплатонизма, изложенную в «Теологии Аристотеля», доктрину, вполне доступную «широкой публике» и в то же время при адекватном ее толковании, не противоречащую научной картине мира [10. С. 182]. Именно из эманационной доктрины религия «обязана черпать свои мировоззренческие принципы (суррогат философии) без доказательства, как не подлежащие обсуждению догмы... Дело теологов — только защищать полученные им от философов-правителей принципы, но не более того» [11. С. 63].

Разумеется, по вполне понятным соображениям эзотерические труды были рассчитаны на очень небольшой круг людей, философов, Отсюда учение о *хйсса* (избранные, интеллектуальная элита) и о *’амма* или *джумхур* (широкая публика, массы) (5). В основе этого учения лежала мысль о том, что люди по самой своей природе наделены неодинаковыми способностями к постижению истин теоретического разума. Эзотерическое знание считалось доступным лишь «избранным», у которых происходит «соединение» с деятельным разумом, а экзотерическое знание — доступным широкой публике, но под последней они, в частности ал-Фараби и Ибн-Рушд, не подразумевали какие-то социальные классы или группы. Так, Ибн-Рушд писал, что «причина, по которой священные тексты оказались содержащими в себе буквальный и внутренний смысл, заключается в различиях между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к составлению суждения» [8. С. 179].

Деление работ на эзотерические и экзотерические получило широкое распространение не только среди представителей оппозиционных религиозных сект (шиизм, исмаилизм, мурджиизм и т.д.) и философов-перипатетиков, но и среди философствующих авторитетов суннитского ислама, в частности к ним принадлежал ал-Газали. Последний писал о том, что в его сочинениях существуют два уровня. На первом уровне написаны книги для широкой публики, а на втором —

сочинения для избранных. И тем, кто хочет познать истину, он советует искать ее в «тех книгах, которые написаны для избранных» [12. С. 44].

Например, эзотерической работой является «Мишкат ал-анвар» («Ниша света»), а «Мункиз мин ад-далал» («Избавляющий от заблуждения») автор считает экзотерическим трудом, а его знаменитая книга «Ихйя улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук») — это одновременно и эзотерическая и экзотерическая работа. В ней выявление истинных взглядов зависит от интеллектуальных способностей читателя. Ал-Газали, как и позднее Ибн-Рушд, считал веру в догматы необходимой для широкой публики. Правда, в отличие от взглядов Ибн-Рушда, ал-Газали считал, что выявление эзотерического и экзотерического содержания его работ должны делать сами читатели, ибо истина открыта каждому согласно степени его способностей и при этом «невежды» должны находиться на внешней границе истинного знания, чтобы не нанести ему вред [13].

Одним из главных неписаных правил у сторонников эзотерического знания являлось запрещение выносить философские вопросы на суд «широкой публики», ибо «массы» должны быть удовлетворены изложением философских положений на образно-символическом языке религии, а философы должны глубже проникать в сферу теоретического знания, скрывая значение достигнутого, которое они объясняют с помощью разума. Это неписаное правило было нарушено ал-Газали в работе «Тахафут ал-фаласифа» («Непоследовательность философов»), в которой он показал, что у философов (ал-Фараби, Ибн Сины) в решении проблем теоретического порядка «концы не сходятся с концами». Именно за вынос философских проблем на суд «широкой публики» Ибн-Рушд подверг резкой критике эту книгу в работе «Тахафут ат-тахафут» («Непоследовательность непоследовательности»), учитывая и то, что ал-Газали не ставил своей целью изложение собственной концепции, а выступал от имени мутакаллимов.

В этой связи представляется интересным известное замечание Ибн-Рушда, который, упрекая ал-Газали в неискренности, писал: «Всем этим он хотел угодить своим современникам, а подобное поведение не имеет ничего общего с моралью тех, кто стремится выявить истину. Но, возможно, этот муж достоин оправдания, если принять во внимание условия времени и места, в коих он жил» [14. С. 472].

