



26.00.01 Теология (Отрасль науки: Философия)

УДК 141.336

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-37-54

Е. А. Фролова

Институт философии РАН, г. Москва

«АРАБСКИЙ РАЗУМ» В КУЛЬТУРЕ ИСЛАМА (СРЕДНИЕ ВЕКА)

ФРОЛОВА Евгения Антоновна —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр. Институт философии РАН

(115172, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ea-frol@yandex.ru

Аннотация. Выражение «арабский разум» достаточно многопланово, оно ставит одновременно разные проблемы — проблему разума как такового и его связи с арабским языком, арабской культурой. Разобраться в сложности задачи, хотя бы отчасти, позволяет погружение в разные пласты культуры — в религию ислама, его теологию, в науку о праве, философию, поэзию, фольклор. Историко-культурный взгляд на «разум» даёт возможность оттенить его эпистемологические грани, его неоднозначность и даже множественность, свидетельствующую о богатстве и многогранности привычного понятия «разум». Рассмотрение «разума» в тесной связи с изменениями, происходившими в культуре арабов и народов, вошедших в состав Халифата, позволяет увидеть также сохранившуюся связь с его доисламским мировидением, пережитки в нем «джахилийного» сознания и возникновение новых форм восприятия, осмысления мира, таких как «наука о вере», логика, философия, науки о природе и обществе.

Ключевые слова: разум, ислам, арабский язык, культура, фикх, философия.

Для цитирования: Фролова Е. А. «Арабский разум» в культуре ислама (Средние века) // Ислам в современном мире, 2019; 4: 37–54;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-37-54

Статья поступила в редакцию: 10.09.2019

Статья принята к публикации: 09.11.2019

Горячо обсуждавшееся в последние десятилетия XX века выражение «арабский разум», которое стало фактически широко употребляемым понятием, было предложено марокканским философом Мухаммадом Абидом ал-Джабири (1935–2010). Остановившись на таком компоненте понятия, как «разум», ал-Джабири дает разные его определения, выделяет те его качества, которые помогают ему решить задачу, вставшую перед ним в данный момент. Прежде всего его интересует разум как «когнитивная способность», как «инструмент, создающий теории», «инструмент интеллектуального производства, а не его продукт»¹. Такие определения ал-Джабири считает предварительными, но они позволяют ему перейти из области идеологии в область эпистемологии. Использование понятия «мысль» позволяет, в свою очередь, соединить разум с культурой, арабской культурой. Разум предстаёт как весьма объёмное образование, соединяющее в себе разные проявления психической деятельности (тем более что ал-Джабири признаёт «множественность» разумов и логик²). И тогда это понятие допустимо принять как рабочий инструмент, как своего рода метафору, которую можно использовать при описании тех или иных аспектов психики. В нём, однако, допустимо видеть и смысловую конструкцию, с помощью которой можно рассматривать разные пласты исламской культуры — именно культуры, — и как раз историко-культурный взгляд на «разум» дает возможность оттенить его эпистемологические грани.

* * *

Усилия Мухаммада в борьбе с язычеством и утверждение новой веры были направлены против идолопоклонничества и суеверий. Однако и поклонение идолам в лице святых, и веру в приметы, в существование джиннов, шайтанов (см. суру «Джинны» и 38: 35 (36)/36 (37) из народного сознания невозможно было устранить. Джинны обитают в горах, ими кишит земля и небо, без них не обходится рынок. О прочности суеверий говорит хотя бы рассказ о том, как убившей змею Аише приснился тревожный сон — а вдруг змея была джинном-мусульманином. Искупление этого убийства стоило жене Пророка

¹ *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text [Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World]. London: I. B. Tauris, 2011. P. 6, 7.*

² *Ibid. P. 20.*

12 тысяч дирхемов¹. В чудеса магии верили и продолжают верить даже образованные люди.

В статье «Арабский разум. Его начала в бедуинской поэзии»², опираясь на работы М. А. ал-Джабири (Ал-Хитаб ал-арабийй ал-муасир. Бейрут, 1982; Таквин ал-акл ал-арабийй. Бейрут, 1984; Бина ал-акл ал-арабийй. Бейрут, 1986 и др.), я попыталась выделить основные характеристики «разума» бедуинов — образность, риторичность, метафоричность, приемы аналогии. Целью настоящей статьи является анализ сдвигов в сознании, которые произошли с возникновением и утверждением религии ислама.

Перед Мухаммадом и его преемниками стояла задача — утвердить и закрепить установления новой религии, подавив сопротивление догосударственных, общинно-родовых структур, существовавших в разрозненных арабийских городах, таких как Мекка и Ясриб (Медина). Кстати, в приморских городах Южной Аравии, издавна связанных экономически с другими соседними культурами — персидской, христианской, иудейской, — принятие ислама происходило достаточно бесконфликтно. Осевшие здесь представители этих культур нуждались в защите налаженных хозяйственных связей, поэтому они приняли нормы становящегося исламского государства, разумно строящего свою международную политику. «И если бы не защита Аллахом людей одних другими, то разрушены были бы скиты, и церкви, и места молитвы» (Коран, 22: 41 (40)).

