

«СОБИРАНИЕ ЗНАНИЙ» В ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ: РЕКОНСТРУКЦИЯ ЛОГИКО-СМЫСЛОВОЙ ПАРАДИГМЫ

(*М. М. Якубович*)

Длительное время исламское философское наследие рассматривалось в контексте средневековой философии как таковой, за исключением некоторых традиций преимущественно национального толка (например, персидской). Классическое европейское востоковедение ставило своей задачей выявить значимость направлений исламской философской мысли как «параллельных традиций», сосуществовавших в один период с философией европейской и даже существенно на нее повлиявших. То, что выходило за рамки этого периода (как в содержательном, так и хронологическом аспекте), обычно рассматривалось как периферийные явления, выходящие за пределы собственно философского дискурса и относящиеся к религии, мистицизму, литературе или другим культурным пластам. По этой причине более поздние феномены интеллектуальной истории исламской цивилизации оказывались за пределами наиболее популярных направлений исследования. Утвердилось и расхожее мнение о том, что в «постклассический» период исламская философская мысль пребывала в «явной стагнации» (М. Ватт)¹; в большинстве случаев (достаточно вспомнить двухтомник «A History of Muslim Philosophy» под редакцией М. М. Шарифа)² постклассическое наследие вообще не рассматривалось как нечто интересное для изучения и, тем более, значимое для понимания исламской философии в целом. Исключение составляет лишь персидская философская мысль, в частности, наследие Садр ад-Дйна аш-Ширāзī и других авторов. Показательна в этом отношении оценка немецкого востоковеда XIX в. Августа Мюллера, который в своей

¹ *Watt M. W.* Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987. P. 33.

² *A History of Islamic Philosophy / Ed. by M. M. Sharif.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966. Vol. 1, 2.

«Истории ислама» отмечал: «Со времени владычества монголов под умственной работой на мухаммеданском востоке разумеют ничего более, как вечное пережевывание одних и тех же грамматических, логических, юридических и теологических положений, причем единственная цель для вызова остроумия — это украшение их с внешней стороны с помощью все новых тонкостей»³. К сожалению, как отмечает в одной из своих недавних статей турецкий исследователь Алпарслан Ачигенч, за прошедший век ситуация коренным образом не изменилась — например, развитие философии в Османской империи все еще требует комплексного изучения взамен частичных исследований⁴.

Несмотря на то что в последнее время количество публикаций, посвященных постклассическому периоду, значительно возросло (достаточно вспомнить проект изучения комментаторского наследия Р. Вишньовски⁵, статьи американских авторов Х. Ал-Руайхиба⁶, М. Кука⁷, турецких исследователей Х. Кучука⁸, Р. Демира⁹ и др.), особенности философской мысли этого времени вызывают целый ряд вопросов, относящихся как к содержательным, так и логико-смысловым характеристикам. Следует также отметить, что под «постклассическим периодом» исламской философии мы понимаем время в промежутке XIII/XIV—XVIII/XIX вв., то есть от эпохи деятельности последних оригинальных авторов (Ибн Рушд в *фалсафе*, Ибн 'Араби в суфизме, Ибн Халдун) до начала колонизации и, как следствие, последующей вестернизации практически всего исламского Востока.

³ *Мюллер А.* История ислама. М.: АСТ, 2004. Т. 3. С. 461.

⁴ *Açıkgenç A.* The Konya School of Philosophy as a Historical Framework of Ottoman Thought // *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization.* № 17. 2012. P. 1—23.

⁵ *Wisnovsky R.* The nature and scope of Arabic philosophical commentary in post-classical (ca. 1100—1900 AD) Islamic intellectual history: Some preliminary observations // *Supplement to the Bulletin of the Institute of Classical Studies* 83/1—2. London: Institute of Classical Studies, 2004. P. 149—191.

⁶ *Khaled El-Rouayheb.* Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century // *International Journal of Middle East Studies.* № 38. 2006. P. 263—281.

⁷ *Cook M.* On Islam and comparative intellectual history // *International Institute for Asian Studies Newsletter.* № 43. 2007. P. 7.

⁸ *Küçük, Harun.* Natural Philosophy and Politics in the Eighteenth Century: Esad of Ioannina and Greek Aristotelianism at the Ottoman Court // *The Journal of Ottoman Studies.* Vol. 41. 2013. P. 125—159.

⁹ *Demir R.* *Philosophia Ottomanica.* Vol. 1—4. Ankara: Lotus Publications, 2007.

