

**ОТ СЛОВА К СМЫСЛУ:
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ
'АБŪ АЛ-БАҚĀ' АЛ-КАФАУВĪ**

(М. М. Якубович)

Одной из отраслей исламских религиозных наук, где во всей полноте раскрывалась проблема понимания (как текстов, так внетекстуальной действительности), была «наука об основах права» (*'илм усŭл ал-фикх*). Развитие этой науки было положено трудами таких эпонимов мусульманского религиозно-правового мышления, как 'Абŷ Идрĳс аш-Шафи'ĳ («Послание») и 'Абŷ Ҳанифа ибн Ну'ман («Большая книга права»). В этих и многих других работах раскрывались специфические логико-смысловые особенности арабской философской мысли (в частности, «корень — ветвь», *'аҫл — фар'*). Как отмечает Н. Калдер, «фикх можно понимать именно как динамическое чтение откровения, приводящее к трансформации события в процесс» [Calder 2006: 17]. «Наука об основах права» как раз и была призвана обеспечить соответствующую модель этой трансформации, которую, вслед за Дж. Ваарденбургом, можно справедливо назвать «исламской герменевтикой» [Waardenburg 2002: 111]. Герменевтическую (даже в европейском понимании этого понятия) окраску имеет и базовая терминология, присущая «науке об основах права»: *лафз* — «артикуляция», *ма'на* — «смысл», *далĀла* — «сигнификация», *мадŭл* — «обозначаемое» и др. «Наука об основах права» имела соответствующие связи с экзегетикой Корана и сунны, различными отраслями лингвистики, а также логикой. Многие авторы, как правоведаы, так и мутакаллимы, фактически пытались представить систематическое изложение герменевтических принципов, касающихся прежде всего сакральных текстов.

Стремясь решить проблему соотношения между рациональным мышлением и откровением, обращался к такой практике и андалузский мыслитель Ибн Рушд (1126—1198), в частности в произведении «Решающее слово о связи религиозного закона и человеческой

мудрости». Обозначив саму процедуру толкования как «отход от буквального значения слова (*хақиқа*) к значению метафорическому (*маджаз*) — при условии учета метафорического словоупотребления в арабском языке», Ибн Рушд заявляет: «Любые выводы, обоснованные доказательствами, но противоречащие буквальному смыслу религиозного закона, должны быть подвергнуты истолкованию — в соответствии с правилами (*қанӯн*) толкования, принятыми в арабском языке» [Ибн Рушд 2008: 63]. Процедура толкования, по мнению Ибн Рушда, имеет и социологическое измерение, поскольку зависит от познавательных особенностей соответствующих лиц. В частности, уровнями интеллектуальных дискуссий могли быть риторический (основная масса населения), диалектический (мутакаллимы) и аподиктический («философы», в смысле перипатетики). Если, например, низшим классам стоило принимать текстуальный буквализм на веру, то аподиктики не только имели право, но и должны были отыскивать за образами и аллегориями сакральных текстов «истинные» смыслы. Впрочем, эта идея, истоки которой можно найти еще у ал-Фарāбī, не нашла отклика среди собственно мусульманских авторов, хотя и получила развитие уже в другом, латино-христианском и еврейском контексте (например, в аверроизме).

Не менее важной теорию толкования, построенную на принципах экзегетики (*тафсīр*) и основ права (*уṣūл ал-фиқх*), считал ашаритский мутакаллим и правовед Фаҳр ад-Дīн ар-Рази (1149—1209). Во вступительной части своего толкования Корана «Ключи к сокровенному» (*Мафāтīх ал-ḡайб*) этот автор обращается, например, к следующим вопросам: «Исследование появления звуков», «Определение словом косвенного смысла», «Слово указывает на воображаемый смысл, а не реальный», «Смысл — имя мысленного образа», «Каким образом слова приобретают значения» и др. В целом это предисловие вместе с толкованием суры *ал-Фāтиха*, сопровождаемое изложением теологических вопросов, занимает почти 300 страниц текста в печатных изданиях труда [Тафсир Фахр ар-Рази 1981: 293].

