

Михайло Якубович (Острог)

## МУДРІСТЬ, ЗАКОН, ТЛУМАЧЕННЯ: ГЕРМЕНЕВТИКА ІБН РУШДА

Філософська думка видатного представника арабського перипатетизму (*фальсафа*) Абу ль-Валіда Мухаммада ібн Рушда (1126 – 1198 рр.), окремі аспекти якої становлять предмет означеної статті, відома у Європі майже вісім століть. Вже у період з 1217 до 1256 рік толедські перекладачі Мішель Скот і Герман Германський опрацювали чотири коментарі мислителя до праць Арістотеля. У тринадцятому столітті Вільям Оверньє називає Аверроеса – під таким ім'ям Європа знала ібн Рушда – “найблагороднішим філософом” (*philosophus nobilissimus*). “Коментатором” називав ібн Рушда Тома Аквінський; ім'я Аверроеса згадується й у антифілософській праці Жіля Римського “Помилки філософів” (XIII століття). Нова хвиля перекладів з'являється у XVI столітті<sup>1</sup>.

Саме ібн Рушд був тим мислителем ісламського світу, праці якого на латинську мову було перекладено найбільше (безпосередньо з арабської чи за посередництвом єврейської). Аверроїзм – вчення послідовників ібн Рушда – було однією із головних філософських течій зрілого європейського середньовіччя, представники якої сповідували т. зв. “теорію подвійного розуму”. Наукові спроби вивчення філософської спадщини ібн Рушда (як і “академічні” переклади на сучасні європейські мови) припадають на другу половину XIX століття (пов'язані, наприклад, із виходом у світ праці “Аверроес та аверроїзм” французького мислителя Ернста Ренана)<sup>2</sup>.

Серед об'ємної філософської спадщини ібн Рушда (збереженої як в оригінальних арабських текстах, так і єврейських та латинських перекладах), чільне місце посідає праця із назвою

<sup>1</sup> Wolfson, Harry A. The Twice-Revealed Averroes // *Speculum*. – Vol. 36. – Issue 3. – Jul. 1961. – P. 373-392.

<sup>2</sup> Renan, Ernst. *Averroes et l'averroïsme*. – Paris, 1852.

“Пояснювальне твердження про зв’язок, який існує між релігійним законом і мудрістю”<sup>3</sup>. Вважається, що вона є однією із найважливіших пам’яток світової філософської думки, у який на ґрунтовному рівні здійснено спробу подолання суперечностей між віроповчальними принципами монотеїстичної релігії – з одного боку, та елліноцентричної філософської традиції – з іншого боку<sup>4</sup>.

Особливу роль у цьому контексті відіграє теорія інтерпретації, запропонована ібн Рушдом, тобто максимально загальне смислове поле, дискурс якого імпліцитно включений як у філософію, так і у релігію. Враховуючи той факт, що сам ібн Рушд був не лише представником *фальсафи*, а й видатним юристом (знавцем *фікгу*<sup>5</sup> – ісламського релігійного права), погляди мислителя на витлумачення сакральних текстів варто досліджувати й у контексті цієї традиції. Тому в межах цього невеликого нарису ми спробуємо здійснити категоріальний аналіз вихідних понять запропонованої ібн Рушдом теорії інтерпретації та описати її загальні принципи, в окремих аспектах порівнюючи із герменевтичними принципами релігійного права (*фікз*) та раціоналізованого богослов’я (*каляму*). Реконструкція витоків теорії інтерпретації у філософії ібн Рушда та її змісту дозволить, з одного боку, глибше зрозуміти сутність його вчення про гармонію філософії та релігійного закону, а з іншого, відзначити парадигмальні можливості правової теорії витлумачення, актуальної у ісламській доктринальній та філософській думці до наших часів.

Попри доволі широкий смисл поняття “герменевтика” у європейській філософській думці, багато сучасних дослідників схильні позначати класичні для арабської філософії принципи смислоутворення і теорію їх витлумачення саме цим терміном.

<sup>3</sup> Див. найновіше видання оригіналу: Ібн Рушд, Абу ль-Валід Мухаммад. Фасль аль-Макаль фі тақрір ма байна ш-шарі’а уа ль-хікма мін аль-іттисаль // Ішраф Мухаммад ’Абід аль-Джабірі. – Бейрут: Марказ дірасат аль-вахда аль-’арабіййя, 1997. – С. 85.

<sup>4</sup> A History of Muslim Philosophy. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. I. – P. 540-564.

<sup>5</sup> Зауважимо, що саме поняття “*фікз*” буквально означає “осягнення”, “розуміння”. Видатний представник *каляму* Фахр ад-Дін ар-Разі пояснює *фікз* як “розуміння мети слів промовця”. Див.: Ар-Разі, Фахр ад-Дін. Аль-Хусуль фі ’ільм усул аль-фікз. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-’Ільмійя, 1408/1988. – Т. I. – С. 9. Отож, “наука про основи *фікгу*” (*’ільм усул аль-фікз*) є загальною теорією розуміння текстів та виведення із них тих чи інших норм.