«Классическая» же исламская (арабская) философия, как отмечает А. В. Смирнов, очерчивает временные рамки VIII—XV вв.¹⁰

Значительное распространение в постклассический период приобрела практика «верификации» (*тахкīк*), а также логическая (*мантик*) и герменевтическая (*уṣūl ал-фикх*) методология, применяемая в различных областях знания. Новейшие исследования показывают, что, например, в Османской империи наметилась тенденция к проникновению восточного перипатетизма в *'илм уṣūl ал-фикх*, особенно в части логической методологии и позиционирования этой дисциплины как одной из наук¹¹. В этой связи следует обратить внимание на феномен «собираания знаний» в постклассической исламской философии, связанный с продолжением традиций классического энциклопедизма. Именно в постклассическую эру были предприняты успешные попытки соединить частные понятия в виде определенного тезауруса, достичь «всеобщих» (*куллийийām*) и «утвержденных» (*ṣābita*) смыслов. Такие задачи ставили перед собой аш-Шарīф ал-Джурджāнī (1339—1413) в его известной «Книге определений», Абū ал-Бақā' ал-Кафауви (1619—1682/1683) в «Книге всеобщих понятий», Муḥаммад 'Алī ат-Тахāнавī (XVIII в.) в труде «Раскрытие понятий искусств и наук» и еще целый ряд других авторов. «Собирание», относящееся, на этот раз, уже к исходному тезаурусу наук, характерно и для «Ключа к счастью» османского энциклопедиста Аḥмад Ташкубрī-Зāде (1495—1561). Рассматривая указанные источники (и ряд других трудов этого периода) через призму логико-смыслового подхода, доклад планируется посвятить двум главным задачам. Во-первых, исследованию соотношений между общими смыслами как «корнями» и разбросанными понятиями как «ветвями», то есть особенностями процедуры «ветвления» (*тафрī'*). Во-вторых, следует определить, в каких именно условиях и под влиянием каких факторов становилось возможным «завершение» («раскрытие», *инкашāф*) процедуры выяснения, делающее сам смысл «искомым» (*маṭлūб*) и «понятным» (*мафхūм*), достигшим полноты и не требующим дополнительных пояснений. В конечном итоге, все это позволит приблизиться

¹⁰ Смирнов А. В. История классической арабской философии: основные итоги выполнения проекта РГНФ 02-03-18013а // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. № 1 (42). 2006. С. 106—113.

¹¹ Atçil, Abdurrahman. Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300—1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works on Uṣūl al-Fiqh // The Journal of Ototman Studies. Vol. 41. 2013. P. 33—55.

к более адекватным оценкам постклассической исламской философии и ее общему значению в истории восточных философий.

В первую очередь, следует остановиться на том, то формат философских дискуссий постклассического периода (а соответственно, круг и востребованность интересов) во многом определяла сложившаяся система образования, представленная мектебами и медресе. В настоящее время довольно неплохо изучена сеть учебных заведений, действовавшая на территории мамлюкского Египта, Османской империи, Персии, Индии. Учебные программы медресе, включавшие, среди прочих дисциплин, основы права, логику и *каләм*, открывали путь для грядущего синтеза ранее разводимых в разные стороны дисциплин. Существующие документы (труды и списки трудов, изучаемых в медресе) позволяют делать вывод о том, что в «учебных программах» школ Османской империи видное место занимало наследие Ибн Сйны и его комментаторов (Нафйр ад-Дйна ат-Тусй, 1201—1274, Қутб ад-Дйна ар-Разй, 1295—1365); активно изучались труды Фахр ад-Дйна ар-Разй (1149—1209), ‘Адуд ад-Дйна ал-Иджй (1281—1355), Са‘д ад-Дйна ат-Тафтазанй (1322—1390), ‘Абдаллы ал-Байдавй (ум. 1286), Абу ал-Бараката ан-Насафй (ум. 1310), Наджм ад-Дйна ан-Насафй (1068—1142), Асир ад-Дйна ал-Абхарй (ум. 1264), Джалал ад-Дйна ад-Давванй (1427—1512) и других авторов, сопровождаемые многочисленными комментариями (*шарх*) и супракомментариями (*хәшиийа*)¹². Во многих из этих трудов (отличные примеры — *Хидәйя ал-Хикма* ал-Абхарй и *Китәб ал-Мавәқиф фй ‘илм ал-Каләм* ал-Иджй) совмещались исследования сразу по нескольким областям философской мысли — и *каләма*, и *фалсафы* (логики, онтологии, теории познания), и *усул ал-фиқх*, предлагалась идея некоего методологического единства, исходной непротиворечивости различных полей рационального знания. Еще Ибн Халдун в *Муқаддима* отмечал, что «новейшие» (*мута’аххирун*) муттакалимы, последователи Фахр ад-Дйна ар-Разй, «смешали» проблемные поля *фалсафы* и *каләма*¹³. В Османской империи, как отмечает турецкий исследователь О. Айдин, на некоторых уровнях восприятия философской рефлексии произошел своеобраз-

¹² См. *Ahmed Sh., Filipovic N. The Sultan’s Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 (1565) // Studia Islamica. № 98/99. 2004. P. 183—218; Sievert H. Eavesdropping on the pasha’s salon: usual and unusual readings of an eighteenth-century bureaucrat // The Journal of Ottoman Studies. 41. 2013. P. 159—196.*

¹³ *Ибн Халдун. Муқаддима* / Ред. Халйл Шахәдах. Бейрут: Дәр ал-Фикр, 1421/2001. С. 707—714.

ный синтез между ашаризмом и матуридизмом, рассматриваемых как единое целое, то есть *калām* вообще¹⁴. Подобные процессы происходили и в иных частях исламского мира — в Средней Азии, Персии, Индии.