Наследие Фаҳр ад-Дīна ар-Рази, в том числе и экзегетическое, имело большой успех у многих постклассических авторов. Не исключением были и представители исламского традиционализма, для которых «правильное» толкование Корана и сунны было едва ли не самым главным ориентиром развития религиозных и рациональных наук. Влиятельный ханбалитский ученый Тақī ад-Дīн ибн Таймиййа (1263—1328), наследие которого до сих пор высоко ценится суннитскими традиционалистами (*салафиййа*), предложил весьма интересные подходы

к истолкованию в двух работах — «Отпор логикам» (*ар-Радрд ‘алā ал-мантқиқиййин*) и «Прямое и метафорическое значение» (*ал-Хақіқа уа-л-маджаз*). В последней работе Ибн Таймийа отмечает, что слово (*лафз*, букв. «артикуляция», «высказанность») само по себе не имеет никакого значения, получая его только в контексте (*қаріна*) [Ибн Таймийа, 20: 400—499]. В известной мере взгляды Ибн Таймийи напоминают идею «метафизики отсутствия» и слов как «пустых знаков», которую уже в веке XX предложил французский постмодернист Жак Деррида. Впрочем, эта сторона творчества Ибн Таймийи, к сожалению, не получила должного продолжения даже в трудах его учеников (в отличие от других экзегетических методик).

Гораздо более популярными в среде мутакаллимов были труды Сайф ад-Дйна ал-’Амиді (1156—1233), который свое объемное произведение под названием «Совершенное изложение основ науки о нормах закона» (*ал-Ихкām фī ‘уsul ал-‘ахкām*) также начинает с изложения герменевтических концепций. Так, например, он обращается к разделению «сигнификации» (*далāла*) на различные виды, полисемантические явления, метафоры, частные и общие, внешние и косвенные значения и др. «Наука об основах права» у ал-’Амиді тесно пересекается еще и с логикой, которая на уровне семантического анализа предложений связана с его экзегетикой. Немало места посвящали методике понимания и известные авторитеты постклассического периода — ’Адуд ад-Дйн ал-’Иджі (1281—1355), Са’д ад-Дйн ат-Тафтāзāні (1322—1390), ’Абдаллāх ал-Байдāvī (ум. 1286), ’Абу ал-Баракāt ан-Насафī (ум. 1310), Наджм ад-Дйн ан-Насафī (1068—1142), ’Асїр ад-Дйн ал-’Абхарї (ум. 1264), Джалāl ад-Дйн ад-Даввāні (1427—1512), и др.

Особенно актуальны в этом контексте постклассические комментарии (*шурӯҳ*) и глоссы (*хāшийāt*) к работам, посвященным не только основам права или проблемам толкования Корана, но и диалектике (*‘адаб ал-мунāзāра*, букв. «этика полемики») к различным текстам языковедческого содержания. Интерес в этом отношении представляет лексикографическое сочинение *Куллийāt* выходца из Каффы (ныне Феодосия, АР Крым) ’Абу ал-Бақā’ ал-Кафауви (1619—1682/1684), в котором раскрыто более 3000 тысяч понятий, в том числе и философских [Кафауви 1998]. Последнюю часть *Куллийāt* автор посвящает разнообразным вопросам, напрямую связанным с герменевтической проблематикой. *Фасл фī мутафарриқāt*, «Раздел об отдельных [проблемах]», который занимает почти сто страниц в печатном издании, насчитывает около полутысячи различных суждений, сформулированных в виде