Ернст Вольф-Газо, наприклад, порівнює вчення ібн Рушда з поглядами В. Дільтея та інших мислителів німецької герменевтичної традиції<sup>6</sup>. Джордж Грація вважає розроблену ібн Рушдом теорію інтерпретації “внеском у герменевтику сакральних текстів”<sup>7</sup>. Аміна Вадуд називає “герменевтикою” класичну традицію витлумачення й розуміння Корану<sup>8</sup>. Ярослав Стеткевич розглядає арабську теорію витлумачення саме як “герменевтику”, досліджуючи її тезаурус<sup>9</sup>. Нарешті, до поняття “герменевтика” вдаються й сучасні арабські автори. Наприклад, єгипетський мислитель Махмуд Ісмаїл у праці “Критичне прочитання сучасної арабської думки. Уроки історичної герменевтики” вживає цей термін у значенні “пояснення”, “витлумачення” (*тафсір*)<sup>10</sup>.

Зростання інтересу до кола проблем, позначених сучасними дослідниками як “герменевтичні”, є новим етапом у європейському вивченні філософської та релігійно-правової думки ісламського світу. Неофеноменолог Жак Ваарденбург, формулюючи проблему оцінки мусульманської теорії інтерпретації як герменевтики, ставить під сумнів існування “експліцитного” та “універсального” ісламського вчення про інтерпретацію<sup>11</sup>. На його думку, елітарний характер ісламського витлумачення сакральних текстів (обґрунтований авторитетом), призводить до того, що “зовнішні сили, релігійні або політичні, нав’язують особливі витлумачення тексту”<sup>12</sup>. Натомість мета герменевтики – “переконувати в тому, що інтерпретація тексту відкрита для обговорення”<sup>13</sup>. Але завдання наукового дослідження ісламу Ваарденбург виводить із феноменологічного (а парадиг-

<sup>6</sup> Wolf-Gazo, Ernst. Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition // *Alif: Journal of Comparative Poetics*. – No. 16. – 1996. – P. 133-163.

<sup>7</sup> Gracia, Jorge J. E. Interpretation and the Law. Averroes’s Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts // *History of Philosophy Quarterly*. – No. 14. – 1997. – P. 139-153.

<sup>8</sup> Wadud, Amina. Towards a Qur’anic Hermeneutics of Social Justice. Race, Class and Gender // *Journal of Law and Religion*. – Vol. 12. – No. 1. – 1995, 1996. – P. 37-50.

<sup>9</sup> Jaroslav Stetkevych. Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning // *Journal of Near Eastern Studies*. – Vol. 48. – No. 2. – 1989. – P. 81-96.

<sup>10</sup> Ісмаїл, Махмуд. Кіра’ат нақдїйїя фі ль-фікр аль-’арабі аль-му’асір. – Аль-Каріпа: Міср аль-’Арабіїїя, 1998. – С. 93-100.

<sup>11</sup> Waardenburg, Jacques. Islam: Historical, social, and political perspectives. – New York: De Gruyter, 2002. – P. 127, 128.

<sup>12</sup> Ibid. – P. 130.

<sup>13</sup> Ibidem.

мально й герменевтичного) принципу: “Не намагаючись дізнатись, чому мусульмани розуміють речі саме так, а не інакше, ми не зможемо усвідомити цінності й норми, за якими вони жили й живуть нині”<sup>14</sup>. Одним із найефективніших засобів для вирішення такого завдання є логіко-сміслова теорія арабської філософії та культури, зорієнтована на реконструкцію автохтонних процедур генези смислу<sup>15</sup>. Саме ці теоретичні принципи й покладено в основу нашої статті.

Перш ніж перейти до безпосереднього дослідження герменевтичної спадщини ібн Рушда, варто зупинитись на змістовних особливостях “Пояснювального твердження”, які суттєво відрізняють цю працю від попередніх намагань узгодити настільки важливі світоглядні основи середньовічного філософствування – як західного (латинсько-християнського), так і східного (арабського-мусульманського та єврейського). Попри безліч різних інтерпретацій філософського спадку ібн Рушда, варто зауважити, що на тлі усіх попередніх намагань здійснити синтез “віри і розуму”, для твору Аверроеса характерні три речі.

По-перше, сам філософський запит у нього максимально загальний – він пише не конкретно про розум чи філософію, а про мудрість (*хікма*) взагалі. З іншого боку, йдеться не про “релігію” (*дін*) чи “релігійну громаду” (*мілля*), а про *шарі’а* (букв. “напряму руху”), тобто “божественний закон”. Отож, проблема співвідношення віри і розуму, розуму і традиції, релігії та філософії сформульована ібн Рушдом у максимально загальних термінах. Можна погодитись із Мухсіном Магді, який відзначає, що “Пояснювальне твердження” говорить про “людську мудрість” та “божественний закон”<sup>16</sup>, тобто найширше можливе співвідношення людського і божественного. Зауважимо, утім, що в самому тексті праці ібн Рушда частіше фігурує відомий нам термін “*фальсафа*” (калька з гр. *філософія*), яким у арабській філософській думці позначали, в першу чергу, аристотелізм та неоплатонізм. Проте для ібн Рушда саме ці напрями філософської думки були уособленням перлин людської муд-

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Див. Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 504 с.