Однако уже на завершающих этапах (XVI—XVIII вв.) постклассического периода осознание единства метода и ощущение «завершенности» многих философских дискуссий прошлого не вели к пониманию непротиворечивости собственной философской традиции. Так, в творчестве многих поздних авторов наметилась тенденция возврата к трудам Ибн Сины с целью устранения недоразумений в многочисленных трудах его последователей. Уже в XVIII в., например, два крымских автора — Муḥаммад ал-Кафауви (ум. 1754) и Муḥаммад ал-Аққирмāни (ум. 1761) — пытались «восстановить» взгляды Ибн Сины во всей их полноте. Показателен в этом отношении трактат ал-Аққирмāни *‘Иқд ал-ла’āли фī байāн ‘ан ‘илми-хита’āла би зайр мутанахи*, где подвергаются критике более двух десятков постклассических авторов (в том числе и указанные выше), однако Ибн Сина остается единственным непререкаемым авторитетом¹⁵. Важно было, как свидетельствуют постклассические тексты, выйти на исходное значение базовых категорий у Ибн Сины, в том числе столь употребляемых, как *вāджиб*, *вуджūd*, *мумкин*, *мустаḥил* и другие. Формулировки, предложенные «первейшим из шейхов», еще длительное время определяли содержимое учебного дискурса медресе.

В конечном итоге эти и многие другие процессы воплощались в необходимости уточнения смыслов первичного тезауруса наук вообще (охватывая все без исключения «рациональные науки», *‘улūм ‘аклиййа*, а также и «шариатские», *шар ‘иййа*). Целью этих проектов было построение такой системы смысловых единиц, которая позволяла бы достичь «корней» (*‘уḥūл*) и проследить «разветвления» значений, используемых, по определению индийского ученого

¹⁴ *Aydin O. Kalam between tradition and change: the emphasis on understanding of classical Islamic theology in relation to western intellectual effects // Change and essence: dialectical relations between change and continuity in the Turkish intellectual tradition / Ed. by Sinasi Gündüz, Cafer S. Yaran. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005. P. 105.*

¹⁵ См. подробное исследование этого небольшого трактата в моей работе: *Yakubovych, Mykhaylo. Muḥammad al-Aqkirmāni and his ‘Iqd al-La’āli: the Reception of Ibn Sīnā in Early Modern Ottoman Empire // The Journal of Ottoman Studies. № 41. 2013. P. 197—219.*

Мухаммада ат-Тахāнавī, в «записанных науках» (*'ул̄м мудававана*)¹⁶. Как отмечал в предисловии к своему «Ключу к счастью и светильнику господства» уже упомянутый Ахмад Ташкубри-Зāде,

...поскольку постижение наук невозможно без их представления в виде наименования, определения, предмета и пользы, то в этом послании мы хотим определить все эти вещи по отношению к каждой науке, ее корню и ветви¹⁷.

Поэтому, как отмечает уже Мухаммад ат-Тахāнавī, важно составить «книгу, охватывающую понятия всех наук, распространенных среди людей, а также и других». Ат-Тахāнавī прямо говорит о том, что книга предназначена для учителей, могущих ее посредством дать полноценные знания ученикам¹⁸. Примечательно, что индийский ученый (и это заметно уже из пространного предисловия) строил каркас своего текста именно на постклассических текстах, преимущественно трудах упомянутого выше «учебного канона» медресе. Таким образом, упомянутые энциклопедии, фиксируя в себе философский и научный опыт предыдущих эпох исламской философии, сыграли важнейшую роль в последующем синтезе и ретрансляции знаний.

На каких же логико-смысловых принципах строились указанные труды? Для рассмотрения этого вопроса и, соответственно, достижения задач поставленного исследования, обратимся к особенностям построения материала на примерах важнейших философских категорий, наиболее обсуждаемых постклассическими авторами.

Труд персидского энциклопедиста аш-Шарīфа ал-Джурдждāнī, содержащий более двух тысяч статей, стал одним из первых значимых сочинений такого профиля в постклассическую эпоху. Основные «пласты» понятий сформированы автором из филологической, философской и логической терминологии; собственно понятие «знание» (*'илм*) определяется автором как «твердое убеждение, соответствующее действительности». К этому же определению стремятся и еще несколько приведенных им дефиниций: «постижение формы

¹⁶ Мавсӯ'ат кашшāф иҗтиляҳāt ал-фунӯн уа ал-'улӯм ли-л-бāҳис ал-'аллāма Мухаммад 'Али ат-Тахāнавī. Ред. Рафйк ал-'Аджам. Бейрут: Мактаба Лубнāн, Т. 1. 1996. С. 3.

¹⁷ *Ташкубри-Зāде, Ахмад*. Мифтāх ас-Са'āда уа Миҗбāх ас-Сайāда фī Маудӯ'āt ал-'Улӯм. Т. 1. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1985. С. 5.

¹⁸ Мавсӯа' кашшāф иҗтиляҳāt ал-фунӯн. С. 3—4.