Наконец, следует отметить, что границы философских учений не совпадали с границами вероисповеданий и правовых школ многочисленных течений в исламе. Не было в нем также и явления, сходного с «ересью» в христианстве. В исламе «ересь» по форме явление религиозное, а по содержанию — нравственно-политическое. Так, первый термин для обозначения ереси — *хартақа* (*хуртуқй* — еретик). *Хартақа* означает нововведение в религии с оттенком «пустозвонства» [15. С. 935], т.е. сразу несет в себе негативное содержание личностно-нравственного порядка.

Как считает Б. Льюис, этот термин имеет европейское происхождение и впервые появляется в христианской арабской литературе средневековой Сирии. В XIX в. он входит в обиходную арабскую речь и употреблялся применительно к западному христианству [16. P. 225].

Другие термины имеют исконно мусульманский характер и обычно переводятся словом «ересь», и хотя они в целом и синонимичны, но не тождественны тому, что обозначается этим термином в христианстве. Так, второй термин для обозначения ереси — *бид‘а* — означает нововведение, то есть это такое учение или такая практика, которых не было во времена пророка. Поэтому этот термин, как правило, противопоставляется Сунне. Этот термин очень часто употребляется в хадисах и работах салафитов, которые, ссылаясь на предания, приписывают пророку утверждение о том, что новшество есть самое худшее дело, ибо каждое новшество ведет к нововведению, а каждое нововведение является ошибкой, а каждая ошибка ведет в ад. Салафиты считали, что только *иджмā‘* — единодушное мнение авторитетов ислама или мусульманской общины может отличить нововведение от явления, действительно связанного с исламской традицией. Формально нововведение не связывалось с чем-то негативным или ошибочным — просто любое нововведение рассматривалось как нечто новое, способное нанести ущерб основоположениям ислама [15. С. 31].

В действительности *бид‘а* нес скорее политическое содержание в борьбе за «истинное понимание ислама» и в конечном счете в борьбе за власть. И только салафиты упорно рассматривали нововведение как нечто чуждое букве священных текстов, т.е. больше акцентировали внимание на его религиозном содержании. Со временем, однако, стали различать «хорошие», или законные, нововведения, и «дурные», или незаконные, нововведения, то есть те, что противостоят Корану, традиции и *иджмā‘*. Поскольку механизм принятия решений на основании *иджмā‘* не был установлен, то оценка и ценность нововведения зависела от условий времени и места.

Третий термин — *дулувв*, образован от арабского глагола *ḡalā* со значением «выйти за пределы», «сделать нечто сверх меры», «преувеличить» [15. С. 665].

Традиция приписывает пророку изречение: «Различие мнений в моем обществе есть акт божественной милости» [17. Р. 54]. Шариат рассматривается как общая основа для четырех правовых школ, каждая из которых имеет собственные принципы, опирается на труды своих основателей, различается в методах вынесения решений. В пределах меры считаются различия между суннизмом и шиизмом, внутри шиитских сект и т.д. Но те, кто отрицает шариат, пророчество и откровение, такие догматы, как воскрешение и чудо, переходят меру, выходят за пределы допустимого религией.

Четвертый термин — *зандақа*, наиболее употребляемый в религиозной литературе, имеет неопределенное происхождение, возможно арамейское, но скорее всего персидское. Во времена Сасанидов он, по-видимому, употреблялся в отношении манихейцев и других «ложных» вероисповеданий, а в дальнейшем стал означать любое воззрение, связанное с вероотступничеством, существование которого представляло опасность для социального порядка или угрозу для государства как вне, так и внутри его. Одновременно им обозначали всех свободомыслящих — материалистов, атеистов, агностиков и т.д. Особенно важно, что рационалистические учения, в частности, философские, тоже называли *зандақа*. Например, считалось, что тот, кто изучает логику, становится несправедливым (*ман*

тамантақа фақад тазандақа) [15. С. 381]. «Этот термин отличается от остальных тем, что он употреблялся скорее в административной, чем теологической традиции» [16. Р. 228]. Если *дулув* и *бид'а* вели к аду, то *зандақа* — к тюремному заключению, пыткам и даже казни. Первой жертвой обвинения в *зандақа* был Джааз ибн Дирхам, предшественник мутазиллитов, который в 742 г., в правление халифа Хишама, был распят по обвинению в *зандақа*.

