

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ им. М. АКМУЛЛЫ»  
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ**

**В.С. ХАЗИЕВ, Е.В. ХАЗИЕВА**

**ПОЗНАНИЕ АБСОЛЮТА В СРЕДНЕВЕКОВОМ  
АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОМ РАЦИОНАЛИЗМЕ**

*Учебное пособие*

**Уфа 2016**

**УДК 130.2:28**  
**ББК 87.3(0)45**  
**X 15**

*Пособие подготовлено в рамках реализации Плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2014-2016 гг., принятого Распоряжением Правительства Российской Федерации №815-р от 14 мая 2014 года*

**Хазиев В.С.**, Познание абсолюта в средневековом арабо-мусульманском рационализме [Текст]: учебное пособие / В.С. Хазиев, Е.В. Хазиева. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2016. – 172 с.

Учебное пособие посвящено вопросу соотношения двух основных категорий средневековой исламской философии: «абсолют» и «истина». Какие бы нюансы ни возникали в трактовке этих терминов в разных направлениях и течениях ислама, речь, по существу, всегда идет о едином, всеобщем и универсальном основании мироздания и истинности его проявлений. Стремясь избежать вторжения в область специализированных богословских дискуссий, такие понятия, как «Бог», «Аллах», «Господь», «Всевышний», были заменены эквивалентом философского дискурса – понятием «абсолют». Хронологически были рассмотрены основные идеи мутаизма, фальсафы, ишракизма, исмаилизма классического периода.

Данное пособие составлено в соответствии с федеральным государственным образовательным стандартом Российской Федерации и может быть использовано учащимися (шакирдами) исламских образовательных учреждений (университетов, медресе) с корректировкой объёма согласно учебным планам. Материал может послужить подспорьем для преподавателей при подготовке бакалавров и магистров с углублённым изучением истории и культуры ислама. Содержание пособия может быть использовано в системе повышения квалификации преподавателей системы исламского образования, религиозных деятелей и сотрудников духовных управлений мусульман.

**Рецензенты:**

д.ф.н., профессор Якупов Марат Талгатович (Нефтекамск)  
к.м.н, имам мечети «Ихлас» Мухаммад-хазрат Галлямов (Уфа)

ISBN 978-5-87978-974-4

© Издательство БГПУ, 2016  
© Хазиев В.С., Хазиева Е.В., 2016

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

ВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1 ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ КАТЕГОРИИ «АБСОЛЮТ» В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ .....	17
ГЛАВА 2 ПОЗНАНИЕ АБСОЛЮТА В КАЛАМЕ, ПЕРИПАТЕТИЗМЕ, РАФИДИТИЗМЕ, МУТАЗИЛИЗМЕ, ИСМАИЛИЗМЕ, ИШРАКИЗМЕ И СУФИЗМЕ (общий обзор).....	39
ГЛАВА 3 ИСТИННОСТЬ АБСОЛЮТА С ПОЗИЦИЙ РАЗУМА.....	63
ГЛАВА 4 МУТАЗИЛИЗМ ОБ АБСОЛЮТЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ИХ ПОЗНАНИИ.....	88
ГЛАВА 5 «ВОСТОЧНЫЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ» И ИСМАИЛИЗИМ О ПОЗНАНИИ АБСОЛЮТА .....	111
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	129
ЛИТЕРАТУРА .....	131
ПРИЛОЖЕНИЕ 1 .....	133
ПРИЛОЖЕНИЕ 2 .....	156

## ВЕДЕНИЕ

Любая религия, будь она политеистическая или монотеистическая, отличается от других мировоззрений тем, что ее центральной категорией является понятие «Бог». Не имеет значения, политеизм это или монотеизм. И какие бы трактовки этого понятия мы ни встречали в истории мировых религий, везде «Бог» есть предельно высшая точка совершенства всего в мироздании. Все, что есть в мире, в абсолютной форме образует содержание этого главного понятия любой религии. «Бог» в религии – предельный масштаб бытия и совершенства всего, что существует в реальности в материальном или духовном виде. «Бог» является предельной категорией, которая затмевает все остальные. Иными словами, «Бог» есть абсолют и в онтологическом, и в гносеологическом, и в аксиологическом и во всех других смыслах. Это понятие, имея различные синонимичные названия и трактовки, присутствует и в других мировоззрениях. Для обозначения абсолюта в философии существуют такие понятия как "брахман", "небо", "дао", "ли", "апейрон", "атом", "единое", "максимум", "перводвигатель", "Целое и Все", "первичная субстанция", "монада", "сущее", "материя" и т.д. Диффузия смыслов категории «абсолют» под разными названиями и именами удивительна. Вот пример. Морис Бюкай пишет: «В арабском языке слово «Аллах» означает божество; то есть подразумевается, что это слово выражает одно-единственное понятие — «Бог». Для мусульман «Аллах» не что иное, как «Бог Моисея и Иисуса»<sup>1</sup>. Кеннет Крагг утверждает: «Так как христиане и мусульмане верят в одного Бога-Творца, то вполне очевидно, что, независимо от названия, они имеют в виду одно и то же божество. Любое иное предположение приводит к непониманию. Следует учесть, что, несмотря на разницу в понятиях, суть предмета одна и та же. Несомненно, в понимании Бога между мусульманами и христианами существуют различия, которые необходимо тщательно изучать. Но если мы усомнимся в существовании единого для обеих религий Бога, это приведет к краху всей нашей совместной работы»<sup>2</sup>.

Духовный поиск человечества продолжается. Актуальность внимания к категории «Абсолют» не только не ослабевает, но и возрастает с каждым днем. Это не преувеличение. Наука, философия, религия, искусство – все дифференцируется, разветвляется на многие течения, направления, школы, концепции. Но везде центральной темой остается вопрос: «Что есть Абсолют и как можно его познать?».

Для нас философия – учение о человеке в масштабах Абсолюта, или учение об Абсолюте в размере одной человеческой души. Тема не нова. Философия с первых своих шагов всколыхнула тему об устройстве мироздания и о месте (роли) человека в нем. Человек – капля в океане бесконечного и вечного Абсолюта. Если судить о человеке по внешним размерам и временным параметрам, он, по сравнению с Абсолютом, не просто песчинка или капля в океане, он бесконечно ничтожен и

<sup>1</sup> Морис Бюкай. Библия, Коран и наука // Trans. Alastair D. Pannell and author. Paris: Editions Seghess, 1988, С. 120–121.

<sup>2</sup> Кеннет Крагг. Зов минарета. New York: Oxford University Press, 1964, С. 36

жалок. Тем не менее, человек, восхищаясь и радуясь своей уникальной способности – мыслить, дерзает и жаждет достичь высот и глубин Абсолюта.

Каким бы дифференцированным мир не казался, он един. Земной социум, распавшийся на историю отдельных народов, культур и цивилизаций, также един. Это – история разумной жизни на Земле. Это – единый поток. Это – одна единая и целостная система, где внутренняя связь отдельных элементов на разных точках вектора времени не всегда проявлена, но она есть и обязательно обнаружится. Духовное единство земного социума обусловлено Абсолютом – темой нашего исследования, Люди едины не только тем, что относятся к одному биологическому виду, не только тем, что их прародина – планета Земля, но и тем, что они часть Абсолюта – уникальная часть, возможно, единственная, с помощью которой Абсолют содержит себя в гармонии, может осознать себя, увидеть в себе истину, красоту и добро.

Арабская культура – колыбель ислама – является составляющей единой духовной жизни человечества и неразрывно связана с историей других культур.

Тема «Абсолют-человек» присутствует в духовном поиске всех народов. Эти поиски порой тесно переплетаются, и в этих сложных кружевах трудно определить, кто первым высказал ту или иную идею. В нашей работе мы не ставим задачу выявлять и расставлять приоритеты. Возможно, для амбиций каких-либо народов или людей это важно и нужно. Но, как нам представляется, это временная конъюнктура. Рано или поздно отдельные потоки духовного поиска людей, пока разрозненных географически, экономически, политически и т.д., сольются в едином русле. Для всех нынешних частных духовного поиска человечества есть единая общая основа – Абсолют.

Величайший мыслитель Ибн-Сина писал, что «истина каждой вещи есть свойство ее бытия (*suī esse*), которое в ней непреходяще»<sup>3</sup>. Авиценна утверждает, что каждая вещь (в общем смысле) есть потому и до тех пор, пока в ней присутствует образ Абсолюта. Все несет в себе Абсолют. Человек, со всем своим высокомерием перед вещами неразумной и бездушной природы, стоит в этой банальной череде вещей и событий конечного (тварного) мира. Абсолют есть во всем. Он – основа бытия и небытия всего в мироздании. Абсолют «гнездится» в каждой вещи, но светиться начинает лишь в разумной твари – в человеке. Духовный поиск всех народов направлен на то, чтобы понять, является ли человек «сотворцом» мироздания, входит ли в его цели и смыслы жизни совершенствование мироздания. Если «да», то какими путями может и должен идти человек, чтобы самому приблизиться к Абсолюту. А также проложить путь к Абсолюту, социуму и миру в целом. Путь – это движение к совершенствованию, к укреплению мощи, к вечному и бесконечному бытию. Для человека – это путь к святости, безупречной чистоте (абсолютной совершенности) во всем и к онтологической истинности. В ходе исследования мы еще не раз и не два столкнемся с разными трактовками онтологической истинности в исламской философии. Эта тема для арабомусульманского духовного поиска, как и для духовного поиска других народов, является

<sup>3</sup> Авиценна. Метафизика, VIII, 6.

одной из ключевых,<sup>4</sup>. В работе «Истина и культура философского мышления» авторы приводят точки зрения мудрецов Древнего Китая и Индии, взгляды представителей западноевропейской философской традиции по этому вопросу<sup>5</sup>. Категория «онтологическая истина» неразрывно связана с темой об Абсолюте не только в Восточной философии, но и в западноевропейской. Приведем цитату из книги авторов данной работы («Абсолют и истина»): По словам Аристотеля, «говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть – значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, – значит говорить истинное»<sup>6</sup>.

У Августина находим утверждение о том, что «истина есть то, что показывает то, что есть; истина есть то, согласно чему мы судим о низших предметах (*de inferioribus*)»<sup>7</sup>. У философа, одного из величайших отцов Церкви, есть еще более простое определение «истины»: «истинное есть то, что есть»<sup>8</sup>. Средневековая теоцентричная концепция онтологической истины исходила из догматов христианства. Бог – самодостаточная истина, которая определяет истинность всего остального. Бытие всего сущего и не-сущего соответствует божественному промыслу. Если вещь истинна, то, как утверждает Иларий Пиктавийский, он же Иларий из Пуатье (325-266), это есть «прояснение и проявление бытия»<sup>9</sup>. Если есть Бог, который представляет собой абсолютно истинное бытие, то любое иное бытие неотделимо от Него. У Ансельма Кентерберийского, у Бонавентуры можно найти утверждение, что истинность конечной (тварной) вещи означает неотделимость его бытия от того, что есть поистине, т.е. от Бога»<sup>10</sup>. В арабомусульманской философии эта связь прослеживается также плотно и в философских, и в теологических, и в богословских трудах.

В пределах нашего исследования Абсолют – это Аллах. Мусульманский поиск духовности – это стремление понять истинную сущность Аллаха и сотворенного Им мироздания, понять место и роль человека в конечном мире, найти путь к Абсолюту (Аллаху).

Здесь необходимо подчеркнуть нашу позицию в трактовке понятия «Абсолют», повторяя то, что было сказано уже неоднократно в других совместных трудах авторов. Мысль проста: «Абсолют» состоит из двух частей: природы и трансцендента. Эту позицию мы подробно аргументировали в названной выше работе «Абсолют и истина» (Уфа. 2007). Повторим еще раз, ибо за эти годы в нашей позиции изменились лишь детали. Приносим извинения за самоцитирование в таком большом объеме. Оно оправдано двумя причинами. Во-первых, упрощает задачу: отпадает необходимость заново пересказывать ранее опубликованный материал. Во-вторых, точно передает будущую методологию и идею данного исследования. Вот этот текст с некоторыми сокращениями: Мысль, что за пределами природы есть еще

<sup>4</sup> См. Бенин В.Л., Хазиев В.С. Истина и культура философского мышления. Уфа. 1992.

<sup>5</sup> См. Бенин В.Л., Хазиев В.С. Истина и культура философского мышления. Уфа. 1992.

<sup>6</sup> Аристотель. Метафизика, IV, 7, 1011 b25. С.141.

<sup>7</sup> Августин. Об истинной религии, С. 36. (PL.34, 152)

<sup>8</sup> Августин. Монологи, 4 и 5. (PL 32, 889).

<sup>9</sup> "De fide", или "De trinitate". V. (PL 10, 131).

<sup>10</sup> Хазиев В.С., Хазиева Е.В. Абсолют и истина (*veritatem facere* – вторить истину). Уфа. 2007. С. 5-6.

сфера бытия, сегодня почти принята и наукой. Например, Ю.Б. Молчанов пишет: «Прежде всего, я хотел бы еще раз подчеркнуть, что отнюдь не считаю невероятным существование сверхсветовых частиц или взаимодействий»<sup>11</sup>. Там же он утверждает, что никакая теория не может наложить запрет на существование сверхсветовых скоростей, а теория относительности так же ограничена объяснением лишь фрагмента бытия, как и классическая механика. Современная физика, не только теоретическая, но и экспериментальная, оперирует понятиями акаузальных эффектов, вполне серьезно рассматривая события, где причина по времени происходит после следствия. Абсурд! Но почему абсурд (хаос) не имеет право на существование?! Мы как раз будем доказывать, что не только хаос, но и реальность со своей структурой, не похожей на природный логос, имеет право на существование. Приведем еще один фрагмент из текста Ю.Б. Молчанова: «В нашем непосредственном окружении направление времени определяется необратимым характером протекания процессов в направлении к состояниям, характеризующимся более высоким уровнем энтропии, большим хаосом и дезорганизацией, деградацией энергии от форм ее проявления, обладающих высокой лабильностью и способностью превращаться в другие формы, к энергии тепловой формы движения материи, а также расхождением и затуханием в мировом пространстве волновых процессов».<sup>12</sup>

Абсурд как наддиалектический (сплошь антиномичный) стиль мышления соответствует «логике» хаоса, которую для ясности мы будем называть «хаикой». Если логика – это учение о правильном мышлении о естественном порядке вещей (космосе), то хаика – это учение о правильном мышлении о сверхъестественном порядке вещей (хаосе)...

Есть одна крепость, перед которой энтузиазм тех, кто верит в безграничные возможности разума, сильно ослабевает, и тени от ее стен омрачают их восторги. Но тысячелетняя осада пока не закончилась. Штурмы периодически возобновляются.

Имя этой до последнего времени казавшейся непреступной для разума крепости – Бог... При всех различиях многие концепции в одном аспекте в той или иной мере сходились. Утверждалось: *чем ближе разум подступает к черте, разделяющей Бога и тварной мир, тем чаще начинает познание спотыкаться об апории (Зенон Элейский), наталкиваться на противоречия (Н. Кузанский), ушибаться об антиномию (И. Кант), запутываться и вязнуть в парадоксах (Б. Рассел), использовать принципы дополнительности (современная философия науки). И, наконец, дойдя до порога Абсолюта (супранатурального, сверхприродного, трансцендентного и т.д.), он, обессиленный замолкает совсем (исихазм).*

Границы нашей природы можно обозначить с помощью различных категорий. К примеру, указав границы возможных в нашем мире скоростей: максимальный

<sup>11</sup> Молчанов Ю.Б. Сверхсветовые скорости, принцип причинности и направление времени // Вопросы философии. 1998. № 8. С.154.

<sup>12</sup> Молчанов Ю.Б. Сверхсветовые скорости, принцип причинности и направление времени // Вопросы философии. 1998. № 8. С.162-163.

предел равен скорости света, т.е. 300 000 км/сек, минимальный предел будет бесконечно приближаться к нулю, но никогда не будет ему равен. Абсолютный покой в нашей природе так же невозможен, как и скорость выше скорости света. Таковы низшие и высшие границы скоростей, в промежутке между которыми осуществляется бытие конечных вещей и событий. Приближение к этим границам сопровождается усилением частоты встречи с парадоксально устроенными вещами и событиями...

Эта точка стала для апологетов безграничности познания развилкой двух дорог.

Одни, отчаявшиеся в борьбе с апориями, антиномиями и парадоксами, оценили создавшуюся ситуацию как доказательство непригодности разума для штурма Высшей реальности и, побросав разумные средства познания, решили на крыльях внеразумных форм познания перелететь через рвы и стены, отделяющие трансцендент от природы. Они решили, что там, в зоне заприродного, или сверхприродного, правила разума не действуют и что познание осуществляется качественно иным способом. Разум будто должен у черты парадоксов передать эстафетную палочку познания интеллектуальному экстазу, озарению, интуиции, вере, плачу, молитве, любви, врожденным идеям, воле, подсознательному и т.д. Познание продолжается, но уже якобы сверхразумными способами в зоне сверхприродного (трансцендентного).

Другие, оставшиеся верными исходным принципам, продолжают настаивать на том, что Высшая реальность должна покориться разуму без оговорок. И как бы они не назывались – рационалисты, сциентисты, когнитивисты, интеллектуалисты, менталисты и т.д. – суть их позиции в одном: разум, не теряя своей *specifico differentia*, может постичь тайны Абсолюта. И веря в то, что капля камень точит, продолжают свое дело.

Часть трудностей возникала, на наш взгляд, из-за не совсем верной диспозиции. Старая философская традиция, вычленяя природу из Абсолюта, забывала сделать то же самое и по отношению к трансценденту. Высшая реальность за пределами конечного мира почему-то сливалась с Абсолютом, который в свою очередь неразличимо сливался с трансцендентом. Мы предлагаем несколько иную схему бытия: Абсолют состоит из единства трансцендента и природы, отличаясь от каждого из них. В таком случае поход познания выглядит иначе. Если мы выходим за пределы конечной природы, это означает переход в зону трансцендента, а не Абсолюта. Мы находимся в Абсолюте одновременно и пребывая в природе, и пребывая в трансценденте, ибо Абсолют объемлет все: и природу, и трансцендент.

*Абсолют – это понятие, которым мы обозначаем мироустройство как абстрактное всеобщее целое в единстве двух его конкретных частей: природы и трансцендента.*

Поиск такой категории начался не сегодня. Описательный контур начерно был уже намечен давно: «Великая пустота», «Логос», «Нус», «Бог», «Материя» и проч., что мы уже перечисляли выше. Все они солисты одного хора. Многообразие

терминов формально, оно отражает особенности исторических эпох и языков, степень разработанности тех или иных групп категорий, симпатии и антипатии авторов. Абсолют есть все, и в силу этого он и логичен, и антиномичен, и хаотичен (абсурден). Точка бифуркации трудно уловима в философской догматике, т.е. в системе однозначно определенных и фиксированных понятий. Он един и множественен, апофатичен и катафатичен. Абсолют един и дуален (включает в себя трансцендент и природу). Одну из его сторон Дешан обозначил термином «Все», другую – «Целое». Мы дихотомию Абсолюта видим иначе. Природа и трансцендент имеют несколько иные параметры и характеристики. Природа – конечная, организованная, упорядоченная, системная, негэнтропийная, логичная сторона Абсолюта. Трансцендент – сверхприродный порядок (*trans naturam*), энтропийная сторона Абсолюта, сверхсимметрия, хаотична. Апоории, антиномии, парадоксы есть демаркационная линия между природой и трансцендентом. Так, с одной стороны, Абсолют упорядочен и логичен, с другой – хаотичен и абсурден. По одну сторону порядок и логика, по другую – хаос и абсурд.

*Модель хаоса проста: полное описание любого элемента совпадает с описанием всей системы* (по принципу голограммы). Два частных случая, которые могут быть использованы в качестве примерной модели: теоретическая схема абсурдного триединства христианского божества или пример Рассела с множеством всех множеств. Абсурд является выражением хаоса, как логос – космоса. Абсурд есть доведенная до логического предела картина усиливающейся частоты антиномичности мира, где единство противоположностей (противоречие) становится полным, абсолютным без исключений. Единство противоположностей дозревает до полного тождества всего со всем и во всем. То есть то, что мы обнаруживаем в трактовках понятия «Бог» во многих религиях.

Если рассматривать отдельно, только как абстрактное всеобщее целое, то Абсолют единичен и апофатичен, непознаваем и неизречим, без эклезии и эпистем. А есть А – этой краткой тавтологией все исчерпывается. Приведенное в трудах Гегеля скудное определение оказывается исчерпывающим и законченным – и в силу этого, конкретным. Абсолют одновременно и абстрактен, и конкретен в самом себе. Полюса в пределе сходятся (Н.Кузанский). Абсолют и есть всеобщий предел (верхний и нижний, правый и левый и т.д.) всего. Если воспользоваться снова терминологией Гегеля, Абсолют в этом аспекте есть «в-себе-бытие, тождественное с самим собой бытие, лишенное формы, объективное вообще. Это – материя как нечто индифферентное, как безразличное существование»<sup>13</sup>. Эмпедокл говорил, что целое, которое составляет мироздание, незримо оку, невнятно уху, непостижимо умом. Это предчувствие и интуиция Абсолюта как непостижимого и недостижимого всеобъемлющего целого, являющегося началом всего сущего и существующего, возможного и действительного (на языке Аристотеля, «потенции и акта») восходит из глубокой древности.

<sup>13</sup> Гегель. Философия религии. - М., 1976. Т.1. С.261.

Если рассматривать Абсолют только как абстрактное всеобщее целое, то он оказывается апофатичным. Если же рассматривать другую сторону Абсолюта – единство трансцендента и природы, то он, Абсолют, катафатичен. Природа и трансцендент тоже имеют целый ряд исторических синонимов. Около понятия «природа» находятся философский «профанный мир», натурфилософский «фюзис», ветхозаветный «тварной мир», пифагорейский «украшенный мир», научный «космос» и «конечный мир». А понятие «трансцендент» сопровождают ряд других понятий, «сакральный мир», «супранатуральное», «сверхъестественное», «потустороннее», «вакуум», «квантовая пустота».

Не нарушая и не отрицая множества великих прозрений в массиве старых представлений о связи Абсолюта и трансцендента, мы настаиваем на главном – необходимости выделить трансцендент как особую часть Абсолюта наряду с природой. Новизна данного исследования может показаться ничтожной. Но этот незначительный творческий конструкт принципиально важен, ибо позволит поставить задачу познания трансцендента, не путая его ни с Абсолютом, как, например, в религиозной философии, ни с природой, как у В.С. Соловьева.

Абсолют, рассматриваемый вне своих сторон – трансцендента и природы – апофатичен, а рассматриваемый в их единстве – катафатичен. Апофатичная целостность Абсолюта является таковой лишь сама по себе, взятая отдельно от всего. И мы знаем о ней косвенно через познание конкретных сторон Абсолюта – трансцендента и природы. Следовательно, путь к пониманию наличия апофатики Абсолюта идет через познание природы и трансцендента.

Трансцендент и природа, в отличие от абстрагированного их тождества – Абсолюта, катафатичны и познаваемы. Правда, каждый по-своему. Более того, в определенном смысле они диаметрально противоположны. При первом приближении демаркационную линию между ними можно было бы провести с помощью понятий «бесконечное» и «конечное» или «сверхъестественное» и «естественное». Последняя пара предпочтительнее, ибо их определение и разграничение проще и яснее. Когда говорим о сверхъестественном (трансценденте), речь идет не о чем-то мистическом, а только о том, что за пределами границ скоростей, возможных в природе. Но для познавательной корректности еще лучше использование понятий «Хаос» и «Космос»<sup>14</sup>.

Категория «Абсолют» тесно связана с категориями «истина» и «онтологическая истина». Последняя незаслуженно забыта<sup>15</sup>. Поэтому рассмотрим данное понятие более подробно.

Поиск критериев истинности вещей и знаний всегда был задачей и мифологического, и религиозного, и философского мировоззрения. Вопросом «что есть истина вещей и знаний» интересовался, например, Платон; в средневековой философии – Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский занимались категориями

<sup>14</sup> Хазиев В.С., Хазиева Е.В. Абсолют и истина (veritatem facere – творить истину). Уфа. 2007. С. 9-13.

<sup>15</sup> См.: Хазиев В.С. Роса истины. Уфа. 1998. Его же: Онтологическая истинность бытия и познания в Средневековом исламском рационализме. Уфа. 2012.

«*veritas rerum*» (истинность вещей) и «*veritas intellectus*» (истинность знаний)). О том, что истинность конечных вещей кроется в их божественной сущности или в божественном происхождении, можно найти и в исламской философии средних веков. У Ибн-Сина была мысль, что истинность каждой вещи заключается в том его свойстве, которое остается непреходящим в течение всего периода существования этой вещи. В указанных выше работах В.С. Хазиева исторически и логически аргументируется позиция о том, что в средневековой исламской философии истинность вещей и истинность знаний о них рассматривалась в неразрывном единстве. В каждом сегменте тварного мира содержится замысел Абсолюта (Бога) и поиск способов его познания. Пока вещь (в самом широком смысле) существует, она содержит в себе частичку породившего этот мир Абсолюта – духовного (согласно богословам) и материального (согласно материалистам и ученым-естествоиспытателям). Во многом благодаря философам и богословам ислама идея о единстве истинности вещей и истинности знаний перешла в западноевропейскую философию. Хотя были и авторы, которые считали, что исламская духовная жизнь не оказала на Запад никакого влияния. К примеру, Эрнст Ренан. Но его точка зрения сегодня не поддерживается другими исследователями.<sup>16</sup> Имена Ибн-Сины (Авиценны), Ибн Рушда (Аверроэса) и многих других были знакомы западным мыслителям еще в Средние века. Алхимик Джабир ибн Хайян оказал влияние на западную алхимию и химию. «Сокровище оптики» Ибн аль Хайсама был переведен на латынь еще в XII веке. В нашей работе будет сделан акцент на анализе представлений исламских мыслителей об Абсолюте и его истинности. Мы постараемся пройти через анфиладу глав, по возможности соблюдая хронологию, однако там, где логика исследования или изложения будет требовать иной структуры, мы это будем оговаривать. Работа по замыслу не является историко-философской, она посвящена одной из самых главных проблем, которая обсуждалась в средние века и продолжает обсуждаться в исламской философии и рациональной теологии по сей день. Мы будем выбирать тех мыслителей, которые более глубоко изучали категории «Абсолют» и «истина». То есть в основном метафизику, онтологию и гносеологию их учений. Но эти категории могут быть в самых разных разделах любого теологического и философского учения: в метафизике и в физике (в старофилософском смысле, учения о природе), в онтологии, аксиологии, логике, психологии, антропологии, методологии, педагогике и т.д. Мы будем рассматривать эти категории в самом широком смысле, демонстрируя на конкретных примерах, что рационализм в исламе достиг понимания «хаики», нашел схемы рациональной структуры абсурда («противоречия всех противоречий, или абсолютного противоречия») и дал толчок развитию в этом направлении западной философии. И не вина ислама в том, что западная христианская философская мысль не сумела подняться в познании Абсолюта выше

<sup>16</sup> См.: Уотт Монтгомери У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976; Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

той установки, которую еще задолго до ислама обозначил Тертуллиан: там, где разум (рациональное познание) наталкивается на сплошной (абсолютный) тупик противоречий (на абсурд), нужно не размышлять, а верить. Арабо-мусульманский рационализм в этом плане был более оптимистичным, надеялся найти пути рационального познания Абсолюта не только в области упорядоченного мира (космоса, природы, логоса и т.д.), но и в области трансцендента (в мире сверхприродном, сверхъестественном, хаотичном и т.д.). Справедливости ради следует сказать, что многие мыслители средневекового арабо-мусульманского рационализма (например, Авиценна) допускали правомерность, возможность постижения абсолютной истины, или истины Абсолюта и путем пророческих знаний, т.е. знаний, которые открываются через веру. И в этом проявляется доверие к возможностям разума. Хотя и через веру, но разум достигнет истин Абсолюта, или абсолютных истин.

Среди мудрецов ислама выделяют богословов-ортодоксов, рациональных теологов, философов, ученых. Но любая классификация в определенной мере условна. Эта тоже содержит множество конвергентных элементов между представителями разных групп.

С определенной долей условности можно говорить о двух основных группах мыслителей: светских и богословских. Первые, к которым можно отнести философию и другие науки, познают человека, общество, природу. Вторые, к которым относятся рациональная теология и богословие, в основном занимаются постижением сверхъестественного мира. Дольний мир для религии – лишь промежуточный (временной) этап для постижения истин мира горнего. Аль-Газали, крупней теолог, считал, что главная задача человека – подготовка к вечной жизни. Мирская суета и успехи – это лишь иллюзии истинной жизни. Философ призывал: «В дорогу! В дорогу! Жить осталось совсем мало, а перед тобой еще долгий путь. Наука и дела, в кои ты погружен, – лишь обман и иллюзия»<sup>17</sup>. Жизненный путь самого Аль-Газали – доказательство того, как долго может человек жить иллюзиями, и все его попытки выбраться на путь истины (побег из Дамаска) могут окончиться неудачей. Зло в мире невозможно преодолеть лишь средствами несовершенного (конечного, тварного) мира. Мусульманские философы и ученые, оставаясь верующими людьми, в своих метафизических изысканиях доходили до отрицания божественного начала мироздания. Ислам практичен и в практике, и в теории, светской или религиозной. Философы и ученые больше внимания уделяют проблемам земным, житейским. Богословы – вечным, потусторонним, сверхъестественным. Исламский рационализм с первых шагов накопления знаний имел двуединую ориентацию: на земную жизнь и на достижение вечной райской жизни. Для исламских мыслителей было нормой сочетания в их жизни веры и рационального познания. Например, математик Мухаммадаль-Хорезми, живший в

<sup>17</sup> Газали. Избавляющий от заблуждения. Цит. по Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С.243-244.

IX веке, писал: «Я составил краткую книгу об исчислении алгебры и аль-мукабалы, заключающую в себе простые и сложные вопросы арифметики, ибо это необходимо людям при делении наследства, составлении завещаний, разделе имущества в судебных делах, в торговле и всевозможных сделках, а также при измерении земель, проведении каналов, в геометрии и прочих разновидностях подобных дел»<sup>18</sup>. История культур и цивилизаций во многих отношениях зависит от того, как складывается география социально-политических отношений народов, стран и государств. При ином раскладе сил, вполне могла сложиться ситуация, при которой экспериментальная наука возникла бы на Востоке. А. Гумбольдт считал, что естественные науки возникли в Арабском халифате задолго до Галилея. Известны конкретные факты и имена арабо-мусульманских ученых, сделавших открытия в области промышленности, медицины, математики, астрономии, физики, химии, географии, ботаники, зоологии, социологии<sup>19</sup>. Уже в XIII-XV вв. были научные центры, библиотеки, учебные заведения: Мегарская обсерватория Насириддина Туси, обсерватория Углубека в Самарканде. Нередко ученые и философы имели покровителей среди халифов. Халиф аль-Мамун (786-833гг.) остался в памяти людей и в истории не просто как правитель, а как правитель-ученый. При Халифе аль-Мамуне были основаны Дом мудрости (Бейт аль-хикма) и астрономическая обсерватория в Багдаде, осуществлялись переводы на арабский язык старинных философских и научных книг. Аль-Фараби имел материальную поддержку правителя Сайфы ад-Даула Али Хамдинида<sup>20</sup>. В «домах науки» собиралась обширная библиотека со всех регионов халифата. Можно было найти книги по разным отраслям знаний: антропологии, промышленности, агрономии, ботанике, зоологии, минералогии, оптике, химии, физике, технике, астрономии, географии, строительству, математике, медицине, анатомии, физиологии, филологии, даже по основам аэродинамики (остались расчеты крыла птицы и конструкции, похожие птичьим крыльям) и т.д. Никаких сословных или других ограничений для желающих пользоваться книгами не было. Абу Абдаллах Джабир ибн Хайян аль-Азди ас-Суфи (721-815гг.) – один из известных арабских ученых, который был и врачом, и фармацевтом, и математиком, и астрономом, обратил внимание на роль опыта в познании. Он считал, что практический опыт – основа физических и химических наук. До понимания эксперимента, как нам представляется, оставался один шаг. Роль опыта в накоплении знаний подчеркивали многие. Одним из первых, вероятно, сознательно акцентировал на этом внимание аль-Фараби, мысли которого перекликались с мыслями Эмпедокла о том, что изучение предметного мира – основа мудрости<sup>21</sup>. К опытным данным постоянно обращался Авиценна. Он в «Книге знаний» обратил внимание на то, как чувственные данные превращаются в

<sup>18</sup> Аль-Хорезми, Мухаммад. Математические трактаты. Ташкент. 1964. С. 26.

<sup>19</sup> См.: Криворучко А.П. Арабо-мусульманская философия (учебное пособие). М., 2009. С. 97-100.

<sup>20</sup> Хазиева Е.В. Людям надлежит поддерживать между собою мир... (философские идеи аль-Фараби о толерантности). Уфа. 2011. С.24.

<sup>21</sup> См.: Эмпедокл. О природе // Маковельский А. Досократики. Ч.2. Казань. 1991. С. 216.

рациональные знания. Если чувства в вещах наталкиваются раз за разом на одни и те же свойства, то разум увидит в этом, считал он, стабильную причину.

Но и в этом вопросе мы видим оригинальные особенности трактовки опыта мусульманскими мыслителями. Познание мира в исламском мире рассматривалось как углубление собственной души, как самосовершенствование. Поэтому роль опыта в познании представляется иначе. Опыт – это содержание разумной души. То есть опыт воспринимается как внутреннее состояние человека, а не как информация о внешнем мире. Опыт ведет не вглубь внешнего мира, а развивает разумную душу человека на пути к вечной райской жизни, на пути к абсолютной истине, или истине Абсолюта. Согласно суфизму познание приводит человека к полному «растворению» в Абсолюте (Аллахе). Опыт индивида тем самым превращается не только во всемирный, но и в абсолютный опыт. В трактовке арабо-мусульманских мыслителей «опыт» получает значение усвоения отдельным человеком накопленных другими людьми знаний, хранящихся в книгах. Этот процесс чаще всего принимал форму обучения: общения учителя с учеником. Учитель, накопивший знания, как бы обобщал общественный опыт и передавал его ученику. Что же касается того понимания опыта, какое существует сегодня (житейский опыт как чувственно-рациональное восприятие окружающих событий и действительности), то, как считали арабо-мусульманские философы и ученые, он не дает никаких знаний. Необходимы усилия (калам), чтобы извлечь из такого опыта знания. И здесь мы видим, что исламские мыслители постоянно подчеркивают активность познающего субъекта. Не мир вокруг человека «давит» на него, а человек проявляет активность в отношении к миру на своем пути к Абсолюту (Аллаху). Исламское познание в любых его формах отличается от западноевропейского тем, что носит личностно-ориентированный характер. Знания нужны главным образом самому человеку, но не для нужд его житейской практики, не для «пользы дела», а для стремления его души к Мировой душе. Познание как бы происходит не между субъектом и объектом, а внутри самого субъекта (человека). Точнее, отношения между познающим субъектом и познаваемым объектом кроются внутри рассуждений мыслящего человека. Нужно не просто найти причину какого-то события, а построить рассуждения, которые охватывали бы причины всех аналогичных событий. Такие обобщенные знания есть внутреннее содержание духовной жизни человека. С одной стороны, это как бы поиск закономерных связей вещей тварного мира. Но с другой – это стремление понять, уточнить путь, по которому сам познающий человек должен двигаться к вечной райской жизни.

