

А. В. Смирнов¹

ДИАЛОГ КУЛЬТУР И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

«Диалог культур», о котором так много говорят в последние десятилетия и который служит основной темой наших Чтений, — это прежде всего диалог рациональностей. Наверное, не слишком неожиданным будет утверждение о том, что участники диалога — чтобы это был диалог, а не два параллельных монолога — должны как минимум понимать то, что высказано собеседником. «Понимать» не в смысле «принимать», «разделять» или «оправдывать». Эти значения, мыслимые в слове «понимать», безусловно, важны; однако непосредственное значение слова «понимать» еще важнее. Когда мы говорим с другим человеком, нам важно понимать его слова, убедиться, что мы не вчитали в них свои смыслы или по меньшей мере не исказили их кардинально таким вчитыванием. Но еще важнее это, когда мы ведем диалог с другой культурой. Ведь диалог с другой культурой — это не обязательно обмен репликами с носителем другой культуры. Это может быть чтение текстов, созданных другой культурой; рассмотрение памятников архитектуры, когда мы бродим по чужому городу; наше восприятие и оценка высказываний государственных деятелей, представляющих эту культуру, и т. п. Во всех этих случаях мы не отвечаем человеку — носителю этой культуры (а порой и не можем ответить), а значит, лишены возможности проверить, насколько точно мы поняли своего собеседника. Однако диалог с другой культурой все же идет, поскольку такое восприятие лишь по видимости является односторонним: на деле мы отвечаем, поскольку формируем свою оценку другой культуры, что предопределяет наше поведение в отношении ее носителей.

В таких случаях диалога с другой культурой, которые можно назвать случаями непрямого диалога, адекватность понимания особенно важна. Ведь в таких случаях мы не можем задать уточняющие вопросы, не можем проверить по реакции собеседника, правильно ли мы истолковали его слова.

Вот почему диалог с другой культурой не может быть успешным без понимания рациональности этой культуры. Это тем более важно, если речь идет о культуре, опыта проживания в которой мы не имеем. Например, об арабо-мусульманской культуре — той, что задает, в общем и целом, контуры того, что принято называть «исламским миром». При всем его многообразии и даже пестроте есть тем не менее некие ведущие «силовые линии», которые определяют, по меньшей мере в основных чертах, его рациональность. Эти размышления — попытка набросать контуры этой рацио-

нальности, очертить то, что можно назвать эпистемой арабо-мусульманской культуры.

Разговор о рациональности довольно естественно начать с понятия истины. Понимание истины, характерное для арабо-мусульманской культуры, ярко проявилось уже в Коране. Здесь широко используются обе пары терминов, которыми в дальнейшем обозначалась оппозиция верного, правильного и неверного, ложного. Это термины с корнями *х-к-к* и *с-д-к*, с одной стороны, и *б-т-л* и *к-з-б* — с другой. Между этими двумя типами оппозиции имеется существенное различие.

Первый тип оппозиции истинного и ложного выражен как противопоставление *хаки* и *батил*. Термин *хаки* выражает истинность как неперемное осуществление как должное, как то, чего не может не быть. Такое должествование имеет ярко выраженный онтологический оттенок: речь идет об истине, которая *утверждена*. Противоположное *батил* отсылает нас к ложному как к неустойчивому, к тому, что не способно удержаться, что как будто рассыпается и не может явить свою фиксированность.

Такое понимание истинного и ложного прямо связано с *действительностью*, то есть со способностью действителя явить и утвердить свою эффективность, свою способность осуществить действие и показать его результат. Центральная кораническая тема — это тема истины (*хаки*) как подлинной действительности Истинного (*хаки*) Бога, действие которого безусловно осуществится и возымеет свой результат, тогда как ложные (*батил*) действители (прочие боги и иные существа) оказываются бессильными перед лицом этого подлинного действителя, так что обещанные ими результаты развеиваются как мираж, поскольку лишены какой-либо твердости и устойчивости.