<sup>16</sup> Mahdi, Muhsin. Remarks on Averroes’ Decisive Treatise // Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F.Hourani, ed. M. Marmura. – Albany: Albany Univeristy Press, 1984. – P. 188.

рості (*хікма*), тому протиріччя між назвою трактату і його змістом немає. Варто наголосити й на тому, що замість класичного для європейської філософії співвідношення "віра" – "розум", у арабській середньовічній філософії фігурувала інша опозиція, яка формулювалась у межах категорій '*акль уа накль* – "розум" і "текст" (*накль* буквально означає "переказ", *traditio*). Фактично усе знання можна поділити на '*аклі* ("раціональне") й '*наклі* ("традиційне"), як це робить історіософ ібн Хальдун (1332–1406 рр.), класифікуючи сучасні йому науки<sup>17</sup>.

По-друге, ібн Рушд як представник не лише філософської, а ще й ісламської релігійно-правової думки, намагається не просто означити компетенцію кожної зі сфер, але оцінити повноваження філософії з позицій категорій ісламського релігійного закону – "чи дослідження філософії та логічних наук є неприйнятним, чи забороненим, чи заохочуваним, чи взагалі обов'язковим?"<sup>18</sup>.

По-третє, на перше місце виходить не стільки поняття авторитету чи конкретних тверджень, скільки проблема інтерпретації, що стає зрозуміло вже із перших слів трактату: "... Заняттям філософії є ніщо інше, як дослідження суцього та його вираз в тому аспекті, в якому воно вказує на Творця – я маю на увазі той аспект, у якому вони є творіннями"<sup>19</sup>.

"Аспектність" (*джіга* – "бік", "модус") логіки співвідношень між мудрістю та законом підкреслює значимість мовної проблематики для ібн Рушда. Ліванський дослідник Мухаммад аль-Джабірі відзначає, що вихідним завданням мовного аспекту філософії ібн Рушда було "встановлення відповідності між свідомістю та буттям"<sup>20</sup>. Витлумачення – *таувіль* – не просто слугує містком для узгодження філософської думки із імперативами сакральних текстів, а зв'язком між раціональним та онтологічним. Коли ібн Рушд проголошує, що "мудрість є другою божественного закону та його молочною сестрою"<sup>21</sup>, то

<sup>17</sup> Ібн Хальдун, 'Абд ар-Рахман Абу Зайд. Мукаддіма / Тахрір Халіль Шахада уа Сугайль Заккар. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1421/2001. – С. 549-551.

<sup>18</sup> Ібн Рушд, Абу ль-Валід Мухаммад. Фасль аль-Макаль фі такрір ма байна ш-шарі'а уа ль-хікма мін аль-іттисаль // Ішраф Мухаммад 'Абід аль-Джабірі. – Бейрут: Марказ дірасат аль-вахда аль-'арабіййя, 1997. – С. 85.

<sup>19</sup> Вказ. праця. – С. 85.

<sup>20</sup> Аль-Джабірі, Мухаммад 'Абід. Ібн Рушд. Сіра уа фікр. Дараса уа ну-сус. – Бейрут: Марказ Дірасат аль-Вахда аль-'Арабіййя, 1998. – С. 14, 15.

<sup>21</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 125.

ці слова стають актуальними тоді, коли божественний закон буде правильно витлумачуватись. “Легалізуючи” філософію в межах релігійної свідомості, ібн Рушд вважав, що раціональний умовивід, який провадить до аподиктичного (*бургані*) знання, є обов’язком віруючого. Доказ цьому Аверроес віднаходив у Корані (зокрема, посилаючись на викладену в Корані історію пророка Ібрагіма, який міркував над природними об’єктами, мислитель розглядає отримане розумом знання як дане Богом людині: “Ось так Ми показали Ібрагіму царство небес і землі”<sup>22</sup>).

Але на справжній “аподиктичний умовивід” здатні не усі. Більше того, на частину людей філософія буде впливати згубно, адже вони за своєю природою спроможні лише на риторичне пізнання. Лише менша частина досягає ступеню діалектиків (*асхаб аль-джадал*). Нарешті, найменшу групу складають *асхаб аль-бурган* – “аподиктики”, спроможні на досягнення мудрості. Але Законодавець – Пророк Мухаммад – був відсланий до усіх (“і до червоних, і до чорних”), тому для кожної групи людей повинна існувати доступна їм форма проповіді. Аргумент на користь цього ібн Рушд віднаходить і у Корані: “Клич на шлях Господа твого із мудрістю та добрим повчанням, і сперечайся із ними лише тим, що є кращим”<sup>23</sup>. Недотримання цих правил, на його думку, вводить багатьох людей в оману. Отож, до “риториків” варто звертатись із застосуванням риторики, “діалектиків” – діалектики (під ними маються на увазі представники *каляму* – як напряму філософської думки, так і раціоналізованого богослів’я взагалі)<sup>24</sup>, *фалясіфа* (“філософів”) – аподиктики. “Справді, усі мусульмани переконані в тому, що доказове дослідження не веде до того, що суперечить релігійному закону. Істина не суперечить істині, але відповідає їй та свідчить на її користь”, – відзначає ібн Рушд<sup>25</sup>. Із цих слів згодом європейські послідовники ібн Рушда (Сигер Брабантський та ін.) зробили гасло т.зв. “теорії подвійної істини” (у кожній формі світогляду своя істина), хоча, зауважимо, сам ав-

<sup>22</sup> Коран, 6:75. Тут і далі переклад наш.