Пятый термин — *илхād*, первоначально означавший отклонение от праведного пути. В этом смысле он употребляется в Коране. Практически в исламской литературе он рассматривается как отрицание любой религии, атеизм, материализм или рационализм (6).

Шестой термин — *кафр*, *куфр*, который означает «быть неверующим». Первоначально *кафир* — это тот, кто не признает Коран и пророка, поэтому ни шииты, ни другие секты не попадают под значение этого термина. В широком смысле *кафир* — это не-мусульманин, который не имеет статуса и привилегий мусульман, т.е. не является членом уммы. Он платит специальный налог (джизью) и не имеет права ни в какой форме участвовать в государственных делах, поэтому *кафир* скорее является объектом фикха, который устанавливает его права и обязанности.

Таким образом, стоит вопрос о том, насколько эти термины соответствуют европейскому слову «ересь». Греческий термин *Haíresis* («выбор») первоначально означал выбор, а затем школу или секту, предоставляющую выбор своих последователей. В христианстве оно приобрело особый смысл — религиозное заблуждение, противоречащее истине, установленной церковью. Соответственно, поскольку в исламе нет институтов церкви, вселенского собора и папы (патриарха) как главы церкви, то есть нет института посредника между Богом и человеком, то понятие «ересь» в западно-европейском понимании этого слова в исламе отсутствует. Но поскольку нет ереси, то, соответственно, нет и того, что принято называть ортодоксией. Поэтому неслучайно в арабском языке отсутствует не только аналог термина «ересь», но и термина «ортодоксия».

На право «истинного понимания» ислама претендовали все направления и течения мусульманской религии.

Сложилась парадоксальная ситуация, на первый взгляд связанная с наличием большого количества терминов, как будто означающих «ересь». Но, если отсутствует строго определяемая «ортодоксия», то соответственно нет и однозначно понимаемой «ереси». Такое положение четко зафиксировал ал-Газали, который задался вопросами: какое направление является истинным, а какое противверным (*кафр*) — ашаризм или мутазилизм, ханбализм или другие? Является ли ал-Бакиллани неверующим, если не соглашается с ал-Ашари, или наоборот — ал-Ашари является неверующим, если он не согласен с ал-Бакиллиани? Почему истина есть прерогатива одного, а не другого? Является ли истиной нечто более превосходящее? Не имеют ли мутазилиты превосходства над ал-Ашари? В чем оно выражается, в большей добродетели и знании? Что является мерой добродетели, позволяющей считать одного выше другого? Если человек считает, что ис-

тину выражает какой-либо мыслитель, то он сам ближе к неверию, потому что он поднимает этого мыслителя до уровня пророка, считая, что он не может ошибиться.