Это понимание нашло свое яркое выражение в таких коранических аятах: «Бог есть истина, а те, которых призываете вы наряду с ним, — ложь» (31: 30, 22: 62); «Напротив, мы истину противопоставляем лжи: она поражает ее, и эта — вот исчезает» (21: 18); «Пришла истина, и ложь исчезла; истинно, ложь подлечит исчезновению» (17: 81); «Пришла истина, и ложь уже не явится и не возвратится» (34: 49). Везде здесь «истина» выражена арабским словом *ал-хаки*, а «ложь» — *ал-батил*.

Таким образом, противопоставление истины и лжи как *хаки* и *батил* — это противопоставление действительности подлинного действителя и действителя иллюзорного, не настоящего, а лишь выдающего себя за подлинного. Истинность и означает здесь свершенность действия, его утвержденность. Не только в кораническом контексте, но и в целом для арабо-мусульманской культуры такая истина — это истина *par excellence*, истина как таковая, *изначальная* истина. Утвержденная действителем, она исходна.

Такое понимание истины прямо связано с тем, что современный марокканский философ М. А. ал-Джабири называл «арабским разумом» (*акл 'арабийй*),

¹ Заместитель директора, заведующий Сектором философии исламского мира Института философии РАН, член-корреспондент РАН, доктор философских наук. Автор более 100 научных публикаций, в т. ч. монографий: «Логика смысла. Теории и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры», «Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство», «Мистическая философия и поиск истины», «О подходе к сравнительному изучению культур» и др. Ответственный редактор книжной серии Института философии РАН «Философская мысль исламского мира». Заместитель главного редактора «Философского журнала».

то есть эпистемой, характерной для арабо-мусульманской культуры: сложившаяся в эпоху джахилийи, она сохраняется до сих пор. Эта эпистема предполагает рассмотрение вещей не как субстанций, которые объясняются их идеальной (формальной) природой, а как результатов действия, как его «овеществление». Это, естественно, предполагает такую направленность взгляда, который за внешней явленностью результата отыскивает скрытого действующего, устанавливая между ними связь, выраженную в действии.

Второй тип оппозиции истинного и ложного предполагает наличие уже утвержденной истины и выстраивается как *соответствие* или *несоответствие* ей некоего высказывания или же действия, в иных формах выражающего отношение к ней. Слова с корнями *с-д-к* и *к-з-б*, чаще всего глаголы второй породы и их производные, обозначающие направленность действия на некий объект, очень частотны в Коране и передают соответственно согласие, подтверждение или несогласие, отвержение прежде утвержденной истины. Очень характерны, например, такие аяты: «Веруйте в то, что ниспослал Я для подтверждения истины (*мусаддикан*) того, что у вас» (2: 41); «Когда приходит к ним от Бога Писание, подтверждающее (*мусаддик*) то, которое у них есть...» (2: 89); «А те, которые будут неверными и почтут наши знамения ложными (*каззабу би-айати-на*)...» (2: 39, 22: 57); «Начальники его народа, те, которые не веровали и считали за ложь (*каззабу*) сретение будущей жизни...» (23: 33). Такие действия, как *тасдик* (подтверждение истинности, принятие чего-то как истинного) или *такзиб* (утверждение ложности) возможны только как *вторичные* по отношению к *исходально утвержденной истине-хакк*, поскольку *под-тверждают* (а не *утверждают*) истину или же *от-вергают* (но не *опро-вергают*) ее.

Эти интуиции, раскрывающие сложившуюся еще на доисламском этапе развития эпистему и нашедшие яркое отражение в Коране, благодаря победе исламского мировоззрения вошли в общий фонд арабо-мусульманской культуры и народов — ее носителей. Вплоть до современного этапа Коран в исламском мире служил своеобразным букварем и учебником на этапе начального образования (*куттаб*): по нему учились читать и писать, а потому грамотные люди хорошо знали его текст или помнили его наизусть. Отраженные в тексте Корана фундаментальные интуиции не могли не проникать в сознание неарабских народов, где закреплялись с большим или меньшим успехом, обеспечивая если не единообразие (до этого было далеко), то во всяком случае совместимость культурно-мировоззренческих координат на огромных пространствах исламского мира. Коран, а затем и возникшая вокруг него исламская литература различных жанров послужили своеобразным проводником эпистемы, ориентирующей на «действенное» (процессуальное) осмысление мира, то есть понимание его как результата учреждающего, устанавливающего истину действия действующего.