отдельных правил. Этот текст, который вполне мог бы стать отдельной работой, можно сравнить с «Логико-философским трактатом» Людвига Витгенштейна, где также изложены определенные логико-герменевтические тезисы, часто вне прямой связи друг с другом, но будучи вписанными в определенную эпистемологическую парадигму. В случае 'Абū ал-Бақā' ал-Кафауви́ эта эпистема соответствует логико-смысловой архитектонике постклассической мусульманской философской мысли. Здесь находим и проблему генезиса смысла (отношение слова и значения), и вопрос «разветвления» смысловых первооснов, и отношение действительного и аллегорического значения, и, наконец, взаимодействия рационального и текстуального. Именно эти четыре темы доминируют в указанном разделе. Встречаются и отдельные тезисы, посвященные «чистому» языкознанию (вопросам морфологии, грамматики и др.), которые, впрочем, «вплетены» в другие положения. Достаточно сложно ответить на вопрос, какой именно логики придерживался 'Абū ал-Бақā' ал-Кафауви́ в указанной части своего труда, но в целом большая часть «филологических» тезисов расположена в начале, в то время как вопросы «философского» характера помещены в конце. Впрочем, между сохранившимися рукописями (а таковых можно насчитать десятки, и это только в Турции, судя по данным базы uzmalar.gov.tr) существуют значительные различия, в частности в последовательности изложения материала. Каждый тезис заслуживает особого внимания, поскольку отражает самостоятельный взгляд ал-Кафауви́ на проблему интерпретации. Целесообразно рассматривать эти «герменевтические правила» не в той последовательности, в какой их излагал сам ал-Кафауви́, а исходя из взаимосвязи и логики раскрытия определенных проблем.

Так, в частности, немало тезисов он посвящает отношению слова и смысла. Прежде всего — вопросу о том, как отдельное слово становится «именем» или «понятием» ('*исм*): «Каждое слово, которое устанавливают для определенного смысла — независимо от того, будет ли это слово существительным, глаголом или частицей, — становится понятием, которое обозначает связанный с этим словом предмет» [Кафауви 1998: 1011]. Итак, '*исм* — это принципиально и сознательно заданная вещь. Об интенциональности, т. е. воле к определению смысла как основе понимания, писал в свое время и Ибн Сйнā, которого ал-Кафауви́ интерпретирует следующим образом: «Ибн Сйнā сказал: воля ('*ирāда*) является обязательным условием для определения (*далāла*). Имеется в виду, что определение — это переход от слова к подразумеваемому (*мурāд*) смыслу. Если бы не была известной воля к определенному смыслу, помещенная в слове, то слушатель

не смог бы перейти от этого слова к самому смыслу» [Кафауви 1998: 1021]. Итак, постижение именно авторской интенции, авторского намерения (а не просто абстрактного «смысла» как такового), который раскрывается с помощью дополнительных средств, — это обязательное условие понимания, о чем позднее говорили и создатели классической европейской герменевтики Фридрих Шлейермахер (1768—1834) и Вильгельм Дильтей (1833—1911) [Schleiermacher 1998]. «Без намерения определение станет вообще невозможным как относительно желаемого смысла, так и его части или каких-либо составляющих», — заключает 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви. Также уместно вспомнить здесь дискуссию об отношении 'исм и мусаммā («именуемое»), которую развивали и в постклассический период. Например, османский автор Муҳаммад ан-Нақārī (ум. 1758) в своем довольно показательном труде на эту тему (до сих пор не издан) полагал 'исм как «отдельную высказанность, служащую предметом для смысла»; в итоге 'исм у него было тождественно мусаммā (*кулл 'исм фа-хува нафс ал-мусаммā* — «каждое имя является сущностью именуемого») [Насари Рук. 5590Y. Л. 8a].

Уже упомянутая проблема генезиса понятий встречается и в последующих тезисах 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви. «Понятия ('асмā') сами по себе не обозначают своих смыслов, поэтому не существует устойчивого отношения между понятием и тем, что оно означает. Таким образом, между их смыслами могут быть различия в зависимости от самих понятий. В отличие от них, рационально обоснованные доказательства (*ал-'адилла ал-'ақлиййа*) обозначают смыслы сами по себе. Но в языке они зависят от установленных и терминологических значений» [Кафауви 1998: 1021]. Итак, «рационально обоснованные доказательства», т. е. разного рода концептуальные смыслы (научные теории и др.), 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви рассматривает как единицы с фиксированным значением. В отличие от них, отдельно взятые понятия (а не система понятий, каковой является теория) всегда требуют постижения специфического контекста, который, собственно, и будет предоставлять определенные значения.

