СУЩЕСТВУЕТ ЛИ "ВСЕМИРНАЯ ФИЛОСОФИЯ", ИЛИ ПРОБЛЕМА ПРЕОДОЛЕНИЯ ЧУЖДОСТИ ЧУЖОГО

А.В. Смирнов

Обсуждение вопросов типа "Существует ли всемирная философия?" или "Что есть мировой историко-философский процесс?" в определенных философских и философствующих кругах почитается с известного времени чем-то вроде дурного тона. Однако для исследователя, работающего в сфере историко-философского востоковедения, такие вопросы – дело отнюдь не исследовательского (или философского) вкуса, они прямо и непосредственно связаны с самими основаниями его повседневной деятельности. В самом деле, что я имею в виду, говоря об "арабской философии"[1]? Чем является этот термин, очерчивающий границы сферы моего исследования, – простым знаком, ярлыком, функцию которого легко исполнит любой другой, наудачу выбранный знак такого рода, или это – полновесная категория, раскрытием содержания которой и явится мое исследование? Вряд ли кто-то станет настаивать на первом – ведь в таком случае изучаемый феномен окажется принципиально несоотносимым с тем, что мы понимаем под "европейской", или "западной философией" Второй ответ обязывает нас искать возможность говорить об "арабской философии" как о некотором варианте философии вообще, той, собственно, философии, которую обычно и принимают за "всемирную" Как, однако, возможно подобное понятие "всемирная философия"? Будем ли мы говорить о ней в тех же терминах, тем же языком, которым мы говорим о собственной философской традиции, или для этого необходимы существенно иные категории?

Создается впечатление, что многие попытки приблизиться к пониманию того, что есть "всемирная философия", делаются со вполне определенных позиций, строящихся на вполне определенных допущениях и предпосылках. Я не хочу в этой связи оперировать пресловутым термином "европоцентризм". Обвинения такого рода, даже если и улавливают достаточно точно суть "крена" и "отклонения", не предлагают альтернативы, к которой нельзя было бы предъявить тех же самых обвинений – обвинений в каком-то ином типе "центризма" или в следовании каким-то другим идеологическим установкам. Если серьезно относиться к вынесенному в качестве заглавия статьи вопросу, следует выбрать другой путь, не совпадающий с методом идеологических ярлыков.

Пожалуй, не составит труда зафиксировать то препятствие, которое затрудняет разговор о "всемирной философии" Оно связано с проблемой субъекта этой философии. Кто является носителем ее? Иначе говоря – что она есть? Конгломерат тех философских массивов, которые представлены огромными "материками" философии: Европой, арабским

© А.В. Смирнов, 1995

(мусульманским) миром, Индией, Китаем, Россией[2]? Является ли все, кроме первого, так называемыми национальными (локальными) вариантами, недоросшими до европейского образца (а такая посылка часто принимается, пусть молчаливо, как основание рассуждений на эту тему), или это – равнозначные и равноправные, равновеликие массивы мысли, которые не могут быть осмыслены просто по модели "чистый образец – национальная (локальная) специфика"?

Эти вопросы принципиальны, и они ставились достаточно давно и достаточно остро. Тот факт, что на них нет ответа (приемлемого хотя бы для большинства членов научного сообщества, которое они волнуют), показателен сам по себе. Возможно, что трудность заключается даже не в этих вопросах как таковых. Вернее, даже не столько в них, сколько в самой процедуре "отвечания" На поставленный вопрос отвечает всегда субъект–человек, занимающийся историей философии. Он, несомненно, уже принадлежит одной из перечисленных философских традиций, является "жителем" одного из этих философских "материков" (если, конечно, не вовсе лишен корней, что тоже случается). Отвечая на эти вопросы, такой мыслитель тем самым пытается разрешить вопрос об основаниях собственной мысли и собственной традиции. Фактически вопрос, который стоит перед ним, является вопросом о характере его собственной мысли. Отвечая на него, он неизбежно сталкивается с парадоксом самовключения в одном из его вариантов.

Парадокс самовключения в общем виде сводится к тому, что нечто включает самого себя как свою часть.