На классическом этапе арабо-мусульманской культуры эти интуиции получили свое развитие. Термины с корнями *с-д-к* и *к-з-б* были задействованы в теории познания и в Аристотелевой логике, активно работая в

сфере рационального познания и обозначая истинное или ложное высказывание (соответственно *кавл садик* и *кавл казиб*), то есть такое, которое совпадает с истинным положением вещей или не совпадает с ним. Сама же истина вещей обозначалась с использованием корня *х-к-к*: например, *хакика* — «истинность», *хакк* — «истина». Вторично-устанавливаемая истина (корень *с-д-к*), таким образом, оказалась отнесенной к сфере рационального познания и доступной для работы рациональными методами. Такая истина ни в коей мере не является «неправильной» или «ущербной»; о ней лишь можно сказать, что она вторична в отношении первично-утверждаемой истины (корень *х-к-к*), поскольку ее установление происходит в результате сверки с действительным положением вещей, которое первично утверждено как результат действия соответствующего действующего.

Рационализация этой «действенной», или процессуальной, парадигмы была осуществлена мутазилистами — первыми арабо-мусульманскими философами. Их осмысление мира практически полностью сводится к его объяснению как результата действия: теория действия в их философии занимает такое же место, как теория идей в философии Платона или теория субстанциальных форм — у Аристотеля.

Широкое «переводческое движение», которое привело к знакомству с наследием античной философии, прежде всего перипатетической и неоплатонической, имело результатом возникновение фальсафы (*араб.* «фалсафа» — философия), ориентировавшейся на философствование по греческим образцам. Мутазилизм постепенно был вытеснен из сферы философии, будучи не в силах противостоять двойному давлению: с одной стороны, очень просто и ясно, наглядно и дидактически отточено излагаемой законченной греческой мудрости, контрастировавшей с усложненными и далекими от единства взглядами мутазилизов, вечно споривших между собой; а с другой — давлению оформившейся и уже зрелой доктринальной мысли (ашаризм и матуридизм), предлагавшей упрощенное изложение исламского вероучения, доступное массам, в отличие от интеллектуально-рафинированных и элитарных трактовок мутазилизов.

С вытеснением мутазилизма фальсафа оказалась фактически господствующей на философской арене. Вместе с ней пришло и иное мировоззрение, опиравшееся на субстанциально-ориентированную эпистему античности. Успех фальсафы был разным в различных регионах исламского мира, и в целом (хотя далеко не исключительно) эта школа завоевала симпатии представителей неарабских народов, прежде всего иранцев. На время процессуально-действенная эпистема утратила господствующее положение в сфере философии, при этом вполне сохранив его в области ряда наук (правописание, филология и др.), которые начинают классифицироваться как «собственные», исламские, в отличие от заимствованных «греческих» наук (математика, астрономия и т. д.) и фальсафы. Однако уже у Ибн Сины, величайшего представителя фальсафы, происходит своеобразная, пусть и неполная, реабилитация процессуально-действенной эпистемы. Это заметно в его

теории причинности, редуцирующей аристотелевскую четырехчастную систему причин к единственной — действенной; в развитой им теории интуиции (*хадс*), которая направлена на непосредственное схватывание подлинности вещи, в отличие от дискурсивной логики, устанавливающей лишь соответствие между высказыванием и состоянием вещей, так что интуиции оказывается доступен Первый Действитель — тот, что принципиально за пределами логического познания и вместе с тем отвечает за подлинность всех вещей, будучи единственным источником действенности и причинности; наконец, в его известном разделении чьей-то и существования и теории «возможного» (*мумкин*), согласно которой вещь наличествует как таковая в качестве возможной, получая от действителя лишь свое существование.