Тема рациональности, места «разума» в исламской культуре составляет центральный пункт нашего анализа, но прежде нужно определить место в ней «арабского разума», именно *арабского*. Этот феномен теснейшим образом связан с арабским языком. Ал-Джабири замечает, что «красноречие, а не только разум определяет его [араба. — Е. Ф.] природу»³, и «мы, таким образом, можем при изучении элементов арабского разума утверждать приоритет арабского языка как наиболее важного для арабов, наряду с религией, условия создания арабской цивилизации. Арабский язык есть часть идентичности араба»⁴. Поэтому, когда мы говорим об арабском разуме, учитывая его связь с языком, нельзя забывать, что распространение и поэтому влияние арабского языка не было тотальным.

Начавшиеся еще при Мухаммаде и расширившиеся при его преемниках завоевания привели к созданию империи Халифата, которая

¹ См.: *Лейн Эдвард*. Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи» / пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2009. С. 34.

² *Фролова Е. А.* «Арабский разум». Его начала в бедуинской поэзии / «Ислам в современном мире». 2018. Т. 14. № 4. С. 25–44.

³ *Al-Jabiri M. A.* The Formation of Arab Reason. P. 83.

⁴ *Ibid.* P. 104.

включила в себя территории Ближнего Востока, Средней Азии, Закавказья, Северной Африки, Испании. Естественно, что вошедшие в Халифат народы сохранили свою культуру и свой язык. Даже спустя столетия арабский язык не стал для них языком обыденного общения, а главенствующие позиции занял только в «элитарной» культуре — среди образованных людей и в сфере административной деятельности. Эти его функции будут рассмотрены более подробно ниже, сейчас же важно отметить, что ни к туарегам, ни к египетским феллахам, ни к простолюдинам других народов литературный арабский язык, язык Корана, отношения не имел. Хотя молитвы велись на арабском языке, но это не делало его более доступным. Скорее язык становился преградой между Кораном, основным источником веры, и подавляющей массой верующих.

Таким образом, значимость «арабскости» разума, её действия сокращается до размеров, определяемых наличием грамотных арабов, и это значит, что при исследовании «арабского разума» язык может отступить на второй план.

Итак, для начала остановимся на теме **разума**. В современных языках «разум» в его привычном употреблении, утрачивая свои этимологические корни, оказывается вместилищем многих смыслов, условным знаком, отвлечённым, абстрагированным обозначением богатого содержания. Трудно признать, что Мировой разум, теоретический разум, разум практический и разум как определенная сторона человеческой психики суть одно и то же — эманации, размножение одного, общего разума. Не лучше ли признать, что во всех этих случаях речь идет о разных разумах, которые множественны, а разум «вообще» есть одно из качеств, свойств психики. В дальнейшем на такое понимание разума я и буду опираться при описании его судьбы, его перипетий.

Вернемся к теме «арабского разума». Прежде всего новая религия взяла на вооружение разум при выработке догматики; он стал не просто опорой, но и благодаря фикху важнейшей сферой приложения логики; доводами от разума оперировали богословы, законоведы и правители. Но такое широкое проникновение разума практически во все сферы жизни показывает, что нужно уточнять, о каком разуме в каждом конкретном случае идет речь: идет ли разговор о сознании верующих, их понимании, а точнее, восприятию уложений новой религии, о принятии требований фикха, об отношении к правительственным законам, указам и т. д. И оказывается, что «разум» множится, в зависимости от того, в какой области он применяется, — формализуется в одних случаях, наполняется художественными образами, интуитивным видением — в других и т. д. На этих сторонах функционирования разума я и хотела бы остановиться более подробно.

Предлагаю начать с социального аспекта «разума», с того, как его понимание меняется от одного общественного слоя к другому.

Знакомство с арабо-мусульманской культурой раскрывает обширность функционирования в ней рационального начала. Но если оставить в стороне высокое предназначение *ratio*, можно ли обнаружить его в нижних социальных слоях? Литература Средних веков по этому поводу безмолвствует. Вот как, совершая хадж из Испании в Мекку, описывает арабские города XII века и их жителей Ибн Джубайр¹. Оставившись в Александрии, Каире, он рассказывает о мечетях, дворцах, садах, гробницах. В книге содержится упоминание о пленных каменотесах-румийцах, о находящейся у источника «Два раба» могиле умерших от жажды рабов — но это всё, что можно узнать о плебсе. Правда, сообщается, что в Багдаде «несметное» число бань и около 30 медресе, а в Мосуле жители совершают добрые дела и приветливы. Ибн Джубайр также обращает внимание на обычай при ходьбе держать руки за спиной, на почитание человека, у которого полы одежды влачатся по земле и т. п. Сказки больше повествуют о простом люде: о хитром (хитрость — одна из характеристик разума?) бедняке Али Бабе, обманувшем разбойников; существует много рассказов и анекдотов о Ходже Насреддине и его арабском прототипе Джохе — бродяге, плуте, вольнодумце, об Абу Зейде, еще одном нищем бродяге и плуте, герое «Макам» Абу Мухаммада ал-Харири (1054–1122)². Но и Насреддин, и Джоха, и Абу Зейд — вымысел, придумки о неординарных персонажах, народных «героях», вырванных из рутинной жизни, воплотивших в себе некоторые черты простого люда, но все же далеких от жизни последнего.