Один из примеров этого парадокса известен нам из математики. Возможно ли "множество всех множеств", множество, включающее самого себя и тем самым – все множества, в том числе самого себя, следовательно, все множества, – бесконечная регрессия, вмещающая оказывается гораздо "меньше" того, что она должна вместить. Можно ли понять свои собственные основания, можно ли увидеть самого себя и, повторив подвиг знаменитого барона, вытащить самого себя за волосы из болота? Можно ли утверждать относительно самого себя ложность или истинность каких бы то ни было высказываний? – ведь утверждение истинности своих слов не менее парадоксально, чем утверждение их ложности: если такая операция разрешена, мне достаточно сказать, что я говорю правду, чтобы *все* сказанное мною должно было считаться истиной, – ведь если сомнение в истинности не исключено вовсе, оно может относиться к любой части моих слов, и тогда ложным может оказаться и утверждение об истинности моих слов, и мы придем к ситуации, описанной как парадокс "Лжец" В судебной практике давно установлено: никто не может свидетельствовать в собственном деле. Может ли какая-то философская традиция в таком случае свидетельствовать относительно собственного статуса? Способна ли она отнести себя, или какую-то часть себя, ко "всемирной философии", установив для этого ясные критерии? Не ставит ли подобное утверждение данную традицию в положение "множества всех множеств"? в положение человека, свидетельствующего истинность своих слов?

Этот пункт, вероятно, требует дополнительного разъяснения. Речь

идет вовсе не о моральном аспекте такого решения. Речь идет о логической корректности самой процедуры его вынесения. Может ли субъект, принадлежащий к определенной философской традиции, выносить решение о статусе этой традиции в отношении к остальным традициям, отличным по своим основаниям от данной? Не будет ли это решение a priori окрашено в его философские цвета? Не будет ли это в любом случае решением, принятым с позиций определенного философского "национализма"? И не является ли необходимым некоторый философский космополитизм для того чтобы такое решение было корректным? Возможен ли, однако, подобный космополитизм?

Так вопрос о существовании "всемирной философии" в конечном счете – и вполне закономерно – возвращает нас к вопросу о возможности понимания чужой философской традиции. Наверное, эксплицитно определить понятие "чужая" и, далее, отделить его от понятия "чуждая" будет едва ли исполнимой задачей. Насколько "чужой" является, скажем для нас, французская традиция философствования XX в.? И переходит ли она ту грань, за которой становится "чуждой" – т.е. не способной говорить с нами без специальных трансляционных процедур? (Опять же, что считать такой особой трансляционной процедурой, а что необходимымвсегда герменевтическим переводом?) Всякий исследователь, долго общавшийся с этой или любой иной философской традицией, без труда даст свой ответ на подобный вопрос. Не так-то легко, однако, будет ему сформулировать обоснование своих ответов. То, что мы способны чувствовать "интуитивно" после определенного периода общения с некоторой традицией, бывает нелегко облечь в слова. Чтобы объяснить это, требуется иной язык, иные понятия. Понятия, которые могли бы не быть чуждыми ни той, "чужой", ни этой, "нашей", традиции. Понятия, с помощью которых можно было бы говорить о том и об этом, но которые не принадлежали бы ни тому и ни этому. Нечто вроде над-языка, говорящего о том и об этом, но не о себе. Заговорив о проблеме "степеней чуждости" философских традиций, мы опять приходим к необходимости избегать парадокса самовключения.

Вернемся, однако, к разговору о "чуждой" традиции. Из сказанного понятно, что я не претендую на то, чтобы предложить нечто вроде эксплицитных формулировок или определений в защиту того тезиса, из которого исходят эти рассуждения. Я могу лишь высказать (выразить, попытавшись сделать это так, чтобы меня поняли) то ощущение, которое возникло у меня после определенного периода попыток понять средневековую арабскую (мусульманскую) традицию мысли. Это ощущение состоит в том, что в лице этой традиции мы имеем особое философское образование ("структуру", или "тело", или "здание" – метафоричных названий может быть много), образование, герметичное в определенном, релевантном для обсуждаемой темы смысле, и притом противо-стоящее (в не смысле враждебности, а в смысле не-рядо-положенности) той культуре историко-философского размышления, мыслью о принадлежности к которой мы имеем возможность себе льстить. Шокирующее ощущение чуже-родности и фундаментальной непонятности оказывается в данном случае тем более сильным, что арабо-мусульманская традиция (в отличие,