Еще раз вспомним наше определение философии. Философия – наука о человеке в масштабах Абсолюта, или наука об Абсолюте в масштабах души отдельного человека. Это одна дефиниция, состоящая из двух частей. Причем первая часть («наука о человеке в Абсолюте») стала парадигмой западной культуры. Вторая, как видим на примере арабо-мусульманской философии средних веков, парадигма не только исламской культуры, но и восточной в целом. Все достижения науки – это духовное богатство, необходимое каждому человеку на его пути к Абсолюту. Какими

бы ни были конкретными эти знания, все они входят в процесс духовного совершенствования человека на пути к вечной жизни, к святости, к абсолютному совершенству. Авиценна-врач сделал массу открытий в медицине. Для Запада эти открытия остались сугубо медицинскими. Для самого же Авиценны они были составной частью души человека, которая у каждого должна быть обогащенной знаниями. И знания о том, что изображение дает не хрусталик, а сетчатка глаза; что холера отличается от чумы; знания о проказе и способах ее лечения; о диагностических признаках диабета; и признаках язвы желудка и методах ее лечения – все это есть знания, которые прежде всего приближают человека к Абсолюту (Аллаху, Мировой душе, Необходимо сущему и т.д.). И только во вторую очередь имеет значение то, что эти знания могут быть полезны в лечении людей. Не только по причине толерантности ислама к другим религиям и учениям, но также в силу указанного нами понимания знаний арабо-мусульманская культура смогла быстро и довольно легко воспринять и адаптировать прежние «языческие» достижения многих народов. В учении только одного Авиценны можем найти «следы» многих античных философов и ученых: Аристотеля, Галена, Секста Эмпирика и др.

Эксперимент и наблюдение за живым опытом, безусловно, вещи разные. Хотя остается удивляться тому, почему арабо-мусульманские ученые ждали естественного повторения «случая», чтобы еще раз взглянуть на одно и то же явление, а не догадались искусственно, целенаправленно и сознательно этот случай воспроизвести. Тогда был бы уже полноценный эксперимент, введение которого в рациональное познание, сделало бы его уже наукой в современном смысле. Часто бывает, что одни ученые останавливаются на пороге открытия, так и не совершив его, а другие «переступают» этот порог, и слава творца достается им, хотя предшествующий накопленный опыт более объемный и значителен и стоил больших усилий. Кей-Кавус (современник Авиценны) писал: «Лечащий должен много экспериментировать... Пусть он работает в больницах, видит много больных и много лечит... Дабы он видел собственными глазами то, о чем читал в книгах, и не оказывался беспомощным в лечении»<sup>22</sup>. При всем этом в арабо-мусульманском рациональном познании можно говорить лишь о тенденции к экспериментализму, но еще не о наличии экспериментальной науки. Авиценна был практикующим врачом и фармакологом. Очевидно, что деятельность врача одновременно являлась накоплением новых знаний и внедрением их в процесс лечения. Результат такого внедрения можно считать и проверкой на истинность с помощью практики. В «Каноне врачебных наук» Авиценны есть строки: «Свойства лекарств познаются двумя путями: путем сравнения и путем испытания... Испытание приводит к достоверному познанию свойства лекарства только после соблюдения (известных) условий»<sup>23</sup>. Медицинская практика была востребована жизнью. Скученность населения городов, отсутствие карантинных постов, оживленные торговые контакты создавали серьезную угрозу

<sup>22</sup> Кабус-намэ. М., 1953. С. 145.

<sup>23</sup> Ибн Сина. Канон врачебной науки. Ташкент. 1965. Т.2. С. 13.

эпидемий. При халифе аль-Мамуне возникли больницы, где врачи работали уже с массой пациентов, а не только с отдельными больными. Все это требовало систематизации и классификации медицинских знаний. Медицина становится опытной, но все еще остается не экспериментальной. Наблюдения ученых того периода отличаются утонченностью. Они многое видели, описывали, замечали, сохраняли. Аль-Бируни, например, с непостижимой уму наблюдательностью и точностью описывал восход и заход солнца; признаки рассвета и сумерек; и то, как меняется цвет луны в разные периоды; а также весьма детально и точно описание приливов и отливов, грозы, молнии, грома, дождя, минералов. Он пишет, что цвет янтаря «остается неизменным, но если его прокипятить в растворе шаб`а (квасцов. прим. автора) в медном котле, то он краснеет, а если в горшке в растворе бакам`а (сандал. прим. автора), то становится желтого цвета»<sup>24</sup>.

Поражает еще и то, что мусульманские философы и ученые умели гармонично и сбалансировано сочетать метафизические конструкции с тончайшими фактическими наблюдениями. Использовали при этом и метод «проб и ошибок», и «доказательство от противного», и «доведение до абсурда». Особенно нас интересует последний метод. В логике этот метод означает доведение любого тезиса до логической крайности, когда тезис превращается в свою противоположность. Это, на наш взгляд, доказывает, что на границе с Абсолютом начинается хаика («логика абсурда»). Доведение до крайности – это и есть доведение до абсолютной полноты тезиса, когда он превращается в суждение, отрицающее начальное содержание. Но при всех волнах прилива и отлива рациональности неизменным оставалось требование, или установка о том, что главная цель познания – не преобразование природы для потребностей людей, а совершенствование самого человека, его духовной жизни. Именно с этих позиций Аверроэс критиковал алхимиков за стремление достичь с помощью знаний совершенства вещей природы, что тоже удивительно: приверженцы всестороннего познания всего, что есть в мире с предубеждением относились к вмешательству в ход естественных событий, в явления и процессы природы.

Гуманизм средневековой арабо-мусульманской философии и науки состоял в том, что главной ценностью бытия и познания оказывался человек, его судьба, конечная и бесконечная, путь человека к Аллаху (Абсолюту).

<sup>24</sup> Бируни. Избранные произведения. Ташкент. 1957. Т. 1. С. 100.

## ГЛАВА 1

### ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ КАТЕГОРИИ «АБСОЛЮТ» В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

Вопросы об Абсолюте и его познании, конечно же, неразрывно связаны с человеком, с вопросом о предельных (абсолютных) масштабах его существования. При этом часто приходится говорить об античности. И это не случайно. Исламская рациональная теология и философия, т.е. в самом широком смысле «умствования» по поводу бога, сотворенного им мира, человека, его способности познавать себя и мир возникли не случайно. Они основаны на прежней культуре человечества, в коей мере она им была доступна. Прежде всего – на античные достижения. По крайней мере, начиная с аль-Кинди (около 801-873гг.) и аль-Фараби (870-950 гг.), можно четко проследить связь исламского рационализма с античной философией. Однако нельзя однобоко абсолютизировать это влияние. На становление исламского рационализма (калам) оказали влияние и многие другие очаги духовной культуры: и зороастризм, и иудаизм, и христианство, и неоплатонизм. Приведем еще одно предварительное замечание по поводу утверждений, которые не просто преувеличивают, а абсолютизируют влияние античной культуры на исламскую, делая вывод о том, что исламская (в частности арабо-мусульманская) философия и теология представляют собой лишь пересказ и комментарии к античным достижениям. Мы постараемся показать, что с первых шагов исламская философия и богословие не носили подражательный характер, а, напротив, содержали оригинальные идеи и мысли. Заимствования могут проявляться в различных формах: в пересказе или творческой переработке уже известного научного факта. Как мы считаем, исламская философия и богословие пошли по второму пути. Заимствование вовсе не отменяет творческой оригинальности. Демонстрация творческого подхода исламских мыслителей и оригинальности их идей и концепций в рамках узкой темы затруднительно, но там, где это имело место, мы попытаемся выявить. Учение об Абсолюте и его познании вплетается в исламскую картину мироздания. И эта картина начинается с монотеизма. Бог (Абсолют) признается единым началом, серединой и концом бытия во всех аспектах существования мироздания. Ислам признает:

- Абсолют (Аллах) есть,
- он один,
- он един,
- он вечен и бесконечен,
- он имеет имена и безымянный,
- он самотождествен, и равен самому себе во всем, всегда и везде, во всех смыслах.
- он все видит и все слышит,

- в отношении Абсолюта (Аллаха) не применимы понятия расстояний и пространства,

- он ничем не ограничен,

- у него нет ни правой, ни левой стороны, не определен ни верх, ни низ,

- он не является ни телом, ни личностью,

- он не имеет запаха, форм и окраски, не состоит из частей; не имеет цвета, ширины, ни длины,

- он и не отец, и не сын. Нет у него ни жены, ни детей. Нет и него соучастников и заместителей,

- он не двигается и не стоит на месте,

- он не собирается и не рассыпается,

- он ни на что в тварном мире не похож,

- он живой, но невидимый,

- ничто его не окружает, ни к чему он не приближается и ни от чего не отдаляется.

- он непреходящий, бессмертный, неуничтожимый; и останется после крушения мира,

- он всезнающий и всемогущий, он существовал до всего сотворенного им мира. Для него не существует понятий «трудно» или «легко». Этот ряд можно продолжать долго, подробно анализируя тексты Корана, хадисов и других исламских источников<sup>25</sup>. Также можно заняться созданием различных классификаций составляющих категории «Абсолют» (Аллаха) по мнению авторов, придерживающихся различных концепций.

Какие бы версии ни были, во всех одна и та мысль: все в Абсолюте тождественно ему (сущность – существованию, общее – единичному, форма – содержанию, возможность – действительному, случайное – необходимому и т.д.). В аятах Корана можно прочитать, что «Бог есть истина, а те, которых призываете вы наряду с ним, – ложь» (31:30, 22-62). И монизм в отношении Абсолюта, т.е. в данном случае монотеизм есть основа истинности вещей и знаний. «Пришла истина, и ложь уже не является и не возвратится» (34:49). Истина – ал-хакк. Ложь – ал батил.

Под фразой «в Абсолюте «все тождественно всему» мы понимаем хаос. Известно и всеми признано, что если противоположности тождественны, то возникает противоречие. Но если не только противоположности, но вообще ВСЕ тождественно всему, то возникает «противоречивое противоречие всего» – хаос. При этом хаос порождает порядок (в античной философии «космос»). Порядок космоса есть логос, где тождество всего всему ослаблено до тождества противоположностей, т.е. вместо хаоса появляется логический порядок. Данные тезисы, безусловно, требуют пояснения. Приведем слова одного из лучших российских исследователей исламской (арабо-мусульманской) философии А.В.Смирнова: «...Противопоставление истины и лжи как хаки и батил – это противопоставление

<sup>25</sup> Такую подборку можно найти в работе Е.А. Фроловой «История арабо-мусульманской философии». М., 2006.

действенности подлинного действователя и действователя иллюзорного, не настоящего, а лишь выдающего себя за подлинного. Не только в кораническом контексте, но и целом для арабо-мусульманской культуры такая истина – это истина *par excellence*, истина как таковая, изначальная истина. Утвержденная действователем, она исходна»<sup>26</sup>. Далее в тексте идет разъяснение, что такая эпистема опирается не на субстанциональное рассмотрение вещей, а согласно «арабскому разуму», на понимание вещей как результатов действия, как их «овеществление». Процессуальное осмысление мироустройства, в отличие от субстанционального, значительно изменяет не только понимание сути категорий Абсолюта и его истинности, но и всей духовной жизни как таковой. Авторы цитируемой книги утверждают: если не учитывать процессуальный характер исламского мировоззрения, искажения в понимании исламской (арабо-мусульманской) философии и теологии неизбежны. Напомним, что исламский рационализм с первых шагов отличался оригинальностью. И не мог быть иным, поскольку в его основе лежали отличные от субстанционального понимания вещи категории эпистемы – процессуальные. В то же время и в процессуально-действенном подходе есть онтологическая трактовка истинности Абсолюта и возможность ее познания. «Сама же истина вещей обозначалась с использованием корня х-к-к, например, хакика «истинность», хакк «истина». Вторично устанавливаемая истина <...>, 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 действователя»<sup>27</sup>. Истинность многообразных вещей универсума начинается с истинности Абсолюта, которая определяется через равенство и тождество Абсолюта самому себе, без посредствующих звеньев. Речь идет об изначальной и абсолютной истине, или об изначальной истинности Абсолюта. Как было уже сказано выше, логика абсолютного тождества приводит нас к понятию «хаос», которое может быть рассмотрено как первый шаг рационального понимания Абсолюта. Первичный хаос, предполагающий для своего полного понимания участие всех познавательных способностей человека (и рациональных, и иррациональных, и чувственных, и подсознательных, и бессознательных, и интуитивных и пр.), порождает космос. Космос – упорядоченная по законам логоса часть мироздания, т.е. часть проявления Абсолюта. Космос (универсум) полон вещами и процессами, которые не тождественны друг другу, как это было в хаосе, они отличаются друг от друга. Отношения между ними, их связи упорядочиваются законами. Если взглянуть на дело с позиции гносеологии, то принцип упорядочивания космоса – логика. Тогда

<sup>26</sup> История арабо-мусульманской философии (учебник) // под ред. А.В. Смирнова. М., 2013. С.16.

<sup>27</sup> Там же. С. 17.

как принцип хаотичного порядка с позиции логики выглядел как абсурд, где все равно всему и во всем. Такое понимание космоса нашло в отражение и исламской философии, но, как и все иное, через творческую переработку. В этом также проявляется оригинальность исламского рационализма. Аллах (Абсолют) один и един, абсолютно самотождественен.

Монотеизм предполагает признание единого Бога. Тексты могут быть разные, но смысл везде один и тот же: Бог один и един, абсолютно самотождественен во всем, всегда и везде. Это и есть онтологическое определение абсолютной истины, или истинности Абсолюта.

Активность единого Бога (Абсолюта) содержит в себе как субстанциональный характер определения его истинности, так и процессуальный. Абсолют истинен как в статике, так и динамике. Такое понимание присуще и исламу как монотеистической религии. Аллах один и един, всегда, везде и во всем самотождественен. Можно, конечно, детализировать, мы увидим в истории ислама и это, различия между понятиями «равен самому себе» и «самотождественен». Но не всегда «равно» есть «тождественно». А «тождество» не всегда означает «равно». Даже «самотождество» не есть «равно самому себе». При этом этот нюанс пока для нас не принципиален. Понимание единого Бога в исламе имеет свои оригинальные трактовки не только в онтологическом, но и в гносеологическом аспекте. Причем, эти трактовки не есть повторение античных представлений. Как мы неоднократно заявляли, исламская философия оригинальна и как отражение своего исторического времени и своей социальной среды, и как творческая разработка. Например, знание об Аллахе (Абсолюте) есть неразрывный синтез логики и веры. Рациональное смешано с чувственным, причинное – с волевым мотивированием, дискурсивное – с интуитивным, убеждение – с чувством любви и т.д. В трактовках Абсолюта в исламе есть сочетание вообразимого и невообразимого для человеческого разума. Исламская философия в трактовках абсолюта оставляет вообще недоступные для любого познания зоны. То есть речь о парадоксальном синтезе познания и агностицизма. Для полноты понимания Абсолюта привлекаются все духовные силы человека: ум, воля, интуиция, воображение, фантазия, математические расчеты, эмпирический опыт, художественное творчество, философская метафизика и т.д. Если все есть Абсолют, то любое знание есть знание о нем. Абсолют есть полнота мироздания, поэтому любые истины, полученные людьми, – это истины различных аспектов, сторон, элементов, состояний, фрагментов и т.д. Абсолюта.

Одна из главных и «вечных» тем философии, да и любых мировоззренческих учений – это проблема истинности бытия («онтологическая истина») и истинности знаний («гносеологическая истина») о бытии и небытии вещей, событий, процессов и т.д. Ядром этого круга вопросов об истине является проблема определения онтологической и гносеологической истинности Абсолюта. Как определяется онтологическая истинность абсолюта? И как определяется гносеологическая истинность абсолюта, т.е. истинность знаний о нем?

Предельно абстрактные схемы известны.

Онтологическая истинность чего бы то ни было определяется через соответствие его существования его же собственной сущности. Если признаки существования отдельного предмета соответствует сущности множества однородных с ним предметов, этот предмет онтологически истинен. Домашние кошки все разные по огромному множеству внешних, да и внутренних, вероятно, признаков. Но как представители (экземпляры) данного множества (вида) они все имеют одинаковую сущность, которая отличает их от всех других видов хищников или даже внутри семейства кошачьих. Если существование одной конкретной кошки «муренки» соответствует этой общей для всех домашних кошек сущности, значит, она онтологически истинная кошка. Наиболее ясно это определение в обратном варианте, т.е. при установлении онтологической ложности. Не всегда существование конкретного учителя соответствует сущности учительства. Не все товары могут соответствовать своей конкретной сущности. Хлеб, который нельзя есть; самолет, который не летает; яблоня, которая не плодоносит; друг, который предает; правитель, который наносит вред своей стране; фонарь, который не светит; елочная игрушка, которая не радуется и пр. – все это примеры вещей, существование которых не соответствует их сущности. То есть примеры онтологически ложных предметов.

Посмотрим, как эта схема применима к определению онтологической истинности и ложности Абсолюта. «Абсолют онтологически истинен, если его существование соответствует его сущности». Казалось бы, все предельно понятно. Но когда речь идет об Абсолюте, возникает масса вопросов. Абсолют по своей сущности един и один, вечен и бесконечен и т.д. В Абсолюте расхождения между существованием и сущностью и не должно быть. Но если может быть онтологически истинный вариант, то как быть с онтологически ложным? Или когда речь об Абсолюте, можно говорить только об истинности?

Не меньше трудностей и при понимании гносеологической истинности того, что Абсолют один, един и множественен, вечен и бесконечен, имеет имя или имена, а также может быть безымянным. Эти трудности и объясняют существующие различия между мусульманскими течениями и учениями. Абсолют пронизывает все. Он нетленное целое и универсум, где все рождается и умирает в свои сроки. Нива разума охватывает лишь малую толику истин сущего, пронизывающего бытие и небытие на просторах вечности и бесконечности. Приобщение к этим тайнам Абсолюта служит целительным источником для человека, блуждающего в туманах губительной игры необходимости и случайности. Жажда познания Абсолюта превращается в вихрь страстей схватить руку судьбы, отвергающих гнев небес и вмешивающихся в ход извечного закона чередования рождения и смерти. Разум велит приобщиться к свету Абсолюта, надеясь, что его истины помогут, если не преодолеть, то, по крайней мере, узнать и понять тайны последнего прибежища жизни. Абсолют одинок. Ислам в этом непреклонен. «Верю в единого Бога Аллаха», – с этих слов начинается мусульманин и все его знания о Боге и мире, сотворенном им. Обратимся еще раз к современным схемам определения истинности вещей и знаний, т.е. к схемам онтологической и гносеологической истины. Истинность

знаний об Абсолюте определяется по схеме «гносеологической корреспонденции» («знание истинно, если соответствует предмету»), т.е. через соответствие знаний Абсолюту. Тупик. В лучшем случае – получится тавтология. Знания об Абсолюте (Боге) истинны, если соответствуют Абсолюту. Другими словами, знания об Абсолюте будут истинны, если будут соответствовать другим знаниям об Абсолюте, установленным ранее. Такое мерило явно не работает. Получается даже не «гносеологическая корреспонденция», а «гносеологическая когеренция»: проверка истинности знания через соответствие другим знаниям. В роли Абсолюта, с которым сверяют истинность знаний о нем, выступает совокупное содержание всех знаний об Абсолюте, которое может нести в себе следы всевозможных случайных конвергенций идей и чувств, разумного и волевого, логического и абсурдного и т.д.

Поиск адекватной формы для определения истинности знания об Абсолюте не прекращался в течение всей истории философии и истории всех монистических религий.

Понимание содержания Абсолюта в исламе не статично. Оно исторически меняется. Сколько вариантов тафсиров, столько и различных трактовок содержания единства и множественности Аллаха. Но требование Корана четко очерчивает границу вариаций. Онтологическая истинность Абсолюта (Аллаха) может быть определена только через него самого, ибо он не только един, он ОДИН. Тот факт, что существование Аллаха соответствует его сущности, и есть Его онтологическая истинность, которая определяется через самоидентификацию, представляющую единство и целостность многообразного. Важно: единство многообразного в Аллахе даже не аналог триединства Бога в христианстве. В исламе Аллах один. В этом «одном» уместятся и Аллах и Его творение. Такое понимание Абсолюта отличается и от понимания античных мыслителей. Вероятно, более доказательна в отношении данного тезиса онтология суфиев, где единство Аллаха и Его творения трактуется как тождество гармонии мира и его законосообразности.

Кроме того, в трактовках Абсолюта в исламе, безусловно, присутствуют элементы мистицизма. Но их значительно меньше, чем в христианстве. Христианское учение изобилует рассказами о чудесах. Они есть и в исламе. Но ислам отрицает чудеса, которые могут трактоваться в духе противоречия установленным Аллахом законам в акте Творения. Чудеса в исламе нельзя понимать как нарушение божественного порядка, абсолютной гармонии, или гармонии Абсолюта. Если Абсолют есть самоисчерпывающая целостность, ограниченная лишь своей абсолютной неограниченностью, то чудеса могут быть поняты лишь как гносеологическое бессилие субъекта рационального познания. Здесь мы видим творческий потенциал, заложенный в исламе. Если человек вдруг «прозрел» то, что не может объяснить разумом, еще не означает, что перед ним чудо, происходящее наряду с разумным порядком вещей. Человек есть часть тварного мира. Все, что происходит в человеке и с человеком, происходит в мире, сотворенном Аллахом. Человек – часть Абсолюта. И в таком качестве он не может выйти за пределы Абсолюта даже в самых фантастических взлетах своего воображения и ума. Все

происходит в рамках Абсолюта. На языке ислама: все происходящее с человеком и все, что он делает, все, что ему доступно, происходит и остается в абсолютных масштабах Аллаха. Поэтому чудеса в исламе могут трактоваться лишь как семантические конструкции беспомощного и бессильного рационального познания перед мудростью абсолютного Творца. Чудеса – область творческого ристалища Абсолюта. Человек может пользоваться направляющим лучом мудрости, содержащейся в Коране и суннах. Но сумеет ли он выйти в новое онтологическое и гносеологическое пространство Абсолюта, зависит от его усилий в борьбе с собственной ограниченностью (джихад).

Рассмотрим одну диспозицию, отличающую ислам от христианства. Речь о природе. Природа, согласно христианству, дана человеку в подчинение. Бог дает человеку свободу переделывать природу на свой лад, по своему усмотрению. Причем эта свобода выходит далеко за пределы земных масштабов. Граница этой свободы Абсолютна, то есть человек может развиваться сам и переделывать природу в полной границе Абсолюта. Ничто не может лимитировать свободный выбор человека пределов посягать на мироустройство. В исламе мы видим другую ситуацию. При первом приближении можно найти немало аятов, содержание которых очень схоже с библейскими. И в христианстве, и в исламе природа в ранге творения ниже человека. Но не видеть различий было бы вопиющим прегрешением. Мы должны предвосхитить вывод об обязательных различиях не только потому, что ислам почти на тысячу лет моложе христианства, но прежде всего потому, что в этих религиях монотеистических религиях принципиально различное толкование Абсолюта. Продолжая разговор об отношении человека к природе, приведем цитаты из священного писания ислама. «Мы утвердили вас на земле и устроили вам там средства к жизни» (7:9); «Аллах дал вам в ваших домах жилье и дал вам из кож скота дома, которые вы легко переносите в день вашего выступления и в день вашей остановки... И Аллах дал вам из того, что создал, тень, и дал вам в горах убежище, и дал вам одеяние...» (16:82, 83); «Он, который сделал для вас землю равниной, и провел для вас в ней дороги, и низвел с неба воду, и вывели Мы благодаря ей пары разных растений» (20:55; см. также 23:18-22; 26:132-134 и др.).

Казалось бы, различий нет, но при более глубоком исследовании обнаруживаем, что это не так. В любом библейском сюжете о человеке и природе можно четко обнаружить мысль, что природа полностью подвластна человеку. Абсолютная свобода, дарованная Господом человеку, простирается и на его деяния в области природы. Такая свобода зиждется на идее бессмертия индивидуальной души.

А в исламе ситуация несколько иная. Здесь природа подчинена человеку лишь на уровне земной жизни, на уровне сотворенной действительности. Сущность бытия человека и природы, их взаимодействие остается у Аллаха, ибо все в своей сущности подвластно только Творцу. Его роль в исламе выдвинута на первый план. «Аллах подчинил вам то, что на земле...» (22:64). Человек по отношению к природе в христианстве подобен Богу, ибо может изменить природные вещи и явления до

основания, а в исламе природные вещи хотя и даны человеку, но даны как дар, такими, как их сотворил Аллах, и изменить в них что-либо человек не может. «Мы низвели с неба воду по мере и поместили ее в земле, и Мы в состоянии ее удалить» (23:18).

Христианская диспозиция толкает вперед к горизонту, за которым новый горизонт и так до границ вечного и бесконечного Абсолюта. Запад бежит, Восток в этом плане как бы статичен. Есть то, что есть, ибо есть вечное настоящее Абсолюта (Аллаха). Отношения человек – природа есть константа от Бога, а не вечно уточняемая величина. В западной философии, как и в мусульманской, также присутствует философская категория «мера». Но в последнем случае опять есть свой акцент. На Западе понятие «мера» привязано к полюсам действительного, реального, конкретного бытия вещей, событий, процессов. Здесь «мера» – категория относительная. Нет вещи – нет и ее меры. В этом смысле категория «мера» феноменальная. Тогда как для ислама «мера» – категория абсолютная, божественная. Умеренность человека в отношении своей активности к природе удерживается Абсолютом. Аллах как гармония мироздания не любит попыток нарушения этой гармонии, покушения на абсолютную власть. Может быть, в этом кроется один из мировоззренческих секретов восточной деспотии. «Вкушайте плоды их... но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!» (6:142).

Такая установка накладывает, безусловно, свой отпечаток и на мусульманскую гносеологию. Если вернуться к схемам онтологической и гносеологической истинности бытия и познания, то в мусульманской философии можно увидеть опять-таки плавные смещения акцентов. Возникает иная парадигма. И западноевропейское определение онтологической истинности вещей и процессов, отношений, и функций через соответствие их к Абсолюту выглядит в мусульманской философии как запоздалый отголосок. Акцент уже на другом смысле. Онтологическая истинность элементов тварного мира определяется не через соотнесение с Абсолютом, а через соотнесение с гармонией Абсолюта, или с абсолютной гармонией. Здесь возникает понятие «мера» как граница. Но она является не пределом между двумя полюсами вещи, а соответствует абсолютной гармонии. В этом аспекте рассуждений, как нам видится, христианская традиция отрицала присутствие Творца (Абсолюта) в действительном бытии вещей и событий. В исламе человек должен постоянно жить и помнить, что он часть Абсолюта. И во всех его чувствованиях, мыслях, словах и делах должна быть мера, понимаемая как граница абсолютной гармонии. Тогда он и все, что с ним связано, будут в рамках законов, установленных Аллахом. Такое понимание онтологической истинности вещей и событий в исламе выводит философию в область житейских, повседневных проблем человека. Быть истинным в онтологическом плане – значит сохранить гармонию мироздания, законы, установленные Творцом, т.е. чтить запрет на их нарушение. Есть то, что есть, ибо есть только настоящее Абсолюта (Аллаха). Поэтому быть истинным означает быть абсолютно нравственным. В данном случае слово «абсолютно» употреблено не в значении «беспрекословно», в смысле ориентированности на гармонию Абсолюта.

«Мера» становится категорией не только онтологии и гносеологии, но и нравственности. Каждый человек в каждом мгновении жизни, в каждом своем чувстве, мысли, слове и действии должен смотреть на мир как на абсолютную благодать, с пиететом. Каждый понимающий это и есть истинно верующий, ибо живет по раз и навсегда установленным Аллахом порядкам вещей, в гармонии с самим собой, людьми и с миром. Последняя часть предыдущего предложения есть известное определение счастья. Абсолютная гармония для человека содержит в себе, таким образом, истину и благо, сконцентрированные в понятии личного счастья. Жить по законам Аллаха (по абсолютным законам) есть залог земного (конечного) и вечного (абсолютного) счастья. Так, в мусульманской философии выстраивается весьма четкая, внутренне логически взаимосвязанная система метафизических категорий онтологии, гносеологии, аксиологии и этики. Разум должен быть источником и руководством к счастью, земному и вечному. В этом единство бытия человека с абсолютным бытием: через истину, мудрость и добро. А в пределе – через разум и веру, через рациональное и иррациональное. Абсолют рационально непостижим, нужны другие возможные силы и способы приобщения человека к Абсолюту, к абсолютной гармонии: истине, красоте и добру.

Нарушением меры были бы и попытки рационально постичь сокрытые качества Абсолюта (Аллаха) и Его творения. Только пророкам даются абсолютные знания о подлинной сущности и существовании Аллаха (Абсолюта). Обычный человек должен верить пророкам и их пророческим знаниям. Ибн Сина в «Рассказе о Хайе, сыне Якзана» попытался создать некую модель такого знания об Абсолюте. Ислам толерантен. Даже в «неблагородных» занятиях (могильщики, чистильщики, мясники, подметалы и пр.) присутствует абсолютная истина со всеми вытекающими отсюда гносеологическими, аксиологическими, этическими и другими последствиями. Абсолютная истинность вещи (*veritas rei*) есть абсолютная истинность, возможность получить истинное счастье, земное (конечное) и божественное (вечное), данная Аллахом человечеству.

Арабо-мусульманская философия имеет свои социально-экономические, политические, духовные, культурные, языковые, религиозные предпосылки. Исторически она связана с материальной и духовной культурой арабского язычества (джахилией).

Для нашей темы интересно повышенное внимание ислама к роли знаний в религиозной вере. Один процент слов Корана есть различные вариации понятия «знание». Уже с первых шагов ислам позиционировал себя как религия, где вера и знания неразделимы. В то время как прежнее язычество – невежество. Этого явления не наблюдается ни в одной религии, включая христианство.

Бедуинский эпос дает картину того, как арабы до ислама представляли себе мироустройство. Основной массив представляет собой описание эмпиричных и конкретных традиций, которыми араб должен был руководствоваться в повседневной жизни.

Принципиально новым в исламском мировоззрении является разделение мира на две части: мир конечный (земной, тварной) и мир вечный (бесконечный, сакральный, потусторонний). Из этой дихотомии возникает потребность в представлении об Абсолюте. Аллах и сотворенный им мир взаимосвязаны. Единство и множественность сходятся в Абсолюте. И жизнь человека, также разделенная на земную (временную) и на потустороннюю (вечную), объединяется в Абсолюте. Монотеизм решает проблему конечного и бесконечного, временного и вечного, земного и небесного, сакрального и тварного и еще целый ряд проблем, возникающих в понимании взаимосвязи божественного и тварного. Но при этом возникают новые вопросы. Например, необходимость обоснования того, что земная жизнь есть не просто подготовка к вечной, а еще и причина того, что с душой человека происходит в потустороннем мире.

Но жизнь не стоит на месте. За неполных два столетия возникает арабский халифат: от Китая до Испании, объединивший множество народов со своей материальной и духовной культурой. Принимающие ислам народы трансформируют его в соответствии со своими традициями и миропониманием. Возникают течения ислама, где под видом углубления смыслов понятий ислама сохраняются близкие к конкретным народам и вызовам времени представления.

В этих больших и малых течениях присутствуют и разные интерпретации Абсолюта, т.е. понимания Аллаха. Новое сознание, которое привносит ислам, имеет надэтнический характер, что еще более усложняет трактовки Абсолюта (Аллаха). Возьмем хотя бы один аспект: происхождение человека, рода. Тема о предках непосредственно вплетается в понимание Творца. Место и роль человека в мироздании определяется и контролируется Творцом. Язычество политеистично. Это позволяет легко создать свою версию происхождения своего рода. Боги разные и, следовательно, антропологический и социальный генезис рода может быть непохожим ни на чьи другие версии. И отсюда – вопрос о предках также может быть решен мозаично. Или, вообще, не решен. В джахилии (арабском язычестве), вероятно, не было идеи о едином прародителе.

Исламский надродовой Абсолют и в концепциях социоантропогенеза сыграл свою логико-методологическую роль. Идея единого прародителя в конечном счете была принята всеми народами, исповедующими ислам. Творец (Аллах) сотворил прародителя всех людей – Адама. Большинство исследователей этого аспекта исламского вероучения выделяют три версии. Первая: Адам создан из «пыли-праха». «Поистине, Иса перед Аллахом подобен Адаму: Он создал его из праха, потом сказал ему: «Будь!» – и он стал» (3:52); «Сказал ему его товарищ, говоря с ним: «Разве ты не веруешь в Того, Кто создал тебя из праха, а затем из капли, а потом выровнял тебя человеком» (8:35); «...ведь Мы создали вас из праха, потом из капли, потом из сгустка крови, потом из куска мяса... И помещаем в утробах... до определенного срока, потом выводим вас младенцем» (22:5); «Он создал вас из праха, а потом, когда вы – уже люди, вы распространяетесь» (30:19; см. также 35:12;

11:69). Монотеизм предполагает не только Абсолюта, но и абсолютного первочеловека.

Согласно второй версии, первый человек сотверен из глины. «Мы создали человека из эссенции глины, потом поместили Мы его каплей в надежном месте, потом создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого куска кости и облекли кости мясом, потом Мы вырастили его в другом творении...» (23:12-14; см. также 6:12; 7:11; 17:63; 23:12; 32:6; 37:11; 38:71; 77).

Можно сколько угодно упражняться в иронии по поводу наивности знаний анатомии и физиологии человека в рассказах о создании из «праха» и «глины» прародителя всех людей – Адама, но важным остается то, что, во-первых, поставлена сама проблема происхождения людей, во-вторых, высказана удивительно прозорливая идея единства человеческого вида, в-третьих, это единство обосновано как генетическое, в-четвертых, высказана идея о том, что есть общечеловеческие правила бытия людей. То есть сформулирована мысль, об онтологической истинности норм общежития людей. В аспекте нашей темы интересен третий вариант – сотворение человека «из ничего». «Разве не вспомнит человек, что Мы сотворили его раньше, а был он ничем?» (19:68).

Чем интересен такой взгляд в плане понимания Абсолюта. Аллах все творит из ничего. Если это так, то рядом с Аллахом (Абсолютом) есть еще и некое «ничего». Тогда Абсолют вовсе и не Абсолют. Открывается простор для дальнейших дроблений Абсолюта. А это путь назад: к политеизму. В таком случае надлежит думать, что Абсолют не исчерпывает собой ни единства, ни целостности мироздания. Даже если оставить мысль об единстве Абсолюта, все же говорить о том, что Бог (Абсолют) один, не приходится. Скрытая ошибка может быть в том, что «ничего» не за пределами Абсолюта, а в нем самом в том смысле, что «ничего» не субстанция, не субстрат, не материал, из которого Творец сотворил конечный мир. «Ничего» – это те свойства, признаки, функции, которые в Абсолюте раньше не были локализованы как части. Они были в Абсолюте в «растворенном» виде. Творение означает, что «ничто» в Творце приобретает конечное, временное, смертное бытие. Адам есть та часть Абсолюта, которая в земной форме бытия смертна, но бессмертна как часть Абсолюта (Творца, Аллаха). Человек смертен для земного бытия, но продолжает свое бытие в Абсолюте. И вечная (абсолютная) жизнь человека связана с его земной жизнью. Так, в поле вопроса о соотношении «Абсолют – человек» появляется тема нравственного суда над душой умершего человека; тема, как видим, также связанная с категорией Абсолюта.

Некоторые авторы справедливо считают<sup>28</sup>, что осознание собственной истории народами начинается именно с мысли об общем предке. Эта мысль и найденный (теоретически) общий предок образуют как бы «объективную» точку отсчета

<sup>28</sup> См., например: Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов VI-VIII вв. // Очерки истории арабской культуры V-XV вв. М., 1982.

времени существования рода (или племени). В согласии с этой мыслью можем считать, что общественное сознание арабов открыло для себя свою историю через исламскую идею об общем предке – Адаме. Нонеобходимо признать, что идея общего предка, бросившая свет на историю собственного народа, поднимает встречный вопрос о других народах. Так в общественном сознании возникает представление о «своих» и «чужих». Так воцаряется малообоснованная уверенность в правильности негативного тезиса, что, хотя все люди имеют общего предка, «свои» остались на истинном пути истории, а «чужие» отошли от общей исторической линии (следовательно, заблуждаются в этом вопросе).