Таким образом, правоверным (*муқаллид*) оказывается тот, кто следует ему, а неверным тот, кто противостоит ему [18. С. 135—137]. И, если существовала конкретно-исторически понимаемая «ересь» как сила, выступавшая с критикой и даже отрицанием существующих режимов, то наличие «ортодоксии» означало принятие и поддержку социально-экономических порядков, угодных правящим династиям.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. — М., 1965; *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — М., 1979; *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1984; *Гуревич А.Я.* Этнология и история в современной французской медиевистике // СЭ. — 1984 А. — № 5; *Гуревич А.Я.* Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. — 1988. — № 1; *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». — М., 1993.
- (2) «Все это свидетельствует о первостепенной важности исследования... категории для понимания культуры и общественной жизни в разные исторические эпохи». См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1984. — С. 32.
- (3) Исмаилиты Аламутского государства действительно пытались переустроить свое общество в духе торжества справедливости и в 1164 г. отказались от шариата. Видимо, недовольство социальным конформизмом фатимидских исмаилитов привело к появлению учения о *бāḍīn al-bāḍīn* — эзотерическая интерпретация эзотерической интерпретации, показывающей, что официальная эзотерическая доктрина устраивала не всех. См.: *Keddie N.R.* Symbol and Sincerity in Islam — *Studia Islamica*. — P., 1969. — P. 54—55.
- (4) См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. — Т. 20. — С. 345—348; *Юшкевич А.П.* История математики в средние века. — М., 1961; *Григорьян А.Т.* Механика от античности до наших дней. — М., 1971. — С. 41—56; *Стройк Д.Я.* История математики. — М., 1984. — С. 91—99; *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. — М., 1979. — С. 149—158; *Дж. Бернал.* Науки в истории общества. — М., 1956. — С. 167.
- (5) См. также: *Сагадеев А.В.* Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах аль-Фараби; *Фролова Е.А.* Проблема веры и знания в арабской философии. — М., 1983. — С. 40—50.
- (6) Весьма примечательно, что опубликованная в 1943 г. книга Абд Рахмана Бадави «Атеизм в исламе» (ал-илхад фи-л-ислам) сразу попала под религиозный запрет и была изъята из продажи.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Сагадеев А.В.* Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. — М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1983.
- [2] *Шубина М.М.* Становление европоцентризма и расовых теорий в контексте классической философской антропологии. — Шахты: Изд. ГОУ ВПО «ЮРГЭС», 2008.
- [3] *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1984.
- [4] *Grunebaum Y.* Medieval Islam. — Chicago—L., 1966.

- [5] *Мухаммад Фарид аль-Хиджаб*. Аль-Фальсафа ас-сиясия инда ихван ас-сафа. — Каир, 1982.
- [6] *Royster J.E.* Sufi Shaykh as Rpsychotherapist. — *Psychologia*. Kyoto, 1979. — V. 22. — № 4.
- [7] *Аль-Газали*. Избавляющий от заблуждения / Прилож. к кн.: Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. — М., 1960.
- [8] *Ибн-Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией / Прилож. к кн.: Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. — М., 1973.
- [9] *Сагадеев А.В.* Ибн Сина. — М., 1980
- [10] *Богомолов А.С., Кирабаев Н.С.* Рецензия на книгу: Сагадеев А.В. Ибн Сина // Философские науки. — 1982. — № 3. — С. 182.
- [11] *Сагадеев А.В.* Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах аль-Фараби.
- [12] *Ал-Газали*. Китаб ал-арбаин фи усул ад-дин. — Каир, 1970. — С. 44.
- [13] *Кирабаев Н.С.* Проблема эманации в учении аль-Газали. Актуальные проблемы философии зарубежного Востока. — Душанбе, 1983.
- [14] *Ибн-Рушд*. Опровержение опровержения. — В кн.: Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С. 472.
- [15] *Бутрус ал-Бустани*. Мухит ал-мухит. — Бейрут, 1983. — С. 935.
- [16] *Lewis B.* Islam in History: Ideas, man and events in the Middle East. — L., 1973. — P. 225.
- [17] *Lewis B.* Some observations on the significance of Heresy in History of Islam. — *Studia Islamica*. — P., 1953. — № 1.
- [18] *Ал-Газали*. Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака. — Ал-Газали. Ул-Кусур ал-авали. — Каир, б.г. — Ч. 1.

PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF CLASSICAL ARAB MUSLIM CULTURE: ISSUES OF IDEAS AND CATEGORIES

N.S. Kirabaev

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Mikluho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The paper analyzes the controversial topic — the concept of classical Arab Muslim philosophy. Along with clarifying ideas of classical philosophy the author considers problems of classical Arab Muslim philosophy, which determined the foundation of Muslim East philosophical traditions.

Key words: classical philosophy, canon, style, classical Arab-Muslim philosophy, kalam, falsafa.