наверное, от индийской и уж тем более от китайской) внешне необыкновенно близка к западноевропейской (если понимать под этим словом античность и западное средневековье) – всем известно, сколь многим она ей обязана (как, впрочем, и западноевропейская арабской). В определенном плане эта традиция представляет собой уникальный пробный камень для проверки любых гипотез относительно всемирно-философского процесса. То, что такие гипотезы видят в этой традиции, зачастую говорит скорее о них, чем о ней.

Именно это представление о "равновеликости", и в то же время – какой-то, по всей видимости, фундаментальной инаковости иных философских традиций мешает принять точку зрения, с которой любая из них могла бы быть рассмотрена как некий "национальный" или "локальный" вариант некоторой *уже-известной нам* всеобщей линии. Если хотя бы одна из философских традиций рассматривается как вариант, тем самым задается необходимость рассматривать их все как варианты – вот тот тезис, который представляется необходимым высказать. Варианты чего, однако? То, чего они являются вариантами, может существовать в таком случае как еще-несозданный конструкт. Видимо, это то, что подразумевало бы любую частную традицию как свою разновидность.

Герменевтическая чужеродность, т.е. чужеродность-для-понимания, средневековой арабской мыслительной традиции не является, конечно, чистым ощущением по принципу "мне кажется" Неспособность дать эксплицитное определение ее (этой фундаментальной чужеродности, отчужденности от моего понимания-без-специальной-трансляции), которое я признаю за собой, не означает отсутствия достаточного количества иллюстративных примеров, передающих (надеюсь) это ощущение. И, наверное, лучшим из них будет как раз обсуждение проблемы того, что есть "арабская философия"[3].

Наша задача не относится к тому уровню разговора, который подразумевает обсуждение вопроса "что есть философия" в принципе. Предположим, что нами достигнут определенный консенсус, хотя бы молчаливый, в рамках некоторого научного сообщества историков философии, занимающихся историей арабской философии и воспитанных в условиях данного места-и-времени. Предположим, что они понимают друг друга "без слов" и знают достаточно точно, какого мыслителя, если речь идет о европейской мысли, они классифицировали бы "по ведомству" философии, а какого – нет. Вопрос, который нам следует задать, звучит так: смогут ли они также понять арабскую мысль?

Прежде всего зафиксируем наличие проблемы. В средневековой арабской мыслительной традиции существовало направление, именовавшее себя "философией" (фальсафа, калька с греческого термина); его последователи, соответственно, называли себя "философами" (фалясифа). Это было направление, опиравшееся в основном на перипатетическое наследие, хотя и заимствовавшее в значительной мере платонизм и неоплатонизм. Казалось бы, нет ничего проще, как решить, что "арабской философией" является именно данное направление, и считать его "локальным", или "национальным", вариантом историко-философского процесса. За это говорят, казалось бы, совершенно бесспорные факты.

Коль скоро сами мыслители, само "научное сообщество" того времени однозначно выделило группу своих членов, обозначив ее особым термином, к тому же недвусмысленно указывающим на генетическую связь их учений с античными философскими школами, не должно оставаться никаких сомнений относительно того, кому принадлежит статус "философа" в средневековом арабо-мусульманском обществе, а кто на него претендовать не может. Это решение напрашивается тем более, что оно вполне согласуется с исторической реальностью процесса восприятия арабской мысли в Западной Европе. Фактологическая сторона этого процесса в конечном счете и легла в основу очень долго бытовавших, да и сейчас достаточно широко распространенных среди всех, занимающихся философией, в том числе и историков философии, представлений о том, что есть арабская философия. Однако факт восприятия, как и факт оценки, свидетельствует об обеих сторонах, а не только об одной. И то, что было воспринято из арабской мысли и что было расценено как "философия", квалифицирует не только арабскую мысль, но и европейскую традицию. И некогда сложившееся мнение представляется далеко не столь бесспорным и однозначным при взгляде на средневековую арабскую мысль с иной точки зрения.