Акцент на непосредственном познании, схватывающем подлинность, истину-*хакк* вещи хорошо заметен в исламском мистицизме (суфизме), который позже других обретает свою философскую зрелость. И в философском суфизме, и в ишракизме (философии озарения) непосредственное и опосредованное познание не иерархизируются, а скорее понимаются как взаимодополнительные. При этом дискурсивное, рационально-логическое знание расценивается и как имеющее собственную, независимую ценность, и как средство изложения и проверки истин, постигнутых непосредственно (интуитивно или в откровении): здесь истина-*хакк*, непосредственно открывающая подлинность вещи, как она изначально установлена действителем, проверяется в процедуре *тасдик* — ее рационально-дискурсивного обоснования.

Таким образом, процессуально-действенная эпистема, требующая возведения к действителю как к конечному обоснованию, и связанное с ней понимание истины как непосредственно-утвержденной (термины *хакк*, *хакика*), с одной стороны, и как дискурсивно-удостоверяемой (термин *тасдик*), с другой, определила такие принципиальные черты мышления арабо-мусульманской культуры, как представление о возможности согласования непосредственного и опосредованного знания (интуиция и логика, божественное откровение и рациональное философствование, установленный Богом закон и его развитие в рациональной деятельности законовладельцев, сакральность пророческой миссии Мухаммада и чисто человеческий характер его личности, божественное обоснование руководящей роли Мухаммада и отсутствие сакрального обоснования власти его преемников и т. д.) и стремление понять мир *процессуально*, как результат действия.

Понятие «эпистема» схватывает неосознаваемые, коренящиеся в подсознании установки, задающие наиболее общие линии осмысления мира. Эти установки имеют собственную, вполне определенную смысловую логику. Логика предьявляет *требования*, которые выступают как первоосновные, далее не фундируемые *основания рациональности*. Основания рациональности — это в самом общем виде то, что заставляет нас принять не задумываясь те или иные тезисы как само собой разумеющиеся (например, равные третьему равны между собой) или абсурдные (существование след-

ствия без причины). Основания рациональности, таким образом, определяют ход рассуждений и доказательств, выступая в качестве *критериев*, позволяющих отделить рациональное и приемлемое от иррационального и в силу этого неприемлемого в пространстве разума.

Понимание внутренней смысловой логики, определяющей устройство процессуально-ориентированного взгляда, позволяет выяснить, почему этот взгляд выдвигает вполне определенные требования к тому, что считается рациональным, осмысленным и обоснованным. Это прежде всего — непосредственная связанность действующего и претерпевающего, выраженная процессом (действованием). Арабский язык предоставляет процессуально-ориентированному мышлению очень удобную языковую среду, в которой тройка категорий *фа'ил* (действующее), *маф'ул* (претерпевающее) и *фи'л* (процесс) служит частью словообразовательной парадигмы любого глагола. В этой языковой среде органичной оказывается онтология, предполагающая подлинный, независимый статус как действующего и претерпевающего (т. е. субстанций), так и *самого процесса*. Процесс здесь не редуцируется до акциденции действителя, как это происходит в субстанциально-ориентированной смысловой среде, а наделяется собственным онтологическим статусом — независимым, хотя и отличным от онтологического статуса двух его сторон (действующего и претерпевающего).

В аристотелевской системе десяти категорий процесс не может быть отображен так, как он осмысляется в процессуально-ориентированной среде. У Аристотеля имеются категории «действовать» и «претерпевать», которые могут быть соотношены в лучшем случае с активной и пассивной сторонами процесса, но не с самим процессом как таковым. И это не случайно: субстанциально-ориентированный взгляд не наделяет процесс особым онтологическим статусом, отличным от статуса его активной или пассивной сторон; процесс здесь не мыслится как нечто третье, самостоятельное, наряду со своей активной и претерпевающей сторонами. В этом — одно из несводимых различий между двумя способами осмысления мира, субстанциально-ориентированным и процессуально-ориентированным.