<sup>23</sup> Коран, 16:125.

<sup>24</sup> Див. критику течій *каляму* в Ібн Рушд, Мухаммад Абу ль-Валід. Аль-Кашф ’ан манагідж аль-адділя фі ’ака’ід аль-мілля // Ішраф Мухаммад ’Абід аль-Джабірі. – Бейрут: Марказ дірасат аль-вахда аль-’арабійія, 1998. – С. 101-118.

<sup>25</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 96.

тор "Пояснювального твердження" буквально не формулював таких ідей. Щоправда, сам ібн Рушд дійсно розділив сповідників божественного закону на *хасс* – "еліту" та *'амм* – "загал". Аподиктики не повинні розкривати мудрість простим людям<sup>26</sup>, адже ті не зрозуміють її правильно й почнуть думати, що вона суперечить божественному закону. Отож, усі філософські твердження та дослідження зорієнтовані на інтелектуальну еліту, яка повинна тримати їх у секреті. Оскільки "загал" орієнтований на чуттєве пізнання, то межею їхнього розуміння можуть бути притчі (*амсаль*).

У зв'язку із наведеними тезами про відмінність пізнавальних рівнів перед ібн Рушдом, постала серйозна проблема витлумачення сакрального тексту. Адже філософське й релігійне знання виражене, передусім, в мові. Отож: як повинна "еліта" розуміти Коран? Який саме *аподиктичний* смисл виражений у сакральних текстах? І як можна досягнути його? Чи існує певний критерій істинності смислу (тобто відповідності того, що малося на увазі, тому, що ми розуміємо з тексту)? Ібн Рушд відповідає на цей запит розробкою *таувіль* – теорії витлумачення тексту.

Традиційно європейська культурологічна наука розглядає *таувіль* як алегоричне тлумачення<sup>27</sup>, із чим справді можна погодитись, враховуючи зміст цього поняття в окремих напрямках ісламської філософської думки (езотеричний батинізм, суфізм). Але для того, щоб більш ґрунтовно зрозуміти цей термін саме в тезаурусі ібн Рушда, варто, по-перше, звернутись до усіх конотацій такого слововжитку, а по-друге, порівняти зміст поняття у автора "Пояснювального твердження" із думкою інших арабських авторів.

Як *лафз* ("вимовленість", лексема) *таувіль* неодноразово вживається ще у Корані. Наприклад, у шостому аїаті сури "Йусуф" вираз *таувілі ль-ахадісі* означає "тлумачення снів", а у сьомому аїаті сури "Рід 'Імрана" мова йде про розуміння "неоднозначних" (*муташиббігат*) аїатів Корану, *таувілью* якого прагнуть деякі люди. Етимологію поняття зазвичай виводять із кореня *а-л* або *а-в-л*<sup>28</sup>. Перша порода дієслова із такою основою

<sup>26</sup> Аль-Кашф. – С. 155.

<sup>27</sup> Див., зокрема: Patricia Lee Gauch Jon Whitman Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period. – Leiden: Brill, 2003. – Р. 170-175.

<sup>28</sup> Гирґас В. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. – СПб: Диля, 2003. – С. 39.

у поєднанні з прийменником *іля* (“до”) означає “йти”, “повертатись”, “схилитися” чи “рухатись” до чогось<sup>29</sup>. Отож, *таувіль* (у первинному мовному вжитку – “повернення”, “прихід”<sup>30</sup>) – “приведення до чогось”, інакше кажучи, бачення того, що стоїть за певним судженням.

На певному етапі історичного розвитку ісламу *таувіль* слугував загальним означенням для витлумачення Корану. Так, зокрема, один із найавторитетніших екзегетів та істориків, Абу Джа’фар ібн Джарір ат-Табарі (пом. 923 року), практично завжди вживав термін “*таувіль*”, розуміючи під цим пояснення, які містили слова попередніх коментаторів (сподвижників Пророка та їхніх послідовників)<sup>31</sup>. Проте згодом на перший план вийшло поняття “*тафсір*” (“роз’яснення”, “пояснення”, походить від “*фассара*” – “пояснювати”), яке мало ширший практичний, зокрема правовий спектр вжитку. Але у більшості традиційних сунітських коментарів поняття “*тафсір*” і “*таувіль*” мали синонімічний зміст. Такий слововжиток відповідав найдавнішій релігійній термінології ісламської громади<sup>32</sup>.