Если на стороне изложенного мнения реальность исторического процесса взаимодействия двух цивилизаций, то на стороне иной, "альтернативной" (по меньшей мере – не спешащей согласиться) точки зрения – реальность существующих текстов, собственно, того, что позволяет нам судить о прошедших эпохах мысли. Чтение текстов, выходящих за рамки понятия "арабская философия" в изложенном выше понимании (назовем его "историческим", поскольку оно было исторически выработано самой арабоязычной культурой и опирается на реальность исторического процесса), подсказывает нам другую картину.

Итак, попытаемся оставить в стороне формальные ярлыки и наименования различных школ средневековой арабской мысли (мутакаллимы, фалясифа, исмаилиты, суфии, ишракиты...) и зададим себе вопрос: каким образом это "научное сообщество" осознавало себя не на формальном (наименования школ), а на содержательном уровне? Иначе говоря, является ли фальсафа течением, осознававшим свою принципиальную выделенность из общей среды и отделенность от прочих школ, и было ли оно, в свою очередь, признаваемо таковым другими школами мысли? Критерий нашего "текстологического" ответа на этот вопрос достаточно прост и однозначен: в произведениях представителей средневековой арабской мысли довольно легко прочитывается, кого они признавали своим полноправным оппонентом, кого считали необходимым опровергнуть, дабы утвердить истинность своих взглядов, с кем они спорили и с кем соглашались, а кто оставался вне поля их зрения как представитель учений, не релевантных для установления истинности в обсуждаемых вопросах.

Если мы подойдем к проблеме классификации арабских мыслителей с этой точки зрения, картина окажется совершенно иной. В таком случае становится ясным, что сами эти мыслители воспринимали как представителей единой области знания мутакаллимов, фалясифа, "Братьев

чистоты", исмаилитов, ишракитов, суфиев. В памятниках теоретической мысли всех названных направлений мы найдем взаимную полемику, взаимные опровержения и признания. Показательно единодушие, с которым воспринимались "свои" и "чужие": столь яркому представителю догматизированной и утонченно-схоластической мысли, каким был Хамид ад-Дин аль-Кирмани (виднейший исмаилитский мыслитель), казалось бы, стоило в "божественных" вопросах скорее полемизировать с факихами[4], тогда как он все острие своей критики направляет против фалясифа, причем именно там, где взгляды последних как раз могли бы быть использованы им в противостоянии мусульманской ортодоксии. Казалось бы, что столь далеко отошедшим от мусульманской догматики суфиям до ашаритов, которых обычно квалифицируют как представителей "рационалистической теологии"? Но такой свободный и широкий теоретик суфизма, как Ибн Араби, именно их, и только их из всех представителей арабской мысли упоминает "по имени" в своих лапидарных "Геммах мудрости" (называя наряду с ними лишь античных софистов). От догматизированной схоластики до не признающего никаких теоретических догм мистицизма сохраняется ощущение и признание совершенно определенного проблемного единства. Если следовать имплицитно выраженному в таком ощущении и признании мнению средневековых арабо-мусульманских мыслителей, следует согласиться, что все названные направления образуют единую область знания. Именно эту область знания и стоит, очевидно, в таком случае считать "средневековой арабской философией"

Такое решение убедит не всех, но многих. Однако разрешение одной проблемы ставит перед нами другую, суть которой, собственно, может быть обозначена следующим образом: а почему вообще нам пришлось обсуждать этот вопрос и столь тщательно доказывать свою точку зрения, и не было ли наше решение все же "насилием над материалом"? Если наш ответ верен, то должны же были сами средневековые мыслители, которых мы назвали "философами", осознавать свое единство и свою общую принадлежность к философской мысли не только имплицитно (выражая эту принадлежность во взаимном внимании), но и эксплицитно; должен ведь в таком случае существовать термин, которым бы и обозначалось это их единство. Даже если термин фальсафа не может служить таким общим обозначением (ибо он употребляется как название только одной из школ), то мог ведь существовать иной, собственно арабский (а не калькированный) термин; мог, и должен был, если наш ответ верен.