вещи разумом», «понимание вещей такими, какие они есть», «выражение особого отношения между разумом и умопостигаемым»¹⁹. Определив, таким образом, знание как проявление определенного соотношения, ал-Джурджанī «ветвит» это понятие, используя оппозиции «активного» и «пассивного» (*фи'лийй* — *инфи'алийй*), «знания посредством запечатления» и «знания посредством присутствия» (*интибā'ийй* — *худо'урийй*), «вечного» (*қадīm*) и «возникшего» (*мух'дāс*), «интуитивного» (*бадīхийй*) и «умозрительного» (*истидлāлийй*)²⁰. Во всех случаях дефиниции 'илм у ал-Джурджанī раскрываются через определенные соотношения: так, «умозрительное» знание требует неких предпосылок (утвержденности в знании о существовании Творца), «интуитивное» не имеет потребности в познании и т. д.

Такой же подход заметен в определениях, предлагаемых ал-Джурджанī в статьях, посвященных разуму (*ал-'ақл*). В первую очередь, разум для него — это «глаголющая душа, которую каждый обозначает словом “я”»²¹. И хотя в дальнейших тезисах автор «Книги определений» излагает традиционную гносеологию восточного перипатетизма, особый акцент делается на «постижение» (*идрāk*) действительности (в конкретном случае — «вещей») и ряд противопоставлений: «правильно сказать, что [разум] является отвлеченной субстанцией, постигающей скрытые вещи через посредников, а осязаемые вещи — непосредственно»²². Эта же дихотомия встречается и в последующих определениях «активного разума» и «приобретенного разума». В одном из определений ал-Джурджанī объединяет и другие, смежные понятия: «Разум, душа и сознание (*зихн*) — одно и то же, просто это называют «разумом» в силу способности познавать, называют «душой» в силу способности двигать, а «сознанием» называют в силу готовности к познанию»²³.

Следует отметить, что такой термин, как *вудж'уд*, у ал-Джурджанī выписан уже в суфийской парадигме. Со ссылкой на Абū ал-Хасана ан-Нурī и Джунайда ал-Багдādī ал-Джурджанī пишет:

¹⁹ Му'джам ат-та'рифāt ли-л-'Аллāма 'Алі бин Мухаммад ас-Сайид аш-Шариф ал-Джурджанī / Ред. Мухаммад Сāдиқ ал-Миншāвй. Каир: Дār ал-Фадила, 2004. С. 130.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 127—128.

²² Там же.

²³ Там же.

Познание единобожия отлично от его *нахождения*, а *нахождение* единобожия отлично от его познания. Единобожие — это начинание, *нахождение* — завершение, а поиск — середина между ними²⁴.

Интересены и предложенные ал-Джурджанӣ соотношения между понятиями *вуджӯб* («онтологическая необходимость») и *дарӯра* («логическая необходимость»). Итак, *вуджӯб* — это «логически необходимое требование индивидуальной сущности и ее осуществление во внешнем»²⁵, а *дарӯра* — «утвержденность субъекта в отношении предиката»²⁶. Пример для *дарӯра* прост:

Каждый человек с логической необходимостью является живым существом, и суждение относительно логической необходимости утверждает, что человек — живое существо во все времена²⁷.

В этих тезисах заметна тенденция к «собираению» разрозненных понятий в пары бинарных оппозиций; и хотя далеко не во всех «статьях» эта иерархия заметна, собственно интенция автора к автохтонной арабязычной смысловой организации материала вполне очевидна.

Более развернутую модель организации научных и философских категорий предлагает Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, автор «Книги всеобщих понятий». Его энциклопедия, получившая широкое распространение уже в XVIII в. (а уже в следующем, XIX столетии, книга неоднократно печаталась в Стамбуле, Тегеране и Каире), содержит более 3000 понятий, расположенных в традиционном алфавитно-коренном порядке. Одна лишь статья, всецело посвященная понятию *'асл*, включает более ста определений этого термина²⁸. Некоторые статьи, по существу, представляют собой самостоятельные трактаты, в которых ал-Кафауви стремится дать согласованную и аргументированную точку зрения на предмет. Опять же, как и в случае с трудом ал-Джурджанӣ, автор «Книги всеобщих понятий» отодвигает понятийные горизонты как можно дальше. Здесь находим и чисто филологические контексты, и детальный разбор соответствующих вопросов

²⁴ Му'джам ат-та'рифāt ли-л-'Аллāма 'Али бин Муҳаммад ас-Сайид аш-Шариф ал-Джурджанӣ / Ред. Муҳаммад Сāдиқ ал-Миншāви. Каир: Дār ал-Фадила, 2004. С. 209.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 117.

²⁷ Там же.

²⁸ *Абу ал-Бақā' ал-Кафауви*. Ал-Куллиййāt / Ред. 'Аднāн Дарвиш, Муҳаммад ал-Масрӣ. Бейрут: Му'асасат ар-Рисāла, 1998. С. 122—130.

грамматики, основ права, *калāма* и других областей знания. Целый ряд определений показывает важность понятий '*ақл* и *фар*' для «рациональных» и «традиционных» наук:

Целостное понимание предмета в его целостности, из которого выводятся частные правила, называется корнем и принципом», «частное понимание частности предмета называется ветвью и примером», «корни, будучи фундаментом и основанием для своих ветвей, называются принципами, а, будучи ведущими к ним явными направлениями, называются методами»²⁹.