Существует и сохраняется в культуре такой ее пласт, как фольклор: многочисленные пословицы и поговорки передают накопленную веками житейскую мудрость людей, касающуюся отношения к труду, оценки ума, знания, справедливости, счастья, горя, семьи, жизни, смерти³.

Должны пройти столетия, прежде чем взор исследователей, художников, политиков, писателей обратится к простому народу, о «разуме» которого пойдет речь. Относительно же Средневековья можно строить предположения только по аналогии, признавая, что и феллахи, и низовые горожане обладали «практическим разумом», эмпирическими (не в смысле научной эмпирики, а в смысле противоположной ей,

¹ *Ибн Джубайр*. Путешествие просвещенного писателя, добродетельного, проникательного Абу-л-Хусайна Мухаммада ибн Ахмада ибн Джубайра ал-Кинани ал-Андалуси ал-Баланси, да будет милосерден к нему Аллах! Аминь / пер. с араб., вступ. ст. и примеч. Л. А. Семенов. М.: Наука, 1984. 296 с.

² *Абу Мухаммад ал-Касим ал-Харири*. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы / пер. с араб. М.: «Наука», 1987. 267 с. См. также: *Абу-л-Фарадж*. Книга занимательных историй / пер. с сир. М.—Л., 1961. С. 72–86 и 93–107; *Лейн Эдвард*. Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи».

³ Арабские народные пословицы и поговорки / пер. с араб. Г. Ш. Шарбатова. М., 1961. 61 с.

отличной от нее эмпирики повседневного бытия) знаниями, нужными им в быту повседневной жизни. Их сознание предстаёт — из-за отсутствия сведений — как безликая, анонимная, массовидная, обобщенная «разумность», в которой присутствуют и здравый смысл, и образность, и, возможно, что-то еще, не видимое глазу. Это — сознание, подчиненное примитивной хозяйственной рутине и выполнению основных религиозных предписаний. Причем, как мне представляется, и сознание, и поведение определялись прежде всего хозяйственными интересами людей, когда требования веры могли уступать место элементарным потребностям организма, например, потребности в отдыхе. Я вспоминаю поразившую меня во время пребывания в Иордании сценку. Петра, полдень, призыв муэдзина к молитве; в долине расположились на отдых со своими верблюдами их хозяева, уставшие от пожеланий и капризов бездельников-туристов; продолжая общаться друг с другом, ни один из них не пошевелился, не предался молитве, как будто призыв к ней их не касался. Что это — остатки джахилийного сознания или что-то иное, диктовавшее такое поведение?

Вспомним бедуинскую поэзию, простоту и непосредственность восприятия поэтов, воспевавших подвиги сородичей, природу, возлюбленную, и сравним с лирикой, возникшей в мусульманском городе. И. М. Фильштинский, сопоставляя их, замечает, что поэтическое воображение городских лириков, пришедших на смену бедуинским, становится более живым, наполняется фантазией. «Вместе с тем перемещение литературных центров в резиденции халифов и их эмиров отрывает поэтов от природы пустыни и бедуинской среды, лишает их всё ещё обязательные описания аравийской природы былой непосредственности»¹.

Думается, что обыденное сознание и в эпоху ислама определялось жизненными потребностями, то есть здравым смыслом. Вместе с тем «повседневное сознание постоянно выходит за пределы повседневного бытия, поскольку не только выражает реальность повседневности, но и адаптирует к себе сферы неординарной деятельности»². «Разум» и вслед за ним поэзия переходят с уровня примитивной (изначальной) культуры на уровень культуры развитой. Исследователи поэзии этого времени отмечают, что наряду с преобладающим официальным жанром придворных панегириков в ней распространяется гедонистическая лирика, воспевание радостей жизни, застольного общения. Поэтические образы становятся более тонкими, изысканными, как у ас-Санаубари (ум. 945): «Жемчужный воздух в небе тает, и землю

¹ Фильштинский И. Арабская поэзия средних веков // Арабская поэзия средних веков. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. С. 702.

² Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности. М.: Канон-плюс, 2004. С. 76.

яхонт пламенит»; «Благоуханье томной розы, гвоздика, мята, базилик... / Как расточает ароматы кругом рассыпанный цветник!». Или: «Вот кошка возлежит на шелковой подушке, / Недвижен сонный взгляд, лишь вздрагивают ушки»¹. В противовес гедонистическим настроениям пробуждается интерес к героическому прошлому предков. Приверженец древних традиций Абу Таммам (ум. 846) прославляет храбрость воинов в сражениях с византийцами: «И если из этого рода мужи, / Взметая мечи, понукают коней, / То вынужден недруг сдавать рубежи: / Атак не бывает сильней и грозней»². В стиле бедуинских касыд пишет о горестях любви ал-Бухтури (ум. 897): «О дайте мне счастье обильные слезы излить, — / Любовь я утратил, меня перестали любить. / Из глаз истомленных, солёные хлыньте, ручьи, / Рыдать прикажи мне, страданье моё облегчи!»³ Совершенно иные, богатые нравственным содержанием стихи составляют наследие Абу-л-Ала ал-Маарри (ум. 1057): «Зачем надежд моих высокий свет погас / И непроглядный мрак не покидает глаз? / Быть может, позабыв, что людям сострадали, / Вы, люди, вспомните слова моей печали»⁴.

