

А.В.Смирнов. Статьи по арабской философии в «Новой философской энциклопедии»

(М.: Мысль, 2000)

© А.Смирнов 2000

СУЩЕСТВОВАНИЕ в арабо-мусульманской философии. Наиболее общим термином для понятия «существование» служит «вуджūd», употребляемый уже мутакаллимами. Близкое, но менее частотное «кавн» в *каламе* получает коннотацию «возникновение», что вместе с тем не отождествляет его с «хūdūs», служившим собственным термином для обозначения понятия «возникновение». В этом смысле «кавн» может употребляться во множественном числе (аквāн — существования-возникновения), что характерно именно для калама. Данная коннотация становится собственным значением «кавн» в *арабоязычном перипатетизме*, где этот термин фигурирует, в частности, в формуле ‘āлам ал-кавн ва-л-фасād (мир возникновения и гибели), т.е. мир вещей, существующих «во времени», в отличие от существования «со временем, но не во времени», характерного для космических Разумов, и вневременного существования Первоначала. Однако соответствующие глаголы соотносятся противоположным образом: kāна (быть, существовать) выражает более общий аспект существования, тогда как вуджида, йūdжад (находиться) скорее означает «быть найденным». Термин «вуджūd», употребляемый без уточнений, означает, как правило, действительное существование вещи вне ума. Вместе с тем характерным для арабоязычных перипатетиков было разделение существования на «существование в воплощенностях» (а‘йāн; см. *Сущность*), или «внешнее существование», с одной стороны, и «существование в уме», с другой, чем исчерпывались для них возможные виды существования. Существование противопоставляется, с одной стороны, «несуществованию» (‘адам), а с другой, «утвержденности» (субūt). Термин ‘адам является преобладающим в рассуждениях о соотношении существования и несуществования, в отличие от строго дихотомического лā-вуджūd (не-существование), причем первый противопоставляется существованию («А») как «Б», а второй как «не-А» (см. *Противоположность*). Существование, как правило, разводится с «сущим» (мавджūd), хотя некоторые авторы иногда употребляют первое в смысле второго.

Соотношение между существованием и несуществованием начинают обсуждать уже мутазилиты. В связи с вопросом о том, каким образом может быть осмыслено

творение Богом вещей, было высказано два мнения относительно соотношения существования и несуществования вещи. Одни считали, что до того, как вещь хотя бы раз получила существование, о ней нельзя говорить как о несуществующей. Другие называли вещь и до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» (худӯс) как «существование после несуществования». В том и другом случае «возникновение» противопоставляется «вечности» (қидам) и «непрестанности» (давām), которые не предполагают смену существования и несуществования, причем такое понимание «возникновения» сохранилось и в последующем развитии арабо-мусульманской философии. В каламе под «несуществованием» понимается несуществование данной вещи, а не несуществование вообще. Эти два возможных понимания несуществования, различающиеся своим отношением к существованию, терминологически оформляются в арабоязычном перипатетизме. Несуществование вещи, предшествующее ее существованию, называется «временным несуществованием», тогда как несуществование, которое не будет и не может быть сменено существованием, называется «абсолютным», или «чистым» несуществованием. Временное несуществование вещи, согласно этому взгляду, всегда предшествует ее существованию. Чистое несуществование является по сути иррациональным понятием, исключая возможность какого бы то ни было осмысления. Паре терминов «чистое несуществование—временное несуществование» соответствует пара «чистое существование—временное существование». Под «чистым существованием» понимается существование Первоначала, называемое также «абсолютным», а под временным — существование «возникающих» вещей. Абсолютное существование никак не специфицируется и принадлежит Первоначалу в силу его самостной *необходимости*. Названные термины используются и в *суфизме*, хотя соотношение между абсолютным существованием первоначала и временным существованием вещи здесь понимается не как опосредованное более или менее длинной цепочкой промежуточных причин, а как «воплощение» (та‘ййн; см. *Сущее*), т.е. мгновенная частная реализация абсолютного существования. Поэтому временное существование здесь называется также «связанным» (муқаййад), отличаясь от абсолютного не сущностно, а только модусом осуществления вещей мира, которые все обладают также

и вечностным, абсолютным существованием, но как «утвержденные воплощенности» (а‘йāн с̄абита), или «небытийные» (ма‘дūма).