«Правильные» люди – люди Писания (иудеи, христиане, мусульмане). «Неправильные» люди – «арабы-язычники», буддисты, зороастрийцы. На переднем плане – свои, на заднем – «чужие». Здесь «ничьей земли» нет. Экстраполяция такого взгляда на порядок вещей уводит не в дали абстрактного мышления, а очень четко создает земные демаркационные линии между народами. Все, кто не входит в число «своих», тот обрекается быть потенциальным или действительным врагом. Причем критерии нравственного суда, контурно намеченные в абстракции Абсолюта, здесь приобретают почти инструментальный характер: к врагам позволительны любые бесчеловечные действия, вплоть до убийства. «А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то – удар мечом по шее: а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы» (47:4).

Опять возникает абсолютный масштаб отсчета. «Свои» – это единоверцы. То есть те, кто живет в масштабах истинного Абсолюта (истинного и единственного Бога). «Чужие» – кто не принял этот масштаб. В контексте нашей темы «чужие» – это те, кто упорствует в своем нежелании принять истины ислама, не хочет признать единого исламского Бога – Аллаха. Из этой диспозиции можно извлечь детали, касающиеся всевозможных сторон жизни народов и отдельных людей. Абсолют потому и Абсолют, что должен Абсолютно покрывать все, что есть, было и будет в мироздании.

Так идея Абсолюта незримо руководит схемой вертикали мироустройства. Казалось бы, категория «Абсолют» уже давно должна была превратиться в постулат, отслуживший свой век, стать «общим абстрактным местом». Но она продолжает быть мерилom единства мироздания, служит средством сращения уровней устройства мира. Абсолют – единый Бог, Абсолют – единый предок людей – Адам. Абсолют – единственный истинный пророк Мухаммад. Пророки до Мухаммада (Авраам, Моисей, Иисус) шли к истине, к пониманию истинного Абсолюта, или абсолютной истины. Но их последователи сбились с пути. Так возникли другие потоки религии. Ислам допускает возможность возвращения иудеев и христиан на путь истинной веры. «А если бы пожелал Аллах, то Он сделал бы вас единым народом. Старайтесь же опередить друг друга в добрых делах» (5:53). Учения, которые ушли далеко по пути заблуждения, уже не годятся в качестве веры. Их последователи становятся «чужими», т.е. врагами, с которыми нужно бороться. Но здесь нужно сказать и о таком явлении как джихад, для правильного понимания и

толкования которого недостаточно иметь изощренный герменевтический ум, а нужен твердый остов, каркас, на который всегда можно опереться. И снова мы возвращаемся к категории «Абсолют». Точнее, к паре – «Абсолют и истина».

«Джихад» – это призыв к войне против неверия, а вовсе не против людей иной веры, достаточно даже далеко углубившихся в чащи дремучих заблуждения. К людям, которые не борются с оружием в руке против мусульман, ислам весьма терпим. Джихад – даже не призыв, а учение в помощь человеку, как ему выбраться на путь абсолютной истины, или истинного Абсолюта. Джихад – учение о том, как изменить свою душу, блуждающую в глубинах невидимой черноты лжи, как стать на путь истин вечной счастливой жизни. Учение о том, как бороться со злом, уродством и ложью в себе, пока не появится новое качество. Критерием этих новых качеств и свойств души служит «истинный Абсолют», или «абсолютная истина». Для человека, вставшего на путь абсолютной истины, эта самая истина служит маяком, бросающим направляющий луч вперед, к спасению от всего низменного, сатанинского. И первый шаг к этому – приобщение к исламу. Если отдельному человеку удастся искренне принять ислам, на этом первый и принципиальный шаг джихада достигнут. Но каждый мусульманин, пока его жизнь протекает в тварном (земном, временном, несовершенном) мире, обязан и вынужден находиться в состоянии джихада, т.е. борьбы в себе против сатанинских соблазнов, подбрасываемых Иблисом (Дьяволом). Часто скрытая ошибка кроется в том, что первый шаг джихада – принятие ислама – механически переносят на второй. Самый стабильный признак и ислама, и мусульманина – знание, образование. Ислам есть вера знания. Вера в знания, через знания, с помощью знания. Истинный мусульманин должен растить в себе истинные знания об Абсолюте. Джихад для мусульманина – это непрекращающаяся борьба по развитию находящегося в нем самом (в отдельном мусульманине) «адамического Абсолюта», абсолютную истинность которого открыл ему Мухаммад, до абсолютно истинного Абсолюта. Развить свою индивидуальную душу до высот, красот, истин и доброты Бога (Абсолюта) – это и есть джихад. И оружие этого джихада – знания, приобретаемые через практическое и теоретическое образование, через продуктивное и репродуктивное образование, через обучение и творчество. Депо истинных знаний – превращение человека в истинного верующего. Онтологическая истинность человека определяется, как мы выше говорили, так же, как и всего иного, – через соответствие существования сущности. Джихад и есть процесс приближения свойств, признаков, функций существования человека к своей сущности. Главный путь джихада – приобретение знаний. Качественный перелом могут привести проповеди. «А если кто-нибудь из многобожников просил у тебя убежища, то приюти его, пока он не услышит слова Аллаха. Потом доставь в безопасное для него место. Это – потому, что они – люди, которые не знают» (9:6). «Если они обратились и выполнили молитву и давали очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах прощающий, милосердный!» (9:5). «И пока они прямы по отношению к вам, будьте и вы прямы к ним...» (9:7). И только очень предвзятый человек может сказать, читая

это строки, что ислам призывает убивать иноверцев! Если уж упростить до предела, то здесь мусульманину рекомендуется заняться чтением проповедей для иноверцев, т.е. просвещать их, помогая стать на путь абсолютной истины, или истинного Абсолюта.

Как видим, реальная жизнь тесно связана с духовной жизнью. Прежде всего с интеллектуальной духовной жизнью. Вопрос об иррациональности пока вынесем за скобки, точнее пододвинем на время на периферию наших рассуждений. Не потому, что он второстепенен, а чтобы пока он не уводил нас в сторону от текущих рассуждений. Как видим, онтология Абсолюта и гносеология абсолютной истины не просто идут параллельно, они связаны в общий, единый, целостный узел. Если на вершине абсолютной пирамиды мироздания мы видели единый, вечный и бесконечный Абсолют, то на подножии этой пирамиды мы видим бесконечное многообразие гносеологических истин, уходящих на векторе времени за горизонт. Сколько бы мы не блуждали по просторам жизни, постоянно обнаруживаем необходимость опереться на что-то вечное и постоянное. Потребность в истинном Абсолюте, или абсолютной истине возникает повсюду, как только человек хочет достичь «соответствия своего существования» своей же сущности, т.е. приблизиться к красоте и добру.

То, что брезжит у истоков, мы видим везде на просторах социума. Континуум общественных отношений (речь сейчас пойдет об исламе не как о религии, а как об идеологии государства) пропитан потребностью постоянного обращения к исследуемой паре категорий «Абсолют и истина».

Любая идеология обслуживает властные структуры. Так было издавна, так и сейчас. Доминирует в этом тандеме, конечно же, власть. Экономика – власть – идеология. Такова цепочка приоритетов. Постоянный признак по всей длине цепочки опять же упирается на те самые категории «Абсолют» и «истина». Например, любая экономика: индивидуальная, семейная, общинная, государственная, если не учитывает «абсолютно» общественные (т.е. мировые) экономические отношения, рано или поздно зайдет в тупик. То же самое и с политикой: она должна постоянно смотреть на то, что происходит у соседей во всем мире. А любая идеология, чтобы она могла быть эффективной, должна опираться на абсолютные ценности, идеалы, нормы и ориентиры, то есть явно или скрытно иметь вес общечеловеческого характера. Национал-социализм как идеология изначально была ложной. Национально ограниченная идеология априори бесчеловечная и тупиковая. Иными словами, человек только и потому человек, что похож на остальных людей. А в этой совокупности, как мы упомянули выше, ядром служит Абсолют (я – Адам – тварной мир – Бог). Идеология без Абсолюта будет холостым выстрелом. В исламе как идеологии та же схема, разве что после «Я» нужно поставить «умма». Цепочка чуть длиннее: я – умма – Адам – тварной мир – Бог.

Нас в данный момент не интересуют вопросы о том, насколько глубоко сокрыты связи религии и власти, т.е. вопрос о том, является религия идеологией или чем-то иным. Сам по себе этот вопрос интересен и актуален для современной

России. Какие бы темные тучи не затянули эту связь, очевидно, что прозрения Мухаммада постоянно совпадали с экономическими и политическими интересами. «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха... пока они не дадут откупа...» (9:29).

Новые территории, страны и народы присоединялись к арабскому халифату с позиции идеологии для того, чтобы стяжать славу исламу как религии. Но за триумфом ислама явно проглядывает, что увеличение числа мусульман прямо связано с увеличением доходов власти. Политика обслуживает экономику, а война есть, как сказал некий классик, продолжение политики иными средствами при подходящих условиях и моменте. Приоритеты были четкие: если чрезмерно ретивое обращение в мусульман инородцев могло нанести ущерб доходам правительства, оно тут же призывало к проявлению терпимости и иноверцам. Пусть будут пока не мусульманами, но лишь бы не сокращались налоги, как сказано, «пока они не дадут откупа». Через это требование просвечивает категория «эксплуатация». Вечная жизнь, стремление к знаниям ради высших абсолютных истин, или истин Абсолюта, бессмертие индивидуальной души, воскрешение и пр. пр. – все это хорошо и интересно, но по существу земной жизни и земных дел везде речь о более простых вещах: о безвозмездном отчуждении результатов труда работающего человека. Эти разговоры были лишь приманкой. Там, где они заходили слишком далеко и где вознесение хвалы Всевышнему начинало представлять угрозу доходам, государство без колебания применяло насилие. Если возникала альтернатива: доходы или вера, власть незамедлительно принимала меры в пользу первого. Тогда проповедь просветительского джихада сменялась прямым и грубым военным насилием установления налогов под теми же лозунгами спасения души грешников, возжелавших вдруг не платить откуп. «... Если же они отвратятся, то схватывайте их и убивайте, где бы не нашли их» (4:91). «И если они не отойдут от вас и не предложат вам мира, и не удержат своих рук, то берите их и избивайте...» (4:93). И тут уже не важно, люди Писания они или нет.

И нет ничего нового в подлунном мире, все старо и просто с пещерных времен: борьба за выживание с появлением прибавочной стоимости превращается в борьбу между людьми за богатство. После Мухаммада было уже не так важно – мусульмане или не мусульмане эксплуатируемые люди. Там, где начинаются налоги, кончается вера, если она не способствует их увеличению и эффективности сбора. Костры инквизиции бросали свет не на абсолютные истины, или истины Абсолюта, а на жадность людей. В какие бы слова не облекались экономические интересы, какие бы ласки не расточались по отношению к интересам веры, при первом же приближении выясняется, что за туманами страстей лежит банальное поле «сражения за жор». То, что во владения Фортуны сохраняется постоянство в вопросе «о жоре», наводит на интересную мысль об «Абсолюте-истине». Уж не устроен ли мир так, что абсолютной истиной является грязная борьба за налоги («за жор»)! Что истина Абсолюта именно такая: «хватай себе», «урывай себе», какими только можно средствами и способами, прикрывая все это болтовней о вечной жизни, бессмертии души, потустороннем воздаянии, о рае и аде и прочей чепухе. Разве история

властных отношений во все времена и у всех народов при любых верованиях не свидетельствует именно об этом? Может, абсолютная истина, или истина Абсолюта именно в этом? Запад и Восток в этом отношении абсолютно тождественны, даже в степени жестокости сбора налогов («борьбы за жор»). Суетные проповеди сами по себе государству бесплодны и бесполезны, ему нужны урожайные результаты в виде накоплений казны.

Кажется, один из королей Пруссии изрек: «Болтайте, что хотите, но только подчиняйтесь власти». Под властью понималась прежде всего уплата налогов. И ничего не изменилось за последние тысячелетия человеческой истории. Власть терпит и позволяет любое вольнодумство до границ ослабления власти и уменьшения налогов. Так было везде, в том числе и в арабском халифате. Если люди иных верований приносили экономическую и политическую пользу, их терпели. Их истребление начиналось не тогда и не потому, что они были непоследовательные единобожники, а тогда, когда через это истребление можно было укрепить власть и увеличить доходы казны. Вот интересные слова: «Всякий раз как Мы отменяем стих или заставляем его забыть, Мы приводим лучший, чем он, или похожий на него» (2:100). Есть современный очень известный российский политик, который говорит то, что уместно в данный момент, не задумываясь над тем, что час назад в другой аудитории он говорил диаметрально противоположное.

Наши рассуждения начинают принимать крамольный характер. Ибо вырисовывается возможность иного вывода. Если абсолютная истина заключается не в грабеже (эксплуатации) любыми средствами себе подобных, а в стремлении сохранить единую гармонию мироустройства, идущую от бога, на всех уровнях бытия: индивидуальном, социальном, природном, космическом, то душа каждого человека явно или потаенно должна сопротивляться власти, понимая, что именно она является главным препятствием на пути человека к совершенствованию своей души до абсолютных истин, или истин Абсолюта... А для государства истинный путь человека через веру и знания к совершенству имеет лишь конъюнктурное значение. Сказанное имеет прямое отношение и к исламу. Изменение конъюнктуры между уммой мусульман и христианскими общинами, или между мусульманами и иудеями можно увидеть и в тексте Корана<sup>29</sup>. Мухаммад был не только проповедником, но и политиком. Становление ислама шло рука об руку с формированием халифата. Практически цели и интересы были вплетены в формирование идеологии ислама как религии. Обратим внимание лишь на один фрагмент, в котором содержится зерно милосердия. «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте...» (2:186; 2:245). «И убивайте их, где встретите, и изгоняйте их оттуда, откуда они изгнали вас. И не сражайтесь с ними... пока они не станут сражаться с вами...» (2:187). «А если они отойдут от вас, не сражаясь с вами, и предложат вам мир, то Аллах не дает вам никакого пути против них» (4:32). Когда отправляетесь по пути Аллаха, то различайте и не говорите тому,

<sup>29</sup> См.: Коран (5:85); а также см.: Массэ А. Ислам. М., 1963.

кто предложит вам мир: «Ты неверующий...» (4:96). Понятно, где мирным путем можно получить то, чего хочешь, можно обойтись и без насилия, без войны. Но не надо больших умственных усилий, чтобы понять: дело не в милосердии, а в способе и средстве получения «откупа». И там, где речь об ограничении насилия лишь мужским населением, вовсе не о милосердии. А обыкновенный здравый смысл: лишь мужчины могут оказать вооруженное сопротивление. Зачем уничтожать женщин, детей...

Если мир устроен по законам божьим, то суть этих законов должна быть во всем. И невозможно стать на путь божественного совершенства, не поняв законы, по которым люди должны жить.

Ислам в халифате, распростерт от Китая до Испании, был, безусловно, не только религиозной, но и идеологической надстройкой. Их тесная взаимосвязь видна и в том, как веру приспособили для сбора налогов (получения откупа). Конечно же, распространение ислама ради идеалов и ценностей ислама как веры имеет место. Но есть и протуберанец, который служит для пользы государства. В исламе есть требование, чтобы человек сам следил за собой, насколько он полезен своему государству. Это ему обязательно будет припомнено, когда он предстанет перед ликом Аллаха. Нравственный суд учтет и следующее: честное отношение и служение своему государству, преданность и честность в отношении подчинения власти. В огромном государстве (халифате) эффективный контроль государством всех людей так или иначе будет иметь дефекты. Чиновники – тоже люди греховного тварного мира. За ними тоже нужно приглядывать, чтобы свои личные интересы не ставили выше государственных. Извне такой полный контроль практически невозможен. И ислам нашел в этом вопросе свой путь. Во-первых, умма, где все свои, нет несправедливости, беззакония, поэтому для всех ответственность перед уммой (перед государством) есть священный долг. Контроль «изнутри» невозможно обмануть, как нельзя обмануть самого себя. Но как только умма разрастается до халифата, где есть уже богатые и бедные мусульмане, трудящиеся и эксплуататоры, эта система тоже перестает работать. Требования ислама для богатых и для бедных оказываются разными. Даже страх нравственного суда уже неэффективен. Опять-таки возвращаемся к крамольной и грешной мысли о враждебности власти со своими экономическими и политическими целями устремлению отдельного человека к абсолютному совершенству. Государство стремится превратить верующего в «раба божьего», чтобы он сам контролировал свою роль «раба государства». В руках государства вера становится инструментом манипуляции сознанием (душой) индивидуального человека. Ответственность человека перед Богом государство стремится превратить в ответственность перед властью. Но власть Всевышнего и власть государства не одно и то же. Для верующего человека это очевидно. Поэтому государство и стремится придать этой ответственности нравственный характер, а не политический или юридический. Перед Богом ответ будет держать каждый.

Речь о тех же категориях «Абсолют-истина». Аллах един и неделим. Он один. Мир, сотворенный им (Универсум), множественен. Но в каждой частичке, элементе,

фрагменте и т.д. Универсума «сидит» Абсолют как их сущность, как нечто абсолютно инвариантное начало начал. Бесконечное многообразие свойств, признаков, качеств, функций и т.д. существования через соответствие этой сущности (спрятанной внутри абсолюта) приобретает свою истинность. Вспомним: онтологическая истинность вещи определяется через соответствие существования вещи своей сущности. В обществе то же самое: если существование чего-либо соответствует своей сущности, оно онтологически истинно. Аналогичную ситуацию наблюдаем и с человеком: с его отдельными чувствами, мыслями, словами и делами. Об онтологической истинности мы говорили в другой работе<sup>30</sup>, здесь эти детали повторять не будем. Отметим лишь, что пара «Абсолют-истина» присутствует везде, где мы хотим понять сущность человека и того общества, где он по воле случая родился и сформировался. И какое бы учение ислама мы не рассматривали, везде обнаружим эти категории как ключевые, образующие ядро соответствия существования вещи ее собственной сущности. Через эти категории проходит путь определения соответствия всего человеческого закону Творения и Творца. Это константный признак. Можно сказать, фатальный. Только через абсолютную истину, или истину Абсолюта идет путь человека к самосовершенствованию. Это и есть истинный джихад. Коль произнесли слово «фатальный», остановимся на нем подробнее. Представление, что в исламе судьба человека фатально предопределена волей Всевышнего, не совсем корректно и требует серьезного уточнения, ибо содержит подспудно мысль, что судьба представляет собой одну прямую и непрерывную нить. Но даже первое знакомство с исламом свидетельствует совсем о другом. Опять-таки мы возвращаемся к идее Абсолюта. Аллах един, целостен и неразрывен с тварным миром. Поэтому все, что бы ни происходило с человеком в этом земном мире, неразрывно связано с волей Господа. И мысли, и слова, и дела, и чувства – все может быть изменено по воле самого человека. И в этом суть ответственности человека перед Богом, ибо, что бы ни выбрал человек, какой бы путь не избрал, все совершится в масштабах Абсолюта. Тварной мир (Универсум) включает в себя все: и потенциальный (возможный) мир и реальный (действительный, совершившийся). В масштабах Универсума и блуждает человек с помощью своего ума и души. Бытие человека в любом из вариантов остается в бесконечном пространстве Абсолюта, или абсолютного пространства. Конечное пространство и время жизни человека – лишь фрагмент бесконечности времени и пространства Абсолюта. Вот в этом смысле «все предопределено». Добро и зло, истина и ложь в судьбе человека – результат его собственного выбора, но в зоне Абсолюта, то есть вечности и бесконечности бытия. Онтологические премудрости конечной жизни человека – лишь часть его абсолютной онтологии.

Не станем подробно останавливаться на вопросах «продолжается ли познание человеческой душой истин Абсолюта после земной смерти? Является ли познание

<sup>30</sup> См.: Хазиев В.С. Онтологическая истинность бытия и познания в средневековом исламском рационализме. Уфа. 2013.

таким же вечным, как и бытие? Или суд божий определяет состояние бытия души (ад или рай) и завершает познавательные усилия бессмертной души? После страшного (последнего) суда душа человека уже ничего не может изменить, поэтому ей и нечего познавать, и она впадает в состояние гносеологического абсолютного нуля, полного познавательного безделья?». В исламе есть варианты ответов, порой не только софистических, но и казуистических, и на эти вопросы. Фатализм в выше уточненном смысле просматривается и здесь. «Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях. И если постигнет их хорошее, они говорят: «Это – от Аллаха», а когда постигнет их дурное, они говорят: «Это – от тебя. Скажи: «Все – от Аллаха» (4:80); «...положись на Аллаха» (4:83); «Аллах над всякой вещью мощен!» (4:87); «Ведь если кого Аллах сбил, для того не найдешь дороги!» (4:90); «А если бы Аллах хотел, Он дал бы им власть над вами» (4:92); «Аллаху принадлежит то, что на небесах, и то, что на земле» (4:125). Фатализм в исламе не произвол Абсолюта, а онтологический и гносеологический абсолютный масштаб. Если уж говорить на языке житейским, воля Аллаха не приказ без права выбора, а забота отца. Родитель нянчится со свободой воли своего порой и не очень умного, и не очень доброго в своем выборе ребенка. Фатализм в том, что Аллах не покидает своего ребенка ни на миг, не оставляет его на произвол судьбы даже в мелочах, охраняя и предупреждая об ответственности за все им творимое. «Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6:59).

В Коране много аятов о свободной воле: 4:21, 59, 60, 67, 69, 78, 80 и т.д.; 5:18, 39, 53, 75 и т.д.; 7:21, 22, из которых становится ясно, что земное конечное бытие и познание человеком добра и зла, истины и лжи, красоты и уродства – все остается в масштабах Абсолюта. Бог везде и всегда с человеком. Абсолют не нечто вне человека. Человек всегда в Абсолюте как его неотъемлемая часть. Было бы вопиющим прегрешением представлять дело так, что Аллах, сидя на троне со стороны управляет людьми как марионетками. Он есть во всех случаях абсолютное последнее прибежище человека. Куда бы человек ни направился, он всегда наталкивается тут и там на вечные и бесконечные истины бытия и познания, т.е. на Абсолюта. Диалектика необходимости и свободы очевидна. Можно поиграть словами, утверждая, что человек всегда свободен в рамках абсолютной необходимости или что человек совершает все по необходимости в масштабах абсолютной свободы. Человек пребывает всегда в Абсолюте, в пределах бытия и мудрости Аллаха. В этом он и свободен и все делает по необходимости. Просто потому, что ничего иного, другого, кроме Абсолюта, нет.

И свобода выбора человека остается к сказанном выше контексте: нет ни абсолютной необходимости без свободы, ни абсолютной свободы без необходимости. Все едино, ибо все есть Абсолют. Учение ислама, говоря современным языком, системно. Например, тема свободы и необходимости неразрывно связана с темой вечного наказания. Справедливость наказания существует лишь тогда, когда человек сознательно нарушает правило, которое он

заранее знает, и когда от сознательно берет на себя ответственность за ложь, зло и уродство, творимое им. Разум дан человеку, чтобы он знал Закон, за сознательное нарушение которого последует и наказание, о котором он предупрежден (4:2; 4:33). В понимании истин ислама ничто не вправе лимитировать абсолютных масштабов бытия и познания человека. Все должно быть доведено до вечности и бесконечности, т.е. до Абсолюта (Бога).

Однако при любом анализе мы должны предвосхитить вывод, что любое учение, течение, направление, толкование и т.д. ислама порождается на базе определенных достижений экономики, политики, коммуникации, языка, т.е. материальной и духовной культуры. «Возникновение ислама» есть такой же сложный социальный комплекс. Время не может оставаться внешним и безразличным к событиям. Ислам как идеология – тоже продукт своего времени. Общепринято считать, что ислам есть отражение перехода арабских племен к феодальным отношениям. Применительно к нашей теме «Абсолют-истина» в вечном и конечном бытии и познании человека этот процесс приобретает классическую форму распада (дифференциации) общинной синкретичности. В этой схеме природа играет роль Абсолюта для социума, а социум – роль для индивида. Иными словами, мы видим, как социум укрепляет свою относительную независимость от сил природы, а индивид начинает выделять себя как некую относительно самостоятельную монаду в рамках все еще довольно жестких общественных отношений (обычаев, традиций и т.д.). Умма на первых этапах становления ислама выступает для мусульман как недифференцированная целостность, в которой индивид полностью растворен. Умма все определяет, всех защищает, все решает, все и всем дает. То есть, действительно, это есть тотальное единство всех входящих в умму людей. Далее, развитие ислама уже в течение первого столетия индуцирует чувства, мысли и желания индивидуализации. На поверхности социальных явлений и отношений это выглядит как разделение на богатых и бедных, образованных и необразованных людей умственного (в основном управленческого) и физического труда. Тотальный Абсолют (умма) превращается в относительный Абсолют, дифференцированный, такой, где некоторые правила уммы не обязательны для всех или обязательны на словах, но не на деле. Тщетно пытаться эти явления объяснять качеством души отдельных людей, ибо сами эти души – продукт объективно складывающихся материальных и духовных отношений внутри уммы, жизнь которой уже приобретает форму государственной жизни. Особенности душевных качеств людей любого сословия зиждятся на реалиях социума. Теперь человек уже не капля в море уммы, а отдельный водоем со своими особенностями и границами бытия и познания истины и лжи, добра и зла, красоты и уродства. Это можно рассмотреть и как триумфальное продолжение божественного творения конечного и временного мироздания.

Рассмотрим также тему «Абсолют-истина» в контексте джахилии (арабского язычества). Политеизм имеет свои особенности трактовки Абсолюта и его истин. Джахилия, как и весь остальной мир, полна парадоксов. Например, богов –

множество, а человек – неразрывно един, буквально сливается со своим социумом. Возникает монотеизм, т.е. Бог – один, а человек начинает выделяться из своего социума. Но здесь не работает принимаемая некоторыми исследователями схема, что все хорошее было в прошлом, а потом все распалось и стало плохим. Плавная или скачкообразная история несет в себе обязательно качественные и количественные показатели, как отрицательные, так и позитивные.

Как отражается реальное развитие социума и место человека в системе общественных отношений в общественном и индивидуальном сознании человека – еще один интересный вопрос, которого мы вынуждены коснуться лишь кратко. Самосознание общества и индивида может отражать действительные реалии жизни в самых причудливых, фантастических и даже уродливых (антигуманистических) формах. Людвиг Фейербах называл этот гносеологический парадокс «переворачиванием перевернутого». По его мнению, мир развивается как «переворачивание перевернутого», а сознание, общественное и индивидуальное, еще раз совершает этот процесс. Получается в результате не возврат к истинному видению status quo, а двойное переворачивание (искажение). С этим можно соглашаться или не соглашаться, но ислам на первых этапах действительно объединял всех мусульман в единый социум – умму, где покровительство и подчинение носили абсолютный характер.

Истины земной жизни людей, как видим, сознательно или бессознательно вплетаются в проблему понимания Абсолюта (вечности и бесконечности, тотального единства и множественности, целого и суммы частей, возможного и действительного, необходимого и свободного и т.д.). Интересен, безусловно, момент, когда ислам дистанцируется от арабского язычества (джахилии) как вера, основанная на знании от веры, основанной на мистике. Джахилия, как и любое язычество, не является «чистой» магией, элементы которой присутствуют, но уже как остатки первобытно-религиозных верований. Язычество, безусловно, более высокая форма духовного развития, чем магия. Ислам «ставит в вину» джахилии как веры именно присутствие в ней магии, заменяющей знания. Культ знания в исламе подчеркнуто принципиален. Но в этом вопросе все не просто. Прошлое не уходит бесследно. И в исламе можно увидеть элементы магии. Еще во времена Авиценны лекари лечили и заговорами, и снадобьями. При этом необходимо подчеркнуть, что ислам очищал рациональность от первобытных элементов мистики. Например, аль-Фараби считал, что философия и наука должны познавать истины мироустройства, а религия должна их пропагандировать в доступной для верующих форме. Понятно, что здесь идет скрытая борьба с сохранившимся в исламе элементами мистики, спрятанными в туманные формулировки под видом «пророческих» знаний.

Переход от одной парадигмы жизни к другой происходит объективно, вслед за ним идет и осознание этого перехода. Как уже говорилось выше, это осознание может принимать весьма причудливые, фантастические и порой уродливые (например, как требование человеческих жертвоприношений) формы. Вспомним легенду из биографии пророка Мухаммада, когда его дед чуть было, якобы, не

принес в жертву своего сына Абдаллаха, т.е. будущего отца пророка. Ислам отражает, что в понимании Абсолюта на первый план выступает рациональное познание – философские и научные знания, которые нужно добывать, накапливать, хранить, распространять и использовать в реальной жизни. Ислам, на наш взгляд, в этом плане заложил основу того взгляда, который в западной философии будет выражен в идее, что все существующее есть проявление Абсолюта через разумную деятельность человека. Для замены одной гносеологической парадигмы жизни на другую необходима сила. Экономическая сила (в марксизме – производительные силы) действует объективно и стихийно, а для духовной силы необходима теоретическая (идеологическая) система, роль которой и сыграл ислам с идеей единого Бога (Абсолюта) Аллаха. И восходящий просмотр под этим углом зрения показывает, что главная ключевая категория – Абсолют. Истинность знаний человека зависят от его «Абсолюта» – социума, т.е. от общественного сознания, от истинности общественных (общечеловеческих) знаний. Последние вплетены в свой «Абсолют» – природу (Универсум). То есть истинность знаний человечества зависит от того, насколько они точно и адекватно отражают законы мироустройства. Законы Универсума (множественного мира, а на языке религии – тварного мира) покоятся на Абсолюте (Боге). Под каким бы парусом познания мы ни плыли в океане мироздания, наш корабль будет держаться на категории Абсолюта и его истин, т.е. на абсолютных истинах.

### **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Исторические источники арабо-мусульманского рационализма.
2. Катафатические и апофатические характеристики Абсолюта (Аллаха) в исламе.
3. Особенности субстанционального и процессуального осмысления мироустройства.
4. Онтологическая и гносеологическая истинность Абсолюта и его структурных элементов.
5. Ислам и христианство о сотворении мира и о месте и роли человека в мире.

## ГЛАВА 2

### ПОЗНАНИЕ АБСОЛЮТА В КАЛАМЕ, ПЕРИПАТЕТИЗМЕ, РАФИДИТИЗМЕ, МУТАЗИЛИЗМЕ, ИСМАИЛИЗМЕ, ИШРАКИЗМЕ И СУФИЗМЕ (общий обзор)

Попробуем представить обзор интересующей нас темы в нескольких течениях ислама: каламе, перипатетизме, рафидитизме, мутазилизме, исмаилизме, ишракизме и суфизме. Тема «Абсолют-истина» накладывается на все аспекты бытия и небытия элементов мироздания. Это своеобразная модель полного континуитета. Развитие этой темы в рамках возникавших исламских учений демонстрирует нарастание прогрессивных философских трансформаций. Несмотря на то, что ислам есть религия, и ее основа должна быть неизменной, константной, догматической, история ислама не есть простая трансляция одних и тех же идей и представлений из века в век. Реальная история показывает, что возникает сложная архитектура, которая таит в себе путину связи достижений общечеловеческой культуры с собственно мусульманскими представлениями об Абсолюте и истине. Не все так просто. Конечно, есть отливы и приливы, как рационализма, так и иррациональных элементов в различных течениях. Но все они отталкиваются от исходных категорий «Абсолют» и «истина». Великий поток углубляющихся знаний о мире при всей суверенности отдельных течений и учений ислама так или иначе несет в себе, как опору, то или иное представление об Абсолюте и истине. На этом пути есть сращения, есть консервации, есть порой и суетная неразбериха, встречаются бутафорные аксессуары, простые интерпретации прежних достижений, но все функционально оказывается в конечном счете связанным с категориями Абсолюта и его истинности. Сквозной линией проходят несколько традиционных определений. Например, когда речь идет об истине (об истинности Абсолюта в его единстве и множественности), наиболее распространенным в средневековой арабомусульманской философии является «классическое», ведущее свое начало еще со времен Аристотеля, определение истины как адекватность (соответствие, тождество) знания его объекту. Имеется в виду истинность знаний, безразличная к тому, как понимается само знание. Такой подход таит в себе возможность глубоких внутренних мировоззренческих размывов и разломов, о чем речь пойдет позже. И нет, вероятно, более тяжкого испытания для ислама, как пройти через эти неисламские рифы, не повредив мировоззренческий остов корабля.

За редким исключением во множестве арабомусульманских философских концепций мы видим требование «удостоверенности» истины. Другими словами, если есть соответствие знаний вещи, то есть это знание истинное, то также необходимо, чтобы оно было «удостоверено». На первый взгляд, не совсем ясно, о чем речь. Если уже есть истинное знание, по определению соответствующее реальности, отраженной в этом знании, каким же образом повторно можно проверить эту истинность знания? Удостоверенность исследователя при дальнейшем анализе оказывается проверкой соответствия знания вещи на «правильность» этого

соответствия, на подлинность. Иными словами, сама истина (или истинность) знания может быть правильной или неправильной, подлинной или неподлинной. Это, безусловно, собственное достижение арабо-мусульманской мысли. Такой нюанс в «классической» трактовке истины в доисламской философии не встречается. Термины «сидк» и «хакика» с арабского могут быть переведены как «истина», хотя по смыслу и без контекста есть различия. Нечто аналогичное можно уловить и в особенностях русского языка: быть истинным и быть подлинным – казалось бы, и одно и то же, но это не совсем так. Часто истинное может быть и не подлинным, а подлинное – не редко ложное. Особенно эти различия легко улавливаются, когда речь идет об онтологической истине, то есть об истинности и ложности вещи самой по себе. Попробуем вынести проблему на поверхность. Уберем ненужные внешние декорумы, как языковые, так и бытийные. Нам нужен ясный и четкий диагностический признак демаркации «правильности» и «истинности». Чтобы не искать новых примеров, остановимся на определении истины как «соответствия знания действительности». Во-первых, видна процессуальность истины. Такое определение категорично требует, чтобы знание, претендующее быть истинным, должно соответствовать не просто действительности, не просто реальности, не просто вещи или какому-то событию и пр., а подлинным вещам, событиям, феноменам, функциям и т.д. и т.д. Охваченные желанием поскорее получить истинное знание, мы совершаем непростительную ошибку: не учитываем, с какой действительностью приводим в соответствие наши знания. Кредит доверия такому легкомыслию не может быть бесконечным, ибо уведет в болото ложных знаний о мире. Такое «истинное знание» таит в себе привкус горького самообольщения. Может оказаться, что вещь, процесс, событие и т.д. не подлинны, что они на самом деле не обладают бытием. Если бы это было не так, то мы бы имели лишь симптомы истины, а не факт истинного знания. Будет справедливо рассмотреть, что означает подлинность вещи, с которой знание должно быть в соответствии, чтобы называться «истинным знанием» Подлинность («онтологическая истинность» вещи, *veritas rei*) вещи в том, что ее существование соответствует ее же собственной сущности, т.е. тому, что в ней остается инвариантным на всем векторе ее существования от возникновения до уничтожения. Для определения сущности той или иной вещи, нужно быть специалистом в этой предметной области. Не может, скажем, философ судить о подлинности яблони и технической конструкции. Чаще всего определить подлинность объекта может лишь «консилиум» специалистов. Чтобы, например, сказать о подлинной разумности человека, нужно быть медиком, психологом, педагогом, антропологом, физиологом, философом, юристом. В конечном счете получится прежнее определение: истинно то, существование чего соответствует его сущности. А сущность всего, если восходить до бесконечных и вечных далей, упирается в истину Абсолюта, или абсолютную истину. Каждая вещь тварного мира конечна: имеет начало и конец бытия. На этом отрезке происходит рождение (появление на свет), становление, развитие, пик развития, расцвет, угасание и наконец – смерть (распад). Это все сопредельные, но разные понятия, отражающие

разные этапы бытия вещи и разные степени соответствия ее существования ее же сущности (онтологической истинности). Пока вещь не достигла этапа полного своего развития (пика), ее существование не соответствует ее сущности, ибо сущность ее не достигла максимума бытия. Можно ли считать человеческого детеныша (несмышленища) человеком? Является ли цветком лишь полураспустившейся бутон? Является ли студент педагогического вуза уже дипломированным учителем? Собранный, но не взлетевший самолет, можно ли считать самолетом? Хлеб в печке есть ли уже хлеб? Является ли выбранный президент, не прошедший еще инаугурацию, уже президентом? И так далее. Пока вещь полностью не созрела, ее онтологическая истинность относительна. Ее сущность незримо находится под покровительством истинности того вида или родового множества, к которому она, вещь, относится. Под «вещью» мы понимаем все, что существует в тварном (конечном) мире. Вид или род для их отдельных «вещей» (элементов, особей и пр.) выступает как ближайший Абсолют. Абсолютная истина, или истина Абсолюта, скажем, это – человечество, пронизывает и поддерживает существование человеческого детеныша, пока его человеческая сущность не стане полностью зрелой. Сущность конкретной формирующейся галактики созревает до ее онтологической истинности в лоне существующего космического закона (нормы, стандартов, признаков и т.д.) галактических образований. Этот идеальный (абстрактный) стандарт «галактичности» есть «всеобщая сущность» всех галактик, их Абсолют (абсолютная истинность, или истина их Абсолюта). То, что делает всех особей *Homo sapiens* человечеством, есть «всеобщая сущность» всех индивидуальных людей. Человечество для каждого отдельного человека выступает его Абсолютом (абсолютной истиной, или истиной Абсолюта). Не станем углубляться в эту специфическую область – соотношение всеобщего и единичного, идеального и реального. Тема, безусловно, глубокая, интересная, но самостоятельная. И не просто самостоятельная, а сверхсложная. Даже на этом последнем нашем примере. Каждый родитель есть «всеобщее» для своих детей. Он есть в каждом из них как их идеальная сущность, как их Абсолют. Но ряд предков, уходящих вглубь веков, – это лишь начало цепочки, ведущей к Абсолюту всех Абсолютов – Творцу (богу, материи, первой субстанции и т.д.). То есть к тому, что несотворимо и неуничтожимо, вечно и бесконечно и т.д. К тому, где находится все и ничего конкретно, где все равно всему и ничто – нечему, отдельного нет. Абсолютное всеобщее есть и абсолютно идеальное начало бытия и небытия, и абсолютная истинность всех онтологических истин вещей тварного мира, сокрытая под вечным и бесконечным пластом бесконечного множества опосредующих деталей, связей и отношений элементов Универсума (тварного мира).