Проте у багатьох смислових аспектах співвідношення між поняттями “*тафсір*” і “*таувіль*” перетворилося на екзегетичну проблему, адже не усі представники релігійного права й раціонального богослов’я встановлювали між ними синонімічний зв’язок. Висувалися різні твердження: іноді *тафсір* вважали ширшим за *таувіль*, адже перший використовувався для розуміння *алфаз* (“висловлювань”, тобто лексем), а другий – *ма’нін* (“сміслів”); часто під *таувіль* розуміли пояснення “закритих” смислів; також *тафсір* пов’язували із переказами (від Пророка, його сподвижників), а *таувіль* – із загальною обізнаністю (*ді-райя*); окремі екзегети вважали, що *таувіль* – це контекстуальне тлумачення<sup>33</sup>.

Традиціоналіст ібн Таймійя (1263 – 1328 рр.) пише, що через слово *таувіль* “вказують на пояснення того, що мав на увазі Бог

<sup>29</sup> Там само.

<sup>30</sup> Фахр ар-Разі. – Т. 7. – С. 189.

<sup>31</sup> Див. Тафсір ат-Табарі. – Джіза: Дар Гіджр, 1422/2001. – Т. 1-24.

<sup>32</sup> Мукаддіма / Ібн ’Атайя, Абу Мухаммад ’Абд аль-Хакк аль-Андалусі. Аль-Мухаррар аль-Уаджіз // Бі-тахкік ’Абд ас-Салям ’Абд аш-Шафі Мухаммад. – Бейрут: Дар аль-Кітаб аль-’Ільмійя, 1422/2001. – Т. 1. – С. 4, 5.

<sup>33</sup> Див. Аз-Заркані, Бадр ад-Дін. Аль-Бурган фі ’улум аль-Кур’ан / Тахкік Мухаммад Абу ль-Фадл Ібрагім. – Бейрут: Дар аль-Ма’ріфа, [б. д.]. – Т. 2. – С. 148, 149.



у Корані", а також поняття, які застосовували перші покоління мусульман та їхні послідовники. Саме через багатозначність слова *таувіль*, вважає ібн Таймійя, кожен думає, що саме його розуміння і наведене у Корані<sup>34</sup>. У загальному вжитку представників *фікгу*, *каляму* та суфіїв *таувіль* – "це зміна *лафз* від більш можливого до менш можливого смислу через доказ, сполучений із цим"<sup>35</sup>. Отож, загалом *таувіль* слугує виразом зміни смислу виразу або слова, яка стає можливою внаслідок появи нового сигніфікатора (*даліль* – "доказ" – буквально означає "вказівку", яка і надає значення слову). Джерелом такого значення (сигніфікатором) може бути, наприклад, загальний контекст, додаткові обставини розуміння ситуації, про яку йдеться у тексті та ін.

У якому ж сенсі вживає слово *таувіль* сам ібн Рушд? Перш ніж відповісти про це запитання, варто згадати полемічний зміст його текстів, спрямований проти антифілософської критики Абу Хаміда аль-Газалі (1058 – 1111 рр.), одного з найвидатніших теоретиків і практиків ісламського містицизму. Абу Хамід, власне, також широко використовував термін *таувіль*, позначаючи ним тлумачення Корану<sup>36</sup>. У екзегетико-містичній праці "Скарби Корану" (*Джаувагір аль-Кур'ан*) він розвиває особливу сакральну науку про інтерпретацію Тексту. Писання для нього – це "безмежний океан" (*аль-бахр аль-мухіт*), "перли" якого доступні лише обраним. Зовнішній коментар (*ат-тафсір аз-загір*) для аль-Газалі пов'язаний із мовою, але він є лише "вступом" до справжнього розуміння Писання, яке багато в чому поєднується із містичним досвідом того, хто йде шляхом пізнання. Коран містить знаки та натяки, але процес розуміння, тобто "виведення" (*істанбат*) "таємниць" (*'асрап*) насправді має містичний характер<sup>37</sup>.

Отож, витлумачення для аль-Газалі є не стільки сукупністю

<sup>34</sup> Ібн Таймійя, Ахмад бін 'Абд аль-Халім. Аль-Ікліль фі ль-муташаббіга уа т-таувіль / Харадж ахадісагу Мухаммад аш-Шаймі Шахатаг. – Іскандарійя: Дар аль-Іман, [б. д.]. – С. 23.

<sup>35</sup> Цит. праця. – С. 27.

<sup>36</sup> Див., наприклад: Аль-Газалі, Абу Хамід. Канун ат-Таувіль // Маджму' р-Расайл лі-ль-імам аль-Газалі // Тахкік Ібрагім Амін Мухаммад. – Аль-Кагіра: аль-Мактаба ат-Тауфікійя, [б. д.]. – С. 613-620.

<sup>37</sup> Див. Аль-Газалі, Абу Хамід. Джаувагір аль-Кур'ан // Тахкік аш-Шейх Мухаммад Рашід Ріда аль-Каббані. – Бейрут: Дар Іхйа' аль-'Улум, 1411/1990. – 215 с.

“зовнішніх” раціональних операцій, скільки наявністю “внутрішніх” містичних переживань гностика. Справжній *таувіль* – це психологічне осягнення метафізичного, яке виходить за рамки формального логіко-граматичного дискурсу.