Интересно и представление о тождестве в *Куллиийāt*, к которому, например, обращались представители лингвистической философии XX в. (в частности, Ж. Деррида, Ж. Делез) и др. Как понять идею единства значений? Возможно ли понимание, тождественное во всех отношениях смыслу, заложенному автором? Как появляется различие между авторской мыслью, изложением на письме и пониманием текста читателем? 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, например, выражает

следующую мысль: «Нельзя толковать вещь ни ею самою, ни таким же, как у нее, смыслом, разве что используется более понятный синоним» [Кафауви 1998: 1021]. Примерно в таком же аспекте раскрывается и следующее суждение: «Расположение вещи на месте другой или в ее положении не делается по аналогии, но только исходя из сакрального текста». Итак, «тождество» — это, по мнению 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, не столько факт разума, сколько факт традиции, т. е. текста откровения. «Если одна вещь похожа на другую, то это не значит, что она должна быть похожей на нее во всех аспектах» [Там же].

Интересно выглядит по сравнению с постмодернистской герменевтикой и другое суждение: «Нет другого значения у бытия смысла вещи, кроме как быть ею обозначенным» [Там же]. Следовательно, именно «вещь» учреждает смысл, а не «внешние» императивы, с легальностью которых полемизировали европейские критики логоцентризма. Не существует никакого смысла «оттуда», «от автора» (по крайней мере, никто не может на него претендовать), смыслы появляются вследствие познавательных возможностей читателей или слушателей, их собственных интенций и контекстов, которые могут быть близкими, а могут быть и далекими от авторских. Именно «предварительное знание о вещи требует ее превращения в предмет», т. е. выступает как предпонимание, опыт читателя или слушателя, который и будет определять границы дальнейшего смысла вещи. Следует заметить, что тема предпонимания (нем. *Vorverständnis*) дискутировалась и представителями европейской философской герменевтики XX в., в частности Г.-Г. Гадамером в «Истине и методе» [Gadamer 2011: 94—109].

Как следствие, только «слово, категорическое в своем смысле, следует воспринимать буквально, особенно в отношении к авторитетным преданиям (*riwayāt*)» [Кафауви 1998: 1041]. С другой стороны, например, порядок слов в предложении не всегда имеет определяющее значение: «очередность в понимании не всегда означает очередность в изложении» [Там же: 1042]. Таким образом, даже самый авторитетный текст (в частности, правовые предписания Корана и сунны) следует воспринимать с соответствующей корректурой, которая предусматривает возможность ухода от буквального значения. Более того, в случае с порядком слов, считает 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, недопустима аналогия между мышлением и бытием: «порядок слов в предложениях не означает порядка слов в существовании» [Там же]. Дополняет это правило и следующий тезис: «Случайная связь между двумя вещами не означает, что эта связь возможна или невозможна

в целом». Любая связь (это касается, например, категорий вещей) требует логического и понятного обоснования.

Обращается 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви и к проблеме дефиниций (*ta'rifāt*), их генезиса и функционирования в категориальном аппарате наук. «Определения не требуют обоснования (*'istidlāl*), поскольку относятся к разряду представлений. Обоснования требуют высказывания (*taṣḍīqāt*)» [Кафауви 1998: 1060]. Итак, дефиниция вызывает лишь некоторое представление, а вот уже высказывание как эпистемный феномен основывается на определенных доказательствах. Еще одна проблема, ответы на которую формулировал в своих тезисах 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, — это соотношение «корень — ветвь». Заслуживает внимания, например, определение принципиального понятия *tafṣīr* ('ветвление'), специфической логико-смысловой процедуры, значимой для понимания архитектоники всей исламской философской традиции: «ветвление может быть либо ветвлением от причины к следствию, либо ветвлением обуславливающего (*lazīm*) к обусловленному (*malzūm*)» [Там же: 1020].