Если вернуться в область нашей тематики, речь о том, что в сущности человека, в его онтологической истинности сокрыта истина всего, что есть в тварном мире. Поэтому человек и есть высшее творение Всевышнего. Но при этом данное представление – основа проходящего счастья, ибо есть обратная сторона медали:

человеку, чтобы подняться до высот истин Абсолюта, или абсолютной истины (Творца), необходимо открыть в себе все истины всех вещей тварного мира.

Западное мировоззрение (современная наука в том числе) ориентировано на поиск абсолютной истины, или истины Абсолюта во внешнем от человека направлении. За горизонтом горизонт, пока не дойдешь «до последнего моря», т.е. Абсолюта. Все концепции «философии космизма» (католические – Тьяр де Шарден, православные – В.С. Соловьев, технико-фантастические – Н.Ф. Федоров, технические – К.Э. Циолковский, естественнонаучные – В.И. Вернадский, одним словом, любые,) пронизывает идея: «вперед, вперед, вперед, пока абсолютно все не познаем, пока не познаем истину Абсолюта, или абсолютную истину мироздания». Восточное, в том числе и исламское, мировоззрение акцент делает на познании истины Абсолюта, или абсолютной истины внутри человека и самим человеком. Запад рассчитывает на коллективный (суммарный) разум человечества, собранный на векторе всей истории Универсума (тварного мира). Лишь там, в далеком будущем, человечество достигнет абсолютной истины, или истины Абсолюта. Восток (и ислам) оставляют надежду достигнуть абсолютной истины, или истины Абсолюта, каждому человеку. Милость Господа заслуживается в исламе не за то, что ты честно внес свою лепту в «общее дело» (Н.Ф. Федоров) человечества, а за то, что сам сумел подняться до Аллаха.

И грезит душа каждого философа объять необъятное, и самому достичь абсолютной истины, или истины Абсолюта.

И первая ступень на этом пути – истинные знания. Исламскую философию в истории этого процесса ждали и накал борьбы, и жар страстей, и смуты чувств и разума. Господь дарует милость идущим и ищущим. Избранный жребий нелегок. Могут поджидать тяжкие удары судьбы. Чтобы вознестись к звездам, надо быть готовым к тому, что судьба найдет не только урожайные, но и бесплодные труды. Извечный закон повелевает: ставший на путь поиска абсолютной истины, или истины Абсолюта – иди и не сетуй! Верь судьбе, верь тому, что истинные знания врачуют, исцеляют, а незрячие падут в грязь! Отвергай сомнительные дары, избегай пышных и изысканных слов похвал! Помни: легкое и скорое понимание часто есть лишь видимость истины! И дары Фортуны не всегда расточают ласки и осыпают милостями. Чтобы стяжать славу, нужно триумфально дойти до обители абсолютной истины, или истины Абсолюта. Истина может скрываться и за немим словом, и в пыльных фолиантах, и не обязательно в толстых анналах. Встретятся и суетные воспоминания, и достойные искренних сожалений потери. Все будет и все пройдет, но не все суета. В конце трудов ждет ночь, растаявшая в свете истины Абсолюта, или абсолютной истины.

Специфику исламского подхода к трактовке истины мы уже неоднократно отмечали. Во-первых, следует выяснить, является ли вещь, подлежащая познанию, «подлинной». То есть, разобраться, достигла ли вещь пика своего развития. Как мы уже выяснили выше, это тот период, когда индивидуальное развитие вещи совпадает с видовой (родовой) всеобщей сущностью, которая в идеальной (абстрактной) форме

«сидит» внутри вещи как ее умопостигаемая (метафизическая) всеобщая сущность. Во-вторых, необходимо выяснить адекватно ли отражает знание познаваемую вещь. Критерий адекватности (совпадения) – практика и логические процедуры. Отдельно стоит вопрос об истинности пророческих знаний, где на первый план выступает вера, т.е. иррациональная духовная интуиция.

Если обратить внимание на различия «подлинности вещи» и «истинности знания», то легко заметить, что в исламских текстах чаще речь идет об «онтологической истинности» вещи (*veritas rerum*), а не об истинности знаний о них. Западная христианская схоластика решила этот вопрос для себя по простой схеме. Вещь истинна (на языке исламской философии – «подлинна»), если ее существование совпадает с ее сущностью, данной ей от Творца. Здесь, как нам представляется, явное упрощение. Оно состоит в том, что связь между существованием каждой индивидуальной вещи напрямую связана с сущностью «абсолюта абсолютов», т.е. с Богом. Понятно, что в тварном мире все создано Всевышним. Но представлять дело так, будто Бог сидел (сидит целый день) и поштучно творил (продолжает творить) элементы Универсума, чрезвычайно сильное упрощение, схематизация, даже примитивизация. Мир устроен намного сложнее, чем могли представить его мудрецы античности и средневековья или даже современные ученые.

В философии ислама подлинность (онтологическая истинность) вещи трактуется как «что-на-самом-деле-есть». Но вещи могут быть и не тем, что они есть на самом деле. Суррогаты, подделки, подобию, клоны и т.д. – этот ряд можно продолжить. Это все, существование чего не соответствует родовой (видовой) сущности вещи, если даже ее существование соответствует ее сущности. Скажем, суррогат хлеба может быть подлинным (онтологически истинным) суррогатом, но его существование не соответствует сущности хлеба. Самообольщаться можно сколько угодно, но это не истина во всех ее пониманиях. «Всеобщее» хлеба не присутствует идеально в его суррогате.

Остановимся еще на некоторых примерах.

«Видимость» не есть явление. Солнце вращается вокруг Земли – это видимость. Сама видимость может быть онтологически истинной. Видимость как видимость есть «на самом деле», если не заблуждаться и не путать ее с действительным явлением этой видимости.

Не только суррогат, видимость, имитация, но и вещь может быть не подлинной в том смысле, что не достигла пика своей зрелости, о чем мы говорили выше. То есть индивидуальная сущность вещи не достигла уровня своего Абсолюта (абсолютной истинности, или истины своего первого уровня Абсолюта – видовой истинности). Недостроенный дом не есть «на самом деле дом». Недозрелый виноград еще не виноград «на самом деле». Здесь существование индивидуальной вещи не соответствует ее абсолютной (видовой, родовой и т.д.) сущности. Другими словами, здесь всеобщая сущность (сущность яблок вообще) еще не находится в идеальной форме в этой конкретной единичной вещи (дом, виноград и т.д.).

Нюансов можно найти много. Человек может имитировать из себя учителя, но не быть учителем, т.е. человеком, который чему-то учит. Можно создать такой макет самолета, который будет имитировать летательный аппарат. Истинный макет сам по себе есть подлинный макет самолета, но не подлинный самолет. Причина отклонений везде одна и та же – они «не на самом деле» то, чем хотят быть. На языке исламской философии, это вещи неподлинные.

Если учитывать сказанное выше, то ясно, что истинными будут не все знания, которые соответствуют реальности. Чтобы знание о вещи было истинным, нужно чтобы вещь сама была подлинной, т.е. на самом деле тем, что она есть и должна быть по своей абсолютной истинности, по истине своего Абсолюта.

Мы можем иметь истинное знание о видимости того, что Солнце вращается вокруг Земли. Но не будет истинным знание, если мы считаем, что это не видимость, но а на самом деле это именно так. Тогда это знание ошибочное, проще – ложное.

Наследство прошлого есть наслоение множества идей и концепций. Исламская философия не исключение. Можно найти позиции, где утверждается, что истинность вещи – в ее подлинности. Об этом говорит один из крупнейших современных исламоведов А.В. Смирнов<sup>31</sup>. Наличие вещи следует сопоставить со знанием о ней – и получим истинное знание. Факт наличия не требует дополнительных доказательств истинности знаний о нем. То, что есть, если знать о нем, доказывает и истинность знаний. Упрощение, как мы выше уже отмечали, явное. Другая позиция, которую придерживается, например, Авиценна, утверждает, что существование вещи еще не есть доказательство ее истинности. Среди умолкнувших речей нам ближе идеи Ибн-Сины. Он считает, что все, что есть (существует) в тварном мире (и прежде всего люди), без устали совершенствуясь, должно стремиться к необходимо сущему. А это и есть путь, как мы выше установили, к «абсолюту абсолютных», т.е. к абсолютной истине, или истине Абсолюта – Творцу миров (Богу, Аллаху, Первому интеллекту и т.д.). Авиценна выстраивает ту же модель онтологической истинности вещи: сначала – соответствие собственного существования своей сущности, потом – родовой (видовой) сущности, потом – выше и выше по иерархии малых и больших абсолютных до вечного, бесконечного, несотворимого, неуничтожимого, первого и последнего Абсолюта (Аллаха). И человек идет, по мнению Авиценны, тем же путем. Соответствие существования человека сущностям меньшего порядка может дать ему разные степени конечного счастья. Но если существование человека достигнет соответствия необходимой сущности, т.е. абсолютной истины, или истины Абсолюта, то человек приобретет уже не просто счастье. Даже совсем не счастье. Он приобретет святость, равную индивидуальному, личному бессмертию. Здесь всеобщее и идеальное абсолютной истинности, или истинности Абсолюта, сливаются в единое целое с Творцом. Дорога эта многоуровневая, сложная, диалектичная.

<sup>31</sup> См.: Смирнов А.В. подчеркивает именно этот момент // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 42-81.

Попутная тема: истинные и ложные знания о неподлинных вещах. Здесь тоже Монблан деталей и нюансов.

Пример. Возьмем вещь неподлинную. Может ли знание о ней быть истинным? Почему нет? Мы, скажем, знаем, что это лишь видимость чего-то или суррогат. Значит, знание истинное. Но если это лишь суррогат или видимость, а самой вещи нет, то как мы можем знать о ней. А если мы не знаем самой вещи, как она есть «на самом деле», то как мы можем иметь истинное знание о ее суррогате? Если нет ни одного летательного аппарата, который тяжелее воздуха, как можно иметь истинные знания о какой-то конструкции, которая якобы может летать?! Может, перед нами подлинный летательный аппарат тяжелее воздуха, а, может, лишь суррогат, видимость или имитации его?.. Есть, конечно, вариант ответа: теоретически можно иметь истинное знание о возможности летательных аппаратов, которые тяжелее воздуха до того, как будет построен хотя бы один такой аппарат. Такой ответ – видимость, которая не даст истинного ответа, а лишь еще более запутает ответ. Не станем лезть в дебри.

Понятно, что промежуточных абсолютов на пути к «Абсолюту всех абсолютов» огромное множество. А если тварной мир (Универсум) считать совечным Творцу, то этих промежуточных абсолютов бесчисленное множество. Применительно к человеку получается, что для достижения не просто счастья, а святости, нужно пройти бесчисленные ступени совершенства духа. В суфизме это считается достижимым, когда «я» отдельного человека растворяется в Абсолюте (Аллахе, в духовной первопричине всего). Во взглядах Авиценны можно обнаружить контуры этой схемы: абсолютная онтологическая истинность каждой отдельной вещи (абсолютная подлинность) на каждом этапе восхождения к Абсолюту всех абсолютов носит всеобщий относительный характер. «Всеобщее» и «идеальное» в каждой вещи в момент ее подлинного (онтологически истинного) существования относительно, если смотреть на это с высот вечности и бесконечности, т.е. Абсолюта (Аллаха, Первой субстанции, Первопричины и пр.). Из этой суммы относительных абсолютностей складывается окончательная абсолютная абсолютность бытия и познания. Диалектика перехода количественных изменений в качественные здесь очевидна. Получается, что человек до достижения суфийского слияния с божеством, будет лишь относительно подлинным. Человек – существо тварное. Значит, греховное. Таким он и останется до последнего божественного суда. Но чтобы суд был благим, а справедливым он будет всегда, человек всю жизнь неустанно и во всем должен стремиться к святости, т.е. абсолютной онтологической истинности.

Не менее интересна инверсия относительной онтологической истинности человека. Несовершенство тварного существа выражается в его онтологической ложности, которая вслед за истинностью тоже бесконечно остается относительной. Это значит, что при жизни у человека всегда остается шанс найти истинные ориентиры на пути раздумий. После божьего суда, если человек угодил в ад, он «достиг» абсолютной онтологической ложности. Еще одна фраза в гносеологическом аспекте: знание будет истинным, если мы онтологически ложную

вещь (существование не соответствует ее сущности) знаем как ложную, хотя содержание знания об онтологически ложной вещи. Но такие истинные знания в плане Абсолюта – холостой выстрел: они не дают пользы для совершенствования, а помогают лишь избегать заблуждений и ошибок. Уже у Ибн-Сины была начерно намечена специфика различий между онтологической истинностью вещей живых и неживых, разумных и неразумных. Когда речь о человеке, Авиценна утверждает, что истинные знания даже о неподлинной вещи, способствуют совершенствованию человека. Тогда как истинные знания о неодушевленной и о неразумной вещи не делают их истинными, более совершенными, не приближают к подлинности, т.е. онтологической истинности.

Точкой опоры, последней инстанцией абсолютности, будь то в плане онтологическом или познавательном, всегда является «Абсолют абсолютов».

Одной из особенностей средневековой исламской мысли можно считать «вписанность» гносеологии в онтологию. Знание – часть мироздания. Поэтому любое знание, истинное и ложное, есть событие мира. Оно что-то да значит. У Ибн-Сины знания – часть бытия человека. Истинные знания продвигают человека к онтологически абсолютной истинности на шаг, на два и так до той степени совершенства, которую мы называли «святость», или абсолютно онтологической истинностью.

О фатализме в исламе мы выше уже говорили, и не станем повторяться. Отметим только, что все сказанное тогда относится и к вопросу о месте и роли истинных и ложных знаний. Как свидетельствует аль-Ашари, рафидиты считали, что достижение истинных знаний также находится в руках Аллаха, как и все остальное. С теми же уточнениями деталей, как и в других случаях. Знаний много, как истинных, так и ложных. Человек может, приложив усилия, получить любое знание. Но какое бы он не получил, все в руках Аллаха. В этом и только в этом смысле, человек не свободен. Только в этом смысле он фатально обречен. Какая может быть безысходность, если далее речь о том, что человек может на пути разумного познания приблизиться к тайнам Творца, даже к пророческим известиям о них. Любопытно, что получится при систематизации методов, с помощью которых это достигается. Эффективен, например, метод «соизмерение» (кийас), схожий с методом аналогии, включающим элементы сравнения, абстрагирования, идеализации, анализа, обобщения, аргументации со ссылкой на авторитет источников. Глядя на эти методы, может сложиться необоснованная уверенность, что перед человеческим разумом нет границ до самых затаенных тайн «Абсолюта абсолютов», т.е. Творца.

Мутазилиты экстраполировали проблему истинных и ложных знаний в такие дали и чащобы логики, грамматики, семантики, психологии, что изложение всех возможных вариаций заняло бы несколько томов. Например, мутазилиты выявили, что к чувствам (сожалениям, милосердию, состраданию, сочувствию, надеждам, мечтам и т.д.) невозможно применять те же категории истинности и ложности, что и к знаниям. Не работают эти категории привычно и в той области речи, где есть лишь

вопросы. Трудно или даже невозможно сказать, является ли вопрос истинным. Например, такой вопрос: «Наступит ли утро после ночи?». Все знают истинный ответ, но сам вопрос – истинный или ложный? Как это определить?! А приказы?! Можно к ним применить характеристику «истинно» или «ложно»? Например, такой приказ: «Всем молчать!». Выполнить, вероятно, можно. Можно, по крайней мере, попробовать. Но как подойти к решению того, является ли сам вопрос истинным или ложным? Есть еще множество областей и вещей, где, как считали мутазилиты, категории «истина» и «ложь» не работают.

Истинность знания имеет более широкое пространство существования, ибо истинным может быть знание и об онтологически ложной (неподлинной) вещи, т.е. о том, что есть не то, что «на самом деле». Тут на память приходит мысль Гегеля, который отделял «истинные знания» от «правильных знаний». Истинные те, которые отражают сущность вещи. В наших терминах – онтологическую истину вещи, ее онтологически истинное состояние. Когда существование вещи соответствует ее сущности, когда существование достигло пика развития этой вещи. А «правильные знания», по Гегелю, те, в которых отражены временные, случайные и т.д. признаки, свойства, функции и т.д. вещи. Яблоко как яблоко вообще – это истинное знание. Гнилое или недозрелое яблоко – это лишь правильное знание о яблоке.

Позиция мутазилитов близка к первой гегелевской трактовке, но, с другой стороны, они, как и рафидиты, связывают истинность знаний с вопросом о сути тварного мира с волей Аллаха в процессах, происходящих в нем. Согласно мутазилитам, истинные знания людей – это только те, которые они получили через пророков. Ибо только в этих знаниях онтологическая истинность вещи доведена до высот «Абсолюта абсолютов», т.е. Творца. А «правильные знания» в гегелевском смысле у мутазилитов – это те знания, которые люди достигают своим умом и передают друг другу.

Много еще иных нюансов. Например, роль традиций в ходе передачи истинных знаний от учителя к ученику. Есть пласт логических проблем. В том числе о возможности получения истинных знаний из ложных посылов.

Если далее следовать мысли мутазилитов, то обязательно можно натолкнуться на социальные и антропологические проблемы. И уж обязательно – на этические. К примеру, мутазилитов очень занимает вопрос – лжец ли человек, который неосознанно, ненамеренно принимает и передает ложные знания как истинные? А как оценить с позиции «истина-ложь» случайную правдивую обмолвку, которую говорящий сам и не заметил? Как быть со знаниями о будущем? С предположениями («из этого мальчика вырастет хороший воин»)? Это еще одна большая область, где категории «истина-ложь» не работают. Это вывод, но из этого вывода следуют масса неприятностей для понимания и толкования других более важных онтологических и гносеологических проблем. Например, оказывается ли, что в тварном мире есть области, где нет ни истины, ни лжи? И как их существование объяснить волей Бога (мудростью Аллаха)?

И среди самих мутазилитов не было единого мнения по многим вопросам, как по онтологии, так и по гносеологии. Разногласия возникала, когда речь шла об Абсолюте (абсолютной истине, или истине Абсолюта). Рассмотрим лишь 4 примера.

1. Две позиции: первая гласит, что истинными нужно считать только такие знания, где, во-первых, познаваемые вещи подлинные (онтологически истинные), во-вторых, субъект познания должен предварительно знать, что познаваемый объект онтологически истинный, т.е. достиг пика своего развития и его существование соответствует его сущности. Сторонники второй позиции, оппоненты первых, считали, что для истинности знания достаточно того, что вещь подлинна (онтологически истинна), а знает субъект познания об этом или нет, не играет роли. Тут не все ясно. Есть один субъект – творец истинных знаний, есть и другой субъект, так сказать, пользователь истинными знаниями. Я могу пользоваться истинными знаниями в области генетики, не будучи профессиональным генетиком. Мы принимаем лекарства по рекомендации врача, не будучи фармакологами. И т.д. Поэтому в данном споре могут быть правы обе стороны, необходимо уточнить позиции и понятия. Для нас этот спор важен и интересен в том плане, что оба субъекта пользуются истинными знаниями, которые, как мы выше выяснили, в конечном счете опираются на «Абсолют всех абсолютов». Только первый субъект ближе к осознанию этого, а второй даже не подозревает, от чего зависит абсолютная онтологическая истинность вещи.

2. Снова две позиции. Речь о ложном знании. Первая позиция гласит, что ложное знание о вещи возникает потому, что субъект познания не знает, подлинен ли объект. Субъект, скажем, видит суррогат вещи (имеет дело не с явлением, а лишь с видимостью явления) и считает, что это знание соответствует действительности. Его знания будут, безусловно, ложными. Для сторонников этой позиции роль субъекта не важна: знает он или нет, каким объектом имеет дело: достигшим пика своего развития (онтологически истинным) или еще онтологически истинным лишь относительно абсолютной онтологии первого уровня. То есть как объект, принадлежащий к какому-либо роду или виду. Роль субъекта в определении истинности знания оказывается при таком подходе нейтральной. Характер истинности или ложности знания не зависит от абстрагирования от субъекта познания. Оппоненты утверждают то, что аналогично первой позиции в первом рассмотренном выше случае. Роль субъекта обязательна, ибо знания (истинные и ложные) не безразличны к субъекту накопления, а входят вместе с познающим субъектом в процесс совершенствования тварного мира на пути к Абсолюту (Аллаху).

3. Спорящие затрагивали и роль Творца (духовной Первопричины мироздания) при определении истинности и ложности знания. Первый вопрос: какова роль Всевышнего в истинности или ложности человеческих знаний? Зависит ли характер знания от воли Бога? Позиции альтернативные: одни считают, что «да, зависит», другие – «нет, ни зависит». И обе стороны находили огромное множество

аргументов в хитроумных рассуждениях, в ссылках на авторитеты и указаниях на косвенные примеры.

4. Страсти разгорались с особой силой, когда речь заходила об истинности и ложности знаний о будущем. Одни считали, что прогнозы (знания о вещах, которых еще нет) вообще не могут характеризоваться как истинные или ложные. Они есть, но не являются ни истинными, ни ложными. Они нейтральны. Мы выше уже убедились в том, что область таких знаний весьма разнообразна и не ограничивается только знаниями о будущих событиях. Позиция оппонентов тоже понятна. Если есть знания, то они не могут быть ни истинными, ни ложными. Если не истинные, значит, ложные. Если не ложные, то, значит, истинные. Нужно найти лишь способы и критерии определения их истинности и ложности.

Достижения арабо-мусульманских логиков известны. Детально останавливаться на этом нет необходимости. Обратим внимание лишь на то, что они достаточно активно в определение логических истин включали другие методы познания: аналогии, индукция, наблюдение, анализ, синтез, сравнения, обобщения и др. Логические истины, например, рассматривались в связи с генетической выводимостью. Как видели выше, затрагивались и проблема аргументации, и доказательства, и постановки вопросов. У Ибн-Сины есть фрагменты, свидетельствующие, что ум великого мыслителя занимали проблемы построения не просто сложных суждений, а даже построения теорий. Язык и смыслы, речь и знаки – множество этих и других тем мы можем найти в средневековой исламской философии. И достаточно немного внимания, чтобы увидеть, что они все связаны с темой Абсолюта (Аллаха), вопросом об абсолютной истине, или истине Абсолюта. Об истинности каких бы знаний ни шла речь, тут же возникает вопрос о «подлинности» самой вещи, то есть, в наших терминах, об их онтологической истинности. А это, как мы подробно рассмотрели выше, ведет к теме иерархии относительных абсолютов на пути к «Абсолюту всех абсолютов», т.е. к духовной Первопричине всех причин, к Творцу мироздания, к Аллаху. Любое определение понятия должно включать существенные признаки объекта знаний. А существенные признаки зависят от «необходимо сущего», т.е. Аллаха (Абсолюта). Метафизика исламской средневековой философии во всех планах (онтологическом, гносеологическом, аксиологическом, этическом, социальном и т.д.), так или иначе, связана с тематикой Абсолюта (Аллаха). И никого не смущает, что везде мы обнаруживаем остов, каркас картины мироустройства, как систему координат, как масштаб, в рамках которого рассматривается даже самый незначительный вопрос онтологии или гносеологии. Везде подспудно выплывают иерархии наук, искусств, богословия и философии. Для полноты любого знания необходима картина мироздания, в основе которого находится Абсолют (Бог, Творец, Аллах).

Отметим еще одно следствие из того, что сказано выше – синкретичность. Возможно, точнее было бы сказать – синтетичность, ибо речь идет о синтезе. При выяснении истинности или ложности знания исламская мысль средних веков в явной или скрытой форме учитывает не только рациональные аспекты, но и моменты

этические, эстетические, теологические, психологические. Здесь все: и ум, и интуиция, и озарение, и восхищение, и хвала или осуждение, и оценка. И все крутится около Абсолюта, который зримо или незримо присутствует везде и во всем.

Стоит обратить особое внимание среди этих элементов на один, занимающий промежуточное положение и играющий роль своеобразной демаркационной линии.

Это – интеллектуальная интуиция. Она есть резервуар всего субъективного богатства человека, которым незримо руководит Абсолют. Точнее, все в ней совершается по нормам, правилам и законам абсолютной истины, или истины Абсолюта. Что бы это ни было: фантазия, воображение, чувственное или логическое мышление, эрудиция – все находится в рамках абсолютного масштаба вечности и бесконечности. Духовное стремление человека к абсолютной истине, или истине Абсолюта, есть одновременно и процесс самосознания. У Ибн-Сины есть образ «парящего человека», совершенствующегося в направлении Абсолюта. Вот что мы читаем: «Вглядишься в душу свою и скажи: если ты здоров или даже в чем-то и не таков, но правильно постигаешь вещи, бывает ли, чтобы ты не замечал существования своей самости (*зат*) и не утверждал (*тусбит*) самого себя? Я считаю, что все это наличествует у зрячего. Даже у спящего или пьяного самость не есть нечто чуждое для самой себя, хотя он в своем воспоминании и не утверждает, что был явлен своей самости. Представь себе, что самость твоя только что сотворена, в здоровом уме и фигуре (*хай'а*); предположим, что она имеет всю совокупность положения (*вад'*) и фигуры, не видит своих частей, члены ее не осязают друг друга, но она распростерта и подвешена в некоторый момент в чистом воздухе. Тогда найдешь, что она не замечает ничего, однако замечает утвержденность своей яйности (*'ана'иййа*)»<sup>32</sup>.

Слова Ибн-Сины выводят нас в обширную тему, напрямую связанную с нашей тематикой. Речь о человеческом «Я», которое представляет собой Абсолют внутренней реальности человека. Особенность этой реальности – ее непосредственная данность. Она не требует дополнительных доказательств. Это есть та самая очевидность, которая позволила Декарту сформулировать свою знаменитую фразу: *cogito ergo sum* (мыслю, значит, существую). «Я» человека с помощью активного Разума восходит к «Абсолюту всех абсолютов», стремится к Абсолюту, что есть путь к святости и индивидуальному бессмертию. Мы уже неоднократно отмечали, что этот процесс и гносеологический, и одновременно онтологический, в то же время включающий все нюансы и особенности каждой ветви. Вера и знания, дискурсивное мышление и творчество, рациональное познание и интуиции, интеллектуальные и пророческие знания, образ и понятие – все в едином синтезе. Ибо так оно было сотворено Творцом (Абсолютом). В этом одна из характерных особенностей исламской философии. Такой подход мы видим во всех течениях исламской духовной жизни: в философии, в науке, в искусстве, в богословии.

<sup>32</sup> Ибн-Сина. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Ч. 2. Каир. 1957. С. 319-320. Цит. по: А.В. Смирнов. Понимание истины в средневековой арабской философии // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 42-43.

Рассмотрим еще некоторые учения в исламе, которые имеют свою особенность в трактовке Абсолюта. Наша задача – не пересказ содержания основных идей, а выявление тех моментов, где так или иначе (явно или скрытно) присутствует ссылка на абсолютную истину, или истину Абсолюта.

**Исмаилизм**, как и другие течения, дает свою трактовку мироздания, т.е. Абсолюта и тварного мира. На первый взгляд картина мира в исмаилизме кажется не систематизированной. По меньшей мере, не такая строго иерархичная, как, к примеру, в средневековых арабо-мусульманских перипатетиков. У них эта картина ближе к античной иерархии: от общего к единичному. В исмаилизме же множественный Универсум (тварной мир) разбросан отдельными образованиями. Мы хотим показать, что эти отдельные «острова» мироздания внутренне связаны идеей Абсолюта, который так же, как во всех других учениях, представлен как множество относительных абсолютов, взаимосвязанных по принципу «матрешки»: один в другом. Это наиболее демонстративно выступает на первый план в гносеологии исмаилизма, где принцип холизма (целостного) рассмотрения лежит в основе любого вида и уровня познания. Конечный мир – творение Всевышнего (Абсолюта). Премудрость Аллаха (Создателя) обеспечивает внутреннюю гармонию взаимосвязи всего существующего. Необходимое сущее обеспечивает единство. Следовательно, любое частное познание содержит в себе и познание Аллаха как Творца и как Абсолюта, изречимого или неизречимого.

Если схематично, то можно сказать, что область исследования исмаилиты делят на четыре области: мир метафизических сущностей (относительных абсолютов); умма как особая часть тварного мира с особенными задачами его совершенствования; природа, или физический мир; и, наконец, отдельный человек. Все они покоятся на премудрости и воле Аллаха. Поэтому в каждом из них можно найти общие основания и в строении, и в функционировании. Достаточно много и идентичных моментов, что позволяет строить весьма существенные аналогии. Начерно намеченная в предыдущих фрагментах исследования схема иерархии относительных («маленьких») абсолютов, является мерилем гармонии тварного мира и у исмаилитов. Эта идея затаена в глубине любого истинного знания. Она образует континуитет относительных сущностей, составляющих многообразие единого необходимо сущего, т.е. «Абсолюта абсолютов». Дисконтинуитет, как сказали бы сейчас, в тварном мире не может быть, ибо его не может быть в премудрости и воле Творца. Дисконтинуитет может быть лишь в голове субъекта познания как неупорядоченный набор ложных знаний. Постоянный наличный признак в любом тварном (временном, конечном) образовании – соответствие существования сущности, т.е. истинность. Все действительное в этом смысле истинно. Хотя такую формулировку приписывают Гегелю, она лежит в основе исламского учения о мироустройстве. Во всем существующем есть толика истинного, т.е. относительного соответствия сущности. Это – необходимость. Ибо без этого соответствия любая вещь конечного мира теряет свое бытие, свой онтологический статус. То, что абсолютно ложно, т.е. существование совсем не

соответствует сущности, перестает быть самим собой. Тогда вещь превращается в нечто иное. Подчеркнем: превращается не в «*ничто*», а в «нечто иное». И только. Ибо ничего, что создано Господом не может перестать быть. Небытия в таком смысле (как «*ничто*») в сотворенном мире нет. Если несоответствие существования учителя его сущности становится абсолютным (полным), то учитель уже не учитель. Человек перестает быть учителем, теряет онтологический статус учителя. Но, во-первых, он может продолжать существовать как учитель («ложный учитель»), во-вторых, он как человек из этого мира не исчезает, он может оставаться как член семьи, уммы, как гражданин государства и т.д. В этих аспектах человек не теряет своего онтологического статуса, хотя онтологический статус учителя он потерял полностью.

В исмаилизме дух античности чувствуется и в делении мира на видимую (чувственную, изменчивую, непосредственно данную) и скрытую (умопостигаемую, инвариантную, константную) части. «Захир» – понятие для обозначения явных структур тварного мира. «Батин» – понятие для обозначения скрытых. То, что в античной философии называли «*фюзис*» и «*матафюзис*». Но это вовсе не означает, что философия ислама просто влачит наследство древнего мира. Она это наследство творчески, как мы ниже увидим, перерабатывает, высказывая оригинальные мысли. В понимании старых философов это деление было почти механическим, техническим. Тогда как в исламе эти стороны единого, гармоничного, целостного мироздания, где каждая часть зримо или незримо присутствует всегда и во всем.

Сущность познается через существование. Познание сущностей вещей конечного мира ведет к познанию необходимо сущего (Абсолюта). И в этом устройстве мира есть один важный момент. Исламитская община верующих в мире занимает особое место не только в онтологии мироустройства, но и в гносеологии. Логика исмаилизма понятна. Абсолютная премудрость Аллаха предусмотрела, что самой совершенной частью мира является община мусульман, в частности мусульман-исмаилитов. Зная тайны бытия уммы, мы можем (по аналогии, о роли которой мы чуть выше говорили) судить о других структурах мира. Аль-Кирмани называл это «уравновешиванием» (мувазана). Другие называли еще «нахождением соответствия» (мутабака)<sup>33</sup>. Согласно этой мысли, образ религиозного мира – это образ сущности всего мироздания. Иными словами, сущее конечного мира в «чистом виде» представлено в бытии исмаилитской общины, которое является частью гармонизированного волей и премудростью Аллаха тварного мира. Знание исмаилитской общины – ключ к пониманию подлинности вещей конечного, временного, греховного мира. Кажется, у А.Ф. Лосева встречается эта интересная мысль об особенностях человеческого познания. Люди познают себя и свои общественные отношения, потом переносят известное в устройство космоса, чтобы приписать заново обществу, но уже как законы космоса. Так поступали античные философы: знакомые полисные порядки проецировали на купол космоса, чтобы

<sup>33</sup> См.: Хамид ад-Дин Аль-Кирмани. Успокоение разума. Предисл., пер. с араб. с коммент. А.В. Смирнова. М., 1995.

потом увидеть их как законы мироустройства. Для современной научной рефлексии такой подход к познанию окружающего мира представляется не просто архаичным, но и ошибочным. Нельзя судить об устройстве микромира по образам общественных отношений современного российского социума. Но в античности, да и в Средние века, иначе представлять (познать) космос, вероятно, было и невозможно. Другого теоретического наследия просто-напросто не было. Самый близкий и самый сложный мир был непосредственный мир людей (полиса, общины и т.д.). Поэтому аналогия с социальными нормами была основой познания миропорядка. Возможно, единственно объективным методом, выпадающим из этой аналогии, был количественный метод, т.е. математический. Мусульманская философия и исмаилиты в том числе опирались на математику. Упомянутый выше аль-Кирмани пытается использовать математику как в умопостигаемом мире (метафизическом), так и в непосредственно данном (физическом), включая и познание человека. Именно математика придавала тварному миру логически упорядоченный вид.