Если признавать, как это делали некоторые мутазилиты, что несуществование вещи наступает только после ее первого существования, то необходимо определить возможность говорить о вещи до ее существования либо вовсе запретить это. Признававшие такую возможность ввели соответствующее понятие «утвержденность», которое логически предшествует равно существованию и несуществованию и выражает возможность указать на вещь, не указывая вместе с тем ни на какие содержательные признаки, в т.ч. и на существование или несуществование. Утвержденность поэтому понимается как более фундаментальная характеристика вещи, нежели ее существование, которое, наравне с несуществованием, универсально признается (за исключением *ишракизма*) в качестве атрибута вещи. Утвержденность составляет тот предельный фон, который дает возможность вести речь о вещи и отрицание которого устраняет такую возможность. Вопрос о соотношении утвержденности и существования был поставлен еще в каламе, и если мутазилиты в основном признавали утвержденность отличной от существования, то в ашаризме утвержденность была приравнена к существованию. Poleмика относительно возможности отказаться от самостоятельного понятия утвержденности и приравнять его к существованию продолжалась на всем протяжении развития классической арабо-мусульманской философии. Существование отличалось от утвержденности в мутазилизме, *исмаилизме* и суфизме, в раннем арабоязычном перипатетизме разрабатывалось во многом параллельное утвержденности понятие «возможность», в ишракизме же в силу номиналистической критики онтологических категорий этот вопрос по существу был снят.

Ал-Фārābī и *Ибн Сīной* было развито положение о различении самости (иногда употребляются также термины «чтойность» и «истинность») вещи, с одной стороны, и ее существования, с другой. Потребность в таком различении вытекает из того, что «чтойность» вещей (за исключением Первоначала) не предполагает с необходимостью ни внешнего существования, ни несуществования вещи. Поэтому вещь сама по себе является возможной (см. *Возможность*), тогда как существование оказывается самостоятельным «*смыслом*», присоединяемым к вещи. Возможность принадлежит самости вещи, причем вещь остается возможной и в состоянии существования, когда становится «необходимой благодаря другому», и в состоянии несуществования, когда

становится «невозможной благодаря другому». Различение самости и существования влечет необходимость соответствующего различения причин, в силу чего «причина, дающая существование», выделяется как главная среди четырех аристотелевских причин и отождествляется с действенной причиной. Арабоязычными перипатетиками была создана сложная система терминологии, различающая варианты сочетания понятий самости и существования и таким образом определяющая основные онтологические категории через эти две. Ал-Фārābī различает *ḥuṣūl* (наличие) и *вуджūd* (существование), причем первое может предцироваться второму, благодаря чему «обретенное существование» (*вуджūd муḥаṣṣал*), под которым понимается существование вместе с формой, отличается от «необретенного существования», под которым понимается существование только с материей, способной принимать противоположные формы. «Особое существование» (*вуджūd хāṣṣ*) считается принадлежащим единому, поскольку строго единое к тому же единственно, обладая своим специфическим существованием, не разделяемым с другими.

Резкой критике перипатетическое понимание существования, наряду со многими другими категориями (единство, субстанциальность и т.д.), подверг *ас-Сухравардī*, считавший существование чистым понятием в уме, не имеющим никакого внешнего коррелята. С его точки зрения, вещь получает от причины свою самость, а не существование. Если бы существование наличествовало в вещи, оно бы само должно было обладать существованием, поскольку *ас-Сухравардī* не признает, в отличие от перипатетиков, различия между «наличием» и «существованием», и мы бы получили бесконечный прогресс атрибутов вещи, что сделало бы ее невозможной. Он не признает существование ни наиболее общим в вещи, считая акцидентальность и качество в определенном отношении более общими характеристиками, чем существование, ни наиболее явным в ней. С аристотелианских позиций разделение самости и существования критиковал Ибн Рушд.

Особым видом существования признается «пребывание» (*бақā'*), определявшееся еще в каламе как «существование без возникновения», т.е. характерное только для вечного. Противоположностью пребывания служит «гибель» (*фанā'*), постигающая любую возникающую вещь. В арабоязычном перипатетизме вместо «фанā'» используется термин «*фасād*» (порча), обозначающий прекращение существования вещи как особого «смещения» при сохранении самих первоэлементов или их

превращении в другие. В суфизме «пребывание» и «гибель» перестают быть в строгом смысле противоположностями, поскольку прекращение временного существования означает не полное исчезновение данного сущего, но лишь его иную реализацию в другие моменты временного существования благодаря тому, что оно не имеет действительных отличий от другого сущего в вечностном существовании. Поэтому «гибель» означает на самом деле «пребывание», пусть в другой внешней форме или даже при ее отсутствии, на чем основывается и более конкретное понимание «гибели» адепта суфийской практики в Боге ради обретения «пребывания» в Нем.