В этой связи 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви объясняет и природу соотношения между «правом» и «основами права» (следует помнить, что само понятие *фиqh* буквально означает «понимание»): «То, что принцип логически опережает производную, присуще именно основам права. А вот в самом праве конечной целью является познание конкретных вопросов, поэтому там производные логически опережают принцип, который, в качестве основы, упоминается уже в конце, как то, что объединяет все производные» [Кафауви 1998: 1042]. Также 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви обращается и к проблеме действительного (*ḥaqīqī*) и метафорического (*madjāzī*) значения текста. Как уже отмечалось, эта проблема была важной не столько с филологической, сколько с теологической стороны, поскольку определяла восприятие божественных свойств. В одном из начальных тезисов 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви дает общее определение этому соотношению. «Метафору можно определить, заметив контекст, который делает невозможным замысел действительного значения», «если существуют основания отойти от действительного значения, то следует держаться того метафорического, которое ближайшее к действительному» [Там же]. Иногда метафорическое значение более доступно для восприятия, чем действительное, в частности в том случае, если его автором является «красноречивое лицо» (*al-bāliḡ*). Упоминает 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви о правовых аспектах употребления метафоры: «ученые в области основ права (*al-uṣūlīyūn*) рассматривают общее значение,

которое воплощается контекстом, как метафорическое, а не как действительное» [Кафауви 1998: 1063].

Гораздо больше места (особенно в заключительной части этого раздела *Куллиийāt*) 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви посвящает проблеме границ рациональности и сакральности, фактически отношению разума и авторитета традиции. Заметно, что эта тема интересовала его больше всего, имея отношение и к основам права, и к каламу. Прежде всего 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви рассматривает проблему «рациональной аргументации» (т. е. логической). По его мнению, не может быть единого «стандартного» понятия «рациональности»: «рациональная аргументация не может считаться точной вследствие разногласий между разумами и различиями между уровнями рациональной обусловленности чего-то, что проявляется как открыто, так и скрытно» [Там же: 1070]. Зато «согласованная аргументация» (*ад-далāла ал-вад'иййа*), в том числе терминологическая и концептуальная, не приводит к таким различиям, а потому одинаково воспринимается как «медленно думающим, так и сообразительным». Те науки, где используется такая рациональная аргументация, должны вести к решению логических проблем. «Невозможно развязать проблему и противоречия в науках, требующих точности (*'улӯм ал-йақīниййа*), если отказаться от логического поиска решений» [Там же]. На этом пути, считает 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, следует обязательно учитывать софистические и философские аргументы, хотя, в конечном итоге, «в поиске сущности какой-то вещи следует опираться на обладателя религиозного закона», т. е. на авторитет Корана и сунны. В целом эта позиция типична для мутакаллимов, которые считали разум одним из путей познания истин, заложенных в сакральных текстах. Интересно и одно из многочисленных сравнений авторитета разума и сакрального текста. В частности, можно найти две «рациональные» причины для одного следствия, а вот в «вопросах религиозного закона таких причин может быть еще больше» [Там же: 1071]. В этом случае 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви фактически говорит об особенностях рационального и текстуально-го методов «науки об основах права». Это касается и самой герменевтики текста: «Правильнее толковать причину буквального предписания буквальным смыслом, а не скрытым свойством» [Там же]. Интеллектуальные пределы «науки об основах права» настолько широки, что некоторые правоведы, отмечает 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, «сделали необходимыми те вещи, которые не возникают в мире возможного, кроме, конечно, тех, которые невозможны по своей

сущности» [Кафауви 1998: 1071]. Впрочем, конкретных примеров автор *Куллиййāt* не приводит.

Логика, по мнению 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, выше грамматики по своему статусу. «Приоритетные суждения, сделанные с позиций языковедческих наук, не приносят ничего, кроме предположений», в то время как логическое знание позволяет достичь уровня «подлинности» (*йақин*) [Там же]. Более того, «принципиальная особенность (*ҳаққ*) доказательства — быть более понятным, чем то, что доказывается» [Там же]. Таким образом, герменевтический процесс разворачивается в пределах от более понятного к менее понятному, где логическое мышление имеет приоритет перед грамматическим. Большую роль в этом должна играть уже упомянутая идея «предпонимания», т. е. представления об уже утвержденной правильности чего-либо: «Истина после того, как она стала понятной, имеет больше прав, чем все остальное, даже если оно также аргументировано» [Там же: 1069].