Вспомним метод «уравновешивания» (мувазана) или «нахождение соответствия» (мутабака). Двойственность этого метода в том, что он есть одновременно и метод проверки истинности наличных знаний, и метод получения новых знаний. Что получается: знание об исмаилитской общине с помощью названного метода мы приписываем какой-то познаваемой части тварного мира. Если при этом получаем новые знания о новой области мироустройства, то тем самым мы получаем и подтверждение истинности исходных знаний об исмаилитской общине. На наш взгляд, это губительная игра ума имеет идеологический посыл. Будто мы же что-то знаем об окружающем нас мире, следовательно, мир религии в целом и исмаилитская община в частности истинны. Если говорить объективно, то это чистейшая демагогия и софистика. Не мог же Создатель (Аллах, Творец, Абсолют) сотворить ложный мир, с ложными законами, с не-подлинными (онтологически ложными) правилами жизни. Еще раз доказывать (теперь как бы косвенно) истинность того, что предполагалось истинным априори, нет необходимости. Разве что как аргумент божественной (абсолютной) справедливости того, что творилось в мусульманском мире и что творилось в халифате в целом. И следствия из использования этого метода также дополнительно говорят в пользу вывода, что такой метод – лишь ответ на вызовы времени, а не строго гносеологический подход. Если мутабака ничего не дает, т.е. не удается, то что-то не так: или мы неправильно понимаем суть исмаилитской общины (гносеологии), или же в самом деле что-то не так в жизни исмаилитской общины. Что-то надо исправлять... Снова видим идеологический подтекст: если признать реалии исмаилитской действительности ложными, то мутабака оборачивается призывом, как минимум, к кардинальным реформам или даже к революционным преобразованиям. Из таких выводов могли возникнуть разные социальные концепции: реформаторские и революционные, оппозиционные и апологии власти, утопические и другие.

Метод мувазана (мутабака) оправдан. Аллах сотворил мир из себя по подобию себя. Мир, как и все, что в Абсолюте гармоничен. То, что в Аллахе гармонично, дается людям через пророческие знания. А то, что гармонично в остальном мире, мы узнаем с помощью названного метода. Все, что есть в мире, истинно в пределах, в масштабах «Абсолюта абсолютов», т.е. Аллаха. Во множественном Универсуме за бесконечным многообразием скрывается единая премудрость и воля Аллаха. Все вещи в мире в этом пределе абсолютно идентичны – творения Всевышнего. Монеты, будучи каждая отдельно, одинаковы. Так и вещи мироздания. Такой посыл есть оправдание метода мувазана (мутабака).

Но есть еще один момент, который нас интересует. Этот метод предполагает познание большего через образ и подобие малого. По краям – человек и Аллах. Чтобы достичь святости (абсолютного совершенства), необходимо начать джихад с самого маленького своего несовершенства и подниматься все выше и выше до самого Господа. Постигая на этом пути все относительные онтологические и гносеологические истины. А это и есть та самая схема, которую мы уже выше рассмотрели. Истинные знания о вещи предполагают подлинность самой вещи. Чтобы наши знания были истинными, нужно познать вещь в ее онтологической истинности, т.е. тогда, когда вещь достигнет пика своего развития. В этот момент существование вещи должно соответствовать ее сущности. Это и будет первой абсолютной истинностью вещи, но лишь в рамках более высокого лишь для нее видового абсолюта. Абсолютная истинность каждой особи, скажем, воробья остается в рамках норм, правил, стандартов, законов вида. Вид выступает для каждой особи первым абсолютом, который очерчивает относительную истинность отдельной особи, пока она не достигнет пика (абсолюта) своего развития. На этом пике сущность воробья совпадает с сущностными признаками вида, то есть всех воробьев, «воробья вообще», «идеального воробья». Метод мутабака (мувазана) свидетельствует о том, что исмаилиты уловили общую философию мироустройства. Это философский аспект. А идеологический – в том, что такой метод познания и определения критерия истинности знаний об общине способствует укреплению власти. Status qua в общине установлен Аллахом. И истинность знаний об общине и его подлинности подтверждается на каждом шагу познания. Следовательно, кто не согласен с порядками в общине, тот против Аллаха.

Метод мувазана (мутабака) декларируется исмаилитами как основа и начало познания. Мир как аналогия общественных отношений, как мы уже сказали выше, для современной социальной науки может служить как простая иллюстрация, а не как строго научный метод. Тем не менее, мы, отдельные люди и общественное сознание, сплошь и рядом сверяем истинность того, что происходит в нас и вокруг нас по аналогии с тем, какие нормы в нашем социуме считаются правильными и законными с точки зрения этической, политической, юридической, эстетической, религиозной и т.д. То есть метод продолжает эксплуатироваться наряду с другими строго научными методами.

Следующее течение, которое нас интересует – **ишракизм** (от араб. ишрак – «озарение»), «философия озарения». Идеи этого течения созвучны с учением Ибн-Сины, но более детальную разработку дал Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди, которого можно считать духовным учеником великого Авиценны. У обоих ясно говорится о двух видах познания – логическом и интуитивном ( в определенном смысле – пророческом). Логическое (дискурсивное, интеллектуальное, рациональное) – это исследование, которое опосредовано различными ступенями, уровнями, методами, средствами и т.д. А интуитивные знания – это знания как бы врожденные, непосредственно данные. Точнее было бы их назвать даже не «знания», а «истинные свидетельства». Особенность исследования отличается от истинных свидетельств в первую очередь своей направленностью. Хотя и в обоих случаях конечным пунктом является Бог и все божественное, однако путь к этому по вектору у них диаметрально противоположный. Пророческие знания ведут к Абсолюту как к внешнему постижению. Рациональное исследование (бахс) направлено внутрь человека, на его «Я» («яйность»). С привычной точки зрения западного человека, все должно быть наоборот. Пророческие знания – это знания изнутри, внутри и направлены к Создателю миров через бесконечные глубины и просторы внутренней духовной жизни человека. А рациональные, научные знания – на исследование природы и через просторы этих знаний о внешнем мире уже добираться до истин Абсолюта, или абсолютных истин. В исламе, наоборот: пророческие знания – это путь к Творцу, отдаленному от человека; а наука, рациональное мышление – накопление знаний, которые расширяют масштабы внутреннего мира человека до бесконечных и вечных просторов абсолютной истины, или истин Абсолюта. Каждое новое знание есть джихад – борьба со своим несовершенством, победа на пути к святости, к абсолютному совершенству. Здесь привычный путь от несовершенного состояния к совершенному, от достоверных истин через опосредованное познание к постижению ранее неизвестных истин.

У ас-Сухраварди различаются априорные (врожденные) знания – «фитрийе» от приобретаемых в исследованиях знаний. Этот путь доступен каждому человеку. Тогда как «фитрийе» дается лишь избранным.

Логические знания доступны каждому человеку, ибо каждому дана способность мышления. Но и здесь требуются исходные истинные знания, которые может дать или традиция, или можно получить от признанных мудрецов. Авторитет традиций или авторитет мудреца – исходная база, посылка начала логического (рационального, интеллектуального) познания.

Сегодня в логике есть требование: для корректности дискуссии сначала нужно договориться о понятиях. Нужно начать с определения понятий и их смыслов. Иначе не получится конструктивного диалога. Ас-Сухраварди считает, что таким основанием познания, к которому всегда можно оперировать, когда речь идет об истинности новых знаний, является или традиции, или авторитет признанного мудреца.

Отметим, что в этом требовании мы уже видим то, что нас интересует. Ас-Сухраварди начинает с установления «абсолютной истины», которая может служить опорой для определения абсолютной истинности отдельной вещи. И за этими авторитетами разум велит видеть то, о чем мы говорим – необходимость признания «Абсолюта абсолютов» как высшей (последней) инстанции при выяснении сути абсолютной истинности вещей.

Приведем одно рассуждение ас-Сухраварди. «Другие <...> утверждают, что такие вещи, как вода, воздух и им подобное, изменяют ответ на вопрос „что это?“, а значит, являются формами, поскольку акциденции не меняют ответа на вопрос „что это?“. Это утверждение непрочное. Ведь если из дерева сделать сиденье, в нем не окажется ничего нового, кроме фигур и акциденций, однако в ответ на вопрос „что это?“ мы скажем, что это сиденье, а не дерево. Или, например, в крови, как то установлено, имеются формы первоэлементов, и в ней нет ничего, кроме фигур, благодаря чему она является именно кровью. Но если спросить об отдельных частицах крови: „что это?“, — мы не ответим, что это первоэлементы (или что-нибудь в этом роде), а скажем, что это — кровь. Точно так же, если спросить, указав на дом: „что это?“, — ответом будет не „глина“ или „камень“, а именно „дом“. Так что акциденции изменяют ответ на вопрос „что это?“»<sup>34</sup>.

Понимание Абсолюта предполагает ответ на вопрос: «Абсолют – это дух или материя?» Множественность Универсума во многих случаях, начиная с античной философии объясняли как раз этой природой Абсолюта. Вслед за античными мыслителя исламские перипатетики также видели причины множественности тварного мира в его материальности. Исмаилиты и Хамид ад-Дин Аль-Кирами видели основу множественности и индивидуальности вещей конечного мира в акциденции. Ас-Сухраварди для объяснения наличия разнообразия и множественности вещей в тварном мире вводит понятия «совершенство» и «ущербность» как противоположные полюса духовного начала мироздания. Абсолютная истина, идущая от Аллаха, дает истинность вещи, определяемой как степень соответствия признаков существования вещи ее сущности. Чем совершеннее это соответствие, тем вещь (включая и человека) ближе к Абсолюту (Аллаху). Чем это соответствие более ущербно, тем дальше вещь от Абсолюта, тем она ближе к онтологической ложности. То есть состоянию, когда признаки существования не соответствуют сущности. Когда полностью и совсем не будет этого соответствия, когда ущербность достигнет абсолютности, тогда вещь потеряет, как мы выше уже об этом говорили, свой онтологический статус, перестанет быть тем, чем она должна быть и есть.

Категория «ущербность» в учении ас-Сухраварди служит определению того, насколько степень соответствия существования вещи отклонилась (или не достигла

<sup>34</sup> Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин. Хикмат ал-Ишрак. – Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrawardi (1). Ed. H. Corbin. Bibliothèque Iranienne, vol. 2, Tehran-Paris, 1952, с.85-86. Цит. по: А.В. Смирнов. Понимание истины в средневековой арабской философии // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 42-81.

еще) от сущности. Ущербные вещи те, которые отклонились от нормы своего развития, от пути движения к пику своего развития, от пути к абсолютной истинности, когда существование вещи полностью соответствует ее сущности.

Множественность, разнообразие, индивидуальная особенность вещей и есть результат их «ущербности», отдаляющей вещь от абсолютной истинности, или истин Абсолюта. Он пишет: «Особь разделены не благодаря видовому отличию, ибо ответ на вопрос „*что это?*“ для них всех одинаков. Это и не акциденция, а нечто третье, а именно совершенство и ущербность»<sup>35</sup>.

Нетрудно заметить, что первый относительный абсолют для отдельной (индивидуальной) вещи, по ас-Сухраварди, не в видовом (родовом) множестве однородных вещей, а в степени совершенства и ущербности. Можно, критиковать, слова ас-Сухраварди, но наша задача заключается не в этом. Мы видим у него ту же самую идею о множественности относительных абсолютов на пути вещи (и человека тоже) к «Абсолюту абсолютов», или к абсолютной истине, или истине Абсолюта.

Если признаки существования вещи деформированы, искажены воздействием внешних, чуждых ее природе явлений, то она «ущербна», т.е. степень ее онтологической ложности (неподлинности) растет, она начинает быть самой собой, перестает соответствовать самой себе. Если хлеб в результате попадания в него чужеродных примесей перестает быть съедобным или даже становится отравой, он перестает быть самим собой, перестает соответствовать самому себе. Он отклоняется от своей абсолютной истинности (подлинности).

Если экстраполировать сказанное к природе человека, то гуманизм ас-Сухраварди становится очевидным. Если человек в результате болезни ли или иных других внешних причин перестает быть разумным в своих чувствах, мыслях, словах и делах, то он весьма «ущербный». Он отклонился от своей общей (абсолютной) идеи, от своей абсолютной или даже относительной истинности. Такой человек онтологически ложный. А как все это будет проявляться на поверхности явлений, это отдельный вопрос. Главная мысль в том, что этот человек теряет (отдаляется) от своей сущности. Признаки его существования все меньше и меньше будут соответствовать его сущности, относительной и абсолютной. И наступит тьма, что для ас-Сухраварди и есть потеря любой степени совершенства, т.е. полная (абсолютная) ущербность. На противоположном полюсе находится свет – истинность, относительная или абсолютная на пути к «Абсолюту всех абсолютов», т.е. для человека – к святости (индивидуальному бессмертию, вечному и бесконечному абсолютному совершенству). Свет и тьма имеют разные уровни и степени совершенства и ущербности. Путь к совершенству через знания, врожденные и приобретенные (интуитивные и логические). Отдаление от разума – путь во тьму по мере роста невежества.

Признаки существования вещи доступны человеческому познанию через чувственные восприятия. Эти признаки человеку даются. И лишь потом он их

---

<sup>35</sup> Там же. С. 87.

начинает «определять». Данность вещи не требует обоснования. Что есть, то и дано. С них начинается познание. Попутно следует отметить одну ремарку ас-Сухраварди. Чтобы чувственное познание было истинным, недостаточно только подлинности познаваемой вещи, требуется еще и подлинность субъекта познания как в духовном, так и физическом плане. То есть познающий человек должен быть здоров и духовно, и физически. Интересная мысль!.. Хотя и небесспорная. Ас-Сухраварди, правда, говорит скорее о здоровых органах чувствования. Сенсуализм Шихаб ад-Дина Йахъя ас-Сухраварди виден в следующих его словах: «Звук никак нельзя определить. Простейшие чувственные восприятия (*махсусат*) вообще неопределимы. Ведь определения должны восходить к таким причинно обусловленным следствиям (*ма'лулат*), которые не нуждались бы в определении (иначе мы имели бы бесконечную цепь). Итак, они восходят [к ним]; но нет ничего более явного, к чему они могли бы восходить, чем чувственные восприятия (ведь все наше знание выведено из чувственно воспринимаемого), ибо они врожденны и в принципе неопределимы <...> Все простые чувственно воспринимаемые и видимые вещи не имеют частей, и нет ничего более явного, чем они. С их помощью определяются вещи, составленные из них. Истинность звука поэтому в принципе нельзя определить для того, кто не имеет органа слуха, или [истинность] света — для того, кто лишен зрения. Как бы ни определяли их, все равно истинности света или звука такой человек не узнает. Ведь нет такого единого органа чувств, которым бы можно было определить то, что постигается другими органами в их особенности. А тому, кто обладает органом слуха или зрения, не нужно определять, что такое свет или звук. Итак, звук есть нечто простое. Его форма в уме такова же, как форма в чувстве, ничем не отличаясь. А его истинность сводится к тому, что он — звук»<sup>36</sup>.

Чувственное и логическое познание, как и всех мусульманских мыслителей, не отменяет обращения к иррациональным способам познания. Не отменяет признания их роли и значимости. Ас-Сухраварди также считает, что абсолютную истину можно постичь лишь в состоянии озарения (ишрак). У ас-Сухраварди ишрак можно считать последней точкой на пути к абсолютной истине, или истине Абсолюта. В озарении и через озарение приходит «осиянность» абсолютным светом, светом «Абсолюта всех абсолютов». Лишь тогда человек достигает святости, вечного и райского бессмертия индивидуальной души.

Мировой свет – это свет Аллаха. Душа человека – свет, падший в мир тьмы. Здесь свет явно ущербный, несовершенный. Если человек отдаляется от деятельного Разума, он на пути к абсолютной тьме, то есть к небытию света. Напомним, небытие есть потеря онтологического статуса относительной истинности какого-либо состояния вещи, но не превращение в ничто. Даже в полной (абсолютной) темноте, душа человека продолжает быть чем-то, она есть нечто, ибо Аллах (Абсолют) милостив. Интересно, что абсолютная ложь продолжает свое существование в пределах абсолютной истины, ибо мир един и Бог один!

<sup>36</sup> Там же. С. 104.

Озарение иррационально. Свет озарения (абсолютно истинное знание) не требует удостоверения (тасдик). Нет опосредования: свет озарения – вспышка, не требующая никаких заверений и доказательств.

Когда вещь и знания о ней достигают высшей (абсолютной) гармонии, наступает «успокоение». Эта мысль присуща, практически всем течениям средневековой исламской мысли. Успокоение – это законченная стабильность абсолютной истины, или истинности Абсолюта. Истина находится в состоянии ясной уверенности в подлинности самой себя. Тут нет места «замешательству», различению порядка и хаоса, нет место разного рода флуктуациям. Нет места ни растерянности (хайра), ни замешательству, ни неуверенности. Гегель сказал бы, что Абсолютный дух вернулся к себе, пройдя путь от абсолютной абстрактности до абсолютной конкретности. Успокоение не требует больше никакого движения.

Наиболее ярко противопоставление «успокоения» и «замешательства» демонстрируют **суфийские** учения. И здесь тема абсолюта тесно переплетена с темой истинности (подлинности) и ложности вещей и знаний. Но необходимо отметить, чтобы не было путаницы, что истина трактуется как «замешательство», а не как «успокоение». Это, безусловно, требует пояснения. Суфии считают, как мы видели выше в исмаилизме, что познание есть выявление скрытого. Но в суфизме скрытое не противоположность явного, а как бы всегда «сидит» внутри явного. В наших терминах скрытое и явное – это свойства одной и той же вещи. Если интерпретировать эту позицию в наших терминах, то без особой натяжки можно считать, что «скрытое» – это умопостигаемые сущностные признаки вещи, а «явное» – это внешние, доступные эмпирическому и чувственному познанию признаки. И поэтому истина как «проявление» (таджаллин) скрытого есть соответствие сущности существованию вещи. Доминирование сущностных признаков над признаками существования, когда первые причинно и телеологически (по цели) обуславливают вторые. Таджаллин – явление неоднозначное. Проявление скрытого есть и процесс познания, и полученное новое знание, и критерий истинности этого процесса и этого знания. Такая многослойность и такой полисмысловый характер создают для исследователей целый ряд трудностей. На некоторые из них мы обратим внимание ниже. Восток не просто «дело тонкое». Тонкость эта выражается прежде всего в фантастических узорах мышления в философской метафизике и богословии, в онтологии и гносеологии, в аксиологии и этике, в социологии и антропологии, в науке и искусстве, в логике и психологии, в математике и физике и т.д. Во всем, чего бы не касалось восточное мышление, мы обнаруживаем тонкие переходы и массу невообразимо многообразных нюансов. Поэтому в какие бы дебри отдельного учения мы не забрели, можем найти неожиданные совпадения с другими учениями. И за примерами не надо ходить далеко. Но чтобы не перегружать исследование примерами, вспомним лишь те случаи, которые выше рассмотрели. У Авиценны, у ас-Сухраварди можно найти такие же мысли, как у философа-суфия Ибн-Араби: о том, что познание истины может быть логическим (рациональным,

интеллектуальным), что вовсе не исключает возможность инсайда (непосредственного видения истины) в форме озарения или пророческих знаний. Иррациональная интуиция у них – почти неразрывная и необходимая часть логического постижения истины и получения новых знаний. У этих ученых можно встретить высказывания, из которых следует, что по своей достоверности математические и иные знания, полученные логическим путем, ничуть не уступают достоверности знаниям озарения или знаниям пророческим. И интуитивные знания могут непосредственно свидетельствовать о причинах бытия вещи и о ее свойствах и функциях. Интуитивное видение (мушахад) ведет познание от явленности к сокрытости. Еще раз напомним, что в суфизме явленность и сокрытость не отдельные, противостоящие полюса вещи, а «все в одном». Они «утоплены» один в другом в одной и той же вещи. Сокрытость проявляется как истина. Следовательно, проявление есть процесс «истинизации» вещи, процесс прогрессивного развития отдельной, индивидуальной вещи в пределах видовых норм, т.е. в масштабах ближайшего абсолюта. Проявление есть развитие вещи до своего «пика», когда признаки ее существования полностью будут совпадать с сущностью, а сущность отдельной вещи будет совпадать с сущностью вида (множества однородных предметов). Суфийское «проявление» есть процесс реализации в отдельной вещи ее «всеобщего» (всеобщей природы) до идеального (абсолютного, совершенного, полностью, целиком и всесторонне развитого) вида. И у суфиев мы видим те же основные идеи об абсолютной истине, или истине Абсолюта, к которому устремлена человеческая душа. Путь этот – путь приобретения знаний, которые расширяют благостную область бытия человека и мира, где он пребывает. Чем больше знаний, логических и интуитивных, рациональных и пророческих, тем ближе человек к святости, т.е. Аллаху (Абсолюту), высшей истине (ал-хакк). Чем ближе к Абсолюту, тем меньше становится противоположного, противоречивого. Чем ближе к Абсолюту, тем ближе к единству Многожественного.

В суфизме так же, как и в других исламских учениях, основная тема – восхождение к ал-хакк (высшей истине). Но у суфиев своя последовательность этапов взлета к «Абсолюту абсолютных»: разум – первая ступень, внутренний взор – вторая, сердце (кальб) – третья. «Протяженный путь» разума и внутреннего взора тоже ведет к Абсолюту (Аллаху). Интуитивное видение в конце этого пути подключается к познанию, к проявлению скрытого. У этой финишной черты наступает полное «замешательство», то есть открытие высшей истины. Здесь сливаются все пути, сходятся в одной точке, в одно мгновение озарения наступает видение всего единства мира, всех его явных и скрытых проявлений. Человеку открывает Аллах в единстве с Его творением. Все противоречия снимаются (в терминах Гегеля) в одном и едином Абсолюте. Так и приходит на ум «богочеловечество» В.С. Соловьева.

В «Абсолюте абсолютных» реализуется единство всех противоположностей и противоречий – наступает абсолютное замешательство, где в абсолютной свободе пребывает единая и единственная целостность Аллаха и его творения. Наступает

такое состояние, когда свобода человека становится абсолютной как в бытии, так и в познании. Наступает вечное и бесконечное райское бессмертие индивидуальной души, т.е. абсолютная божественная святость.

Особенность суфийского пути познания, подчеркиваемая всеми исследователями, наличие густого замеса из мистицизма.

Остановимся на этом несколько подробнее, ибо оно имеет прямое отношение к проблемам познания Абсолюта. На наш взгляд, мистицизм в философии, теологии, богословии и в учениях суфиев в частности обусловлен одной познавательной трудностью, возникающей перед субъектом, когда он оказывается перед ликом Абсолюта.

Если кратко, то суть достаточно проста. В Универсуме (тварном мире) конечные вещи вплетены в противоречивую динамику бытия. Абсолютного покоя нет: «все течет, все меняется» (Гераклит). На временном векторе у всего, что движется и изменяется, есть, конечно, и инвариантные свойства. Такие временные признаки стабильности и константности, которые можно познать и описать как то, что есть, абстрагируясь от абсолютной истины тварного мира, что ничего неизменного нет. Механическая (в данном контексте – стабильная, константная, неизменная, покоящаяся) картина мира имеет право на существование, ибо такой момент в тварном мире есть. Особенность познания мира в этом аспекте есть одно строгое требование – не допускать противоречий (прежде всего, логических противоречий в знаниях). Якобы противоречий нет в мире, следовательно, их не должно быть и в знаниях о таком мире. Все справедливо. Но абсолютного покоя в тварном мире (в Универсуме) нет. А во всем движущемся, изменяющемся обязательно присутствуют противоречивые состояния, признаки, характеристики и т.д. Их познание и описание тоже содержит противоречия. Для современной гносеологии и в философии, и в богословии – это уже «общее место», банальность, трюизм. И не стоило бы об этом говорить. Но если мы допускаем, что человеческое познание устремлено к познанию Абсолюта (будь то в философии или в богословии, или в науке, или в искусстве, или еще в каких-то других формах и видах), то мы обязательно придем к той черте, когда наступает, как говорили суфии, «замешательство» перед ликом «Абсолюта абсолютов». Нетрудно заметить и то, что плотность противоречий тем сильнее, чем ближе познание приближается к Абсолюту. У Канта есть его знаменитые «антиномии разума». Перед Абсолютом разум наталкивается по сплошное поле противоречий (антиномий). Великий немецкий мыслитель ограничился несколькими, но ясно, что далее все антиномично. Начинается для разума «минное поле антиномий». Причем поле не просто утыкано минами-противоречиями, а ткань Абсолюта соткана из сплошных (абсолютных) антиномий. Вот тут разум и приходит в замешательство, понимая свое познавательное бессилье. Удивленный разум вопрошает: а есть ли выход из этого тупика?

Выходов не так много. На наш взгляд, всего – три.

**Первый: агностицизм.** Сказать, что мир до конца не познаваем, подразумевая прежде всего познание Абсолюта, и успокоиться на этом. Такова позиция, которая оформляется в агностицизм или апофатизм.

**Второй: иррационализм (мистицизм).** По этому пути двигаются многие: как видим, и суфии, и И. Кант. В каждом случае своеобразные подходы, термины, проблематика, описания конкретных предметных ситуаций, но суть одна: когда разум доходит до абсолютных истин, или истин Абсолюта, он впадает в мистику. Рациональное (логическое, интеллектуальное и т.д.) мышление уступает место мистическому познанию. Так и у суфиев, так и у И.Канта, так и у многих других философов, богословов, искусствоведов, даже ученых. Везде, конечно, мы видим микст из элементов рационального мышления и мистики. В любой религии рядом с верой в Абсолют есть и пласт рациональных истин. Если предельно просто, то схема очевидная: рациональное, иррациональное и мистика – таков путь гносеологического восхождения к Абсолюту.

**Третий: признание хаоса и абсурда как легитимных элементов онтологии и гносеологии Абсолюта (единства природы и трансцендента).** Подробно об этом мы остановимся в следующей главе.

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Два определения истины: онтологическая и гносеологическая (подлинность вещи и достоверность истины).
2. Векторы познания Абсолюта в Восточной и Западной философии.
3. Свобода и предопределенность в исламе.
4. Мутазилиты о познании Абсолюта (Аллаха).
5. Исмаилизм о познании Творца и тварного мира.
6. Ишракизм о единстве логических и интуитивных способов познания Абсолюта.
7. Категория «ущербность» в учении ас-Сухраварди.
8. Суфизм о скрытых и явных свойствах вещей тварного мира.
9. Абсолют, человек и истина в суфизме.
10. Три возможных пути познания Абсолюта.

### ГЛАВА 3 ИСТИННОСТЬ АБСОЛЮТА С ПОЗИЦИЙ РАЗУМА

Истины Корана абсолютны. Так, по крайней мере, считают мусульмане. Но любой, кто пожелает ознакомиться с текстом Корана, увидит, что смыслы абсолютных истин, или истин Абсолюта, сокрыты под аллегориями, метафорами, символами. Многое как бы недосказано или подразумевается. Это допускает разночтения. Но абсолютные истины, или истины Абсолюта – это законы в последней инстанции, которыми необходимо руководствоваться как в личной жизни в конкретных временных и пространственных условиях, так и в жизни общественной, государственной в данный момент и в данных условиях. Тут разночтения могут привести к противоречиям, что в свою очередь чревато конфликтами, войнами. Что и когда законно, а что – нет? Как это выяснить, если смыслы сокрыты под метафорами?

Так или иначе, возникает потребность в герменевтике, рациональном толковании, разъяснении, пояснении, объяснении, аргументации, рациональном доказательстве тех или иных положений запрещения или разрешения. Для этого, во-первых, нужен единый текст, чего при жизни Мухаммада не было. Текст появился при халифе Османе. Но текст, как уже подчеркнули, сам по себе не решает проблемы. Более того: он создает массу новых вопросов. Во-вторых, необходимы рациональные толкования смыслов текста. Да и тут возникают новые трудности. Самый простой: если сущность Корана божественна (абсолютна), доступна ли она прямо и сразу конечному разуму человека? Может ли человеческий ум «с ходу» уловить, усвоить абсолютные истины, или истины Абсолюта? Как избежать разночтения в этих вопросах?!. Самый общий подход хитрит: мол, давайте не трогать истины в их последней (абсолютной) истине, а будем разбираться с помощью разума в отдельных деталях.

Первый рациональный шаг в теории мусульманского права (фикх) выстроил абсолютный ряд авторитетов для истинности толкований: 1. Сам текст Корана. 2. Прямые формулировки в хадисах. 3. Наличие прецедентов (анalogии). 4. Авторитет уммы (коллективный разум, истины общественного сознания). 5. Здравый смысл (собственный ум и душа). Такова исследовательская программа истин Абсолюта.

Различные догадки, заимствования из различных сфер понятий и аналогий вели к формированию различных школ фикха (масхабов). Каждый масхаб сталкивался со своими тяжкими испытаниями. Маликитский масхаб, требовавший буквального толкования Корана, увяз в паутине понимания того, что значит незыблемость буквы Корана, когда в тексте каждая строчка или даже слово аллегорично, многозначно, метафорично. Человеческий ум дает свое толкование содержания текста Корана. И как узнать, чье толкование адекватно абсолютным истинам, или истинам Абсолюта? Вернемся к началу проблемы. Ханафитский масхаб предлагает пользоваться пятиступенчатой иерархией критериев абсолютной истины, или истины Абсолюта. Но и здесь нет полного согласия среди

исследователей. Нужна концепция о том, что такое человеческий разум и что он может. Пути поиска не привели, да и вряд ли могли привести к окончательной кульминационной точке. Только было вознесли хвалу одной точке зрения, тут же наплыл туман страстей, где казавшийся ясным путь стал выглядеть еще более запутанным и темным. Философско-богословские дискуссии просто пожирают бесконечные толкования природы добра и зла (греха), истины и лжи, красоты и уродства, свободы и воли, разумности и неразумности. Кредит доверия к любому критерию истины падает под шквалом противоречивых и противоположных точек зрения, аргументов, доказательств, теорий и концепций. Поиск истины превращается в губительную игру своевольного человеческого разума. Что бы разум не нашел, результат оказывается хрупким перед очередным всплеском творчества разума. Оригинальность подходов уводит решение дальше в чащобу деталей. Снова и снова мысль возвращается к тому, что начерно было намечено выше: без категории «Абсолют» найти постоянный наличный признак любых крупных или мелких истин невозможно. В согласии с этой мыслью ортодоксы и новаторы стали искать рациональный ответ на вопрос, как понимать Аллаха (Абсолюта). Каждый шел своим путем. Порой векторы указывали в противоположные стороны. Джабариты резервируют за собой идею абсолютной предопределенности всего происходящего, полагая, что этим докажут всемогущество Абсолюта, что в свою очередь поможет им создать модель полного континуитета истинности всего, что происходит в тварном мире, включая человека. Кадариты за основу берут свободу воли человека в надежде, что им удастся избежать всех подводных рифов, на которых разбились благие намерения джабаритов. Мутазилиты, чтобы не проходить заново по целине, подхватили идею кадаритов. Надлежит с некоторыми оговорками утверждать, что с них начинается то, что сегодня мы именуем «исламской рациональной теологией». Мутазилиты погрузились в океанские глубины рациональности, пытались найти решения спорных теологических вопросов, при этом перелопатив практически весь массив доступного для них наследия античных мыслителей. В центре стоял тот же вопрос об Абсолюте (о необходимо сущем, о бытии и познании человека).

Монотеизм мутазилитов был направлен на то, чтобы взломать рубеж познания Абсолюта. И вынести все вопросы в зону разумности, рациональности, логики, аргументации и доказательности. Неодолимо наметившийся перелом, однако не привел к окончательной победе разума над иррациональной верой в трактовки Абсолюта. Таухид (единобожие) многое дал науке и помог решить рациональным путем многие, но не все вопросы. Вынести проблему в область рациональной логики – это одно, а решить ее – совсем другое. В решении возникла разногласица. Альтернативные варианты толкования таухида также стали доходить до взаимоотрицающих утверждений. Рационализм не стал адекватной общей формой для всевозможных трактовок вопросов единства бытия и единства мироздания. Мутазилиты построили на ниве разума один из первых систем онтологического и гносеологического единства мироустройства. Отталкиваясь от исходных понятий (аллегорических, метафорических, многозначных и т.д.) Корана они пролили свет

разума на природу сущего и его познания. Постоянная их апелляция к разуму контрастирует не только с ортодоксальным богословием имамов, но и целым рядом положений теоретического богословия (калама).

Мухаммад учил, что Аллах един и нет у него «сотоварищей» ни объективных, ни субъективных, т.е. ни материальных, ни духовных. Нет у единого Аллаха ни сына, ни какого-то еще святого духа рядом с ним. Он – один и един. Он все – сразу и целиком в вечном и временном, бесконечном и конечном и т.д. и т.д. И в то же время Коран – это депо описаний антропных свойств и характеристик Аллаха. Абсолют (Бог, Аллах) в исламе «могущественный, милостивый, милосердный, великий, мудрый, слышащий, знающий, щедрый, сильный в наказании»; он также «быстр в расчете» (13:41), «силен в бое» (13:14), «выращивает облака тяжелые» (13:13), «воздвигает небеса без опор» (13:2), «Господь великого трона» (9:130). Как быть?! Для ортодоксов-традиционалистов такое понимание Аллаха есть цитадель их позиции. Здесь трудно сбиться с проторенной дорожки и трудно сбить с толку. Все ясно. Как написано, так буквально и надо понимать!..

Джабариты объясняют, что не нужно упрощать до банального отождествления характеристик Аллаха со свойствами человека. Это лишь описание божественной сущности на языке человеческих признаков, чтобы человек имел перед собой понятные ему ориентиры, которые могут послужить ему маяков на пути к святости, т.е. приближения к абсолютным истинам, или истинам Абсолюта. Мутазилиты парируют эту позицию. Причем, категорически. Мы уже говорили о страсти мутазилитов все рационализировать. Они готовы превратить в понятия и категории не только метафизические сущности и Абсолюта, но и всех людей. В теологии мутазилитов и в трактовке ими Аллаха не может быть никакого антропоморфизма. Это недопустимо даже как внешний декорум.

Послушаем мутазилитов. У единого Аллаха нет ни то, что антропоморфных признаков, нет даже вечных сущностей. Нельзя этого допустить, ибо тогда появляется противоречие. Даже не одно, а констелляция противоречий. Если приписывать Аллаху какие-то сущности, то это уже не просто единый Аллах, а Он и его свойства (сущности). Тогда с логической необходимостью нужно признать, что должен быть источник этих сущностей, отличный от самого Аллаха. И этот источник из-за признания этих божественных сущностей вечными и бесконечными тоже должен быть равно Абсолюту (Аллаху), быть вечным и бесконечным наряду с ним. Это уже не таухид (единобожие). Это многобожие как у язычников. Мутазилиты стремились отогнать от единства Абсолюта (Аллаха) даже возможность тени множественности. Необходимо сущее (Абсолют) – один, един и целостен. Ни в нем, ни на нем, ни вокруг него ничего нет и быть не может. Любая крайность содержит затаенно свою противоположность. Это известно давно. Апофатизм и как методологический подход, и как характеристика чего-либо одинаково противоречив. У мутазилитов остается лишь одно суждение, что Аллах есть. Но даже это простое утверждение логически содержит в себе два элемента. Это формула суждения: S есть P. Здесь есть и субъект, и его предикат. Признание наличия Абсолюта уже выход на

черту апофатики, т.е. приписывания чему-либо хотя бы одного единственного признака – «быть». Он (объект, а логически – субъект) обладает свойством быть. Значит, если строго следовать за мутазилистами, должно быть что-то, что порождает это «быть», которое мы приписываем Абсолюту (Богу, Аллаху). И это что-то, как и Абсолют, вечное и бесконечное, ибо свойство Абсолюта «быть» тоже вечно и абсолютно. Ясно, что апофатический подход не подходит кораническому пониманию Аллаха. Аллах есть творящее необходимо сущее. Поэтому, вероятно, мутазилисты оставили за Богом (противореча самим себе) два качества: волю и знание.

Отметим один принципиальный для нас момент во взглядах мутазилитов. Аллах – необходимо сущий Дух. Это не материальное тело, а именно дух. Любые Его трансформации не меняют этого статуса. Как бы мы не укутывали Его нарастающим количеством эпитетов, Он есть единый дух сам в себе и сам по себе, во всем абсолютно самодостаточной и ко всему безразличный. Он ни от чего не зависит, никому и ничему ничего не должен. От Него никто и ничего не может требовать. Он есть, и в этом коротком «есть» уместается единство всего со всем. Все категории бытия и познания в нем и при нем, и ничего для Него не значат. Можно Ему приписать любое количество свойств, качеств, характеристик, функций – все от Него не отличается и от Него не отделяется в самостоятельные нечто. Их (атрибуты Абсолюта) в этом смысле нет. То, что разум Абсолюту (Богу) приписывает, есть лишь столбовые вешки на пути к нему, а не он Сам.