Наиболее общее определение — это '*ақл* как «означающее по отношению к означаемому» (*далīл* и *мадлӯл* можно в равной степени понимать как «аргумент» и «аргументируемое»), то есть источник смысла³⁰.

Сам ал-Кафауви применяет указанную логику построения «исламской эпистемы» в ряде концептуальных понятий, в том числе и «знания» ('*илм*)³¹. Как и ал-Джурджани, '*илм* автор «Книги всеобщих понятий» определяет не просто как некое абстрактное представление о чем-либо, а предметно, как «познание вещи таковой, какой она есть». Понятие '*илм* у ал-Кафауви является «корневым», имеющим более широкое значение, чем, например, «постижение». Кстати, *идрақ* ал-Кафауви определяет следующим образом:

Постижение — это выражение полноты, благодаря которому происходит дополнительное раскрытие охватываемой душой познаваемой вещи, что происходит через разумение посредством доказательства или сообщения³².

В соответствующей статье ал-Кафауви рассматривает «постижение» как одну из «ветвей» знания, располагая наиболее употребляемые эпистемологические категории (всего около 15) в порядке перехода от общего к частному. Завершающей «ветвью» является «разум». Кроме рассмотрения понятия «знания» в самом общем смысле, ал-Кафауви касается и проблемы знания как божественного атрибута, опираясь на наследие Нафйр ад-Дйна ат-Тусй и Қутб ад-Дйна ар-Разй.

²⁹ *Абу ал-Бақā' ал-Кафауви*. Ал-Куллиййāt / Ред. 'Аднāн Дарвйш, Муҳаммад ал-Мафрй. Бейрут: Му'асасаг ар-Рисāла, 1998. С. 122—130.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 610—611.

³² Там же. С. 66.

Интересен подход ал-Кафауви к определению понятия *вуджуд*³³. Фактически в соответствующей словарной статье мы находим детализированное рассмотрение этого понятия, преимущественно в перспективе авиценнизма. Автор «Книги всеобщих понятий» пишет:

Бытие не нуждается в определении, кроме так с той точки зрения, что оно является означаемым конкретно такого слова³⁴.

Само по себе бытие «не возникает в душе как образ», поэтому и требует отсылки к таким понятиям как «возникновение», «утвержденность», «осуществление», «вещность», «появление». К этой проблеме вплотную примыкает поднятый Ибн Синоу вопрос о соотношении чтойности и бытия, решаемый ал-Кафауви, вслед за другими постклассическими авторами, в пользу исходного единства онтологического и сущностного. Отметим, впрочем, что ядро этой проблемы ал-Кафауви ищет в вопросе о статусе «умозрительного бытия» (*вуджуд зихнийй*). Итак, общее понятие приобретает смысл через отсылку к «региональным» контекстам, несущим на себе след эпистем недавних дискуссий (недаром упомянуты четыре группы — «философы», мутакаллимы, мутазилиды и суфии).

Особенно интересно «собрание» смыслов на основании бинарных оппозиций, которые и определяют логическую структуру большей части тезауруса ал-Кафауви. Два известных эпистемологических понятия *тасавуур* и *тасдиқ*³⁵ рассматриваются автором *Куллиййāt* весьма подробно³⁶. *Тасавуур*, «представление», ал-Кафауви в первую очередь делит на «именное» (*би-ҳисāб ал-исм*) и «действительное» (*би-ҳисāб ал-ҳақиқа*), выводя разделение извне, из самого бытия:

именное представление является пониманием вещей, не существующих как индивидуальные, поэтому возможно в отношении существующего и не-существующего; действительное представление

³³ *Абу ал-Бақā' ал-Кафауви*. Ал-Куллиййāt / Ред. 'Аднāн Дарвиш, Муҳаммад ал-Масрӣ. Бейрут: Му'асасат ар-Рисāла, 1998. С. 923—943.

³⁴ Там же. С. 923—943.

³⁵ См. об этих понятиях уже ставшую классической статью Г. Вольфсона: *Wolfson H. A. The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents // Studies in the History and Philosophy of Religion / Ed. by I. Twersky, G. H. Williams. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1973. P. 478—492.*

³⁶ Ал-Куллиййāt. С. 290—291.

является представлением познаваемой чтойности бытия и ограничивается лишь существующим³⁷.

Несложно заметить, что связующим между двумя концептами здесь является понятие «бытие», а *та̣саввур* предстает как «внешнее», связанное с действительностью, и «внутреннее», относящееся к сфере языка. Пытаясь установить связь еще и с понятием *та̣сд̣и̣к*, ал-Кафауви обращается к наследию Ибн С̣ины:

Передают от Шейха, что все, постигаемое сознанием, может быть лишь образами чтойностей, представлением образа (*ал-изъан*), узнаванием или убежденностью в соответствии этим образам; первое — это *та̣саввур*, второе — это *та̣сд̣и̣к*³⁸.