Но все дело в том, что такого общего термина не было. Наиболее близким арабским эквивалентом нашего понятия "философия" мог бы служить термин хикма, "мудрость" Этим термином пользуются фалясифа, обозначая им, наряду с термином фальсафа, свои учения; его же употребляет виднейший представитель "философии озарения" (ишракизма) Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди. Однако в текстах Ибн Араби термин хикма крайне малоупотребителен, и свое учение он квалифицирует просто как "знание" (ма'рифа или 'ильм) или "знание Божьих людей"[5]. Хамид ад-Дин аль-Кирмани обозначает свои построения как

"знание людей вероисповедания"[6]. Примеры можно было бы продолжить; какой бы термин мы ни взяли, он не окажется общепризнанным среди средневековых арабских мыслителей обозначением рода их деятельности.

Таким образом, теперь перед нами совсем другая картина. Мы можем выделить проблемное единство, конституирующее также то, что мы назвали бы "арабской философией", но уже не в "историческом", а, возможно, "теоретическом", или "реконструктивном", смысле – феномен, который мы как исследователи вычленяем на пространстве реально существовавших текстов. В таком случае мы заявляем, что выделяем этот феномен как интересующий нас и в то же время как опирающийся на реально существовавшее единое проблемное поле, хотя и не подкрепленное признанным терминологическим статусом "философия"[7] Таким образом, в пользу "теоретического" понимания термина "арабская философия" также немало свидетельств, причем таких, которым историк философии, как представляется, должен даже отдать предпочтение.

Итак, у нас по меньшей мере два феномена, которые претендуют на звание "арабская философия" Принципиально важно, что ни в пользу исторического, ни в пользу теоретического понимания не говорят в полном объеме ни тексты, ни историческая реальность. Однако, если бы речь шла только об изучении арабской мысли, предпринимаемом с позиций нашей традиции (при ясном осознании этого ограничения), достаточно было бы изложенной аргументации (в более развитом, естественно, виде), чтобы обоснованно избрать одну из двух очерченных точек зрения. Эти точки зрения несовместимы, но они логически корректны – в собственных пределах. Каждая декларирует свои основания и позволяет работать в заявленных границах. В таком случае, когда мы избираем одну из них, нам не приходится делать никаких онтологических утверждений о статусе того феномена, который мы считаем арабской философией. Мы не обязаны доказывать, что "арабская философия" в ее "историческом" или "теоретическом" понимании на самом деле существовала, а также – вернее, прежде того – определять понятие "существования-на-самом-деле" Нам достаточно показать, что "историческая" или "теоретическая" реконструкция феномена, именуемого нами "арабская философия", релевантна для нашей собственной культуры, выполнена в соответствии с ее требованиями. "Арабская философия" в таком случае – образ некоторого X в нашей культуре. X в данном случае – арабская теоретическая мысль (а не философия), и мы не обязаны доказывать, что x' (принятое нами понятие "арабская философия") непременно имеет референт x (действительная "арабская философия") на X ("арабская теоретическая мысль"): нам достаточно, что мы видим в X само x' без всякого x.

Однако принципиальный отказ от утверждения существования "на самом деле" того, что понято нами в ходе историко-философского исследования, едва ли не лишает смысла само это исследование. Мы должны научиться корректно выбирать – в изложенном случае, между "историческим" и "теоретическим" пониманием арабской философии, – и, далее, корректно обосновывать свой выбор, если хотим сохранить воз-

можность говорить (хотя бы в каком-то смысле) об объективности историко-философского знания об инокультурных традициях.