Мутакаллимы пытались уйти от абстрактной апофатики в познании Аллаха (Абсолюта), приписывая Ему, хотя косвенно и опосредованно, некоторые различимые среди людей характеристики. Но тогда еще сложнее. Человек и его разум есть творение Аллаха. А тварной мир есть часть единого Аллаха. Значит, через человека, через человеческий разум Аллах познает самого себя. Наличие свободы воли человека оставляет место для ложных знаний, но они относительны. Знания человека, даже самые ложные, не могут быть абсолютно ложными, в них всегда есть часть Абсолюта (Бога, Аллаха). Иными словами, если человек приписывает Аллаху свои качества, то они (пусть в малейшей степени) все-таки присущи Аллаху как элементы его тварной части. Бывает и так, в чем Гегель видел хитрость познающего разума, что размышление приводит человека к неожиданным для него выводам. Чем больше размышляешь, тем больше вопросов возникает. Например, Аллах и его атрибуты (там, где они признаются) извечны. И только Он извечен. Как быть тогда с Кораном? Он извечен или сотворен? Если Коран извечен, то нарушается монотеизм. Получается, что, кроме Аллаха, есть еще что-то, что извечно, т.е. вечно без начала и без конца. Если же Коран имеет начало, то есть, сотворен, то, как и все тварное, коранические истины не вечные, а временные. Если так, то они имеют свои временные границы (хотя бы начальные). Признание коранических истин временными в свою очередь приводит к массе других выводов, которые противоречат догмам ислама. Если рассуждаешь, то нужно это делать логически последовательно. Будешь логически непоследовательно мыслить, можешь

прийти к ереси. Утверждение о том, что Коран, как и все тварное, сотворен, противоречит букве Корана. Истины Корана, ниспосланные через Мухаммеда, и Коран написанный – тоже вещи разные. Получается, что текст Корана, которым люди пользуются, не божье слово, а лишь, в лучшем случае, подражание словам Аллаха. Если так, то снижается или даже теряется священный характер коранических истин.

Подлинный мусульманин должен читать Коран. Это одно из главных обязанностей человека, желающего быть подлинным (онтологически истинным) мусульманином. Истинная вера в исламе неразрывно связана с грамотностью, чтением Корана. Следствием этого требования является обязанность родителей (старших в семье) обучать детей (младших) грамоте. В исследуемой нами области понимание сущности Корана неразрывно связано с гносеологией (познанием), а через знания с онтологией (бытием человека и мира, в котором он живет). Если Коран есть слово Аллаха, которое открылось (проявилось) в акте пророческого прозрения (интуиции) Мухаммеду, который дал его людям в доступной для них форме на арабском языке. Мутазилиты отождествляли Аллаха с закономерностью мироздания, которой пронизан весь мир. В такой трактовке ничего не меняется в понимании Аллаха как Абсолюта. Абсолютная истина, или истина Абсолюта – одна единственная. И от различных трактовок людьми Аллаха Он, как необходимо сущее, не меняется. И снова возникают смущающие душу размышления и сомнения. Например, мутазилиты аль-Аллаф и Абд аль-Джаббар в своих рассуждениях приходили к выводу, что Аллах, сотворив однажды тварной мир по своей воле и премудрости, уже ничего в нем изменить не может и не должен. Но тогда это уже не монотеизм, а деизм, признающий Абсолют лишь в качестве Первопричины. Бог, сотворив мир, утверждает деизм, в дела тварного мира не вмешивается. Мир существует по божественным законам, установленным раз и навсегда в момент сотворения мира. Придание миру закономерного характера и есть его «творение». Из этой деистической позиции легко шагнуть в область не только ереси, но и прямого атеизма, отрицающего не только бытие Бога, но и утверждающего его ненужность. Зачем Бог нужен, если он уже все создал и не может и не способен ничего в мире менять?!. Чем дальше в лес, тем больше дров: если Бог не вмешивается в дела мира, человек способен в этом мире все познать и все переделывать по своему разумению и усмотрению, даже улучшая то, что сотворено Богом... Как видим, все началось с более чем простого утверждения мутазилитов, что сущность Аллаха тождественна знанию. В ашаризме прямо ставится вопрос о том, способен ли человек сделать то, что не может быть в знаниях Аллаха осуществлено. Аль-Ашари (родоначальник ашаризма) утверждал, что мусульманские течения расходятся именно в ответе на этот непростой вопрос. У мутазилитов сила человека не имеет границ, она безгранично могущественна. Поэтому человек может сделать даже то, что, по знаниям Аллаха, не может иметь онтологического статуса. Притязания человека на абсолютную истинность, пусть даже с оговорками, что это лишь в одной отдельной сфере, очевидны. Как очевидно и то, что это нарушает монотеизм ислама.

Мутазилиты пришли к таким выводам, начав тоже из благих намерений. Если признать, что Аллах может изменить сотворенный им мир, сделать его другим целиком или частично, то это означает, что он в момент творения был неполон, не абсолютен, лишь частично истинен. Поэтому мутазилиты утверждали, что Аллах не может ничего менять в тварном мире по причине того, что все, что можно изменять, предусмотрено уже изначально. Что бы не менялось в мире, все уже предусмотрено волей и премудростью Аллаха, ибо он абсолютно истинный и единственно необходимо сущий. В противном случае получается, что Аллах до изменения, вносимых впоследствии в мир, был одним, потом добавил в себя что-то, чего в нем раньше не было. Поэтому, по мнению мутазилитов, ближе к истине деистическая трактовка Аллаха. И снова, казалось бы, все логично. Человек не всемогущ, не всемогущ, ни в чем не абсолютен, поэтому он не ограничен в области своих действий заранее установленными границами. Человек в этом плане абсолютно свободен в силу божественного дара – разума. Человек как часть тварного мира подчинен тем закономерностям, которые установил Аллах в тварном мире. Эти законы и есть сама сущность Аллаха. Человек остается внутри Аллаха, ибо Бог и тварной мир абсолютно тождественны. Но человек может изменять свои и чувства, и мысли, и слова, и дела в пределах абсолюта (закономерностей мироздания, божественной сущности). Хотя все предопределено Аллахом, человек оказывается более свободным, чем Аллах, который не может ничего изменить в том, что он однажды и навсегда сотворил. Мы приходим к выводу, что человек сам для себя абсолютно свободен, а Аллах сам для себя ограничен. Ничего не меняется от того, что он самим собой ограничен. Ограничен – и все. А человек сам собой не ограничен. Признание ограниченности свободы Аллаха разрушает его онтологический статус (да и гносеологический тоже) как Абсолюта. Правда, и тут можно удариться в демагогию и софистику, утверждая, что тогда надо признать, что в абсолютную полноту Аллаха входит как раз признак самоограничения. Но о том, что из этого последует, надо размышлять более серьезно.

Сейчас мы рассмотрим один вопрос подробнее. Ранее мы уже говорили о том, что для исламской философии характерна цикличность и ступенчатость восхождения к Абсолюту. У мутазилитов, например, разумность человека начинается с чувственного познания. Далее так. Во-первых, как и везде, чтобы знания были истинными, объект познания должен быть подлинным. Познаваемый объект должен быть зрелым, достигшим пика своего развития. Тогда его признаки существования могут соответствовать его сущности. То есть лишь тогда объект подлинный (истинный). До этого существование индивидуального (отдельного, единичного) объекта покоится на видовой (родовой) сущности множества однородных объектов. Эта родовая сущность и выступает для индивидуального объекта как первый абсолют. И поэтому можно утверждать, что, когда объект достигнет пика своего развития, его индивидуальная онтологическая истинность (подлинность) станет абсолютной. Во-вторых, чтобы знания были истинными, недостаточно, чтобы только объект был подлинным. Нужно, чтоб подлинным

(истинным) был и сам субъект познания. Если перевести это требование на обыденный язык, нужно, чтобы субъект познания был физически и духовно здоровым человеком. При наличии этих условий знания будут истинными. И здесь мы обнаруживаем нюансы... Мутазилизм ставит интеллектуальные знания выше чувственных. Чувственное познание ниже интеллектуального. Поэтому по статусу интеллектуальное познание играет роль первого, ближайшего абсолюта. Интеллект в роли Абсолюта поддерживает чувственное познание на этапе его относительной онтологической истинности, т.е. на пути к подлинности. Чтобы чувственное познание не сбилось с пути постижения истины на этапе относительной истинности, оно должно постоянно «совещаться» с интеллектом. Лишь тогда, когда оно достигнет пика своего совершенства (абсолютной истинности), оно может претендовать на истинность полученных им знаний. Паутиной сложных отношений и связей обволакивается каждый фрагмент формирования истинного знания, как чувственного, так и интеллектуального. О том, что интеллектуальные знания не просто выше чувственных, а служат опорой (Абсолютом) для познавательной деятельности человека, говорит и тот факт, что мутазилиты призывали обогащать сыновей не столько деньгами, сколько знаниями. Ребенка следует научать стяжать знания, а не материальные богатства. Богат тот, кто владеет знаниями. Самый несчастный нищий тот, кто невежественен. Поэт Абу-ль-Аля аль-Маарри (мутазилит) открыто говорит о том, что разум играет роль Абсолюта. Он сравнивает разум с имамом или даже с пророком, к которому необходимо обращаться ежедневно и постоянно.

Та схема иерархии относительных абсолютов на пути к «Абсолюту абсолютов», которую мы обнаруживаем в исламе постоянно, присутствует также, например, в фикхе (юриспроуденции), однако со своими особыми нюансами. Если разум человека не достиг пика своего развития, т.е. онтологической истинности, по возрасту или по причине болезни, он, разум, не может играть роль Абсолюта. То есть разум не может определять и контролировать жизнь человека. Неразумные поступки человека нельзя оценивать в шкале разумности. Незрелый разум не способен понять знаков (истин), ниспосланных Аллахом людям. Такой человек будет нарушать правила праведной жизни. Но эти нарушения нельзя считать преступлением, ибо их причина не является мотивом поступка. Неразумные поступки – это беда людей, а не их вина. Человеку в такой ситуации необходима помощь, а не наказание. Если разум не достиг своей истинности по причине болезни, человека нужно лечить. Если же по причине молодости, то – учить. «Разум вообще» (разум взрослого человека) выступает в качестве предельного критерия истинности и масштаба определения истинности разума отдельного индивида. Для нас интересен момент различения относительной и абсолютной истинности разума отдельного человека. «Разум вообще» в обычном порядке вещей – это разум взрослого человека. Но если вспомнить, что совершенным человеком по антропологии мутазилитов был пророк Мухаммед, то «разум вообще» как эталон, как всеобщее, как идеальный разум – это разум Пророка, обладающий истинными

(подлинными) знаниями. Тогда надо перебрать звенья этой цепи до конца. Знания Пророка – это не знания, полученные путем логических размышлений, а знания пророческие (интуитивные, полученные путем озарения), продиктованные Ему Аллахом. Вот это уже знакомая линия восхождения к «Абсолюту всех абсолютов». «Разум вообще» в своей абсолютной истинности – это разум Аллаха, то есть сам Аллах (Абсолют). Истины «разума вообще» не требуют обоснования, аргументации, доказательства. Они непосредственные и принимаются на веру. Сам Мухаммед – Абсолют («совершенный человек») для людей, и его знания («знания вообще») – Абсолют для знаний отдельного человека. Это мы взглянули вверх. Можно – и вниз. Интеллектуальные знания, как выше разобрали, выступают абсолютом для чувственных знаний (сейчас мы рассматриваем позицию мутазилитов). А истинные знания человека (чувственные и логические) играют роль Абсолюта для нравственности человека. Истинные знания определяют подлинность нравственных чувств, мыслей, слов и поступков. Для мутазилитов знание есть целительный источник. Стремительный взлет по ступенькам относительных абсолютов есть путь к святости, к вечной райской жизни. Запад бежит от субъекта к внешнему миру, открывая новые и новые горизонты неизведанных просторов, и в философии космизма пытается ответить на вопрос: «А что же будет, когда человек узнает в мироздании (тварном мире) все до последней молекулы, последнего атома, последней частицы? Что будет, когда человек овладеет всеми тайнами мироустройства?» Представители философии космизма (Тьяр де Шарден, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.И. Вернадский, К.Э. Циалковский, Э.В. Ильенков) каждый на свой лад пытается дать ответ. Но пока человечество не достигло абсолютной полноты истинных знаний о мире, душа западного человека грезит об Абсолюте, об истинных знаниях о нем. И рука судьбы гонит разум к абсолютному свету всезнания. Сегодня западный человек начинает задумываться над тем, не слепая ли богиня тащит его по ниве разума. И ведет не к Абсолюту, а в одну из пропастей в пределах Абсолюта.

Восточный человек также стремится к Абсолюту как источнику вечной райской жизни. Но здесь не просто оценка знаний, а понимание их роли. С помощью знаний восточный человек стремится расширить границы своего внутреннего, духовного мира. Человек на Востоке вообще и в исламе в частности понимается и трактуется совсем иначе, чем на Западе. На Западе человек как субъект познания – это безмерно расширяющийся сосуд (сундук, депо) для знаний о внешнем мире. А на Востоке человек не просто обогащается знаниями, для которых он сам играет роль хранилища, а качественно изменяется сам. Знания становятся частью его бытия, совершенствующегося по направлению к Абсолюту. Знания углубляют, конкретизируют, расширяют бытие человека и дают более точные знания о самом себе. За Западе человек с помощью знаний «потом» изменяет мир вокруг себя, на Востоке человек с помощью знаний изменяет мир сразу, изменяя себя как необходимую часть этого мира. Изменяя себя знаниями, он изменяет Абсолют в той части, какую представляет сам. Индивид рассматривает себя как неотъемлемую

часть бытия Абсолюта. И поэтому любое знание, добавленное в человека, изменяет не только его, но и мир в целом.

Различия между Западом и Востоком видимы. И эти особенности в понимании роли знаний и человека в масштабах Абсолюта необходимо держать в уме, когда мы анализируем культурное наследие Запада и Востока. Простая, на первый взгляд, мысль о том, что «знание есть отражение (узнавание) вещи такой, как она есть на самом деле», имеет разные смыслы с позиций западной или восточной философии. Рассмотрим фразу «вещь как она есть» с позиции мутазилитов. Во-первых, для мутазилитов объектом познания могут быть не только природные и социальные явления, но и такие «вещи» как Коран, смыслы коранических истин, ислам и его догматика, сам субъект познания и его атрибуты. Во-вторых, фраза «вещь как она есть» не уточняет, как именно она есть, как непосредственная данность или как подлинная вещь. Вещь может быть в данный момент испорченной, с дефектами, искаженной, поломанной и т.д. Познать такой как она есть в данный момент или же все-таки познать ее такой, какой она должна быть в нормальном (подлинном, онтологически истинном) виде? Вспомним один из выводов исламской гносеологии: чтобы иметь истинные знания, нужно познавать вещь в ее подлинном (онтологически истинном) виде. «Так, как она есть» вовсе еще не означает, что мы знаем вещь в ее идеальном состоянии, когда ее существование соответствует родовой «вещи вообще». Можно, конечно, познать «так как он есть» грязного и искалеченного воробья. Но вряд ли это знание об индивидуальном воробье будет истинным применительно даже к другим отдельным воробьиным особям. Если же, к сожалению, нам попалась особь окончательно изуродованная, потерявшая любое соответствие существования сущности, т.е. онтологически ложная, то мы вообще ничего про эту вещь не узнаем «такой, какая она есть». Ум не должен быть пленен простотой, очевидностью и легкостью познания вещи. Вторжение в глубокие тайны познаваемой вещи только дает истинное (подлинное) развитие человеческой души. Плененная поверхностными знаниями душа останется неразвитой, не сумевшей достичь даже собственного абсолютно развитого состояния. Знания человека в мутазилизме не только гносеологический феномен. Как мы уже говорили, знания – необходимая часть бытия человека, т.е. имеют онтологический статус. Совершенство человека зависит от его знаний. А совершенство мироздания зависит от наличия в нем совершенных людей. Любой шаг в области познания таит в себе приближение к Абсолюту или отдаление от него. В мутазилизме есть четкая градация критериев определения онтологического статуса знаний: через соответствие смыслам текста Корана, через знания пророков и мудрецов, через рациональные аргументы и доказательства, через личный опыт. И каждый из этих критериев порождает массу дискуссий по пониманию тех или иных деталей.

Можем попутно отметить, что в средневековой исламской мысли уже намечены контуры и разработаны практически все возможные аспекты понимания истины. Абсолютная истинность вещей тварного мира и цельная масса истинности «Абсолюта абсолютов». Относительная истинность, наличная во всем, что

существует в действительности. Конкретные истины и истины абстрактные. Истины логические и пророческие. Истинность чувственных знаний и интеллектуальных. Достоверные истины и вероятностные. И все эти темы вплетены в изящные рассуждения об Абсолюте (Аллахе и тварном мире). Без особой натяжки можно утверждать, что мутазилиты четко очертили контуры трех основных областей знаний, где центральной категорией является Абсолют: философия, теология и наука. Каждая область отталкивается от своих исходных понятий, далее наматывая клубки сложнейших определений. Встречается много такого, что вызывает удивление и восхищение в сложной архитектонике построений. Здесь и трансляция мыслей вдоль исторической шкалы времени, и контрасты переходов и аргументов, и апелляции к авторитетам текстов и людей, и бутафории и декорации из жизненных примеров, и сквозные мощные идейные линии, и великий поток тонких рассуждений, и стандартизация наблюдений, и суверенность законченных выводов, и уместные имитации, и локализация ошибок и причин их возникновения, и умение устанавливать хронологические интервалы в соответствии с задачами и целями познания, и сращения порой, казалось бы, взаимоисключающих позиций, и пульсирующий характер жаждущей истины души, и консервация достигнутых «вечных» истин, и шкала онтологических и гносеологических ценностей, и периоды дегенеративных отступлений и реабилитации, и регенерация забытых достижений, и вентиляция зон ошибок, и оправданные и не очень обоснованные колебания (флуктации), и четкие параллели в разработке автономных теорий, взглядов, концепций, и модели полного континуитета знаний отдельных сфер тварного мира, и глубокие неоправданные размывы ранее достигнутого, и бездонные пропасти перед уставшим разумом, и многое другое, что трудно даже сформулировать. В дискуссиях и спорах, рассуждениях и размышлениях, во взаимных опровержениях и критике выковывается категориальный аппарат. Центральной категорией при любых раскладах является «Абсолют». Это и исходная, и срединная, и конечная категория. Из нее все начинается, на нее все опирается, и ею все завершается. Она как бы своеобразная скорлупа, внутри которой абсолютно все. Все остальные категории философии ли, теологии ли, науки ли – все входят в ее кортеж. Интеллект дает логику. Чувства – сомнения, которые уводят с проторенных путей и приводят к новым гипотезам. Иногда так далеко, что познающий сбивается с пути истины. Мутазилиты понимали границу скептицизма, где он из движущей силы познания может превратиться в источник еретических взглядов или даже неверия. «Истина – от твоего Господа, не будь же в числе сомневающихся» (2:142). Мутазилиты идут своим путем, но путем ислама даже там, где отходят от буквального понимания Писания. Например, в вопросе о сомнениях. Ортодоксия требует принятия догм ислама на веру, ибо они – высшие богоданные истины. «Сегодня, – провозглашает Пророк от имени Аллаха, – я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией» (5:5). Мутазилиты дают свою трактовку роли сомнений. Для них в сомнении кроется уверенность в правильности выбранного пути. С посохом сомнения разум держится на пути

постижения все новых и новых знаний. Лагерь мутазилитов был также не однороден. Раздавались голоса, предостерегающие от излишнего увлечения сомнения. Сомнения и споры о постижении Абсолюта (Аллаха), если заходить слишком далеко в безрассудные дебри, могут привести к выводам о Его бесполезности или отсутствии вообще. Эти сторонники разумного ограничения сомнениям понимали относительность истин человеческих знаний перед абсолютной полнотой божественного знания. Сомнения могут служить как источником новых знаний, так и источником ошибок. Альтернативой сомнению, покоящемуся на чувствах, выдвигалась логика, которая сама по себе, абстрагируясь от субъекта познания, нейтральна и бесстрашна к истине. Но такой вывод может породить сомнения и в том, что логические (рациональные) доказательства истины, сами по себе тоже не так бесспорны. Это порождает сомнения во всемогущести разума в области истинных знаний. Если так, то рациональный путь познания автоматически не гарантирует получение истинных знаний. С помощью логики, как показывают споры о сомнениях, можно доказать истинность диаметрально противоположных позиций. Так возникает новая проблема: подтверждение полномочий разума в области разработки новых истинных знаний. Нужно еще доказать, что разум (рациональное, интеллектуальное, логическое познание) сам онтологически истинен. Опять пришли к вопросу об Абсолюте.

Пророческие знания опираются на веру в Аллаха (в Абсолют). И доказательство истинности веры не требует рациональных изощрений. Вера – она или есть, или ее нет. Вот и вся истина. Как быть с рациональным познанием? На что опирается истинность интеллектуальных знаний? Где их онтологический фундамент? Один ответ лежит на поверхности: на веру в силу разума. Но тогда цепочка ссылок на Абсолют лишь начинается с индивидуального мышления и познания, чтобы в конечном счете опять-таки прийти к «Абсолюту абсолютов» (Аллаху, Богу, Первопричине, Высшему духу и т.д.).

Мутазилиты проявили самостоятельность мышления и творческий подход и в этом вопросе. То, что они нашли, очень похоже на знакомую с античности идею скептиков об атараксии. Поиск непротиворечивых основ науки станет головной болью ученых XIX-XX веков. Дело даже доходило до трагедий. Вспоминается случай с математиком Фреге и знаменитым вопросом Бертрانا Рассела о возможности «множества всех множеств». Поиск непротиворечивой основы рационального познания стал, как видим, и перед мутазилитами. Нужно было найти нечто, огражденное со всех сторон от возможности опровержения. Нечто, не вызывающее сомнений, непосредственно данное и доступное. Нечто, самоочевидное, интуитивно ясное и простое, аксиоматичное. Это непротиворечивое нечто и должно находиться в фундаменте интеллектуального (рационального, логического) познания.

Аль-Кинди предложил взять за основу рациональных истинных знаний «покой ума» (сукун аль-фахм) или «покой души» (сукун ан-нафс). Здесь многое, но не все понятно. Очевидно, что покой души и ума – это чувственное начало. Как таковое

оно ниже разума, поэтому может быть основой, фундаментом, на котором потом будет стоять и возвышаться истинное знание, полученное рациональным путем. Интересен и оригинален этот вариант тем, что покой души и ума сам покоится на разуме, но не на человеческом, а на божественном. Во-первых, опять видим выход истинных человеческих знаний к абсолютной истине, или истине Абсолюта. Во-вторых, схема: «разум божий – покой души и ума – разум человеческий» может быть построена и в другом порядке: «покой души и ума – разум человеческий – разум божий». Человек как часть сотворенного Всевышним мира возвышается своим путем (от чувств и с помощью разума) до совершенства «Абсолюта абсолютов».

Для восточного человека его опытные (интеллектуальные) знания играют роль бытийного совершенствования, чтобы достичь индивидуального райского бессмертия. И истинность субъективная, т.е. через покой души и ума, для него важнее, чем их истинность на западный манер, через соответствие действительности.

По мнению Абу Хамид аль-Газали «свет, который Аллах роняет на сердца», избавляет от сомнений и приносит покой души и ума. Обратим внимание: с одной стороны Аллах дает основания (критерии) истинности разумных знаний, и человек должен ими пользоваться, руководствоваться; с другой стороны, человек с помощью разума должен добывать истинные знания, чтобы, самосовершенствуясь и совершенствуя мир, достичь райского бессмертия. По мысли аль-Газали, человек, опираясь на божественную основу мироустройства, т.е. на волю и премудрость Аллаха, должен стремиться достичь божественного (абсолютного) совершенства (святости). И еще один нюанс. Покой души и ума лежит в основе интеллектуального познания не так, что он, покой, породив разумный способ получения истинных знаний, остается где-то позади, вдали, внизу и т.д. Покой души и ума служат основой интеллектуального познания как избежание сомнений, как радость от каждого нового истинного знания, как избавление от страхов, удовлетворенность, как освобождение от возбуждающих сомнения, страсти, как успокоенность, как, возможно, чувство блаженства. Если покой души и ума есть критерий подлинности (достоверности, истинности) знаний, как отличить покой, который осеняет мудреца, от безмятежного пустого покоя невежды? Милость Всевышнего во всем, в том числе и в покое души невежды. Но есть еще разум человека, который сам в свободном выборе должен отличать конечные пути добра и зла, истины и лжи, чтобы послужить миру и себе на пути к бессмертию, на пути к «Абсолюту абсолютов». Покой души невежды не даст человеку ничего, что послужило бы земной миссии индивида. Разум (акл) должен и может достигнуть истин Абсолюта, или абсолютных истин, которые непосредственно даются сразу и целиком лишь в откровениях пророкам. Человек же должен прилагать максимум усилий, чтобы на этом пути к Абсолюту самостоятельно различать знания, мистические откровения и рациональную интуицию. Аль-Кинди, как мы отметили выше, утверждает, что истинность знания обнаруживается через покой души и ума. Если новые знания не дают покоя души и ума, не радуют, не приносят удовлетворения, блаженства, значит, их истинность должна быть подвергнута сомнению. Если же знания

привносят покой, то они должны стать убеждениями. Но здесь есть нюанс. Твердость убеждения, по аль-Кинди, требует доказательства истинности тех знаний, истинность которых уже доказана покоем души и ума. Тонкость восточного дела обнаруживается и здесь. У аль-Кинди есть мысль, правда несколько завуалированная, которую мы в ясной форме потом найдем в западной философии у Фомы Аквинского.

Говоря об истинности вещей (*veritas rerum*), Аквинский выделяет еще один вариант. Есть вещи, сделанные людьми для удовлетворения своих каких-либо потребностей, с этой целью созданные людьми на основе своих истинных знаний о свойствах природных вещей. Истинность природной вещи, по Аквинскому, определяется через соответствие существования вещи ее божественной сущности, т.е. сущности, установленной Господом в момент творения. А вот истинность вещи, созданный руками человека, определяется, по мнению, Фомы Аквинского, через соответствие признаков существования вещи ее функциональной сущности, через соответствие той цели, ради которой человек эту вещь создавал. Получилась вещь истинной или нет, зависит от того, были ли истинными те знания, с помощью которых человек эту вещь конструировал, создавал, творил. И у аль-Кинди мы встречаем аналогию этой схемы определения истинности вещи через истинность знаний человека. Несколько в ином плане, но смысл аналогичный. Аль-Кинди говорит о критерии истинности знаний, где действия познающего субъекта должны соответствовать требованиям социума («окружения»). Мы бы это назвали «социальным критерием». Критерием истинности знаний, полученных индивидом, служит их соответствие общественному сознанию, т.е. уровню развития знаний общества в целом. Относительный критерий, но признается критерием и в современной науке. Особенно в социально-гуманитарных науках. В мусульманской юриспруденции есть «согласие мнений» (иджма), которое идет вслед за истинами Корана и сунны. Санкции общества базируются на коллективном разуме, что в нашей модели может быть рассмотрено как один из промежуточных абсолютов. Истинность общественного сознания своего рода «всеобщее» индивидуального разума. То, что в идеальной форме в качестве Абсолюта «сидит» в индивидуальном разуме как сущность, пока разум отдельного человека не достигнет «пика» своего развития, т.е. индивидуальная сущность не станет тождественной видовой. Критерий, понятно, относительный, опосредованный и не очень эффективный. В науке сплошь и рядом оказывается, что творческая личность нарушает общепризнанные истины. Но у аль-Кинди мы выделяем несколько иной смысл. Чтобы вещь, созданная человеком, была подлинной (истинной) требуется, чтобы знания, с помощью которых человек эту вещь сделал, были истинными. Об этом же говорится и у Фомы Аквинского. Но нам даже не столько это интересно. У аль-Кинди за санкцией общества стоит Творец. Общественный разум – лишь один из проходных абсолютов на пути человека к абсолютной истине, или истине Абсолюта.

Мутазилиты не решили и не могли, конечно, решить всех проблем рационального толкования смыслов Корана. Трудность затаенная (пока речь идет об

истинах тварного мира) тут же выступает на первый план, как только познание упирается в Абсолют (Аллаха). Дело даже не в сути ортодоксальной догматики. Мысль человечества в лице великих философов, богословов и ученых пока не может пробить брешь в стенах замка под названием «Абсолют». Разум остановился на подходе к Абсолюту. Густой туман парадоксов, антиномий, апорий, противоречий окутывают разум так, что он не может уже быть самим собой и мыслить логически (рационально, интеллектуально, разумно) и уступает место иррационализму, мистике, вере. Мутазилиты приложили героические усилия в этом направлении и достигли немало. Но покорить Абсолют не смогли. Монблан «Абсолюта абсолютных» остается непокоренным. Истины Абсолюта, или абсолютные истины остаются манящей разум вершиной сегодня и философии, и теологии, и науки. Абсолютная истина – родственница и абсолютной доброты, и абсолютной красоты, и абсолютного всего остального. Граница проходит между конечным и бесконечным, временным и вечным. Для того чтобы осилить этот последний барьер познания, возможно, не хватает новых категорий разума. Пока основной массив контента познания состоит из логических категорий. Но мироздание, как считали еще античные мыслители, состоит не только из космоса, но и из хаоса, из абсурдных правил которого возник логос (рационально доступный порядок упорядоченного космоса). Может, нужны «категории» не только логоса, но и абсурда?!. Непреступный бастион Абсолюта приводит к разочарованию в возможностях разумного (интеллектуального, рационального, логического) познания. Это мы наблюдаем и в рассматриваемый период. Наряду с мутазилизмом возникает более умеренный рационализм, который как раз делает шаг в сторону, пропуская вперед для дальнейшего наступления на Абсолют нерациональные способы познания. В учении Абу-ль-Хасан аль-Ашари (873-935 гг.) есть рекомендация для жаждущих истин мусульманам – следовать авторитетам. Вместе с авторитетом разумного познания ослабел и авторитет мутазилизма. Последовали обвинения в ереси. Начались преследования. Халиф аль-Кадири (1041) санкционировал принятие «символов веры» с запретом их герменевтических толкований. Никаких разночтений и толкований. В том числе был закрыт и вопрос о сотворении Корана. Остановимся на буквальном толковании того, что есть в Писании: «Слово Аллаха не сотворено. Он произнес его и открыл его посланнику... И повторение Слова существами человеческими не есть сотворенное, ибо это само Слово, произнесенное Аллахом, а оно не было сотворено... Тот же, который утверждает, что оно было сотворено <...>, тот неверующий, кровь которого разрешается пролить после того, как он будет приведен к покаянию...»<sup>37</sup>. Какие бы ни были приливы и отливы интереса, рационализм в исламе останется навсегда, стремясь постичь диалектику бытия и познания не только у границ Абсолюта, не только в конечном, временном, тварном мире, но и в самом «Абсолюте всех абсолютных». Маяк абсолютных истин, или истин Абсолюта продолжает светить и сегодня, указывая путь пока неизвестно куда.

<sup>37</sup> Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973. С. 176.

Одно из основных требований ислама – чтение Корана каждым мусульманином – имплицитно содержит необходимость учить грамоте всех верующих. Всеобщая грамотность и философия неразрывно связаны где-то на метафизических высотах, т.е. в Абсолюте. Не может быть так, чтобы религия, требующая всеобщей грамотности, не породила свою философию. Если бы философии не было, она бы возникла вместе с исламом. «Фалсафа» (даже в названии видна связь с античной «философией») родилась как рациональное обоснование догм монотеистического ислама. Философы (мн. число – «фаласифа», ед. число – «файласуф») на первых порах занимались переводами в основном древнегреческих философских сочинений. Но жизнь набирающего мощь арабского халифата была несколько иной, чем жизнь античных социумов и государств. Потребности общества быстро заставили фаласифов черпать мудрость не из фолиантов, а из жизни. И этот путь оказался творчески очень продуктивным. И почти каждый файласуф отметился в истории своим оригинальным вкладом в философию.

Обосновать монотеизм можно по-разному. Поэтому и фалсафа полна разными мнениями, позициями, точками зрения, идеями. Но их объединяет одно: все они явно или неявно вели дискуссию с ортодоксальным богословием. К слову сказать, ковер формирующегося исламского ортодоксального богословия получался еще более пестрым, чем многообразие внутри фалсафа. Все искали «истинный ислам», который был бы раз и навсегда и для всех один и тот же во всех деталях до мелочей. Можно сразу априори предположить, что они все без исключения рано или поздно будут апеллировать к Абсолюту (Аллаху). И также все столкнутся с проблемой его познания. Каждый файласуф обнаружит, что познание вещей тварного мира отличается от познания Абсолюта. Истины конечных и временных вещей и истины Абсолюта, или абсолютные истины доступны людям разными (принципиально разными!) средствами, способами и методами. Дискуссии шли и в рамках понимания истин тварного мира, и в вопросе, кто правильно понимает сущность ислама, и о том, как трактовать статус Корна (сотворенный или совечный Аллаху?) и как понимать его смыслы. То же самое с хадисами. Быть одновременно и мусульманином, и светским («чистым») файласуфом – тоже проблема. Кроме догматического (ортодоксального) богословия, ведь, есть еще и рациональная теология ислама. Как дистанцироваться от того и другого, чтобы не быть обвиненным в неверии, т.е. оставаясь правоверным мусульманином. При этом за всеми абстрактно-теоретическими вопросами стояли грозные тени политики и экономики (экономические и политические интересы власти). Может показаться немыслимым, например, что дискуссия о совечности Корана Аллаху затрагивала у разных файласуфов, казалось бы, далекие друг от друга области: такие как экономика, политика, управление государством, торговля, строительство, дипломатия, математика, география, геодезия, литература, музыка, медицина, техника, астрономия, физика, военное дело, агрономия, метеорология, химия, ботаника, зоология, история, этика, эстетика, техника и т.д. и т.д. Это совсем не полный перечень конкретных дел и областей, рассматриваемых файласуфами,

которые были советниками халифов, султанов, эмиров и других разных правителей. Они были визирями и судьями.

Понятно, что ислам возник не на пустом месте. Были определенные социально-экономические и социально-политические, этнические, этические и другие культурные предпосылки. Такие новые потребности социума. Можно отдельно исследовать, почему в центре событий оказалось племя курайшитов и человек по имени Мухаммед. Как утверждают некоторые мыслители, в этом мире ничего случайного нет, вероятно, были объяснимые обстоятельства. Нужна была религия, во-первых, ориентированная на единого Бога (монотеизм), во-вторых, на более эффективную организацию социума. Опора новой идеологии на античную культуру тоже имеет массу причин, которые можно проследить. Наличие огромного массива рациональной духовной культуры в лице античности позволило арабским мыслителям в кратчайший срок раскрыть свои творческие способности и создать многообразные учения рационального обоснования догм ислама. Догмат, требующий чтения Корана каждым мусульманином, привел к развитию богословия и правоповедения – фикха, которые реализовывались в мечетях. Возникали учебные заведения – медресе. Домашнее обучение грамоте в силу этого догмата было всеобщим. Долг каждого родителя видели не только в материальном обеспечении своего потомства, но прежде всего в обеспечении знаниями. Знания нужно было где-то собирать и хранить. Возникла потребность в библиотеках, при «домах науки». На рынках шла бойкая и доходная торговля книгами. На базаре в Бухаре в IX в. насчитывалось более 100 книжных лавок. Были книги, содержащие знания в самых разнообразных науках из разных стран (физика, логика, геометрия, арифметика, астрология, механика, медицина, минералогия и др.). Содержания иноземных знаний редактировались под догматы ислама, и это делалось творчески и мастерски. Развивались общественные и естественные науки, а также свод исламских наук, таких как фикх, тафсир, мантик, калам, акыйда, ахлак, грамматика, арабский язык и др.