Помимо соответствия бытию, ал-Кафауви раскрывает оба термина и в отношении к понятию «знание»: бывает *та̣саввур*, которое нельзя назвать ни «ложным», ни «правдивым», однако «знанием» может быть только «правдивое представление» и «правдивое подтверждение»³⁹. Собственно *та̣сд̣и̣к*, отмечает ал-Кафауви, разделяется на «знание» и «незнание», в отличие от *та̣саввур*, не приемлющего незнания вообще. *Та̣саввур* логически предшествует *та̣сд̣и̣к*, *та̣саввур* ближе к *илм*, выступающему как общий корень для обоих понятий, находящих свою завершенность в полном соответствии внешнему бытию, то есть, опять-таки, восходя к истине как единству «внешнего» и «внутреннего»⁴⁰.

Для объяснения своих слов ал-Кафауви возводит идею «сложного» и «простого» *та̣сд̣и̣к* к авторитетам прошлого. «Учение мудрецов», то есть восточных перипатетиков, рассматривает *та̣сд̣и̣к* исключительно как «отвлеченное познание определенного соотношения», в то время как по «учению им̣ама [ал-Матури̣ди̣]» *та̣сд̣и̣к* выступает «познанием чтойности вместе с суждением о ее отрицании либо утверждении»⁴¹. Если для «философа» утверждение «мир является возникшим» раскрывает отношение «возникновения» к «миру», то муттакалим

³⁷ Ал-Куллий̣ат. С. 290.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 291. О понятии «истина» в арабской философии как правильности соотношения между «явным» и «скрытым» см.: Смирнов А. В. Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2001. С. 139—140.

⁴¹ Там же. С. 291.

рассматривает и отношение, и саму сущность понятий «возникновение» и «мир». Поэтому в *каләме* то, что ведет к *таҫдїқ*, называется «доказательством» (*худджа*)⁴². Опять же, различие состоит в том, что «философы» и муттакалимы по-разному ветвят базовые понятие — «философы» видят свою цель лишь в чистом '*илм* как таковом, а для муттакалимов часть «корня» (каковым и является '*илм*) определяется сакральными текстами, *нуҫӯс*. У *фаләсифа таҫаввур* и *таҫдїқ* — это соотношение бытия и разума, у муттакалимов — бытия, разума и указующего текста (*наҫс*). Следуя логике ал-Кафауви, можно утверждать, что муттакалимы «собирают» все смыслообразующее пространство, *фаләсифа* — лишь «явную» часть.

Аналогичная логика «собрания смыслов» может быть зафиксирована в статье *ал-Куллиййат*, посвященной понятию *джаухар* («субстанция») ⁴³. В самом начале ал-Кафауви раскрывает значение «субстанции» через «синонимичные» понятия «самость» (*зәт*), «чтойность» (*мәхиййа*) и «действительность» (*хақиқа*). Проводятся и различия между перипатетиками и последователями *каләма*: для первых субстанция является «самостью и действительностью, обладающей поддерживающим самое себя существованием», а для вторых — «тем, что самостно занимает место» (*мутаҳаййиз би-з-зәт*). Кроме того,

У *хукама'* *джаухар* является возможным бытием, не имеющем определенного места, а у *муттакалимун* — ограниченным местом и возникшим⁴⁴.

В этой связи ал-Кафауви разворачивает смысловые пределы понятия в четырех позициях: как ограниченной местом сущности, не приемлющей деления (атом), сущности, принимающей свойства, чтойности, находящейся в определенном месте, бытия, неподвластного воплощению⁴⁵. Заметно, что ал-Кафауви выходит на целый ряд понятий, близких по смыслу к субстанции (или означающих то же); среди перечисляемых определений присутствует и замечание автора о том, что «в языке *джаухар* означает '*ақл*, то есть '*ақл*, используемый для составления, а не как нечто существующее из своей самости».

⁴² Ал-Куллиййат. С. 291.

⁴³ Там же. С. 346—348.

⁴⁴ Там же. С. 346.

⁴⁵ Там же. С. 346—347.

В дальнейших словах ал-Кафауви поддерживает точку зрения муттакалимов как о недопустимости полного отсутствия акциденций у субстанции, так и о невозможности существования субстанции без наличия личностных свойств (*ташаххус*)⁴⁶. Можно утверждать, что ал-Кафауви отдает предпочтение мнению муттакалимов, находя их аргументацию более правильной, соответствующей основному значению *джаухар* именно как «корня», смысла, который лишь в последующем раскрывается в других, синонимичных понятиях. Проще говоря, ал-Кафауви настаивает на автохтонных конструкциях «собирания смыслов», находя их более *понятными, более объяснимыми*. Показательно и завершение статьи, где ал-Кафауви рассматривает процедуру деления субстанции (и отделения акциденций) как одну из сфер применения метода аналогии (*кийās*)⁴⁷.

Следует заметить, что принципы смыслоорганизации материала прописаны у ал-Кафауви отдельно, в качестве дополнения к основному тексту *ал-Куллиййāt (фаъл фи ал-мутафарриқāt)*⁴⁸. В этом разделе можно встретить вопросы грамматики, фикха, логики и тафсира, данные в совокупности как общие принципы, в том числе и принадлежащие к противопоставлению *'аъл-фар'*:

В *'уъл ал-фикх* общее правило предшествует производным, а в *фикхе* искомым является познание частичных вопросов, поэтому вначале идут сами производные, а уже далее упоминается основа, все эти производные объединяющая⁴⁹.