Разум и его критерии, определяющие, что считается рационально доказанным, и обоснованным, а что требует дальнейшего обоснования, определяются принципиальными чертами эпистемы. Опора на процессуально-действенную эпистему имела свои следствия в понимании того, что такое разумная обоснованность и в каком направлении будет протекать рационализация мировоззрения, заданного Кораном.

Эта рационализация, осуществленная мутазилистами и приведшая к возникновению философии в арабо-мусульманском мире, исходила из представления о действителе как целеполагающем, *волево* источнике действия. Воля принимается как необходимое условие подлинного действителя, без которого действитель немыслим. Целеполагание как проявление воли могут осуществлять, с точки зрения мутазилитов, Бог и человек: только они и могут быть поняты как подлинные действители, отвечающие за возникновение и изменение мира и всего находимого в нем.

Это означает, что для подлинного действователя не может стоять вопрос о свободе воли: воля служит *условием* действия, без которого действительность немислима. Вот почему в начальный период развития рефлексии, у мутазилов, признающих человека подлинным действователем, вопрос о свободе воли не ставится. Положение о свободе воли надо отличать от положения об автономии действователя, то есть о его само-власти, иначе говоря — о наличии всех условий полноценного действия. Выбор — еще не действие: действенная эпистема предполагает постановку вопроса о том, способен ли действитель не просто иметь, но *осуществить* свою волю — которая у него безусловно свободна. Вопрос, иначе говоря, не в том, чтобы сделать выбор; вопрос в том, чтобы этот выбор осуществить, сделать истинным — на деле, то есть через действие. Вопрос в том, обладает ли человек как действитель способностью *утвердить* (вспомним истину-*хакк*, утверждаемую действительным) свое действие и его результат.

Если всякий процесс, происходящий в мире (восход и закат солнца и луны, выпадение дождя, произрастание растений, рождение детей, действия и взаимодействия людей), требует для своего объяснения возведения к действительности, то понятно, что к человеку могут быть возведены далеко не все процессы, и даже не большая их часть. Видение Бога как агента действий и изменений, происходящих в мире, требуется процессуально-действенной эпистемой и вовсе не свидетельствует (как это часто неверно толкуют, не понимая данной принципиальной черты арабо-мусульманского мировоззрения) о некоем «фидеизме» и отказе от рационального объяснения.

Напротив, такое видение — первый и необходимый шаг к рационализации представления о мире как результате действий действительности. Для того, чтобы рационализация действительно произошла, необходимо сделать еще один шаг. Он заключается в том, чтобы понять результат действия как *неизбежный*, как не зависящий ни от чего, кроме внутренней закономерности действия. Некто (пусть это будет Бог или человек), рассматриваемый как именно некто, или, как выражались арабо-мусульманские мыслители, как «самость» (*зат*), не представляет подлинного интереса в пределах процессуально-действенной эпистемы. Самость как таковая, как некая субстанция, не производит никакого действия и не может отвечать ни за устройство мира, ни за его перемены. А вот рассмотренная как «действующее» (*фа'ул*), то есть как действительность, она производит результат действия (*маф'ул*, букв. «делаемое»), связь между которыми и должна быть понята как некий процесс, имеющий место в мире и объясняющий его устройство или изменение.

Рационализация предполагает нахождение *законосообразности*, определенной *устойчивости* мира. Если субстанциально-ориентированное греческое мышление открывает основание такой устойчивости в субстанциальности, связывая с произвольным действием *неустойчивость* и невозможность закономерного расчета, то процессуально-ориентированное мышление открывает устойчивость мира как устойчивость

связи между действительностью и результатом действия (*фа'ул* «делающим» и *маф'ул* «делаемым»). Эта устойчивая связь, выраженная собственно действием (*фи'л* «делание»), и позволяет *закономерно* перейти от действительности к результату или, напротив, от результата к действительности, за него отвечающему.

Заметим, что такой переход именно закономерен, а значит, не зависит ни от какого произвола: при условии, что результат *необходимо* связан с агентом действия, устойчивое и не зависящее ни от какого произвола объяснение мира может быть достигнуто в контексте процессуально-действенной эпистемы. Именно в признании этой *необходимой связи* заключается здесь решающий момент, отделяющий рациональное объяснение от иррационального.