Для нашей темы интересно следующее: уважительное отношение к религии и наукам объясняли тем, что и то, и другое происходит от Всевышнего (Абсолюта). То есть, как мы уже неоднократно подчеркивали, в исламе любой вопрос в той или иной форме в конечном счете упирается на проблему понимания Аллаха (Абсолюта). Жизнь мироздания во всем его многообразии реализуется в масштабах Абсолюта. Необходимо сущее (Аллах, Абсолют, «Абсолют всех абсолютов», абсолютная истина, или истина Абсолюта и т.д.) есть тот универсальный масштаб бытия и познания всего. Вокруг образованного человека собирались ученики, которым он передавал свои знания. Характерные черты педагогики того времени (обучения и воспитания) можно увидеть в «Жизнеописании» Ибн-Сины. Толерантное отношение к различным знаниям поражает. В книжных лавках можно было найти книги по религии индийцев, китайцев, персов или книги по волшебству, магии, алхимии, по различным прикладным ремеслам и искусствам. В рамках рациональной теологии (калам) уже с первых веков начинается оживленная дискуссия о том, что на Западе

получило название «философия – служанка богословия». Абу Наср Мухаммед ибн Махаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби (872-951гг.) решительно настаивал на том, что философия должна творчески познавать мир, а религия должна популяризировать эти знания для простых людей. Философия, дополняемая фикхом (юриспруденцией) и каламом (рациональной теологией), имеет явный приоритет в глазах аль-Фараби перед богословием. И снова на заднем фоне возникает тень Абсолюта. Философия способна познать метафизические истины Абсолюта рациональными методами. А богословие – все, что касается абсолютных истин, или истин Абсолюта, воспринимает слепо на веру. Поэтому философия должна помогать богословию избегать упрощений и ложных толкований и смыслов Корана и самого Абсолюта (Аллаха). Ислам легализовал светскую ученость, что послужило основанием интеллектуального всплеска творчества философов и ученых. Исламские мудрецы, как и античные, выделяли знания, которые направлены на достижение житейских благ и знания, которые устремлены на поиск истинных знаний о вещах тварного мира и об Аллахе (Абсолюте).

Необходимо отметить, что музыка, орнаментализм (рисование), архитектура, литература, поэзия на этом этапе не выделялись в отдельную область искусства. Научные знания, доведенные до совершенства (достигшие абсолютной истины, или истин Абсолюта), становились искусством. И искусство, скажем, поэзия, оказывалось под увеличительным стеклом рационального анализа, то есть разделом научного познания. Но в нюансах этих областей уже видели и их принципиальное различие. Популярная мысль А.Ф. Лосева, что у древних греков изучение космоса было ничем иным, как познание на сферическом большом зеркале Вселенной собственных общественных отношений, предварительно перенесенных на устройства Универсума, просматривается и в теоретических изысканиях исламских мудрецов. «Илм» (знание) в исходном смысле – это знаки, с помощью которых племена различались. Это же понятие означало и пространство впереди идущего человека, пространство, которое ему еще не известно. Не очень далеко ушли от такого представления и мы, считающие, что знание есть отражение объекта, который противостоит познающему субъекту. У арабов есть еще одно слово для обозначения знания, которое вносит принципиальное различие западных и восточных толкований сути знаний. Слово «маарифа» обозначало знание, которое в человеке и без человека не существует. Это – духовный мир, субъективность, душа человека в полном ее объеме. Мы и сегодня говорим, что сознание есть сумма знаний в голове человека. Сознателен тот, кто обладает знаниями. Разумен тот, кто владеет знаниями. Знание для мусульманина не просто постижение того, что вне его, а есть путь развития его самого на пути к Абсолюту (Аллаху). «Илм» в любом смысле есть знание о мироздании, которое едино с Творцом (Абсолютом, Аллахом). «Илм» – постижение Абсолюта по частям и целиком – таков идеал. За верой остается не менее важная для мусульманина область постижения Абсолюта с помощью пророческих интуиций и мистических озарений. Но и там, и тут – это знания о едином и целостном мире, необходимо сущим для которого является воля и премудрость Аллаха. В переводах

работ Авиценны можно встретить выражение «реальная природа существующих вещей». Вершиной природы всех вещей, понятно, является Абсолют (Аллах). А промежуточные истинные знания о «реальной природе существующих вещей» дает философия, рациональная теология, богословие, знания о ремеслах, математические и другие естественные науки. Показателем развития вообще и определенного уровня развития является дифференциация наук, искусства и ремесел. Они отделяются один от другого и каждый внутри себя дифференцируется. В каждом свои способы доказательств. Главный инструмент проверки истинности знаний – рациональные доказательства с помощью логики. Риторика, диалектика, поэтика вступают в дело, когда одних логических средств уже явно недостаточно. Идет размежевание внешнего и по содержанию.

Еще одна особенность понимания роли Абсолюта в исламской философии. У античных философов (у Платона, например) мировоззрение было плюралистическим: у каждой вещи своя сущность (идея). При таком взгляде на космос не было необходимости. Монизм мусульман, хотя и признает сущностью каждой вещи в относительной самостоятельности, но в абсолютном масштабе Аллаха все должно быть согласовано с волей и премудростью Творца. Абсолютная истинность каждой отдельной вещи в исламе есть лишь относительная монада, подчиненная абсолютной монаде – Аллаху. И на всем пути к абсолютной истине, или истине Абсолюта возникает множество других интереснейших проблем. Ашарит Абу бакр Мухаммад ибн Таййиб аль-Бакиллана (940-1013гг.) говорит о подлинности вещей и рекомендует познавать их «такими, какие они есть». Вещь такова, какова она есть только тогда, когда ее существование соответствует ее сущности. Если же это не так, то вещь не такова, какой ей положено быть. Казалось бы, все просто. Но дело в том, что во всех случаях все происходит по воле и премудрости Аллаха. Следовательно, когда вещь будет онтологически ложной, то она в этом смысле тоже такая, какой ей положено быть по воле и премудрости Творца. Следовательно, необходимо уточнить: знание о вещи будет истинным тогда, когда она познается такой, какая она есть: подлинная – как подлинная, неподлинная – как неподлинная. То есть могут быть истинными и знания о неподлинной вещи. Но если мы на пути к абсолютной истине, или истине Абсолюта, нас интересуют, конечно же, только подлинные вещи, ибо на пути к абсолютной истине нужно выстраивать цепочку относительных истин об абсолютах конечных вещей. Этот путь добродетельный. Каждое новое истинное знание приближает человека к Аллаху, тем самым способствует его совершенствованию во всех отношениях, в том числе и в нравственном плане.

По поводу понимания того, что такое знание существует различие не только между религиозными мыслителями и светскими учеными, но и между индивидуальными представителями внутри каждого течения. Для представителей «божественных наук» знание – это истины, данные пророкам. Такие знания закреплены в Коране и хадисах и открывают связь вещей тварного мира с высшими причинами, суть Творения и Аллаха (Абсолюта). Для философов и ученых знания –

это знания вещей такими, какие они есть, знание их свойств, функций, связей, отношений, причин их возникновения и гибели, знание их тварной и сущей природы. Абу Абдаллах Джабир ибн Хайян аль-Азди ас Суфи (721-815гг.) в «Книги семидесяти» дает обобщенную характеристику того, что есть знание. Его трактовка вполне может согласовываться и с современными научными представлениями о том, что такое знание. В знании должна быть отражена сущность вещей, выявлены причины их возникновения и существования, установлены связи их свойств между собой и свойствами других вещей. В исламе философские и научные знания ведут к Аллаху так же, как и религиозные знания. Хотя между ними принципиально разное понимание того, что такое знание. Для аль-Фараби философия – наука о сущем как таковом. Философия ориентирована на постижение Аллаха и его творения в виде интеллектуальных знаний. Аль-Кинди пишет, что «искусство философии» состоит в познании истинной природы вещей<sup>38</sup>. В его работе «О первой философии» речь идет об «истинной природе вещей», которая будучи сама собой всегда, в конечном же счете определена волей и премудростью Аллаха (Абсолюта). Познание вещей есть познание скрытой в них сущности, предопределенной Абсолютом (Аллахом). Но среди вещей тварного мира есть и такие, которые не соответствуют своей сущности («неподлинны»). Неподлинность вещи также предопределена. В каждой вещи тварного мира заложена возможность потерять свою сущность, стать «неподлинной», ибо тварной мир множественен, состоит из огромного количества отдельных конечных вещей. Они взаимодействуют друг с другом, влияют друг на друга, на развитие друг друга. В этом взаимодействии возникают противоречия. Одна вещь в своем развитии может стать помехой развитию другой вещи, не дать ей достигнуть «пика своего развития» или даже полностью разрушить его. Так устроен мир по воле и премудрости Всевышнего. Тварной мир несовершенен, конечен, смертен, греховен. И лишь человек, обладающий разумом, обладает и свободой выбора своего пути к абсолютной истине, или истине Абсолюта. Лишь человек может сознательно усиливать свою подлинную природу. У аль-Фараби мы встречаем характеристику чувственных знаний. Он пишет: «Знания получаются в душе только путем чувственного восприятия. А поскольку знания реализуются в душе непреднамеренно, то человек не помнит этого <...>. Поэтому большинство людей иногда воображает, что знания постоянно были в душе и что они познаются путем нечувственного восприятия <...>. Интеллект не обладает, помимо восприятия, никаким особо присущим ему действием, кроме способности постигать совокупность вещей в их противоположностях...»<sup>39</sup>. Из сказанного следует, что аль-Фараби понимает зависимость разума человека от его жизненного опыта. В свою очередь, опыт есть разумная деятельность, предметная и познавательная. Здесь возникает вопрос о природе самой разумной деятельности. Что такое разум? В

<sup>38</sup> См.: Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего востока. М, 1961. С. 57.

<sup>39</sup> Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. Алма-Ата. 1970. С. 78-81.

средневековой исламской философии сложилось несколько позиций. Среди других есть «медицинская» точка зрения. Авиценна в «Книге о душе» строил даже карту отделов мозга, отвечающих за ту или иную духовную деятельность. Разные участки мозга отвечают за разные действия. Передние участки обеспечивают функционирование представлений, задние участки мозга отвечают за память человека, а средние зоны – это зоны воображения.

Врач Авиценна сталкивался со случаями, когда нарушение этих зон мозга влечет нарушения мышления, психических способностей<sup>40</sup>. Мысль гениальная: материальные тела могут влиять на духовную жизнь! Великий мыслитель призывал познавать тайны мироустройства, какими бы неожиданными они не оказались.

Разум – ключевой элемент духовной жизни. Аль-Фараби говорил, что в основе человеческих желаний также лежат разумные стимулы, ибо разум лежит в основе того, что «человек может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие поступки и получать за это воздаяние и наказание»<sup>41</sup>. Мы уже говорили о подлинности человеческого разума. Неподлинными являются разум больного и ребенка. По шариату, они не могут быть привлечены к юридической ответственности, ибо не обладают способностями понимать смыслы законов, человеческих и божественных. Они не могут разумом контролировать свое благочестие. Больных нужно лечить, а не наказывать. А детей – учить и воспитывать. Лишь «подлинный человек», т.е. взрослый человек, обладающий нормальным разумом, ответственен за свои поступки. Только взрослый человек несет ответственность перед Аллахом и людьми.

Разум Аллаха – это абсолютно истинный дух, или истинный дух Абсолюта, или духовная истина Абсолюта. Человеческий разум находится в теле человека, но разум не является телесным (материальным). Разум Аллаха образует законосообразность тварного мира. Человеческий разум должен постоянно совершенствоваться, чтобы человек мог достигнуть святости, приближаясь к божественному разуму и вечной райской жизни.

Есть еще одна интересная проблема, связанная с разумом человека и Абсолютом (Аллахом). Как мы выше говорили, разум ребенка – это лишь потенциальный разум, который необходимо развивать (путем обучения и воспитания ребенка). Способность быть разумным в ребенке может остаться и не реализованной в силу каких-либо индивидуальных или социальных обстоятельств. Если так, то разум человека есть нечто прижизненно приобретенное, хотя корнями уходит в абсолютный разум (Аллах). Генетически он, разум, необходим, а по степени реализованности случаен, т.е. может достичь уровня, когда признаки существования соответствуют сущности, а может так и остаться на уровне возможности. Все в руках Аллаха, каким бы путем человек не пошел. Аллах дает

<sup>40</sup> См.: Ибн Сина. Книга о душе // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С.488-489, 503.

<sup>41</sup> Аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. Алма-Ата. 1973. С. 113.

возможность стать разумным, а в вопросе выбора способ реализации этой возможности человеку Аллахом дана свобода. Интересная мысль!..

У нас вырисовывается интересная картина. Точнее, она вырисовывалась у средневековых исламских мыслителей. Если Аллах (Абсолют) есть духовное начало, абсолютный мировой разум, то все другие разумные монады в тварном мире должны иметь свои ближайшие к ним маленькие (промежуточные, относительные) абсолюты тоже в виде духовного начала. Такую роль играет категория «деятельный разум». Она одновременно демаркация надлунного и подлунного миров, где стыкуются конечные духовные явления с вечными, и категория гносеологическая, играющая роль инструмента познания сущности разума. Онтология и гносеология деятельного разума в том, что он есть фундамент индивидуальных разумов. Он их определяет и детерминирует. То, что в современной науке называют общественным сознанием, которое служит объективным полем, где сознание человеческого детеныша социализируется и индивидуализируется. Деятельный разум, получается, есть ближайший Абсолют для индивидуального разума. Пока сущность индивидуального разума не достигла зрелости, относительная онтологическая истинность ребенка существует благодаря деятельному разуму. В этом статусе деятельный разум представляет собой объективное социальное пространство. Деятельный разум лишь трамплин для развития индивидуального разума. Он толкает индивидуальный разум к дальнейшим вершинам, где высится абсолютный мировой дух (Аллах). Деятельный разум делает индивидуальное сознание активным, направляет мышление на неизведанное, пропитывает индивидуальный разум любознательностью. Если вспомнить, что развитие человека в исламе рассматривается и как совершенствование мироздания, получается, что деятельный разум толкает человека совершенствоваться, совершенствуя духовную основу мироздания. Человек создан Аллахом как элемент совершенствования тварного мира.

Обсуждение и дискуссии по этим вопросам в исламе ведутся, как и ведутся споры по всем другим вопросам в масштабах от житейских мелочей до божественного света. Мелочей нет: нужно все принимать во внимание. Даже эволюцию взглядов одного и того же автора. Вот пример. Чтобы не множить примеры, возьмем уже неоднократно упомянутого аль-Фараби.

В исламе существовали и существуют множество трактовок бессмертия: и как воскрешение в потустороннем мире, телесное и духовное; и как слияния индивидуальной души с божественной и потерей тем самым своей индивидуальности; и как воскрешение только души. Аль-Фараби утверждает: поскольку субстанция души не связана неразрывно и необходимо с материей, душа остается после смерти тела. Но он же пишет: «Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее. Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция <...>. Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое,

как это утверждают сторонники о переселении душ"<sup>42</sup>. Из этого текста следует, что тело и душа неразрывно связаны. Следовательно, воскрешение души должно соответствовать и воскрешению тела. И как трактовать эти мысли? Ведь их можно понять и как отказ от бессмертия индивидуальной души. То, что тело смертно, бесспорно. Но если душа не может существовать без своего тела, то она умирает вместе с телом. Ситуацию может спасти ссылка на ближайший абсолют – деятельный разум, который способен не только причинно обусловить возникновение индивидуального разума, но и сохранить его в себе, после смерти индивидуального тела, так как деятельный разум, как мы выше видели, имеет объективную природу. Интересна мысль аль-Фараби, который считал, что душа есть и у животных, и у растений. Душа растений у аль-Фараби близка к нашему современному пониманию видовых законов растений. Индивидуальные воробьи могут рождаться и умирать, а законы вида остаются как нечто объективное по отношению к душам временных особей.

Эта мысль аль-Фараби о том, что индивидуальная душа становится бессмертной после смерти человека, соединяясь с деятельным разумом, также напоминает особенность законов существования вида, отличных от норм существования особей данного вида. В случае и с растениями, и с людьми речь у аль-Фараби идет о ближайшем для индивидуального существования Абсолюте. Если перевести на современный понятный нам язык, то, по у аль-Фараби, деятельный разум – это бессмертие человеческого рода, бессмертие способности к познанию не отдельного индивида, а человечества в целом.

Деятельный разум представляет собой развивающееся «депо» душ умерших людей. «Иной мир», куда отходят души умерших, для аль-Фараби и есть деятельный разум. В плане обсуждения статуса промежуточных на пути к Творцу абсолютов интересна идея аль-Фараби о роли знания. Эта идея не выпадает из общего контекста исламского мировоззрения о роли знаний. Аль-Фараби считает, что индивидуальная душа человека, если он в течение жизни наполнял ее знаниями, после смерти отойдет в бессмертный деятельный разум. Но если человек в силу каких-то причин остался невежественным, то его душа, после смерти тела, может и не попасть в деятельный разум. Это то, что мы называли абсолютной онтологической ложью. Когда признаки существования вещи не соответствуют и собственной сущности, и видовой (ближайшей абсолютной) сущности. Абсолютная онтологическая ложность вещи означает полную потерю ею онтологического статуса данного вида. Но не в масштабах «Абсолюта абсолютов». В целом просто и понятно: умершая и разложившаяся особь воробья и не воробей как индивидуально, так и по видовым признакам. Но как молекулы разложившегося вещества, все, что было в нем телесно, остается в материальном виде. Этой особи нет среди воробьев вообще, но материал, из которого он состоял, остался в материальном мире. Аналогия может и не очень

<sup>42</sup> Аль-Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. Алма-Ата. 1973. С. 174.

иллюстративная, но точно передает ход мыслей аль-Фараби. Душа способного к разумной жизни человека, но так и не ставшего в ходе личного опыта разумным, теряет после смерти статус разумности не только в индивидуальной плане, но и видовом, то есть не сохраняется в деятельном разуме. Но тем не менее, эта душа не исчезает бесследно и в конце миров предстанет перед господом-Богом на свой окончательный суд.

У Абуль-Валид Мухаммад ибн Ахмад аль-Куртуби, известного как Ибн Рушд, а на Западе – как Аверройс (1126-1198гг.), считал, что бессмертной может быть лишь та разумная душа, которая возвращается в свой ближайший абсолют, сливается с общечеловеческой душой. Лишь она, общая душа человечества, по мнению Ибн Рушда, бессмертна, а индивидуальная перестает существовать вместе с сопутствующими ей способностями воображения, памяти, воли и т.д. Аргументы аль-Фараби и Ибн Рушда строятся на том, что связь между душой человека и его телом неразрывна. Нет тела – исчезает из бытия и душа. Хотя душа и не телесна, но не может быть без телесной оболочки. Такова их мысль. Авиценна же эту неразрывность связи игнорирует. У него индивидуальная разумная душа не телесна и не скреплена с телом «намертво», поэтому она может быть бессмертной и вне тела. Вот его рассуждения: «Когда умопостигаемая форма, – пишет он, – возникает в разуме, она не занимает какого-либо положения, на которое можно было бы указать, так что ее можно было бы делить, расчленять или подвергать еще какому-либо подобному действию. Поэтому она не может быть чем-то телесным»<sup>43</sup>. Аргументация грубая, но понятная. Если мысли, эти «умопостигаемые формы», нельзя ни потрогать, ни распилить, ни разрушать каким-либо иным способом, то нужно считать их бестелесными. Мышление (разумная душа) имеет абсолютную самостоятельность и относительную привязанность к телу. Бестелесна не только сама мысль, но и вообще весь процесс мышления. В своей работе «Книга о душе» Ибн-Сина упорно ищет конкретные реальные каналы связи мозга и психики. Эта проблема и сегодня остается не менее загадочной и таинственной, чем во времена Авиценны. Тот факт, что мысль может «приказывать» нашему телу, мы воспринимаем как само собой разумеющееся. Захотел – поднял руку, захотел – встал и ушел, захотел – открыл рот или наоборот и т.д. Можно найти и обратные связи, когда тело оказывает влияние на мысль: ударил сильно, скажем, по руке – и возникнет мысль, оформленная в ненормативную лексическую оболочку. Уж с помощью материальных химических препаратов можно влиять на психику в довольно широком диапазоне. Значит, связь между душой и телом (телом и душой) есть, но какая она: однозначно необходимая, как считали аль-Фараби и Ибн Рушд, или относительная, как у Авиценны? Убедительного и однозначного ответа, как мы уже сказали, до сих пор нет. Тема связи тела и души имеет и другие аналоги. Например, средневековая исламская философия, упорядочивая эмпирически полученные знания по логическим правилам в какой-то мере «вразумляла» догматическую фантазию, основанную на вере, на интуиции, на озарении, на пророческих видениях. Достижения в области логики – один из крупнейших ее вкладов в философию. При трактовках смыслов

<sup>43</sup> Ибн Сина. Книга о душе // Избранные философские произведения. М., 1980. С.481.

Корана и сунн ортодоксальному богословию приходилось считаться с истинами разума, полученными в рамках строгой логической аргументации.

Авиценна – редкий гений. Подарок миру Всевышнего. Ребенок, который в пять лет мог знать наизусть все суры Корана, а в 15 лет был знатоком всех медицинских трактатов, доступных в его время, и мог их применять на практике – масштаб, мыслимый в рамках «Абсолюта абсолютов». Уровень равен другому мальчику, который, потеряв по пути порученные отцом ноты, плача от страха перед наказанием, сам написал новую симфонию. Авиценна понимал свои возможности. Пытался их объяснить. У него есть мысль о том, что истины, которые открываются пророкам как божий дар сразу и целиком обо всем в мире, есть концентрированная логическая цепочка, которую пророки и не воспринимают. Им и не надо это воспринимать. Они все знают по божьей милости. Но некоторые люди, хотя и не являются пророками, но отмечены печатью Аллаха, способны эту логическую цепочку распутать, сделать доступным человеческому индивидуальному разуму. Авиценна не раз и не два пытался обосновать логические истины, изреченные пророками, как бы рационально доказывая коранические истины. Авиценна не считал преувеличением признание способности людей трудом достичь тех же знаний, что даются пророкам Господом сразу и целиком. Конечно, в этом есть определенное принижение пророческих знаний и роли пророков, но есть и возвышение достоинства человеческого разума. Религиозные догматы нужно было согласовывать с логическими правилами, чтобы они не стали смешными и не потеряли свой авторитет. Убеждение, что непонятное надо принимать на веру, при таком подходе не совсем эффективно срабатывает. Эта особенность ислама, вероятно, в какой-то мере объясняет то, что в исламе чудес очень мало. «Всякое знание, – учил Абу Али Ибн-Сина, – которое не взвешено на весах разума, не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием. Поэтому необходимо изучать логику»<sup>44</sup>. Такая установка ставила философские и научные знания на высокую степень авторитарности, достоверности и надежности. Были попытки иерархизации светских знаний, получаемых «диалектиками», «софистами» и «риторами» (у аль-Фараби, например), по степени их авторитетности. Далее у аль-Фараби следовали теология и поэзия, которые в своих суждениях были сродни с ними. Самой строгой логической последовательностью в получении истинных знаний, как считали средневековые исламские рационалисты, является дедукция. Но в основе дедуктивных умозаключений должно лежать нечто, что было бы абсолютно истинным, или истиной Абсолюта. Такой подход мы часто встречаем и у Авиценны, который сущность каждой вещи пытался привязать к «необходимо сущему». И в этом стремлении часто философия взлетала в область необузданной практическим опытом метафизической фантазии. Но позитивным в таком подходе является то, что философия, требующая проверки истинности знаний, была неразрывно связана с наукой. Потом на Западе еще долго будут фигурировать различные «философские начала...» конкретных областей исследования природы. Все современные науки выросли из этих «штанишек философских начал...». Но было бы прегрешением

<sup>44</sup> Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 62.

против истины – не замечать, что у средневековых арабо-мусульманских мыслителей философия не является чисто рациональным познанием мироустройства. Исламская философия признает присутствие в тварном мире областей, где нужны иррациональные методы познания, в том числе никто из них не сомневался в необходимости религиозной веры. У Авиценны-врача были два помощника: один совершал религиозные обряды с пациентом, другой готовил лекарства. И для него это была не просто уступка религиозной идеологии, а понимание того, что в тварном мире многое устроено «по уму», что можно разложить в логическом порядке, но есть и фрагменты, которые нужно познавать иррационально, даже мистически. Для верующих людей Аллах есть высшее духовное начало, где находятся все абсолютные истины, или истины Абсолюта. Человек – часть тварного мира и содержит в себя духовное начало от Аллаха. Человеку дана способность познания как путь к высшим абсолютным истинам.

Творение мира, если перейти на язык логики, есть дедукция: от высшего совершенства к низшему уровню бытия и познания, т.е. от абсолютной истины до абсолютной ложности. От абсолютной красоты до абсолютного уродства. От святости до абсолютной безнравственности. И т.д. И везде на полюсах будет Абсолют, ибо мироздание есть единый и целостный Аллах вместе с сотворенным им миром.

И в бытии (онтологически), и в познании человек должен стремиться к Аллаху («Абсолюту абсолютов»). И путь один через истинные знания, получаемые рациональными и иррациональными методами. Аль-Фараби, например, утверждал, что философы постигают истины Аллаха и тварного мира лучше, чем богословы. Но он нигде не отказывался от мысли, что истины философии должны согласовываться с божественными истинами. Опыт – логика – метафизика – истины веры. Аллах – основа бытия и познания. И все как в бытии, так и в познании определяет свою истинность через волю и премудрость Аллаха (Абсолюта, Высшей первопричины, Первого разума и т.д.).

### **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Мусульманское право об иерархии авторитетов в толковании смыслов текста Корана.
2. Джабариты и кадариты о свободе воли и предопределенности событий бытия и познания.
3. Апофатика и катафатика в толковании Абсолюта (Аллаха) в исламе.
4. Роль знаний в исламе и в западной парадигме познания.
5. Учение аль-Кинди о «покое души» как критерии истинности знаний.
6. Фалсафа о структуре мироздания и ее роль в познании.
7. Взаимосвязь души и тела в учении Авиценны и Ибн Рушда.

## ГЛАВА 4

### МУТАЗИЛИЗМ ОБ АБСОЛЮТЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ИХ ПОЗНАНИИ

Мутазилизм – разновидность калама. Он, как и все другие течения, вплетен в контекст развития ислама. Локальная культура арабов и культура окружающих их народов и прямо, и косвенно нашла отражение в исламе во всех его трансформациях и функциях: и как религии, и как идеологии, и как метафизического отражения мира. Поэтому мы не можем понять даже один частный вопрос об Абсолюте и его трактовках мутазилистами, пренебрегая исторической культурой этого региона в прошлом, настоящем и в какой-то мере в будущем. Практически никто из исследователей не оспаривает того факта, что ислам с первых своих шагов действительно или потенциально содержал в себе и богословие, и философию, и веру и науку, и религиозные и светские знания. Это было обусловлено особенностями культурной среды, тенденциями исторического развития народов региона и арабов, личностью пророка Мухаммеда.

Калам (от араб. – речь, слово) – это рациональная трактовка, объяснение, пояснение, аргументация догм ислама. Можно сказать, что это есть первая форма исламской философии, или философии ислама. Именно философии, ибо речь идет о масштабах философских. Философия есть учение о человеке в масштабах Абсолюта. Можно сказать иначе: философия есть учение об Абсолюте в масштабах возможностей развития одной человеческой души. Ислам тоже есть мировоззрение о возможностях развития человека в масштабах от Иблиса до Аллаха, от тьмы до абсолютного света, от дьявола до Бога. Возникновение калама, как уже осознаваемого течения, можно, вероятно, отнести к VIII веку. Если проводить аналогии, то самый широкий смысл калама очень похож и по объему, и по содержанию на то, что в древнегреческой философии обозначали понятием «логос». Это – мировой порядок. В античности – порядок отделившегося от хаоса Космоса. Порядок, который доступен разумному (рациональному, интеллектуальному, логическому) познанию. И античная метафизика была ориентирована на познание логоса вещей. В исламе «калам» есть понятие почти тождественное античному «логосу», но, разумеется, с целым рядом оговорок. Это понятие и дало название всему течению – «калам». Понятие получилось очень широкое. Каламом стали называть также любого рода знания, аргументации и рациональные доказательства, краткие доводы, точки зрения, мнения, иной раз даже отдельные слова, в которых было главным то, что они есть инструменты разумного познания. Мутакаллим – разумный человек, носитель знаний.

Надо бы провести специальный анализ всех нюансов понятия «калам». Но чаще всего «калам» – синоним «знаний». Можно столкнуться с такими сочетаниями как «божественный калам» и по контексту понятно, что речь о каких-то знаниях, приписываемых Аллаху, или о коранических знаниях. «Калам христиан» можно перевести и как «знания христиан», и (в определенном контексте) и как «мировоззрение христиан», и как «философия христиан». «Калам Аристотеля»

может обозначать и «знания Аристотеля», и «философию Аристотеля». «Физический калам» скорее всего означает физические знания, т.е. какие-либо знания о природных явлениях. И т.д.

История полна веселых и радостных совпадений. В школьных учебниках философию определяют как «мировоззрение в понятиях». Ни в образах как в искусстве, ни в знаках и символах как в некоторых науках, а именно в понятиях, т.е. в словах, отражающих сущность вещей, в «словах», которые можно написать или высказать, т.е. говорить. Мутакаллимы (калам начинается с них) в переводе с арабского и звучит как «говорящие». Они и были первыми, кто стремился рационально обосновать догмы ислама, т.е. выразить их в понятиях. Можно сказать иначе: они были первыми, кто пытался выразить исламское мировоззрение в понятиях.

Возникновение, становление и первые шаги развития ислама не могут не восхищать. В терминах Л.Н. Гумилева, это – пассионарный взрыв, всплеск на векторе истории человечества. Одно, в целом весьма незначительное полупустынное племя, за сто с небольшим лет создало такую империю, каких в истории человечества, может быть, существует с десятков. Мало того, эта империя имела такую идеологию, которая накрыла своим светом полмира и продолжает приносить планетарные потрясения и по сей день. Можно по-разному относиться к исламу: как к религии или как к идеологии, но не признавать его мощь невозможно. Географические границы халифата очерчивали территорию от Китая до Испании! Ислам уживался с народами, историческая судьба которых слилась в исламе и через ислам. Идеи сто лет назад никому не известного проповедника превратились в мировую религию многих народов, находящихся на разных уровнях социально-культурного уровня развития и говорящих на разных языках. Можно было заранее предсказать, что такая ситуация обязательно обернется многими разночтениями всех догматических элементов, несмотря на жесткие установки. Принимающие ислам народы вносили свои коррективы в ислам согласно расовым, этническим, экономическим, политическим, семейно-бытовым, языковым и другим традициям. Сунниты и шииты стали двумя основными направлениями ислама. Внутри каждого из них десятки других делений на масштабы, течения, школы, секты. Внутри ислама встречались на историческом пути даже прямо атеистические вариации на тему «ислам как религия». И такие модификации встречаются уже в Средние века практически во всех догмах и других нормах ислама. Вот пример. Понимание сущности Аллаха и Его атрибутов. Захириты сами верили и требовали такой же слепой веры в буквальное понимание слов Корана. Муатиллиты-мутазилиты считали вечным и бесконечным (абсолютным) духовность Аллаха, но отрицали абсолютный характер атрибутов, приписываемых ему людьми для того, чтобы людям были более понятны представления об Аллахе. Ханбалиты были близки к захиритам в требовании запретить вариативность трактовок аятов Корана, которые нужно, считали они, понимать в буквальном смысле. Хашвиты (мушабихиты), ашариты,

суфии, сыфатиты, джахмиты и еще многие другие течения – все имели свое понимание сущности Аллаха и Его атрибутов.

И в рамках нашей темы интересно то, что при всех возможных нюансах в трактовке Аллаха и Его атрибутов речь постоянно шла о том, что предназначение человека заключается в том, чтобы каждый мусульманин по своему свободному выбору пути шел в конечном счете к абсолютному совершенству своей души с помощью знаний.

Различия были не только по вопросу о сущности Аллаха и Его атрибутов. Другой пример. Хариджиты отказывали человеку, совершившему по шариату тяжкий грех, в праве называться мусульманином. То есть, по их мнению, такой человек перестает быть мусульманином. Даже если он носит одежды мусульманина, даже если он совершает намаз, читает Коран, раздает саадака – все равно, он онтологически уже не мусульманин. Его существование (внешние признаки) соответствует истинам ислама, а сущность – нет. Сегодня бы сказали, что он лишь «формально» мусульманин. У мурджиитов видим инверсию понимания того, что считать внешним, а что – внутренним признаком мусульманина. Для них человек, совершивший тяжкий грех, остается мусульманином, если он искренне (в сердце) остается верующим. Для мурджиитов искренность веры превалирует над формальным соблюдением правил (норм, догм) веры. Были попытки найти «нейтральную зону» бытия (онтологической истинности) между правверными и неверными. Мутазилиты пытались создать классификационный комплекс признаков, наличие которых позволяло бы однозначно считать человека или стопроцентно верующим, или стопроцентно неверующим, или в какой-то пропорции находящимся между верой и неверием. Еще большее удивление вызывает идея мутазилитов о том, что они могут создать такую совершенную, рационально аргументированную систему, которую будут признавать во всем исламском мире. Наивность очевидная. В основе разногласий лежала не только возможность рационально точных аргументаций и доказательств. Если говорить до циничности откровенно, то, когда дело доходило до экономических и политических интересов, им во многих случаях было все равно на различные нюансы. Что соответствовало в данный момент экономическим и политическим интересам общества, то мутазилиты и предлагали считать истинным исламом и подлинным мусульманином. Посмотрите на историю ислам и увидите, что в основе догматических и рационально теоретических разногласий лежат именно экономические и политические интересы тех или иных социальных групп. В рамках суннизма тут же появятся ханбалиты, которые будут иметь свою точку зрения, право выбирать, считать совершившего тяжкий грех человека мусульманином или нет. Так во всем. По вопросам права разошлись в разные стороны ханафиты, маликиты, ханбалиты, исмаилиты, джафариты, зейдиты. На вопрос о свободе воли человека и предопределенности всего Аллахом имели свою позицию: джабритов можно считать фаталистами, ибо они утверждали, что все в мире предопределено Аллахом. И не может быть иначе, если Аллах всесильный, всезнающий, всемогущий и т.д. Если Аллах один и един, иначе и быть не может.

Все, что бы ни случилось, в руках Аллаха. Кадариты, не отрицая Аллаха как Абсолюта, т.е. что он один и един, находили массу серьезных рациональных аргументов, чтобы признать свободу воли человека. И доказывали, что в противном случае понимание Аллаха и его атрибутов превращается в абсурд, то есть заходит в тупик противоречий. Как раз признание свободы воли человека доказывает, что Аллах всемогущий и всезнающий. Мурджииты, как и мутазилиты, в этом вопросе пытались найти компромиссное решение между фатализмом и свободой воли человека. Стремилась найти островки в тварном мире, где человек имеет свободу воли. И, вероятно, не нужно слишком развернуто показывать, что для этого необходимо «Абсолют абсолютов» дробить (дифференцировать) на иерархию относительных абсолютов. Тогда все станет на свои места. В рамках заранее оговоренной области тварного мира человек может достичь и онтологической, и гносеологической абсолютной истины: быть полностью самим собой и иметь об этом истинные знания. У ашаритов и джахмитов тоже есть в понимании фатальности и свободы воли человека свои нюансы трактовок. И еще раз подчеркиваем: достаточно взглянуть, когда и где возникли эти нюансы, и нетрудно увидеть, чьи экономические, политические и другие культурные интересы породили эти «тонкости» понимания ислама, Аллаха, Корана, хадисов и т.д.