По такому принципу, судя по всему, действовал и сам ал-Кафауви, выстраивая ряды своих понятий, собирая их в оппозиции и возводя к единой смыслоорганизующей основе.

Более трех тысяч понятий вмещает и фундаментальный труд «Раскрытие понятий искусств и наук» ат-Тахāнавī, также опиравшегося на традицию постклассической логики и *калāма*. Сами по себе науки ат-Тахāнавī делит на «вопросы» (*мас'āl*) и «твердую убежденность в ответах на них» (*тасдиқ бихā*)⁵⁰. Интересно и само определение предмета науки:

⁴⁶ Ал-Куллиййāt. С. 347.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 994—1083.

⁴⁹ Там же. С. 1068.

⁵⁰ Мавсӯ'ат кашшāф истиляҳāt ал-фунун. Т. 1. С. 5.

Предметом каждой науки являются те состояния сущности, которые в ней исследуются, а возможность их достижения состоит в совершенстве познания человеком индивидуальных сущностей, их представленности в образах и убежденности в их состояниях такими, каковыми они являются, настолько, насколько человек способен⁵¹.

В последующих частях предисловия ат-Тахāнавī обращается к целому ряду оппозиций: «целое» и «частное», «представление» и «убеждение», «сущностное» и «акцидентальное»; верификация достигается путем раскрытия этих соотношений, неразрывности их логико-смысловой взаимосвязи.

Отношение *'ақл-фар'* в соответствующей статье автор *Кашшāфа* определяет через глагол *банā* («строить», «поддерживать»). Ат-Тахāнавī рассматривает грамматические и правовые определения: *'ақл* выступает как означающее, как общий принцип, как приоритетное мнение и как согласование⁵². В определении понятия «знание» ат-Тахāнавī, вслед за предшественниками, также прибегает к использованию понятия *идрāк*, выступающему в качестве соотношения между *'илм* как «корнем» и производными «ветвями» (логическими понятиями *таṣаввур* и *таṣдīқ*, например). Перечислив мнения предыдущих авторов (как классиков, так и поздних комментаторов вроде ал-Хайālī), ат-Тахāнавī переходит к вопросу о «запечатленном» и «привнесенном» знании (к этому вопросу прибегали и ал-Джурджāнī, и ал-Кафаувī). К этой оппозиции, помимо вопросов о божественном знании, примыкают и проблемы «внешнего» и «умозрительного» бытия, и вопрос об отношении между «знанием» и «познаваемым». Задача «постигающего» — завершить раскрытие, *инкашāф*⁵³.

Сам ат-Тахāнавī, например, «раскрывает» понятие *'ақл* следующим образом. Связав его с целостным и отвлеченным от материи познанием, энциклопедист описывает «целостный разум», «пассивный разум», «приобретенный разум», понятие разума в шариатской перспективе и т. д. Показательно, что при этом ат-Тахāнавī использует бинарную оппозицию *'илм — 'амал*, пытаясь сохранить устойчивые связи между категориями. В конце статьи о разуме он делает такой вывод: *'ақл* начинает постигать, опираясь на сенсительное (и одновременно «внешнее»), а завершает постижение собственно знанием,

⁵¹ Мавсӯ'ат кашшāф истилāхāt ал-фунӯн. Т. 1. С. 7.

⁵² Там же. Т. 1. С. 213—214.

⁵³ Там же. Т. 2. С. 1219—1230.

опираясь на умопостижимое (то есть «внутреннее»). «Завершенность постижения разумом — появление искомого»⁵⁴.

Приблизительно о такой же перспективе, однако с использованием других понятий, сообщает и категориальный опыт мистицизма:

Когда человек соединит в себе знание, действие и благочестие (*адаб*), то и называется разумным. Ведь если он знает, но не делает, или делает, но не имеет благочестия, или делает что благочестивое, но не имеет знания, то не может назваться разумным⁵⁵.

Под *адабом*, судя по всему, здесь полагается именно умение согласовать знание и действие, соединить внешнее и внутреннее. В эпистемном смысле, как видно из указанных выше слов, «искомое» (*матлуб*) также раскрывается именно как совпадение внешнего и внутреннего.

Четкие логико-смысловые связи заметны на пути восстановления всего спектра смыслов понятия *хаққ*, описанного в довольно объемной соответствующей статье⁵⁶. В самом начале автор, впрочем, переходит не к исследованию этимологии (как это делал, например, ал-Кафауви), а к установлению соотношения *хаққ* со смежным понятием *сидқ*. Это соотношение исходит из обоюдной аналогии:

Истина — это соответствие действительности убеждению, а правда — соответствие убеждения действительности⁵⁷.