Зауважимо, що таке розуміння багато в чому було результатом переосмислення зв'язку *таувіль* із раціональним, незалежним від імпліцитного релігійного тексту осмисленням дійсності. Традиціоналіст 'Аля' д-Дін бін Мухаммад аль-Багдаді (відомий як *аль-Хазін*) у вступі до свого витлумачення Корану відзначав, що “Відмінність між *таувіль* і *тафсір* полягає у тому, що *тафсір* зупиняється на даній у одкровенні традиції, а *таувіль* – на правильному розумінні”<sup>38</sup>. “Розуміння” (*фігм*) як персоналізований акт осягнення смислу пов'язане із розумом (*'акль, зигн*), який, у свою чергу, є “внутрішнім законом” (так пише аль-Газалі)<sup>39</sup>. Але якщо у традиціоналізмі межі розуміння визначалися загальною згодою (*'іджма'* – авторитетний “соціолект” громади), філологічною та історичною інтерпретаціями, то *батинізм* – езотеричний напрям ісламської філософської думки – керувався свободою витлумачення, коментуючи сакральні тексти з позицій піфагореїзму, неоплатонізму, гностицизму чи інших напрямів пануючого на сході символічного містицизму.

Як справедливо відзначав французький дослідник Анрі Корбен, *таувіль* ібн Рушда не можна розуміти крізь призму алегоричного тлумачення сакральних текстів містичками<sup>40</sup>. Та й сам ібн Рушд як знавець релігійного права – і одночасно коментатор античних філософських текстів – дає чітке визначення поняттю *таувіль*:

“Смислом *таувілью* є зміщення означення вимовленості (*лафз*) від означення сутнісного до означення метафоричного, без порушення мовної звички арабів, яка свідчить про можливість називати річ чимось, подібним для неї, тим, що передує їй або йде услід за нею, сполученим із нею або якимось по-іншому, що перераховується у визначенні кожного виду метафоричної мови”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Тафсір аль-Хазін. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1399/1979. – Т. I. – С. 14.

<sup>39</sup> Цит. за. Дунїя, Сулайман. Аль-Хакіка фі нізар аль-Газалі. – Аль-Кагіра: Дар аль-Ма'ріф, [б. д.] – С. 281.

<sup>40</sup> Курбан, Гінрі. Таріх аль-Фальсафа аль-'Ісламійя / Тарджам Насір Маррав уа Джасан Кабісі. – Бейрут: 'Аввідат, 1998. – С. 362-364.

<sup>41</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 97.

Отож, *таувіль* у ібн Рушда процесуально має два значення. По-перше, "сутнісний" (прямий) смисл слова змінюється смислом метафоричним, тобто те, що ми вважали буквальним смислом, насправді вжито у переносному значенні. По-друге, *маджаз* – метафора – підкоряється законам граматики та у своїй основі повинна відповідати певній мовній ситуації, прецеденту, коли те чи інше слово *вже* вживалося у якомусь значенні. Визначення *таувілью*, дане ібн Рушдом, не можна назвати "алегоричною інтерпретацією", адже, по-перше, мова йде лише про визнання "алегоричного смислу", а, по-друге, цей смисл все одно пізнаваний лише через мову. Свобода інтерпретації формально – і це відкрито декларує ібн Рушд – обмежена грамаатикою арабської мови.

Коментуючи трактат із основ релігійного права, написаний аль-Газалі, ібн Рушд поділяє усі "вимовленості" (*алфаз*, тобто лексеми) – у залежності від зв'язку зі смислами – на "узагальнені" (*муджмаль*), "прямі" (*насс*), "буквальні" (*загір*) та "непрямі" (*му'вваль* – "ті, які витлумачуються")<sup>42</sup>. Якщо саме витлумачення ібн Рушд пов'язує із метафорою (*маджаз*), то його правомірність залежить від того, чи є певний вираз *маджазом*, чи ні. У релігійно-правовій теорії інтерпретації (*ільм усул аль-фікгі*) "метафору" розуміли як "перехід від одного стану до іншого"<sup>43</sup>. *Маджаз* підкреслював зв'язок, який існує між двома речами – річчю зі "справжнім" (*хакіка*), прямим смислом, та її подобою у певному аспекті. Таким, зокрема, є вжиток слова "людина" у позначенні портрету, намальованого на стіні, або слова "лев" у позначенні хороброї персоні<sup>44</sup>. Як відзначав аль-Бакіляні (X ст.), представник раціоналістичного богослів'я (*калям*), "жодна метафора не може обійтися без прямого смислу (*хакіка*), який би повертав слова до себе"<sup>45</sup>. Цей прямий смисл передує кожній метафорі<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Ібн Рушд, Мухаммад Абу ль-Валід. Ад-Дарурі фі усул аль-фікгі ау мух-тасар аль-мустасфа / Такдім уа тахкік Джамаль ал-Дін аль-'Алавві. – Бейрут: Дар аль-Гарб аль-Іслямі, 1994. – С. 101.

<sup>43</sup> Аль-Аміді, Сайф ад-Дін. Аль-Іхкам фі Усул аль-Ахкам / 'Алляк алейгі Аль-'Алляма аш-Шейх 'Абд ар-Раззак 'Афіфі. – Ар-Ріяд: Дар ас-Самі'ї, 1424/2003. – Т. I. – С. 47.