Этот императив возвращает нас к необходимости интерпретировать арабскую философию в ее соотношении со всемирной философией, или философией-вообще, философией-как-таковой. Возникает существенно иная ситуация: в этом случае мы обязаны утверждать, что "арабская философия", будь то в "историческом" или "теоретическом" смысле, действительно существовала – ведь мы должны говорить не об "образе" чужой мыслительной традиции, созданном с помощью категорий и прочих мыслительных средств нашей собственной традиции, а о реальном соотношении между двумя принципиально однородными феноменами. Мы должны на основе знания специфики собственного феномена "философия"[8] решить, что такой же феномен существовал (а не видится только) в чужой культуре. Такое утверждение предполагает в качестве своей предпосылки, что мы способны, исходя из оснований своей культуры и своей мысли, оценить чужую культуру и навязать ей оценку, которая, как оказывается (по крайней мере в той ситуации, которую я пытался здесь очертить), в любом случае противоречит ее фактам. Такое суждение, таким образом, оценивает не только другого, но и себя. Ведь в этом случае наше суждение будет определять вполне эксплицитно и основания нашей собственной мысли, т.е. будет суждением о своих собственных основаниях. (Что это, как не парадокс самовключения?) В таком случае мы в принципе можем решить, относится ли ко всемирной философии историческое либо теоретическое понимание арабской философии, – только если мы сами претендуем на статус "всемирного философа", если утверждаем, что наша философия дает нам возможность игнорировать тот "зазор", который существует между исторической и текстуальной реальностью и любой из точек зрения.

Парадоксальность ситуации в конечном счете обусловлена нашей попыткой понять иную культуру, используя собственный язык, оценить основания мышления иной цивилизации, исходя из собственных. Мучительная необходимость выбирать (а следовательно, и навязывать свое понимание) вытекает в данном случае из представления о том, что общность обсуждаемых проблем предполагает и общеродовое единство (принадлежность к роду "философия"). Именно поиск такого родового единства заставляет нас считать выработанное "теоретическое" понимание арабской философии в принципе корректным, однако странным образом несогласующимся с некоторыми историческими фактами (среди которых прежде всего – отсутствие свидетельства самих арабских мыслителей о таком единстве), а "историческое" понимание – недостаточно широким (поскольку оно исключает течения, принадлежавшие единому проблемному полю). До тех пор, пока указанная предпосылка сохраняет для нас свою силу, выбор будет невозможен, точнее, любой выбор окажется некорректным.

Должна ли эта предпосылка, однако, оставаться в силе в обсуждаемом случае? Должны ли мы a priori ожидать, что иная культура зиждется на тех же принципах смыслоформирования, что и наша? И не стоит ли нам принять иную, несколько, быть может, неожиданную точку зрения?

Эта точка зрения состоит в том, что правильны оба обсуждаемых тезиса. Вполне правы мы, когда утверждаем, что способны увидеть единое, гомогенное образование и наречь его "арабская философия" Не менее правы и представители самой этой традиции, не видевшие гомогенности арабской [философской] мысли в таком смысле. Неправильным и неверным является в данном случае другое – то основание, которое заставляет нас ожидать единственно верного ответа. Это основание, очевидно, состоит в представлении о единстве процессов осмысления, принятых в разных культурах. Наверное, ценность и смысл изучения чужих философских традиций историко-философским востоковедением как раз и состоит в возможности усомниться в этом постулате и поставить вопрос о существенно иных основаниях мышления, положивших основу этим традициям.

Из сказанного вытекает, что осмысление чужой традиции невозможно исключительно средствами собственной. Для такого осмысления требуется логически корректный язык – такой, который стоял бы в равном отношении к основаниям процессов смыслообразования, выработанных и собственной, и чужими традициями. Что касается тех средств осмысления (в самом широком смысле – осмысления мироздания, Универсума, чужих традиций мысли), которые предоставляет нам наша традиция[9], то они принципиально недостаточны для вполне корректной и ненасильственной интерпретации чужой традиции. Если философия – это поиск возможности осмысления, – придания смысла вещам, "делания" смысла, как метко выражается английская идиома, – то мы, как представляется, еще не обладает средствами универсального осмысления. Фундаментальная непонятность чужих традиций, только один (а их можно множить) пример, который был здесь приведен, со всей ясностью свидетельствует об этом. Действительно всемирной философией может быть лишь та, для которой никакая из чужих традиций не является чуждой. Однако сама возможность преодоления чуждости чужого еще остается под вопросом, а выработка подобной процедуры – интереснейшей проблемой, ждущей своего решения.

[1] Ссылки на интуитивную ясность того, чем именно является предмет исследования, которые достаточны, быть может, когда речь идет о собственной (или генетически связанной с собственной) философской традиции, не помогают в данном случае. Вряд ли можно утверждать "интуитивную ясность" в отношении историко-культурного феномена, возникшего в условиях иной цивилизации.

