

А.В.Смирнов. Статьи по арабской философии в «Новой философской энциклопедии»
(М.: Мысль, 2000)

© А.Смирнов 2000

ПРИЧИНА в арабо-мусульманской философии. Понятие «причина» выражается двумя близкими терминами, «‘илла» и «сабаб». Первый имеет более широкий смысл — «обоснование», употребляется также в *фикхе* в осуществлении қийās — соизмерения (см. *Доказательство*). Оба образуют абстрактные «‘иллийа» и «сабабийа» — «причинность». Причина отличается от «условия» (шарт): согласно общепринятому определению, из существования или несуществования причины вытекает существование или несуществование следствия, тогда как отсутствие условия влечет отсутствие следствия, но наличие условия не влечет с необходимостью наличие следствия.

Понятие причины вырабатывается в связи с обсуждением условий действия. Рафидиты включают в их число «здоровье» действующего, наличие «принадлежностей» и «материала» в момент действия, «орудие» и «побуждающую причину», указывая тем самым фактически параллель для двух из четырех аристотелевских причин, материальной и целевой. Именно последнюю, под которой понимается воля действующего, они считают «причиной, влекущей необходимость» (сабаб мўджиб) вещи. Мутазилитской параллелью для этого понятия стала ирāда мўджиба (воля, влекущая необходимость), которая при наличии истиғā‘а (способности) обуславливает действие. Мутазилиты расширили контекст обсуждения причины, поставив вопрос о причине (‘илла), по которой людям дан Закон, и о причине творения мира: таковыми в целом они считают благо людей. Понятие причины было использовано ими для описания ситуаций, в которых невозможно указать истинного действующего (см. *Действие*): такой действующий порождает причину, которая переносит его действие на другую вещь. Кроме того, в *каламе* активно используется понятие ма‘нан (см. *Смысл*) в качестве причинно-следственного объяснения, например, для описания появления акциденций в теле. Одни мутазилиты считали, что причина непременно сопутствует следствию, находясь в том же атомарном моменте времени, другие утверждали, что причина может находиться только в предшествующем существованию следствия моменте времени. Было введено и понятие целевой причины (ғарад), под которой понималось действие, служащее целью и совершаемое после обретения следствием

своего существования, например, «укрывание», возможное после того, как построен навес от солнца: такая причина существует после своего следствия.

Аристотелевское понятие причины вводится в *арабоязычном перипатетизме*: причины делятся на «формальную» (сӯриййа), «материальную» (мāддиййа), «действенную» (фā'илиййа) и «целевую» (гā'иййа). В этой школе утверждается представление о строгой линейности отношения причины и следствия: причина всегда предшествует следствию, либо во времени, либо «по самости» (би-з-зāt), следствие никак не может быть причиной своей причины, вещь не может быть причиной самой себя, две вещи не могут необходимо-обусловливать друг друга. Одна причина как таковая влечет только одно следствие, но в разных «аспектах» может влечь разные следствия. Ряд причин конечен и начинается от Первопричины, заканчиваясь единичным сущим. Познание вещи связывается с познанием ее причины. Причина может быть «ближней» (қарīb), т.е. непосредственной причиной вещи, и «дальней» (ба'йд), связанной с ней более или менее длинной цепочкой причинно-следственных связей. Ближние причины доступны познанию, дальние могут представлять трудность из-за невозможности «упорядочить» весь ряд причин.

Ибн Сīнā модифицирует аристотелевское понимание причинности, разделяя «причины, создающие чтойность» ('илла муқаввима ли-мāхиййа) и «причины, дающие существование» ('илла мўджида): к первым относятся формальная и материальная, ко вторым, по сути, только действенная, поскольку целевая истолковывается как причина «действенности» (фā'илиййа) действенной причины. Такое разделение причин связано с рассмотрением вещи в ее самости как «возможной» либо «необходимой» и ориентирует на поиск причины как того, что обеспечивает «перевес» одной из двух сторон «возможности» (см. *Возможность*). Логика такого понимания предполагает, что причина должна постоянно поддерживать существование следствия, а не просто однажды наделить его им. На этой основе *Ибн Сīнā* опровергает деистические по сути воззрения, наделявшие Бога лишь функцией первосоздателя, исчезновение которого никак не влияет на созданное им следствие, как смерть строителя не может повредить постройке. Как это следует из определения причины, ее действие должно наступать незамедлительно. Однако это неверно для причин в физическом мире, действие которых зависит от условий, таких как наличие необходимого орудия, инструмента,

помощника, подходящего времени, стимула, а также отсутствия «препятствия», что вкупе определяет «состояние» (ḫāl) причины.

В *исмаилизме* и *ишракизме* сохраняется положение о строгой линейной причинности. Поскольку *ас-Сухравардī* считает «существование» чистым понятием, которому ничто не соответствует вовне, он не признает авиценновской классификации причин. Он также критикует представление перипатетиков о том, что следствие может исчезнуть несмотря на пребывание своей причины и считает, что в таком случае речь идет об исчезновении той части причины, которая влекла это следствие. В этой связи он утверждает, что множественная причина может влечь единое следствие, обладая в нем единым «отпечатком» (ʿaṣar). Действенность и, следовательно, причинность связывается в ишракизме исключительно со светом, тогда как «преграда» (барзах) света, т. е. материальная субстанция, действовать не может.

Линейное понимание причинности преодолевается в *суфизме* в силу переориентации в поиске обоснования сущего на модель «явное—скрытое» (zāhir—bāṭin), которая в ограниченном масштабе была использована еще в каламе. Применительно к проблеме причинности эта модель опирается на понимание «смысла» (маʿнан) вещи как «согласованного» с ее внешней явленностью. По сравнению с предшествующими учениями суфизм вносит существенную новацию, которая заключается в том, что «смысл» каждой вещи полагается находящимся в вечностной стороне миропорядка, т. е. в божественной самости. Согласно развитой *Ибн ʿАрабī* концепции, вещи во временнóм существовании являются воплощением того смысла, который соответствует им в вечностном существовании. Последний может интерпретироваться в терминах учения об *универсалиях* и тогда называться «интеллигибилией» (маʿqūla) или собственно «универсалией» (ʿамр куллий), либо в собственных терминах суфийской философии и тогда именоваться «утвержденной воплощенностью» (ʿайн с̄абита) или «небытийной соотнесенностью» (нисба ʿадамиййа). В любом случае «передача необходимости» (йджāб), превращающая «возможное» в «необходимое» (см. *Необходимость*), оказывается отношением не между двумя разными вещами, а между одной и той же вещью, взятой в ее вечностном и временнóм модусах существования. С этой точки зрения любая вещь является причиной самой себя и собственным следствием, что имеет принципиальное значение

для понимания автономии человеческого действия. Далее, поскольку различности божественной самости, «воплощающиеся» вовне, в вечностном существовании «небытийны» (ма‘дūма) и потому лишены действительных границ, смысл данной конкретной вещи оказывается также смыслом любой другой, получающей воплощение в мире. Интерпретация этого положения в традиционных понятиях причины и следствия означает, что следствие может рассматриваться как причина своей причины, в чем заключается один из аспектов той «растерянности» (ҳайра), которая составляет характеристику суфийского метода познания. Наконец, поскольку причинно-следственные отношения строятся между вечностной и временной сторонами миропорядка, а не между отдельными временными вещами, взятыми в последовательные моменты времени, причинность не связывает никакие два последовательные мгновения, не говоря уже о более далеко отстоящих друг от друга.