Многие мысли 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви касаются и конкретно метода интерпретации текстов. В частности, по его мнению, «буквальные смыслы определенных догадок не должны противоречить рациональным аргументам» [Там же: 1037]. Впрочем, отдельные темы требуют полного ухода от буквальных интерпретаций, а именно теологическая проблематика: «истолкование буквальных смыслов именно как буквальных с необходимостью приводит к уподоблению (*ташбих*) [Бога] существу» [Там же]. Таким образом, как и многие другие матуридиты, 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви предостерегает от антропоморфизма в понимании божественных атрибутов.

'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви подчеркивает индивидуальный характер логического мышления. «Следование общему мнению (*иджмā'*) в рациональных суждениях возможно лишь в случае необходимости» [Там же: 1071]. В чем точно заключается эта «необходимость», сказать трудно, вероятно, 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви подразумевает очевидные универсальные истины вроде «часть меньше целого», «две половины составляют целое» и др. Из этого правила выводится и следующее, которое определяет особенности правовых суждений на основании гипотетических знаний: «Действие на основании более истинного знания и более вероятной догадки обязательно с точки зрения как разума, так и религиозного закона, даже если при этом сохраняется определенный уровень многозначности» [Там же].

Приоритет рационального мышления над чистым текстуализмом, характерный для матуридитского калама, 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви

формулирует так: «Слова о том, что буквальные смыслы традиции имеют преимущество над достоверными рациональными доводами, — это абсурд. На самом деле традиция — производная от разума, а отрицание основы доказательства правильности производной с необходимостью приводит к отрицанию и самого основания, и этой производной, что абсурдно» [Кафауви 1998: 1073]. Впрочем, замечает далее 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, преимущество разума легально лишь в том случае, когда традиция обоснована лишь условно (*заний*). Во всех других случаях разум ограничивается «умозрительными» (*ма'қул*) вещами, а традиция служит примером для определенных действий (*матбу'*).

Что делать в тех случаях, когда «разум», т. е. логическое мышление, противоречит традиции, авторитету сакральных текстов? 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви дает свой вариант ответа: «Следует идти за разумом и отыскивать правильный путь для понимания традиции, чтобы она совпала с рациональным» [Там же: 1073]. Так, в частности, следует действовать по отношению к вероучительным доктринам, а вот в «практических вопросах» все зависит от особенностей сакрального текста: если аналогия (*қийās*) противоречит единичному хадису, то следует придерживаться аналогии, но если хадис имеет не один, а много путей передачи, то приоритет имеет именно хадис.

Упоминает 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви и такую неоднозначную процедуру, как «аналогия неявного и явного». Ибн Рушд, например, ставил ее адекватность под сомнение, особенно в доктринальных вопросах. Он, в частности, отрицал возможность сравнения божественного и человеческого знания, поскольку «человеческое» было «явным», а божественное — нет [Ибн Рушд 2008: 129]. 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви отмечает, что такая аналогия возможна только в некоторых практических вещах (этике, обрядовых вопросах и др.), но исключительно для объяснения «людям с незрелым разумом» [Кафауви 1998: 1087].

Уже в конце указанного раздела *Куллиийāt* 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви определяет место разума в шариатской аргументации. «Чистая рациональность» (такие концепции, как взаимообусловленность, взаимоотрицание, бесконечность и др.) выступает одним из источников аргументации наряду с Кораном, сунной, иджма и аналогией. В частности, именно рационалистический метод позволяет оценить «правдивость» (*сидқ*) автора текста. Если текст провозглашает себя истинным, то доказательства этой истинности должны находиться вне текста, поскольку тогда следовало бы искать в самом тексте

«истинность истинности» доказательств истины и так до бесконечности. Разум, например, способен оценить «несравненность Корана», особенности жизни пророков и другие вещи, связанные с поиском дополнительного, внетекстового материала. Чисто правовые вопросы, впрочем, связаны исключительно с традицией, поэтому индивидуальный разум способен их только выполнять, а не устанавливать.