[2] Россией наконец, но не в последнюю очередь и с вопросом, острота которого не ослабевает: считать ли русскую философию самостоятельным образованием – не в смысле автохтонности, а в смысле собственных оснований философствования?

[3] Оговоримся, что этот термин будет для краткости использоваться в дальнейшем вместо длинного выражения "средневековая арабо-мусульманская философия". Речь, однако, будет идти именно о средневековье.

[4] Факихами именуются представители фикха, дисциплины, нацеленной на "понимание" (таково словарное значение термина) Корана и сунны; в терминах европейской культуры эта дисциплина может быть обозначена скорее всего как "юриспруденция и богословие"

[5] Скажем, уже на первой странице своих "Гемм мудрости" он пишет: "Молил я Бога во всем, что выйдет из-под моего пера или сойдет с моего языка, во всем, что сердце и ум мой хранят, чистоту и безгрешность во мне поддержать и святое вдохновение мне даровать,

ниспосланием духа меня укрепив и душу мою от соблазна охранив, дабы не мне быть мудрствующим (мутахакким), а быть верным передатчиком (мутарджим), дабы у тех людей Божьих, сердец обладателей, что с сей книгой ознакомятся, не возникло сомнения в чистейшей святости ее, примеси всякой лукавой корысти лишенной" *Ибн Араби.* Фусус аль-хикам. Бейрут, 1980. С. 47–48. В этих строках "мудрость" как обозначение учения явно отвергается.

[6] *Хамид ад-Дин аль-Кирмани.* Рахат аль-'акль. Бейрут, 1983. С. 311 и др. Ибн Халдун в Мукаддиме, Шахрастани в своем знаменитом доксографическом компендиуме (Китаб аль-миляль ва-н-нихаль) также не употребляют хикма в качестве родового названия.

[7] Кстати, следует отметить, что арабская культура была достаточно внимательна к словам и улавливала малейшие, тончайшие нюансы определений и логической аргументации, поэтому отсутствие признанного единства статуса – факт достаточно значимый, с которым приходится считаться. Кроме того, отсутствие единого термина, обозначающего некоторую сферу деятельности, вовсе не было правилом в средневековой арабской культуре.

[8] Ибо как же еще, как не из анализа собственной традиции, мы можем получить это знание?

[9] Речь, естественно, идет о любой философской традиции.

К ПРОБЛЕМЕ ПОСТРОЕНИЯ ЯЗЫКА ОПИСАНИЯ КУЛЬТУР ВОСТОКА (И ЗАПАДА)

Г.А. Ткаченко

Предложенная к обсуждению проблема – существует ли всемирная философия – несомненно относится к разряду вечных. В приложении к культурам Востока этот вопрос может быть сформулирован и таким образом – является ли тем, что мы называем философией, традиционное китайское, индийское или арабское умозрение, и если нет, то с чем же мы имеем дело, когда исследуем тексты этих духовных традиций[1]. Да и понимаем ли мы что написано в этих текстах?

Возможно, небесполезным оказалось бы рассмотрение в этом ключе не собственно философии, а некоторой произвольной сферы исследуемой культуры, по отношению к которой построение языка описания не представляется, на первый взгляд, столь уж сложным делом, поскольку существование и изофункциональность описываемого феномена в различных культурах – в отличие от максимально отвлеченной процедуры философствования – представляется чем-то самоочевидным.

Рассмотрим, например, такой универсальный феномен культуры, как музыка. На ранних этапах музыка всюду, где она возникает, практически неотличима от магии, поскольку речь идет о воздействии на предметный мир, включая социум, некоего неизвестного начала. Сам способ такого воздействия как раз и обозначается термином "музыка" и, поскольку речь идет о музыке вообще, вполне возможно считать эквивалентными для описания этого явления термины хи (Египет), нигуту (Месопотамия), сангит (Индия), юэ (Китай). Однако по мере развития того, что в целом можно назвать музыкальной культурой, после возникновения институтов

© Г.А. Ткаченко, 1995