Глубоко философские поэтические строки выходят из-под пера великого суфия Ибн Араби (ум. 1240): «Я вам откликаюсь всем трепетом, жилкою каждой, / Всем скрытым томленьем и всей неуёмною жаждой... О, кто мне поможет пылать без угара и дыма / В слиянье немом, в единении с вечно любимой!»; «Я вижу сонмы звёзд, служу во многих храмах / И сторожу луга бесчисленных земель. / Я древний звездочёт, пастух степей, я — инок. / И всех троих люблю, и все они — одно»⁵. Ярко эмоционально выражает в философских стихах свою приверженность Богу Ибн ал-Фарид (ум. 1234): «Моя любовь сильней, чем страсть Маджнуна»; «О нет, любовь — не сладкое волненье, / А горечь мук и искус для людей!»; «Что мне покой? Не любя и не веря, / Жить? — Свой покой я бросаю в пожар... / Радость горенья, богатство потери! / Зарево в сердце — бесценнейший дар!» «Любовь моя, я лишь тобою пьян, / Весь мир расплылся, спрятался в туман, / Я сам исчез, и только ты одна / Моим глазам, глядящим внутрь, видна. / Так, полный солнцем кубок пригубя, / Себя забыв, я нахожу тебя. / Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты / Земного мира — исчезаешь ты»⁶.

Каждый поэт уникален, уникален и его разум. Нет одного разума для всех, общий разум — абстракция. Огюст Ренуар едко заметил: «Какая это гадость — голый разум». Можно, конечно, рассуждать об

¹ *Ас-Санубари*. Арабская поэзия средних веков. С. 431, 433.

² *Абу Таммам*. Арабская поэзия средних веков. С. 301.

³ *Ал-Бухтури*. Там же. С. 314.

⁴ *Абу-л-Ала ал-Маарри*. Там же. С. 444.

⁵ *Ибн Араби*. Там же. С. 663 и 665.

⁶ *Ибн ал-Фарид*. Арабская поэзия средних веков. С. 521.

общих чертах, присущих поэзии как таковой, разложить по полочкам все составляющие ее компоненты. Но тогда мы будем иметь дело с теорией, наукой о поэзии, а не с её живым содержанием, которое даёт пищу уму и чувствам.

Разум выдающихся людей создает творения, которые становятся всеобщим достоянием, частью сокровищницы культуры, из которой люди черпают знания и творческую силу. Именно культура и является материальным и духовным воплощением разума, своего рода Мировым Разумом, если пользоваться терминологией средневековых философов.

Ал-Фараби вслед за Аристотелем отмечает, что в передаче представлений о вещах поэзия опирается прежде всего на воображение. Но суждение, базирующееся на воображении, «на много ступеней», по мнению ал-Фараби, отдалено от вещей. «Высказывания, использующие воображаемые вещи, направлены на то, чтобы побудить слушающего совершить какой-нибудь поступок, вызываемый образом... Это выражается [у слушающего] в том, что у него, независимо от того, верно ли его образное представление или нет, возникает желание добиться вещи, которая ему представилась, или избегнуть, уничтожить, возненавидеть ее»¹. Признавая за поэзией возможность воздействия на людей, ал-Фараби предостерегает, что вызываемые при этом эмоции — именно эмоции, а не осознание — могут привести к нежелательным последствиям. Поэтому апеллирующую к чувствам, а не к рассудку поэзию он ставит на последнее, в градации эвристической значимости, место.

Более высокое место он отводит риторике, связанной прежде всего с юриспруденцией, фикхом, что тем самым позволяет перейти при оценке разума на следующую ступень.

В отстаивании прав на самостоятельное по отношению к вероучению место фикх особую роль отводит разуму, логике. Разум — силлогистика, рассудок, практический разум, здравый смысл и другие компоненты рациональной деятельности человека — стал основой, на которой складывалось учение о праве. Вплоть до середины VIII столетия жители Халифата пользовались правовыми нормами, бытовавшими еще в доисламские времена. Однако новая государственная идеология, новая религия нуждались в систематизации предписаний Корана, в теоретическом обосновании его установлений. И здесь в дела религии вторгалось право, удостоверявшее правомерность тех или иных толкований айатов Корана, достоверность хадисов — вероучение и право, фикх, смыкались.

¹ Ал-Фараби. Об [искусстве] поэзии // Ал-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1975. С. 553.