В рукописных вариантах *Куллиййāt* (рассматривались рукописи из Эр-Рияда, Саудовской Аравии и турецкой Манисы), отличающихся от печатного издания, эта мысль развита еще в одном тезисе: «Нельзя придерживаться текстуальных доказательств в рациональных вопросах так, как, собственно, в текстуальных; например, для достижения убежденности по отношению к вопросам иджма или единичного хадиса... достижение же убежденности в вероучительных вопросах соответствует разуму тогда, когда различные доказательства ведут к одному смыслу посредством различных выражений и взаимосвязанных контекстов» [Кафауви Рук. No. 5251: Л. 535а; Рук. 436: Л. 595б]. Итак, в очередной раз 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви четко указывает на тот факт, что любая процедура постижения — исконно рациональная, и исключить «разум» невозможно даже из текстуальных вопросов. Как пример (и он представлен уже и в печатном издании) 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви приводит «доказательство, обе предпосылки которого являются рациональными». Это, в частности, аят из Корана: «если бы на [небесах и земле] были боги, кроме Бога, она разрушилась бы» (Коран, 21:22; перевод наш. — М. Я.), где присутствует определенная логическая схема [Кафауви 1998: 1082].

Обзор заключительной части труда *Куллиййāt* позволяет сделать несколько важных выводов. *Фаṣл фī мутафарриқāt*, «Раздел об отдельных [проблемах]», где 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви излагает свои взгляды на преимущественно герменевтические вопросы, относится к наиболее оригинальным частям *Куллиййāt*. Если во многих других местах работы иногда сложно отличить заимствованный материал от оригинального (собственно, жанр «словаря», *Му'джем*, и предусматривал определенную компилятивность), то в этой части труда авторские формулировки во многом новаторские. Даже несмотря на то, что 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви продолжает ханафитско-матуридитскую традицию, его тезисы изложены в оригинальной последовательности и аргументированы на основании самостоятельных суждений. Заметно, что свою источниковую базу 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви не ограничивал трудами в области основ права, но обращался и к работам Ибн Сīны (которого прямо цитирует в одном

из тезисов) и многих мутакаллимов посткласического периода (ал-Иджй, ат-Гафтāзанй и др.). Открытым, впрочем, остается вопрос о первоисточнике — как видим, существующее издание *Куллиййāt* (подготовленное А. Дервишем и М. ал-Масри) не отражает всех различий в имеющихся рукописях, в том числе довольно ранних, поэтому для дальнейших и более глубоких исследований труда 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви́ требуется привлечение дополнительного материала, доступного в библиотеках Турции и других стран.

'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви́ высказывал немало мыслей, параллели к которым можно найти не только в классической мусульманской, но и в модернистской и постмодернистской европейской герменевтике. Прежде всего, это касается методики реконструкции авторской интенции, которую 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви́ рассматривал не просто как «авторский смысл», а как позицию автора в соответствующем контексте. Также 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви́ приближался к идее принципиальной неопределенности текста как такового, поливариантности значений, которые не просто «открывались» читателю, а появлялись в процессе обработки, в зависимости от выбранных методик и, соответственно, познавательных способностей реципиента.

Эта позиция была возможной благодаря тому, что в исламской религиозной культуре не было понятия абсолютной истинности в понимании Корана или сунны, ведь познание откровения всегда было процессом, а не завершенным догматическим фактом. Истина — это соответствие «внешнего» и «внутреннего» [Смирнов 1998а: 42—81]; следовательно, герменевтические правила и были призваны достичь максимального соответствия, что воплощалось в соотношении действительного и метафорического значения, основания и производных, разума и традиции, слова и смысла. Чем «ближе» по смыслу внешнее будет к внутреннему, тем более адекватной можно считать выбранную методику толкования. Более того, излагая свои тезисы в контексте языкознания и экзегетики, 'Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви́ фактически рассматривал свою методику как единую для всех отраслей, в связи с чем целесообразно вспомнить идею Вильгельма Дильтея о герменевтике как общем методе гуманитарных наук. Очевидно, такому подходу способствовал комментаторский дискурс посткласической мусульманской философии, где верификация (*тахқйқ*) утвержденных принципов во все новых контекстах играла чрезвычайно большое значение. Дальнейшие исследования в этой области будут способствовать более глубокому пониманию автохтонных процедур поиска смысла в посткласический период.