<sup>44</sup> Вказ. праця. – С. 48.

<sup>45</sup> Аль-Бакіляні, Абу Бакр ат-Тайїб. Кітаб аль-Іршад ас-Сагір / Тахкік д-р. 'Абд аль-Хамід бін 'Алі Абу Зунайд. – [Б. м.]: Муассаса ар-Рісала, 1413/1994. – Т. I. – С. 358.

<sup>46</sup> Вказ. праця. – С. 355-357.

Використання надбань правової герменевтики дозволяє ібн Рушду створити автохтонну теорію інтерпретації, незалежну від формальної логіки Арістотеля. Проте якщо традиційна релігійно-правова “наука про основи *фікгу*” обертається навколо двох понять (*лафз* – “вимовленість” і *ма’нан* – “смысл”), то *таувіль* ібн Рушда за своїм парадигмальним змістом має, окрім семіотичної, ще й онтологічну перспективу.

Мову, тобто усі доступні нам форми вербального виразу, мислитель пов’язує із буттям. Адже в контексті проблеми інтерпретації ібн Рушд розглядає *шарі’а* – “божественний закон” – саме у зв’язку з існуванням, *вуджуд*:

“Якщо доказове дослідження провадить до пізнання того, яким є існуюче, то це існуюче може бути або таким, про яке *шарі’а* мовчить, або таким, про яке розповідає”<sup>47</sup>.

*Таувіль*, вважає ібн Рушд, повинен використовуватись у тому разі, якщо між *шарі’а*, “божественним законом” та дійсністю існують якісь відмінності (на перший погляд). Отож, інтерпретація – це встановлення зв’язку між мовою (адже *шарі’а* виражений саме у ній) та існуванням. За якими ж принципами можна встановити такий зв’язок? Мислитель пропонує конкретну методику інтерпретації – *канун ат-таувіль* (“правило витлумачення”), розділяючи існуючі в “божественному законі” смисли на п’ять видів.

Перший вид – це “відкритий смысл, який у точності є смыслом чогось існуючого”<sup>48</sup>. На думку ібн Рушда, така частина тексту не потребує інтерпретації, адже існування та *шарі’а* в цьому випадку збігаються. *Таувіль* не лише є небажаним, а навіть помилковим.

Другий вид, тобто мовна ситуація, у якій відповідності немає, поділяється ібн Рушдом ще на чотири підвиди:

– Існування (*вуджуд*) чогось, вираженого у смыслі, пізнається лише через “далекі складені умовиводи”<sup>49</sup>, які вимагають тривалої підготовки та ґрунтовних знань. Вони доступні лише особам, які наділені “вищою природою”.

– Онтологічний відповідник певного смыслу доступний че-

<sup>47</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 97.

<sup>48</sup> Аль-Кашф. – С. 205.

<sup>49</sup> *Ба’іда* – “далекі” – тут означає “складні”, “опосередковані”, не схожі на зовнішні, прямі й буквальні значення.

рез "близьке знання"<sup>50</sup>, яке дозволяє, по-перше, дізнатися, що певний вислів – це "притча" (*масаль*), а по-друге, те, що означає ця притча.

– Зрозуміти, що певний вислів – це притча, можна через "близьке знання", але відкрити значення притчі можна виключно через "далеке знання", тобто складні умовиводи.

– Значення притчі зрозуміле через "близьке знання", але те, що це – притча – виключно через "далеке"<sup>51</sup>.

Перший із цих чотирьох підвидів зарезервований за "вкоріненними у знання" (*расіхуна фі ль-ільм*). Цей термін ібн Рушд запозичив із Корану, зокрема із сьомого айату сури "Рід Імрану":

"Він – Той, Хто зіслав Тобі Писання. Є в ньому айати односторонні, вони – матір Писання. А інші мають багато значень. Тож ті, чий серця відхилилися вбік, йдуть за багатозначним, прагнучи смуту й прагнучи тлумачення їхнього. Але тлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога. І вкорінені у знання кажуть: "Ми віримо в це. Усе воно – від Господа нашого!" Але ж пам'ятають це лише обдаровані розумом!"<sup>52</sup>

Зауважимо, що наш переклад цього айату ґрунтується, по-перше, на традиційних тлумаченнях (ат-Табарі, аль-Багавві, ібн Касір), а по-друге, на двох авторитетних текстах: "Каїрському виданні"<sup>53</sup> та "Мединському Сувої"<sup>54</sup> (варіант читання Хафса, переказаний від 'Асіма), де перед виразом "вкорінені у знання" стоїть знак *лязім*, обов'язкової паузи. Але якщо прочитати текст без обов'язкової зупинки (яка відсутня у деяких коментарях та виданнях<sup>55</sup>), то замість "Але тлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога. І вкорінені у знання кажуть..." вийде "Але тлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога і вкорінені у знання. Вони кажуть...". Саме так розумів текст ібн Рушд, вважаючи, що

<sup>50</sup> *Каріб* – "близьке" – означає "безпосереднє", тобто знання, яке не потребує складних умовиводів.