Но помимо задач, связанных с религией, стояла проблема выхода за рамки доисламских форм ведения судебных дел, решений, основанных на примитивных нормах. Фикх вырабатывал новые понятия, собственную методологию, опираясь, когда невозможно «извлечение» (*истинбāt*) решений из Корана и сунны, на единогласное мнение мусульманской общины (*иджмā'*), на рациональные методы выработки решений (*иджтихād*). Юриспруденция стала областью, где утверждалась сила разума, его свободное развитие. Размышляя о путях развития фикха, ал-Джабири обращается к работе Абд ар-Разика «Введение к истории мусульманской философии»: «*Иджтихād* через *ra'u* есть первое, в чём была выражена у мусульман рациональная теория, и это направление росло и процветало под попечением Корана, религии. И из него выросли школы фикха, в этом же гнезде созрела и процветала философская наука — наука “основ фикха”, на этой почве вырос также и суфизм»¹. Четкие определения основных категорий фикха впервые дал аш-Шāфи'ий (ум. 820) в трактате *Ар-Русāла*. «Специфика фикха состояла в том, что он занимался решением практических вопросов с помощью рационального “приложения” иррациональной, “переданной” религиозной истины к частным случаям»²; «*ал-фикх*, с одной стороны, представлял собой умозрительную доктрину, а с другой — был ориентирован на практику регулирования общественных отношений»³. Проблема справедливости, обсуждавшаяся в этике, в фикхе находила практическое решение, например, в норме равенства всех — бедняков и богатых, мусульман и немусульман, что отчасти выражается понятием «*шūrā*» (совет), который традиционно приравнивают к «демократии». Утверждая идею справедливого властителя и порицая абсолютный деспотизм, «*шūrā*» не означает обязательной ответственности и правителя, и выборщиков совета. Как отмечает ал-Джабири, «*шūrā*», апеллирующий к достоинствам правителя, а не к нормам долженствования⁴. Тут вспоминаются требования к правителю, подробно изложенные в трактате ал-Фараби «О взглядах жителей добродетельного города»⁵.

В X веке фикх сложился как самостоятельная дисциплина. В нем определились четыре школы, установившие твердые юридические каноны, которым факихи должны были следовать в практических

¹ Абд-ар-Рāзик. Тамхид ли тāрих ал-фалсафа ал-ислāмийа. Каир, 1959. С. 142.

² Сюкияйнен Л. Р. Фикх // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: «Мысль», 2001. С. 187.

³ Сюкияйнен Л. Р. Ал-Фикх // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 256.

⁴ См.: Ал-Джабири М. А. Ад-Димукрāтиййа ва хуқуқ ал-инсāн. Бейрут, 1994. С. 45.

⁵ Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1970. С. 193–377.

делах. «Множественность школ — исторический факт, но если в классический период они всё же спорили друг с другом, отстаивая каждая собственные позиции как истинные, то в постклассический период, с так называемым «закрытием врат иджтихада», господствующие четыре суннитские школы права были сочтены равноправными, они признали правильность решений, выносимых представителями друг друга, и должны были прекратить споры между собой»¹. Так сформировался, по определению ал-Джабири, «фикховый разум», ставший на столетия помехой для развития свободной мысли.

При рассмотрении правовых вопросов путем «извлечения» решений по ним из Корана и сунны основным методологическим приёмом служила аналогия, поиски прецедентов, того, как в подобных случаях поступал, как оценивал подобные факты Пророк. Более корректным здесь будет обращение не к современным сочинениям по логике, а к трактату мыслителя той эпохи ал-Фараби — «Силлогизм» (*Китаб ал-кийас*): «Вывод по аналогии — это перенос суждения с одного частного случая на другой, сходный с ним [случай], при том что один из них более известен, чем другой, и оба они объединены общим смыслом, на основании чего выносятся суждение»². Путь вынесения решений по аналогии авторитетный, но вряд ли является доказательным, поскольку два события, особенно разделенные местом и временем, вряд ли могут быть тождественными, тем более если они касаются житейских вопросов, которые во множестве описываются в труде Абу Йусуфа Йа'куба *Китаб ал-харадж*³. В этом труде постоянно подчёркивается обязанность судьи быть беспристрастным при разборе дела. Но толкование рассматриваемого факта через сопоставление его с событием, изложенным в Коране или сунне, уже предполагает известного рода субъективность. Так насколько судебные решения могут быть объективными? И здесь снова хочется обратиться к трактату ал-Фараби «Силлогизм», в котором он формулирует различие между категорическим суждением и условным и определяет значимость силлогизма.

Особое место в учении ал-Фараби о силлогизме занимает раздел о юридических силлогизмах. Специфика их заключается в том, что наряду с ассерторическими суждениями, требованиями категорического запрета на какое-то действие, имеются исходящие от Пророка указания, которые являются не непременно, но желательными,

¹ Смирнов А. В., Солондаев В. К. Процессуальная логика. Рукопись. С. 43.

² Ал-Фараби. Силлогизм // Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР. Алма-Ата, 1975. С. 299.

³ Абу Йусуф Йа'куб. Китаб ал-харадж // Хрестоматия по исламу. М.: «Наука», Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 167–202.

например: «Избегайте утверждать ложь» или: «Совершайте омовение ваших лиц и рук». Таким образом, фикх имеет дело с нормами поведения людей, отличными от законов, которыми оперирует наука. Юридические суждения относятся не к аподиктическим, а к диалектическим и риторическим. Предполагается, что могут быть разные мнения по одному и тому же вопросу, и требуется определить, какое из мнений достоверно. Но мнение потому и мнение, что доказательство его истинности невозможно. Решение в таком случае подчас зависит от ораторского искусства того, кто представляет дело — обвинитель или защитник, — от умения с помощью красноречия убедить судью в достоверности нередко сомнительных утверждений, фактов. «Искусства, в которых применяются эти заключения, требуют большой снисходительности в сообщении познаний»¹. Диалектическое суждение строится на наличии двух противоположных утверждений: каждое из которых представляется истинным. Но эта истинность, как полагает, следуя Аристотелю, ал-Фараби, будет таковой только для нас, а не «согласно своему существованию в вещи»². Если диалектика требует исследования истинности противоположных суждений, то риторика не ставит такого вопроса, она «предназначена только для убеждения»³, она помогает обольщать «слушателей посредством возбуждения у них страдательных состояний души, которые склоняют их сердца к тому, чтобы поверить в правдивость речей говорящего и лживость речей его противника»⁴. Иногда риторика, защищая ложный тезис, может прибегать к софистике и сознательно уводить слушателя в сторону от истины.