Мутазилиды, первые в исламской мысли борцы за рациональность, стали и мыслителями, последовательно признававшими такую необходимую связь. Наиболее ярко эта проблематика встала при обсуждении вопроса о божественных атрибутах: эти дискуссии имеют значение вовсе не для понимания того, *каков* Бог (когда бы он рассматривался субстанциально), а для решения вопроса о том, как устроено его *действие*, объясняющее — в процессуальной перспективе мышления — закономерное устройство мира. Именно в этой точке догматизированная мысль исламского вероучения (ашаризм и матуридизм) принципиально порвала с рациональным философствованием мутазилидов, предпочтя иррациональное утверждение об отсутствии необходимой связи между действительными атрибутами Бога и их результатами. И именно эта необходимая связь была решающим образом восстановлена в философском суфизме — следующим после мутазилизма направлением арабо-мусульманской философии, которое дало *целостное* (а не фрагментарное) объяснение мироустройства на основе процессуально-действенного взгляда и в контексте соответствующей эпистемы, причем такое объяснение повлекло кардинальный пересмотр представлений о соотношении между вечностью и временем и о месте человека в мироустройстве.

Если первым направлением рационализации у мутазилидов стало утверждение о закономерной и устойчивой связи между действительностью и результатом его действия, то вторым направлением было максимально возможное расширение автономии человека как подлинного действователя. Это повлекло за собой урезание всевластия Бога, но также — что значительно более важно — абсолютизацию этических требований к человеку, который был понят как полновластный и ни в чем не ограниченный действительностью, а значит, как действительность, полностью определяющий свою судьбу и выбор жизненного пути и несущий за это абсолютную ответственность. Этот пункт стал позже еще одной точкой, где доктринальная догматизированная мысль, которая предпочла урезать автономно действие человека вплоть до полного ее отрицания (такой взгляд обрел почти повсеместное влияние к концу классического периода), пошла на бескомпромиссный разрыв с мутазилизмом. И в этом же пункте философский суфизм внес решающий вклад в многовековой

спор о соотношении человека и Бога как действующих лиц, предложив решение неожиданное, но увязанное с целостной системой и необходимое в ее рамках.

Еще одним направлением борьбы за рационализм стало утверждение мутазилитов о рациональной природе положений Закона и, следовательно, принципиальной способности обычного человеческого разума сформулировать эти положения. Мутазилиты бросили серьезный вызов своим оппонентам, утверждавшим, что Закон не может быть независимо открыт человеческим разумом, а потому нуждается в откровении и может быть принесен только посланником. На это мутазилиты возражали, что, если Законодатель предписывает и запрещает поступки, исходя из их природы, а эта природа может быть постигнута человеческим разумом, то и Закон в принципе мог бы быть самостоятельно сформулирован человеком, никогда не слышавшим об исламе и Мухаммаде.

Если провести условную линию от зарождения теоретического дискурса в раннем исламе (хариджиты,

шииты, мутазилиты и др.) до конца его классической эпохи, то это будет линия постепенного сужения рационализма и возрастания авторитета не столько основополагающих текстов ислама (Корана и сунны), сколько *традиции (таклид)* рассмотрения вопросов вероучения и права, когда решения ученых прошлого принимаются на веру без проверки их не только рациональной, но и текстуальной обоснованности (то есть обоснованности Кораном и сунной). Именно это выражает интеллектуальную атмосферу традиционалистского этапа развития арабо-мусульманской культуры: отказ от действительного рационализма, наиболее ярко заявленного мутазилитами, и опора на авторитет предшествующих поколений ученых без какой-либо проверки выдвинутых ими положений. Угасание творческого импульса арабо-мусульманской культуры на рубеже классического и традиционалистского этапов совпало с максимальным отказом этой культуры от рационализма, столь ярко проявившегося на заре классического этапа ее развития и обеспечившего ее процветание.