<sup>51</sup> Аль-Кашф. – С. 205.

<sup>52</sup> Коран, 7:3.

<sup>53</sup> Аль-Кур'ан аль-Карім. Мусхаф 'Усмані. – Аль-Кагіра: Мактаба Міср, [б.м.]. – 556 с.

<sup>54</sup> Аль-Кур'ан аль-Карім. – Аль-Мадінату ль-Мунаввара: Муджамма' ль-Малік Фагд лі-т-Таба'а аль-Мусхаф аш-Шаріф, 1428 [гіджрі]. – 604 с.

<sup>55</sup> Див., наприклад, арабський текст і його переклад у: The Qur'an. With a Phrase-by-Phrase English translation / Translated by 'Ali Quli Qara'i. – L.: ICAS Press, 2004. – Р. 70. Перед *расіхуна фі ль-ільм* стоїть знак "бажаної паузи", а не "обов'язкової", що позначилося і на перекладі.

тлумачення “багатозначних” *айатів* (яке входить до першого підвиду *таувілю*) доступне особам “із вищою природою”. Варто відзначити, що традиційна мусульманська екзегеза під виразом “вкорінені у знання” розуміє юдеїв та християн, які прийняли іслам, а також щиро віруючих мусульман<sup>56</sup>. До ібн ’Аббаса – “тлумача Корану”, двоюрідного брата пророка Мухаммада – відносять такі слова: “Я – один із вкорінених у знання”<sup>57</sup>, “Я – один із тих, хто знає *таувіль*”<sup>58</sup> (у тлумаченні аль-Багавві ці слова промовляє учень ібн ’Аббаса – Муджагід<sup>59</sup>).

*Таувіль* ібн Рушда, спрямований на встановлення зв’язку між існуванням та *шарі’а*, є взаємодією між притчею та її смислом. Оскільки рівнів самого існування є п’ять: самісне, чуттєве, уявне, розумове та уподібнювальне, то процес витлумачення притчі – це розкриття “самісного існування” (недоступного “загалу”) на усіх інших рівнях. Тут ібн Рушд погоджується із аль-Газалі, використовуючи його класифікацію *вуджуд*, здійснену в праці “Розрізнення відмінностей між ісламом та єретиками”). Проте сам аль-Газалі вважав, що “самісне існування не потребує притчі, є зрозумілим вже ззовні та не витлумачується, адже мається на увазі абсолютне істинне існування. Наприклад, перекази Посланця, мир йому і Боже благословення, про трон, престол, та сім небес...”<sup>60</sup>. Натомість ібн Рушд вважає, що самісне існування виражене саме в “алегорії” (*тамсіль*, через яку люди можуть переконатись в його справжності. Зауважимо також, що *тамсіль* у ібн Рушда може бути перекладений і як “знак”, адже “притча” слугує сигніфікатором, через який “чуттєве існування” відкриває значення “існування сутнісного”.

Завдання *таувілю* загалом співпадає із завданням *шарі’а* (“навчання істині та здійснення вчинків у відповідності з істиною”)<sup>61</sup>, але процесуально – а отже, й змістовно – витлумачення цілком залежить від пізнавальних здібностей людини. Тому *таувіль* ібн Рушда мав не лише онтологічний (ототожнен-

<sup>56</sup> Тафсір ібн Абі Хатім ар-Разі / Тахкік Ас’ад Мухаммад ат-Тайїб. – Аль-Маккату ль-Мукаррама-Ар-Ріяд: Мактаба Назар аль-Баз, 1996. – Т. II. – С. 599-601.

<sup>57</sup> Тафсір аль-Багавві / Тахкік Мухаммад ’Абд Аллаг ан-Намр у гайра-гу. – Ар-Ріяд: Дар ат-Тайба, 1417/1997. – Т. II. – С.10, 11.

<sup>58</sup> Аль-Мухаррар аль-Уаджіз. – Т. I. – С. 402.

<sup>59</sup> Тафсір аль-Багавві. – Т. II. – С. 10.

<sup>60</sup> Аль-Газалі, Абу Хамід. Фасль ат-Тафріка // Маджму р-Раса’їл. – С. 258.

<sup>61</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 115.

ня мови й буття), а й соціальний та навіть політичний смисл – інтерпретація є завданням обраних, своєрідної інтелектуальної еліти. Цей ексклюзивізм, яким би суперечливим він не був, поєднує у собі дві тенденції. Перша, “раціональна”, віддає пріоритет “особам із вищою природою”, тобто справжнім аподиктикам, “філософам”. З іншого боку, інтерпретаторами виступають обрані (“вкорінені у знання”) – авторитети для загалу, якими можуть бути й представники ісламської громади, *’улама* – знавці традиційних релігійних наук. Таким чином, висунута ібн Рушдом теорія інтерпретації відображає намагання мислителя гармонізувати “людську мудрість” та “божественний закон”. Але, на відміну від традиційної “герменевтики смислу”, вчення ібн Рушда є “герменевтикою буття”, у якій релігійний текст максимально зіставляється із дійсністю, реалізуючи практичні завдання як релігії, так і філософії.