Вывод, который следует из предшествующего описания «разума» в фикхе, это признание его в качестве сложившегося феномена — во-первых, признание достаточно косным образованием и, во-вторых, не оперирующим знанием, признаваемым истинным, то есть более полноценным, чем поэтическое, но более ущербным, чем знание научное, не говоря уже о стоящем особняком знании религиозном.

Переход в сферу веры означает погружение в пучину проблем — область, слишком особую и обширную, требующую специального глубокого анализа того, чем является религиозное знание. Поэтому при описании «разума» в его отношении к религии я коснусь только некоторых аспектов этого отношения — речь пойдет в основном о теологии.

¹ Ал-Фараби. Силлогизм. С. 359.

² Ал-Фараби. Риторика. С. 445.

³ Там же. С. 468.

⁴ Там же. С. 479.

Аравия VII века, накануне принятия ислама, была, как выражается Е. А. Резван, «последним бастионом» семитского язычества¹. Сохранились имена идолов, которым поклонялись арабийцы и святылища которых почитались, этим божествам приписывались разные функции — помощь в защите от врагов, дарование дождя и др. Существовали мифы, описывающие власть этих божеств, но, как отмечают исследователи, развитой мифологии, подобной греческой или индийской, у бедуинов не было; сознание арабийцев наполнялось проникающими от христиан и иудеев библейскими преданиями. М. Б. Пиотровский в книге «Коранические сказания»² подробно разворачивает одни за другими притчи, предания, дошедшие до Мухаммада от предшественников: рассказы об Ибрахиме (Аврааме), Мусе (Моисее), Исе (Иисусе). Существует предание о ниспосланном Мухаммаду на горе Хир'а откровении, о сомнениях пророка относительно подлинности божественного характера откровения. Но сомнения устраняются ссылкой на аналогичные события, пережитые Моисеем, то есть все испытания обретают как бы реальную почву. Постоянно напоминает, что Бог создал мир, с его горами, полями, садами, оазисами, для человека, и он может и должен наслаждаться этими дарами. Даже звезды прежде всего предназначены для пользы путников, чтобы те «находили по ним путь во мраке суши и моря» (6: 97), а солнце и луну Аллах дает для «расчисления» (6: 96).

Одно из основных требований Мухаммада к верующим выразилось в призыве к знанию: «И знайте, что среди вас — посланник Аллаха» (49: 7). Посланник Бога наделен знанием, которое он стремится внушить людям, сопротивляющимся этому знанию: «Почему же вы препираетесь о том, о чем у вас нет знания?» (3: 59 (66)). Тема лицемерия в отношении признания истинной веры, нежелания отказаться от прошлых заблуждений повторяется из суры в суру; заблуждениям, лжи противопоставляется вера, основанная на знании могущества Аллаха, указанного им пути благочестия и спасения. Вера должна покоиться если не на полном или частичном знании учения, то, во всяком случае, на признании (доверии, вере) мудрости того, кто преподносит его от лица Бога (Знающего), на осознанном отказе от прежних заблуждений (2: 9 (10), 11 (12), 12 (13), 31 (33), 39 (42), 71 (76), 72 (77), 74 (80), 83 (89), 100 (106), 141 (146) — это ссылки только на одну из 114 сур).

Апеллируя к истории древних пророков, Мухаммад обосновывает правоту своих действий. Сообщаемые Кораном предания

¹ Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.

² Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991. 219 с.

о библейских пророках и о битвах первых мусульман за веру приобретают статус «достоверных фактов», а не выдумок — так строился исламский «разум». Коран — это «Книга, стихи которой разъяснены в виде арабского Корана для людей, которые знают» (41: 2 (3)); «Ниспослал Он тебе писание в истине, подтверждая истинность того, что ниспослано до него» (3: 2 (3)). Итак, первая форма доказательства — указание на то, что в прошлом такая истина уже сообщалась Аллахом и не прислушивавшиеся к ней были наказаны, а кто, как Нух (Ной), выполнил совет Бога, был спасен. И таких примеров в Коране приводится немало: «И сколько селений Мы погубили! Приходила к ним Наша ярость ночью или когда они покоились» (7: 3 (4)). «Скажи тем, которые не уверовали: “Будьте вы побеждены и собраны в геенну. Скверно это седалище!”» (3: 10 (12)). «О, проклятие Аллаха над несправедными, которые отклоняются от пути Аллаха!» (11: 21 (18)/22 (19)).