В следующих тезисах ат-Тахāнавī отмечает, что «ошибка» и «правого» используются в отношении индивидуальных мнений, в то время как «истина» и «ложь» касаются именно убеждений⁵⁸. Смысл понятия «истинность» (*хаққиқа*) ат-Тахāнавī раскрывает и посредством термина «чтойность»:

[Истиной] может быть и чтойность, означая вещь такой, какая она есть (*би-мā 'нā мā би-хи аш-шай' хува хува*), и называясь также самостью. Действительность в таком смысле шире, чем всеобщность, частичность, существование или несуществование⁵⁹.

⁵⁴ Мавсӯ'ат кашшāф иҗтиләҳāt ал-фунӯн. Т. 2. С. 1230.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. Т. 1. С. 682—688.

⁵⁷ Там же. Т. 1. С. 682.

⁵⁸ Там же. Т. 1. С. 683.

⁵⁹ Там же. Т. 1. С. 685.

Предлог *би*, уточняет автор *Кашиѣфа*, прямо указывает на смысл как причину бытия вещи самой собой:

Смысл является тем, что эту вещь делает именно таковой вещью⁶⁰.

После этого утверждения ат-Тахāнавī обращается к производным чтойности, рассматривая схваченный разумом смысл сущего в зависимости от того, «предустановленна» сама по себе чтойность или нет (*мадж ъула ау лайсат мадж ъула*). Первую позицию, в частности, поддерживали перипатетики, вторую — сторонники ишракизма⁶¹. Все это позволяет оценить чтойность как смысловую основу для дальнейшего понимания истины как несомненной данности (отсюда и второе значение *хаққ*, «право»), раскрывающейся в установлении непротиворечивого соотношения между разумом и бытием. Ссылки на известных комментаторов Аҳмада ал-Хайālī (1425—1458), 'Исām ад-Дīна ал-Исфарā'īнī (1469—1538) и других постклассических авторов свидетельствуют о том, что ат-Тахāнавī «собирал» разрозненные взгляды на вопрос, выстраивая эпистемологическую конструкцию по уже проторенному предыдущими авторитетами пути.

Энциклопедические проекты, предпринятые рядом авторов постклассического периода, сочетали во многом новаторские и традиционные подходы. Сочинения ал-Джурджāнī, ал-Кафаувī, ат-Тахāнавī и других авторов были далеко не первыми в ряду трудов подобного профиля: известны сохранившиеся сочинения *Kitāb Худūd ал-Ашйā' уа Русūму-хā* ал-Киндī⁶², *Kitāb ал-Худūd* Ибн Сīны⁶³ и ряд других. Однако тезаурус обеих упомянутых работ ограничен дискурсом восточного аристотелизма и неоплатонизма, в отличие от постклассических сочинений, предлагавших синтез всех направлений исламской философской мысли. Сочинения классической эпохи касались, в первую очередь, региональных групп понятий (*фалсафы*, *калāма*, фикха, суфизма и др.), в то время как авторы исследуемых трудов ставили перед собой куда более широкие горизонты.

⁶⁰ Мавсӯ' ат кашшāф иҗтиләҳāt ал-фунӯн. Т. 1. С. 685.

⁶¹ Там же.

⁶² *Ал-Киндī*. *Kitāb худūd ал-ашйā' уа русūму-хā* // Раса'йл ал-Киндī ал-фалсафийа / Ред. Муҳаммад Абӯ Рйда. Т. 1. Каир: Дār ал-фикр ал-'арабийй, 1950. С. 163—179.

⁶³ *Ибн Сīнā*. *Kitāb ал-худūd*. *Livre des définitions* / Ред. А.-М. Goichon. Каир: Publications de l'Institut français d'archéologie orientale, 1963.

Краткий анализ некоторых важных концептов показывает, что энциклопедисты постклассического периода стремились не к однозначным определениям, а к «раскрытию» через выявление соответствующих соотношений между категориями смыслового пространства, построению определенных иерархий понятий, формулировки оппозиций и т. д. Эти соотношения следовали заложенным уже в классический период моделям *'асл-фар'* и *зāхир-бāтин*, позволявшим расставить желаемые акценты на фоне соединения довольно разнородного материала, собиранию «рассыпанных» региональных тезаурусов в единое целое. «Искомое» достигалось лишь благодаря установленному равновесию между «внешним» и «внутренним», выявлением соотношений между понятиями на уровне означающего и означаемого. Группы сопредельных (в логико-смысловом отношении) понятий полагались как производные от ключевого концепта (показательны упомянутые примеры с терминами «чтойность», «субстанция» и др.), что особенно заметно в наиболее обсуждаемых терминах, а именно тех, где авторы не ограничивались исследованием этимологии и контекста. Такой подход, использующий уже проторенные и имплицитно рационализированные методы смыслополагания, сочетал в себе опыт основных философских традиций исламской цивилизации и позволял установить связи между горизонтами формулировки научных проблем — например, соотношения между вопросами этики и онтологии, фикха и логики, гносеологии и доктрины единобожия, разума и традиции в целом. Представляется, что дальнейшее изучение энциклопедического опыта постклассического периода (в том числе и комментаторских трудов) позволит еще ближе подойти к созданию фундаментального тезауруса, охватывающего все основные интеллектуальные традиции исламской философской мысли.