Чтобы человек не потерялся в поисках пути, ему ниспосылаются знамения (знаки). Они давались и предшественникам: «К вам пришел Муса с ясными знамениями» (2: 86 (92)). Богоугодные поступки, — а Аллах всезнающ, — и поступки несправедные не проходят невидимыми: «Кто же несправедливее того, кто измышляет лживое на Аллаха или считает ложью Его знамения?» (10: 18 (17)). «И когда придут к тебе те, которые веруют в Наши знамения, то говори: «Мир вам!» Начертал Господь ваш самому Себе милость... И так Мы разъясняем знамения, чтобы стал ясным путь грешников!» (6: 54/55).

Но в чём заключаются разъяснения? Опять же в ссылках на положительный или отрицательный опыт, в посулах, что тех, «которые уверовали и творили благое, — Господь их поведет их по их вере; потекут под ними реки в садах благодати» (10: 9), а тех, которые согрешили, он покарает. Правильный путь означает вручение себя Богу: «Веди нас по дороге прямой» (1: 5 (6)). На этом заканчивается «знание» верующего, главное — вера без сомнения, сомнение присуще неверующим в Аллаха и в Последний день. «...сердца которых сомневаются, — и они колеблются в своем сомнении» (9: 45). Таким образом убеждение строится по принципу: «Я знаю — знайте и вы». Знание оказывается при этом результатом послушания, а не доказательства; тем не менее выбор в пользу этого знания остаётся «разумным» — обоснованным, исходящим из вытекающих из данного решения приобретений. Строго говоря, это не «разум», а «вера», но она по-своему разумна и образует нормативную скрепу мусульманской общины.

В связи со сказанным позволю себе несколько вольно поразмышлять над такой важнейшей составной частью ислама, как хадж. Паломничество в Мекку, к Каабе восходит к древнему культу,

к поклонению таинственному камню (предполагается, обломку метеорита) и видится своего рода суеверием. Но это суеверие переросло в совершенно другое образование — в один из символов ислама, с ним связана не только особая обрядовость, но и комплекс душевно-духовных переживаний. Во время хаджа каждый верующий (индивид), ведомый Идеей, верой, общим «разумом» и выражая свою личную веру, соединяется, сплавляется с верой другого, растворяется в общем чувстве сближения с Богом, очищается от грехов, от суетности, преображается. Возможно, такое преобразование недолговременно, и все же этот «момент истины» сохраняется в памяти как свидетельство близости к Богу, а также общности мусульман, объединённых верой.

Это отступление позволяет увидеть одно из высочайших предназначений разума в жизни человека — отвлечение от внешнего, наносного, сосредоточение на внутреннем, смысловом.

Пока еще наше рассмотрение разума остаётся в пределах традиции, не выводит его на уровень развитой философии, будь то перипатетизм, суфизм, ишракизм, исмаилизм. «Разум» остаётся скорее в пределах «чувственности», образности. Но на этом этапе появляются такие его характеристики как сомнение, порождающее важнейшее его качество — критичность. Однако это опять выводит рассуждения о «разуме» в другую плоскость, когда происходит его отторжение от прошлого, от традиции, — разум обращается, нацеливается на раскрытие новых своих потенциалов, выражающихся в научности, аналитичности, но это уже новая задача, требующая специального рассмотрения.

Литература

Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности. М.: Канон-плюс, 2004. 432 с.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 714 с.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 219 с.

Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.

Смирнов А. В., Солондаев В. К. Процессуальная логика. Рукопись.

Сюкияйнен Л. Р. Фикх // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: «Мысль», 2001. С. 187.

Сюкияйнен Л. Р. Аль-Фикх // Ислам: энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 256.

Ал-Фараби. Об [искусстве] поэзии // *Аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1975. С. 543–555.

Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 193–377.

Ал-Фараби. Силлогизм // *Аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 245–360.

Ал-Фараби. Риторика // *Аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 439–526.

Фильштинский И. Арабская поэзия средних веков // Арабская поэзия средних веков. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. С. 697–718.

Фролова Е. А. «Арабский разум». Его начала в бедуинской поэзии // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 25–44.

Арабские народные пословицы и поговорки / пер. с араб. М.: Изд-во Иностранной литературы, 1961. 61 с.

Аль-Харири, Абу Мухаммед аль-Касим. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы / пер. с араб. М.: «Наука», 1987. 267 с.

Арабская поэзия средних веков. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. 767 с.

Абу Йусуф Йа'куб. Китаб аль-харадж // Хрестоматия по исламу. М.: «Наука», Издательская фирма «Восточная литература, 1994. С. 167–202.

Абу-ль-Фарадж. Книга занимательных историй / пер. с сир. М.—Л.: Гослитиздат, 1961. 294 с.

Лейн Э. Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи» / пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2009. 190 с.

М. 'Абд ар-Разик. Тамхид ли та'рих ал-фалсафа ал-исламийа. Каир, 1959. С. 142.

Ал-Джабири М. А. Ад-Димукратийа ва хукук ал-инсан. Бейрут, 1994. С. 151.

Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text [Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World]. London: I. B. Tauris, 2011. x+462 p.

Ибн Джубайр. Путешествие просвещенного писателя, добродетельного, проникательного Абу-л-Хусайна Мухаммада ибн Ахмада ибн Джубайра аль-Кинани аль-Андалуси аль-Баланси, да будет милосерден к нему Аллах! Аминь / пер. с араб., вступ. ст. и примеч. Л. А. Семенов. М.: Наука, 1984. 295 с.

References

- Kasavin I. T., Shchhavelev S. P. (2004). *Analiz povsednevnosti* [The Analysis of the Everyday Life]. Moscow: Kanon-plus. 432 p.
- Qur'an* (1963). Moscow: Izdatel'stvo vostochnoj literatury. 714 p.
- Piotrovskij M. B. (1991). *Koranicheskie skazaniya* [Qur'anic Legends]. Moscow: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury. 219 p.
- Rezvan E. A. (2001). *Koran i ego mir* [Qur'an and Its World]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 608 p.
- Smirnov A. V., Solondaev V. K. *Processual'naya logika*. Rukopis' [The Processual Logic. Manuscript of the book].
- Syukiyajnen L. R. (2001). Fikkh [The Fiqh]. *Novaya filosofskaya enciklopediya*. Vol. 4. Moscow: Mysl'. P. 187.
- Syukiyajnen L. R. (1991). Al-Fikkh [The Fiqh]. *Islam: enciklopedicheskij slovar'*. Moscow: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury. P. 256.
- Al-Farabi (1975). Ob [iskusstve] poezii [On the Art of Poetry]. Al-Farabi. *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata: Izd. Nauka Kazahskoj SSR. Pp. 543–555.
- Al-Farabi (1970). Traktat o vzglyadah zhitelej dobrodetel'nogo goroda [Book of the Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City]. Al-Farabi. *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Izd. Nauka Kazahskoj SSR. Pp. 193–377.
- Al-Farabi (1975). Sillogizm [The Syllogism]. Al-Farabi. *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata: Izd. Nauka Kazahskoj SSR. Pp. 245–360.
- Al-Farabi (1975). Ritorika [The Rhetorics]. Al-Farabi. *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata: Izd. Nauka Kazahskoj SSR. Pp. 439–526.
- Fil'shtinskij I. M. (1975). Arabskaya poeziya srednih vekov [The Arabic Medieval Poetry]. *Arabskaya poeziya srednih vekov*. Moscow: Hudozhestvennaya literatura. Pp. 697–718.
- Frolova E. A. (2018). «Arabskij razum». Ego nachala v beduinskoj poezii [The “Arabic Reason” and Its Roots in Bedouin Poetry]. *Islam v sovremennom mire*. 2018. Vol. 14. No. 4. Pp. 25–44.
- Arabskie narodnye posloviy i pogovorki* [Arab Folk Proverbs] (1961). Moscow: Izdatel'stvo inostrannoj literatury. 61 p.
- Al-Hariri, Abu Muhammed al-Kasim (1987). *Makamy. Arabskie srednevekovye plutovskie novelly* [The Maqams. Arab Medieval Picaresque Novels]. Moscow: Nauka. 267 p.
- Arabskaya poeziya srednih vekov* [The Arab Medieval Poetry]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura. 767 p.
- Abu Jusuf Ja'kub (1994). Kitab al-haradz [Book of the Land-Tax]. *Hrestomatiya po islamu*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura. Pp. 167–202.

Abu al-Faradzh (1961). *Kniga zanimatel'nyh istorij*. Moscow – Leningrad. 294 p.

Lane E. (2009) *Arabskij mir v epohu «Tysyachi i odnoj nochi»* [The Arabic World in the Epoch of the „Thousand and One Night"]. Moscow: Centrpoligraf. 190 p.

ʿAbd al-Raziq M. (1959). *Tamhid li ta'rih al-falsafa al-islamijja* [Prolegomena to the History of Islamic Philosophy]. Cairo, 1959. 142 p.

Al-Jabri M. A. (1994). *Al-Dimokratija va huquq al-insan* [Democracy and Human Rights]. Beirut. 151 p.

Al-Jabiri M. A. (2011). *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London: I. B. Tauris, 2011. x+462 p.

Ibn Jubayr (1984). *Puteshestvie...* [Journey...] Moscow: Nauka. 295 p.

THE “ARAB REASON” IN ISLAMIC CULTURE (MIDDLE AGES)

Abstract. The expression “Arab reason” is quite multifaceted: it poses different problems at the same time: the problem of reason as such and its connection with the Arab language and Arab culture. In order to understand the complexity of the task or at least part of it we need to immerse ourselves in different layers of culture: in religion of Islam, theology, science of law, philosophy, poetry and folklore. Historical and cultural view on the “reason” makes it possible to highlight its epistemological aspects, its ambiguity and even plurality of the familiar phenomenon of “reason”. The perspective on the “reason” in close connection with the changes happening in Arab culture and nations that entered the Caliphate allows you to see its preserved connection with the pre-islamic worldview. It allows you to see remnants of consciousness of the “*jahiliyya*” era and the emergence of new forms of perception, understanding of the world, such as the “science of faith”, logic, philosophy, natural sciences and society.

Keywords: reason, Arabic language, culture, Islamic law (fiqh), philosophy.

Evgeniya A. FROLOVA,

D. Sci. (Philos.), chief research fellow,

Department of Philosophy of Islamic World,

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

(Bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 115172, Russian Federation).

E-mail: ea-frol@yandex.ru