Иногда теоретические вопросы скрывали причины и условия своего возникновения. Это происходило тогда, когда словесный туман рассеивался, за симптомами становились видны факты, когда разного рода разноцветные бутафории исчезали и на сцене появлялись действительные актеры, а за их спинами видны были истинные кукловоды. Вот, например, спор о сути власти. Здесь уже не имитации дискуссий. Здесь сошлись «стенка на стенку» вопросы политики. Хариджиты (с араб. – возмущившиеся) стояли на стороне тех, кто был заинтересован в общинном характере власти и выборности имама. Посмотрите, когда и где это происходило, и не составит вам труда понять, какие процессы происходили в умме и кому это было нужно. Для суннитов было важно, чтобы правитель считался с мнением общины. На этапе формирования суннизма была группа, которой было нужно, чтобы власть была зависима от общины. Потом все это превратится в формализм, который уже будет приспособлен к сокрытию того, что исходное требование давно нарушено и никакой подчиненности власти общине нет. Но сама идеология теперь призвана доказывать наличие того, чего нет. Ибо сама идеология окрашена была в цвет этого требования. И цвет этот еще не выцвел совсем. Шииты в этом вопросе защищали тех, кто отстаивал права на власть имама за потомками Али (двоюродного брата и зятя пророка Мухаммеда). Дело совсем не в том, что была группа людей, которые очень любили Али или точно знали, что в исламе является истинным об организации светской власти. Просто была группа людей, экономические и политические интересы которых, лучше реализовывались, если власть формировалась в рамках этих требований.

Однако, оставаясь в рамках чисто теоретических вопросов, невозможно однозначно сказать, в чьих (богатых или бедных) интересах утверждать, что

Страшный суд требует быть приверженцем своей веры. И этого достаточно (мурджииты). Другие же добавляют к этому требованию еще и необходимость благочестивой жизни на земле.

На каком-то этапе дифференциация исламской мудрости на философию, теологию и догматическое богословие не была четко различимой. В плане исторического развития халифата дифференциация экономических, политических и других интересов внутри общины неизбежно приведет к относительной самостоятельности этих направлений теоретического осмысления ислама.

Нас интересуют не все различия внутри ислама и исламской теоретической мысли. Наша задача более скромна: выяснить, во-первых, как понимали и трактовали в различных течениях и школах ислама Абсолют (Аллах, Необходимо сущее, Первопричина, Первосущность и т.д.), и, во-вторых, какие способы и методы предлагали для познания Абсолюта (Аллаха в единстве с тварным миром).

Калам – мутакаллимы – мутазилиды (от араб. «обособившиеся»). Тут же рядом ашариты как оппоненты обособившихся (Абу аль-Хасан аль-Ашари жил в начале X века). Возникновение калама обусловлено было как потребностями повседневной жизни («долг тела»), так теоретическими интересами социальной жизни. При возникновении спорных житейских вопросов нужно было обратиться сначала к Корану, потом к суннам, далее – к поиску ответов в аналогах (прецедентах), далее следовал авторитет уммы. Если уж во всех этих вариантах не находился ответ на спорный вопрос или ситуацию, приходилось решать возникшие вопросы по собственному разумению и совести. Кроме житейских, были и вопросы, связанные с верой. Здесь необходимо было действовать более осторожно и внимательно. Речь шла об Аллахе и Его атрибутах, о Коране, о пророках и пророческих знаниях, о Последнем суде, о предопределенности судьбы и свободе воли человека и т.д. Теоретические усилия ислама как религии и философии идут рука об руку. Порой сходятся, порой расходятся весьма далеко, но всегда оправдываются тем, что ищут истины Абсолюта, или Абсолютные истины (истины Аллаха). Для решения эмпирических (житейских) дел и проблем появились законоведы (факхи), которые аргументировали свои решения ссылками на Коран, на сунны, на прецеденты, на решения уммы или же аргументировали свое решение как справедливое и наиболее разумное. Первые представители философии калама, вероятно, вышли из тех фикхов, которые чаще всего прибегали к помощи последнего (собственного) аргумента. Постепенно, но быстро (буквально за первые сто лет) обособились правоведение, богословие и калам. Но каждый из них требовал умственного труда («иджтихад»). Накопление знаний постоянно приводило к необходимости создания каких-либо классификаций, систематизации и упорядоченных критериев и рядов авторитетов. В фикхе практиковались ссылки на авторитет основателя школы, на авторитет тех, кто нашел удачные решения аналогичных проблем. Но калам по своей сути был связан с разумными доводами и знаниями. Необходимо было уметь оперировать разумными построениями, логическими ходами, суждениями и т.д.

И самым удачным решением, конечно, было, когда суждения заканчивались ссылкой на последний аргумент – Абсолют (Аллах, пророческие знания). И в этой области накапливался опыт, возникали классификации.

Истихсан – нахождение правила, по которому можно вынести по спорному (судебному) вопросу справедливое решение. Маслаха – решение, справедливость которого определяется пользой уммы. Здесь надо учитывать также многие общепринятые ценности: веру, жизнь, здоровье, разум, собственность, потомки и пр. Истисхаб – решение, справедливость которого обосновывалась уверенностью участников в том, что разумное решение опирается на законы Аллаха. И судья при этом должен быть уверен, что его решение по собственному разуму не противоречит законам Аллаха. Дарура – понятие, обозначающее, что справедливость решения опирается на знания, что нарушение совершено в дозволенных пределах. Например, при угрозах жизни, собственности, жизни детей и т.д. Или ссылки на аналогичные прецеденты. Урф – решение, справедливость которого обосновывается тем, что такой поступок вошел уже в обычай, в практику, стал привычным. Но при этом следует учитывать, что это решение не противоречит Корану или суннам.

И можно, вероятно, не повторяться, что во всех случаях последним аргументом является ссылка на Абсолют (на законы Аллаха). Тот, кто сумеет наиболее быстро, красиво, удачно, разумно построить аргументацию своего решения, дойдя до авторитета истин Абсолюта, или абсолютных истин, тот профессионально будет более квалифицированным судьей. Индивидуальный разум, владеющий истинными знаниями, приобретает онтологический статус. То есть опора на такой разум обладает такой же силой, как опора на объективную действительность. Ибо по исламу такой разум является частью божественного мира. Если разум обладает истинными знаниями, значит, он есть истинная часть сотворенного Аллахом мира. Красиво!

На всем векторе развития исламского рационализма были как крайние точки зрения, так и попытки примирения, поиск «нейтральных зон» компромиссов. Мутазилизм отдавал предпочтение логической выводимости, доходя в своих требованиях до отхода от формального согласия со священными текстами. Ашаризм предлагал свой примирительный вариант согласования рациональных трактовок с догматическим богословием.

Два течения шли параллельно. С одной стороны, богословский вариант ислама, с другой – стремление все истины ислама обосновать рационально, опираясь на разумные доводы. Центральная проблема – это вопрос об Аллахе (Абсолюте) и о предопределенности всего. В Коране есть стихи (аяты), где речь о том, что Аллах лишен сходства с человеком (танзих). Но есть аяты, где Аллах изображен с совершенными, но человеческими атрибутами (ташбих). Апофатический (невыразимый, молчаливый, непознаваемый и т.д.) вариант образа Аллаха создает свои массивы проблем понимания, ничуть не меньше, чем антропологический. Как мы видели выше, калам поднял темы Аллаха и Его атрибутов, сотворенности Корана, творения мира, причинности и предопределенности, свободы воли человека

и т.д. Так или иначе, в круг вопросов втягивалась тема смерти и бессмертия человеческой души и познания Абсолюта. Ислам внес тему внутренней собственной ответственности человека перед Аллахом, который и определит, какой быть вечной жизни человека. В рай или в ад – решит Аллах, взвесив все заслуги и провинности человека. В земной жизни человек связан с общиной и несет ответственность перед ней. Но в вечной жизни человек остается один на один с Аллахом. Община уже не может ему помочь. Хотя есть варианты, когда заступничество пророка Мухаммеда, может и тут внести коррективы. В этом плане ислам индивидуализирует человека. Этому требуется объяснение. В Коране можно найти слова и о полной ответственности человека за свою земную, а тем самым и за будущую вечную жизнь (4:21, 59, 60, 67, 69, 78, 80, 5:18, 39, 53, 75).

Но есть в Коране стихи о полной предопределенности бытия человека, всей его судьбы.

«Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях. И если постигнет их хорошее, они говорят: «Это – от Аллаха», а когда постигнет их дурное, они говорят: «Это – от тебя». Скажи: «Все – от Аллаха» (4:80). Даже мельчайшие детали судьбы человека предопределены: «Знает он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6:59.)

Фатализм снимает с человека ответственность, ибо все, что человек чувствует, думает, говорит и делает в этом мире уже заранее предопределено Аллахом. Человек не может отвечать за то, что он не выбирал по своей воле. Божий суд – это суд над решением самого Аллаха: почему он так предопределил, что человек стал вором или убийцей.

Как разумно эту ситуацию разрешить?

В Коране есть положения, во-первых, о том, что человек – разумное существо. Во-вторых, лишь человек, знающий Закон божий, несет ответственность за свои деяния (4:2; 4:33). Однако что из того, что человек вполне разумен, знает законы божьи, но по предопределенности божьей совершил преступление?.. За что он в ответе? За то, что не пошел согласно своим знаниям закона против божественного предопределения? Так он этого не в силах делать! Потому что это решение Аллаха (абсолютное решение без права на апелляцию). Этот тупик остается тупиком, пока не будет внесена корректировка в трактовку предопределенности судьбы человека.

Чем интересен для нас этот момент? Тем, что когда проблема упирается в Абсолют (Аллах), сплошь и рядом разум наталкивается на противоречия, из которых однозначного, непротиворечивого выхода, казалось бы, нет. Но он есть. И чаще всего этот выход – отказ от рациональной трактовки. Аль-Ашари предлагал в своей дискуссии по аналогичным вопросам с мутазилитами такой вариант: если разум не может осилить противоречие, то ситуацию нужно принимать на веру, так, как есть, без всяческих попыток понять ее рационально (логически). Один факих тех времен говорил, если тебе не понятно, как Аллах восседает на троне, ты не мудрствуй, а принимай на веру. В противном случае – впадешь в ересь. И таких моментов

огромное множество. И причину этого мы видим в одном: в Абсолюте. Какой бы вопрос не рассматривался в исламе, рано или поздно он наталкивается на проблему абсолютной истины, или истины Абсолюта. Аллах – начало, середина и финиш для всего существующего в тварном мире. Поэтому познание все время вращается вокруг абсолюта и возникающих вокруг него тем. Коран совечен Аллаху или сотворен? Аяты нужно понимать буквально или это символы, смыслы которых должны люди искать и находить самостоятельно? Кто и как должен искать? В пророческих озарениях или через рациональные дискурсы? В тексте Корана божественная мудрость сокрыта или содержится житейская мудрость? Всем ли людям одинаково доступна мудрость Корана или только избранным? И т.д. И т.д. Является ли мусульманское богословие единым течением? В нем тоже множество разноликих толкований и разночтений. В огромном халифате нужны были единые законы и духовные устои. Даже священная книга не дает однообразия в толковании житейских проблем и возможных путей их решения в конкретной ситуации. Как однообразно интерпретировать аяты Корана? Малакитский толк требует буквального понимания Корана. Ханафитский считает истинным иерархию: Коран, сунны, прецеденты, мнение уммы, собственный разум. Человеческий разум логически обосновывал существование и сущность жизни и смерти, веры и знаний, рая и ада, конца света и последнего суда, ответственности и свободы выбора, предопределенности и свободы воли, текстов Корана и хадисов, Аллаха и Его атрибутов. Но потребовалось объяснить природу самого человеческого разума. Каково его происхождение, в чем сущность, какие функции и возможности присущи человеческому разуму.

Как мы выше уже отмечали, за теоретическими выкладками и различными толкованиям тех или иных вопросов скрываются экономические и политические интересы разных социальных групп в конкретной исторической ситуации. Например, в период экспансии халифата, когда велись завоевательные войны, акцент на фатализме был наиболее удобным. Убьют на войне или останешься жив – все в руках всемогущего и справедливого Аллаха. Он всемогущ и милостив. Он не допустит несправедливости. Поэтому бояться нечего. Он вознаградит, если ты будешь соблюдать его законы, будешь верно служить ему. Джабариты (джабриты) – сторонники фатальной предопределенности – считали, что человек должен покорно следовать ходу событий. Но снова возникают «крамольные» мысли в головах бедных: «почему, скажем, недостойному человеку Аллах уготовил хорошую, сытую и беззаботную жизнь, а другому, трудолюбивому, честному, милосердному приходится день и ночь тяжело работать, не вылезая из нищеты?». Предопределенность предопределенностью, но хочется понять – почему в мире так много несправедливости. И Аллах ли в этом виноват? Это, так сказать, житейская сторона вопроса. Но есть и теоретические вопросы, требующие рационального объяснения. Например, если все фатально предопределено, как быть с атрибутами Аллаха? Они тоже фатально предопределены? Если «нет», то получается, что фатализм не абсолютен. Не все в Абсолюте предопределено. Есть исключения. Если

«да», то кем предопределены атрибуты Аллаха? Им самим или еще кем-нибудь? Из этих хитросплетений разумных вопросов джабриты вышли путем отрицания наличия у Аллаха каких-нибудь атрибутов. Но апофатика, как мы уже говорили, это не решение вопросов, а лишь уход от них.

Ислам как идеология поддерживает государство и приходит к нему на помощь, даже если приходится по-новому трактовать уже, казалось бы, известные истины. В огромном государстве: от Китая до Испании центр не может эффективно контролировать регионы. Нужен новый механизм. И ислам этот механизм государству дает: это внутренний самоконтроль каждым человеком самого себя перед всевидящим ликом Аллаха. Управление в соответствии с интересами государства нужно лишь переложить в истины ислама, и все мусульмане сами внутренне будут контролировать выполнение распоряжений государства, власти, чиновников. Аллах все видит, даже если чиновники не видят. Чиновников можно обмануть, а Аллаха – нет. И на последнем суде он за все с тебя спросит. Перед лицом вечного наказания земные беды блекнут, их можно временно и стерпеть, оставаясь перед лицом Господа честным. Но не все так просто. И здесь возникают вопросы. Если все предопределено, то Аллах не может наказывать людей за дурные поступки. Поэтому будет правильно считать, что дурные поступки людей из-за своеволия людей. Тогда правильно: Аллах наказывает справедливо за грехи, совершенные по свободному выбору человека. Течение Кадаритов (аль-кадарийа) считало, что человек имеет власть над своими поступками даже тогда, когда оно предопределено Аллахом. Человек сам определяет пути жизни и сам выбирает характер поступков. Эстафету продолжают мутазилиты. А ашариты в ответ на новые вызовы времени станут искать компромиссы между свободой воли человека и предопределенностью судьбы. Позиция ашаритов также полна противоречий и тупиков. И все они оказывается до времени скрытыми и выступают на первый план, когда дела доходят до последней инстанции – Абсолюта. Вот вариант попытки выйти из противоречивой ситуации. Теория «приобретения» (касб). Аллах – творец всего существующего. И судьба, и события жизни человека заранее предопределены Аллахом (Абсолютом, Необходимо сущим и т.д.). Человек же, как участник событий собственной жизни, «приобретает» свои поступки, возлагая на себя ответственность за них перед Аллахом. Если человек верно служит Аллаху в соответствии с Его законами, то на последнем суде Аллах за все вознаградит его как сознательно соблюдавшего Его законы. Если же человек нарушает Его законы, сознательно «присвоив» свои поступки, то Он его накажет за них. Смутная какая-то справедливость получается. И опять на заднем фоне остается вопрос об Абсолюте, его атрибутах и функциях. На наш взгляд, ответ на вопрос, какова «логика» Абсолюта, был начерно уже намечен в средневековом исламском познании. Понятие «логика» подходит к пониманию Абсолюта. Мы уже говорили о том, что логика даже самой сложной конструкции останавливается на пороге Абсолюта и передает эстафетную палочку познания вере (иррациональному, мистическому, интуитивному и т.д. познанию). И предлагали внести новый термин – «хаика», который бы более

точно отражал суть Абсолюта как противоречия всех противоречий (хаос). Если в античных представлениях и понятиях порядок Космоса – Логос, порядок Хаоса – Хаика. Любая модификация калама сталкивается с этой же проблемой. Пророческие откровения и логика – вещи разные, хотя об одном и том же. «Знания веры» и «знания разума» – тоже говорят об одном и том же, но по-разному. Новация нашего предложения в одном маленьком, но принципиальном отличии. В исламе «знания веры» нужно принимать на веру, не рассуждая, как бы они ни выглядели и какими бы ни получились. Мы же предлагаем все-таки рассуждать. С точки зрения логики, получается несурезица, абсурд, но разумный абсурд, понимаемый и подлежащий рассуждению. Мы предлагаем эти знания об Абсолюте принимать не просто на доверии авторитета религии, а путем рассуждения с помощью разумных понятий, хотя и сплошь и рядом встречаются нарушения привычных для разума законов и правил формальной (аристотелевской, классической) логики. Логика есть нарушение правил хаики, как и хаика (абсурд) есть нарушение правил логики. Нечто подобное мы видим в средневековом каламе. Рассмотрим один пример. У Аллаха есть «прекрасные имена». О них говорится в священных текстах. Если идти по «методу» познания через веру, к ним ничего не прибавляется, о них ничего не уточняется и ничего обсуждать или дискутировать. Но даже если идти путем только принятия знаний «прекрасных имен Аллаха» на веру как абсолютных истин, не подлежащих обсуждению, в священных текстах все же есть два варианта их трактовок, которые невозможно не заметить даже через веру. Они присутствуют и в пророческих откровениях, и в озарениях, и в интуиции. Речь о том, что у Аллаха есть апофатическое и катафатическое определение. Первое определение – отрицательное. Второе – утвердительное. В первом случае говорится, что об Аллахе ничего нельзя знать и говорить. В Его существование надо просто верить – и все. Во втором случае, как мы уже говорили, у Него есть «прекрасные имена». Даже указано количество – 99. С этим количеством тоже связана масса проблем.

Отрицание атрибутов нельзя трактовать как лишенность Аллаха чего-либо. Абсолют тогда был бы неполным, не Абсолютом. Отрицание, следовательно, касается не онтологии Абсолюта (Аллаха), а есть лишь характеристика ограниченности человеческого познания. Признание такой ограниченности в свою очередь порождает массу вопросов.

Утверждение о наличии атрибутов тоже нельзя упрощать до уподобления этих атрибутов человеческим характеристикам, даже если они перечисляются для удобства понимания по аналогии с человеческими качествами.

Существует также срединный (компромиссный) вариант. Утверждается, что имена и атрибуты Аллаха известны из священных текстов (там они даны в онтологическом статусе, т.е. как бытийствующие), но их истинный (подлинный) смысл недоступен человеческому разуму, они известны лишь самому Аллаху.

По Корану, «прекрасных имен» Аллаха – 99. Это количество качеств Аллаха. В каждом имени заключено какое-либо одно качество, как может подумать простой человеческий разум. Или под каждым именем подразумеваются все 99? Такой

вариант ответа тоже встречается. А есть еще третий: кроме «прекрасных 99 имен», есть еще одно имя Аллаха – сотое. Надо понимать, в этом 100-м имени присутствуют и все 99 «прекрасных имен».

Если эти рассуждения по законам и нормам классической логики, то барон Мюнхгаузен – марсианский футболист.

С атрибутами исламская мысль будет разбираться долго. Много в этих трактовках укладывается в нормы формальной логики, но как только дело доходит до порога Абсолюта, начинается нарушение правил логики, даже не классической, а просто логики здравого смысла. Здесь есть «логика», но она из другой области. Как мы уже говорили выше, из области «хаики», то есть не из разумной логики, а из разумного абсурда.

Абсолют (Аллах) абсолютен во всем. Он абсолютно совершенный, бесконечный и вечный, неповторимо единый, уникальный, без границ – пространственных и временных. Он есть начало всего, хотя сам не имеет ни начала, ни конца бытия. Он и духовная, и материальная субстанция. В то же время он ни одно из них. Он Творец и в то же время тварной мир не только в Нем, но и Он сам в целостном единстве. Все атрибуты Аллаха есть категории и вещей тварного (бренного) мира. Надо при этом учитывать, что основных атрибутов Аллаха 14. Их должен знать, понимать и принимать каждый мусульманин, иначе он впадает в куфр (неверие). Кроме того, есть еще 6 атрибутов Аллаха, которые отражают Его сущность. То есть это категории уже Необходимо сущего: бытие (существование) и единство, безначальность и вечность, неподражаемость и самодостаточность. Есть еще атрибуты второго плана: жизнь, могущество, милосердие, сострадание. Бог имеет жизнь, но не такую, как у людей. Жизнь Аллаха не предполагает рождения и смерти. Аллах не стареет и не молодеет, хотя это в Его власти. Жизнь Аллаха отличается от жизни существ тварного мира. Он живет не телом и не душой. Аллах все видит и все слышит, но не глазами и ушами, а по-своему (по-абсолютному, по-божески). Атрибуты эти, как и другие, в одном варианте трактовок обладают характеристиками Аллаха: например, слух и зрение Аллаха вечны, неизменны, неповторимы, ничем и никак не ограничены и т.д. Ехидный скептик и критик тут же потянут такое объяснение в «дурную бесконечность», спрашивая: «а атрибуты атрибутов Аллаха тоже абсолютны?». То есть, скажем, неизменность слуха и зрения Аллаха тоже вечны, неповторимы, безграничны, неизменны и т.д.?

Есть у Аллаха атрибут, который можно было бы назвать (и называют) «на троне». Это трактуется не как место, где сидит Аллах, а как характеристика (качества) Его подлинного (истинного) совершенства и абсолютности во всем. Есть еще такие атрибуты, как знание, воля, способность творить.

Попробуйте систематизировать эти атрибуты Аллаха (Абсолюта) по объему и содержанию понятий по правилам формальной логики. Попробовать можно, но невероятно сложно. Тем для размышлений огромное множество В Абсолюте все атрибуты должны быть полными. А может ли быть что-либо полным без наличия своей противоположности? Добро – без зла, красота – без уродства, истина – без лжи

и т.д. Например, Аллах может оживлять. А умерщвлять? Как зовут того, кто умерщвляет, мы называть не будем. Но оживляющий без своей противоположности будет не полным Абсолютом, а чего-то лишенным, урезанным, на что-то неспособным, ограниченным и т.д. Тогда говорить об Абсолюте как о всемогущем начале невозможно.

А как быть с таким атрибутом Аллаха как то, что Он живой. Живой, но не смертный. Не может умереть – это ограниченность или полнота? Познание Абсолюта и определение его характеристик сплошь и рядом наталкивается на такие «перешагивания молча» через противоречия. В таком направлении как мушаббиха образ Аллаха антропоморфичен. Аллах имеет голову, руки, ноги, сидит на троне и т.д. Атрибуты Абсолюта и людей похожи, схожи, тождественны. Речь у мушаббихистов о том, каким увидел Аллаха пророк Мухаммед. И сразу вопросы. В зависимости от ответов – течения. Каррамиты (шииты-хашимиты) считали, что сущность Аллаха уподобляется телам творений. А хашавиты имели свое отличное мнение. Они утверждали, что качества Аллаха уподобляются качествам творений.

До крайности можно довести любое утверждение и позицию. Антропоморфизм в исламе доходил до признания у Аллаха наличия и головы, и рук, и ног, и тела, и плоти, и крови, и языка, и двух глаз, и пары ушей и всего остального, что есть в телесном бытии человека. В таком варианте обычное дело – возможность пожать руку Аллаху, обнять его на земле и в вечной жизни. И тут же предостережение, что не надо эти слова упрощать до их буквального понимания. Где здесь логика, а где хайка – необходимо разбираться. А для этого нужно определиться с авторитетом в области истинных знаний. Мушаббихиты настаивали на том, что знаки, звуки, буквы Корана изначальны и предвечны. Абу Ханифа вслед за Кораном признавал антропоморфные атрибуты в буквальном смысле. Лицо – это лицо, как у человека. Глаза – как глаза, а руки есть руки и т.д. Если начать искать рациональное толкование, можно оказаться в дремучем лесу логических противоречий. Поэтому родоначальник одного из масхабов суннизма призывал антропоморфность Аллаха понимать буквально и принимать на веру без попыток интеллектуального их растолкования. Неповторимость единого Аллаха позволяет такие допущения. Абу Ханифа отмечает, что качества Аллаха указывают на вещи тварного мира, а не на Него самого. Но это утверждение не спасает от противоречий в представлениях об Абсолюте (Аллахе). Муааттилиты (от араб. «отрицающие», «лишающие») отказывались от буквального понимания антропоморфных атрибутов Аллаха.

Выше мы говорили, что за каждым течением в исламе или даже за каждым толкованием того или иного его положения можно увидеть чьи-то экономические и политические интересы. В целом это верно. Но не нужно, конечно, все упрощать и примитивизировать. Теоретические построения имеют и свою относительно независимую от социально-политических обстоятельств логику развития без их непосредственного прикладного значения. Как, например, в математике.

А могут быть и конвергенции между сторонниками разных течений. Так, к примеру, среди мутазилитов встречались люди, которые доказывали необходимость

идентификации атрибутов Аллаха с Его абсолютной субстанцией. Иначе получился бы дуализм: Абсолют отдельно – атрибуты отдельно. Аллах, по определению, один, един и самодостаточен во всем. Чего-то вне Аллаха не может быть. Его сущность и есть Его атрибуты: знание, воля, сила, зрение, слух и т.д. Признавать сущность Аллаха (знание, мощь, воля, зрение, слух и т.д.), а потом еще раз перечислять характеристики сущности, но признавать их уже как атрибуты – во-первых, дуализм, во-вторых, тавтология.

Итак, как калам решал проблему соотношения Аллаха и Его атрибутов.

1. Танзих. Аллах один и един. Это дано как истина в знаниях пророков. Это предмет веры, а не логического дискурса.

2. Ташбих. Атрибуты Аллаха – уподобление свойствам вещей тварного мира.

3. Мушаббих. Атрибуты Аллаха аналогичны атрибутам вещей тварного мира. Здесь не уподобление как в ташбихе, а признание, что атрибуты Аллаха такие же, как и у вещей тварного мира.

Итог прост. Стремление описать Аллаха и Его атрибуты «на языке» логики (рационализма, интеллекта) так или иначе приводило к нагромождению противоречий. Напрашивался вывод, и он начерно был намечен, что Абсолют по своей сути есть «противоречие противоречий», и выразить это можно тоже через противоречия противоречий, т.е. через хаiku, через абсурдные построения. Сущность противоречивого Абсолюта (Аллаха, Необходимо сущего и т.д.), состоящего из противоречивых множеств тварного мира, можно выразить лишь в абсурдных суждениях (хаике), где все равно всему на все всегда и везде.

Рассмотрим мутазилитский калам более подробно. Родоначальником считается Васил ибн Ата (699-748 гг.), который выдвинул идею о серединном (между верой и неверием) положении людей, совершивших тяжкий грех. Мутазилитский калам заменил уподобление силлогизмами в трактовках Аллаха и Его атрибутов. С мутазилитов нужно начинать, вероятно, рефлексии самого калама. Они начали трактовать калам как метод и как рациональное обоснование самого метода познания. Калам как логический метод (мантык) был направлен на рациональное познание Абсолюта. Калам у мутазилитов имеет еще одно значение: он божественный атрибут речи.

Интересное построение. Содержание Корана «речен» Мухаммеду Аллахом. Пророк «изрек» истины Корана людям. В Коране вечным является, рассуждали мутазилиты, не сам буквальный текст священной книги мусульман, а «речь», которая является частью сущности Аллаха. Мутазилитский калам сформулировал целый ряд философских проблем ислама: Абсолют и его характеристики, извечность или конечность атрибутов Абсолюта, единое и общее, истинное и подлинное, целое и части, причина и следствие, дух и материя, необходимость и свобода, закон и предопределенность и т.д.

Мутазилиты построили свою версию теодицеи (оправдания Аллаха за зло в мире). Но их оппоненты, ортодоксальные сунниты, возражали, что такое представление приводит к выводу, что Аллах не всемогущ. Получается, что Аллах

ограничен, принужден к творению только хорошего, доброго, истинного, красивого и т.д. Тогда надо признать, что Аллах не обладает абсолютной свободой воли.

Вот пример еще одной дискуссионной темы. Суннитская ортодоксия исходит из того, что Аллах не может быть ничем, никем и ни в чем ограничен. Все в его воле и руках. Поэтому они возражали мутазилитам, которые считали, что Аллах может простить и грешников, если они покаются. На все воля Аллаха. Решение Аллаха не может быть в зависимости от того, покаются грешники или нет. Это было бы ограничение всемогущества Аллаха. Намерения мутазилитов благие. Они хотели, чтобы суть ислама стала нормой повседневной жизни каждого мусульманина. Этого же, в принципе, хотят все: чтобы каждый мусульманин был подлинным, т.е. чтобы его существование соответствовало законам Аллаха. И мутазилиты, признавая единство Аллаха и Его творения, путем логических построений хотели вывести безусловные правила для отдельного человека, гарантирующего ему вечную райскую жизнь, если он их будет выполнять.

Организационное усложнение социальной жизни требовало адекватных знаний. Ислам демонстрирует формирование не только исламских богословских знаний, но и рационального аппарата светских знаний: философии и наук. Накатывающиеся волны рационализма иной раз начинали представлять угрозу для идеологической опоры власти в халифате – ислама. Аль-Ашари говорил, что все спорят об одном и том же: по силам ли человеку то, что Аллах знает, что Он не может. Мутазилиты, восхищаясь мощью разума человека, отвечали на этот вопрос: «Да». И надо ли удивляться тому, что бывали гонимы и преследуемы. И аргумент у них простой. Аллах, сотворив мир однажды по абсолютным законам (а иначе не могло быть), не может ничего в нем изменить, иначе получилось бы, что вначале Он был одним, а потом стал другим. Это уже не единобожье, не монотеизм. Аллах ограничен в своей свободе своей же абсолютностью. А у человека никаких ограничений нет: ни абсолютных, ни относительных. Вот и получается, что человек может то, что Аллах знает, что не может.

Таких примеров можно найти много. Вот еще один из примеров об ограниченности возможностей Аллаха. Если Аллах предопределил и знает, что данный конкретный человек умрет в 80 лет, в силах ли Аллаха ускорить или отложить приход смерти? Любой ответ противоречит ортодоксальному пониманию абсолютного могущества Аллаха. Возникает некий парадокс о Боге, который гласит: «Я лжец». Истинно или ложно это признание?

Все рассуждения мутазилитов построены на попытках объяснить Абсолют (Аллаха) непротиворечивым образом. Но такие усилия изначально обречены на то, что окажутся в еще более густых дебрях противоречий, ибо Абсолют есть противоречие противоречий. И познание не может быть логически непротиворечивым. Более того, мы уже говорили: шаг из тварного мира в Абсолют есть шаг из разумной логики в область хаики (абсурда).

Мутазилиты призывали к спорам и дискуссиям. Считали, что через борьбу мнений достигаются истинные знания. Мутазилиты и в этом вопросе «играли с

огнем». Дискуссии порождают сомнения. Коран сомнения отвергает. Богословие требует принимать истины веры без сомнений. «Истина – от твоего Господа, не будь же в числе сомневающихся» (2:142). А у: «пятьдесят сомнений лучше уверенности», как считал аль-Джахиз.

У мутазилитов можно увидеть и два знакомых критерия истины: практический, когда истинность знаний проверяется через опыт. Но до идеи эксперимента исламский рационализм не дошел. Субъективный критерий истинности знаний, к слову сказать, для арабо-мусульманских мыслителей – главный. Для мусульманина приобретение знаний есть изменение самого себя на пути к Аллаху. Хотя накопление знаний является процессом духовным, субъективным, но это то, что на самом деле происходит с человеком и миром, в котором он живет. Приобретение знаний для мусульманина – процесс объективный. Каждое знание – шаг к самосовершенствованию на пути к святости, к вечной райской жизни. Результат приобретенных знаний для мусульманина в нем самом, а не во внешнем мире. Здесь можно вспомнить античную категорию «атараксия» (спокойствие души). Мутазилиты, как нам представляется, пришли к похожей, но не одинаковой мысли самостоятельно. Критерий истинности знаний – «покой души». Но любители сомнений, мутазилиты, и здесь добавляют свою ложку дегтя. Если «покой души» есть критерий истинности знаний, как различать «покой души» мудреца от знаний и «покой души» безмятежного невежды (аль-Джахиз). Мутазилиты, как и во всех других случаях, построили весьма сложную разумную конструкцию получения «покоя души», т.е. истинных знаний. Если схематично, то путь следующий: чувственное познание, за которым следует рациональное усмотрение. Следующий этап – знание предмета таким, какой он есть. И только в конце цепочки появляется убеждение (итикад), дающее «покой души». Мутазилиты выделяли несколько видов знаний, которые не дают «покой души»: знание-подражание, знание-вера, знание-предположение, знание-мнение и им подобные.

Мутазилиты пришли к пониманию объективных функций общественного сознания. Они ясно представляли, что общий разум людей обязателен для всех как основа их индивидуального «покоя души». Общий разум есть относительный абсолют для индивидуального. Отметим еще одно достижение мутазилитов. Они считали, что атрибуты Аллаха не реальности, а существуют лишь в уме познающего человека. Отрицание реального существования атрибутов Аллаха аргументировалось мутазилитами как уход от политеизма в исламский монотеизм. То есть мутазилиты считали, что они борются за строгий монотеизм ислама.

И каждый раз в изучении вопроса об Абсолюте разум мутазилитов, их логический рационализм наталкивались на парадоксы. Попытки решения этих парадоксов часто приводили их к еретическим выводам. Например, в вопросе о Коране. Если Коран не сотворен, то он вечен, как и Аллах. Но здесь уже имеет место явление дуализма: есть две вечных субстанции – Аллах и Коран. Если Коран сотворен и есть лишь слово Аллаха, переданное людям через Мухаммеда, то допустимы различные толкования текста Корана. Для ортодоксального богословия и

то, и другое не подходит. Поиск шел и дальше. Текст Корана – и божественный, и человеческий. Текст Корана – лишь подражание речи Аллаха, т.е. рукотворный. Мы уже неоднократно подчеркивали, что за, казалось бы, сугубо теоретическими вопросами в большинстве случаев скрывались экономические, политические и другие социально-прикладные интересы различных групп населения. Идеология принимала форму философских или теологических споров. История михны (можно сказать, что это была мусульманская инквизиция) свидетельствует о массе таких случаев. При халифе аль-Мамуне (813-833гг.) жители Багдада высказали специальной комиссии свое понимание того, является ли текст Корана извечным или Коран сотворен. Вопрос носит теоретический характер. Но в результате проведенного опроса населения пострадал имам Ханбал (основатель ханбалитского масхаба), противник мутазилитской позиции сотворенности Корана. Имам Ханбал категорически настаивал на совечности смыслов Корана Аллаху.

Проблема понимания Абсолюта (Аллаха, Необходимо сущего, Первопричины и т.д. – названия могут быть самые разные) затрагивала и все другие вопросы мироустройства не только в их абстрактно-теоретической форме, но и была ориентирована на социально-политическую практику.

Мутазилиты утверждали, что Аллах сотворил мир из реального «не-сущего». Следовательно, это реальное «не-сущее» было неким материалом (материей), предсуществовавшим тварному миру. Но тут же возникал вопрос о той самой «совечности»: совечно «не-сущее» Аллаху, его атрибутам, Корану, или же это что-то, находящееся в самом Аллахе. Если верен первый ответ, то это уже не монотеизм, а дуализм или даже некий политеизм: масса совечных Аллаху субстанций. В противовес мутазилитам, ашариты это «не-сущее» трактовали как «ничто». И здесь возникает много противоречий, но у ашаритов получается креационизм в его богословском виде: Аллах сотворил мир. И нет необходимости что-либо уточнять. Нужно принять это на веру. Из чего Аллах сотворил мир, как Он это сделал, в какой последовательности, была ли какая-то цель сотворения тварного мира и т.д. – все эти рассуждения излишни. То, что Аллах сотворил мир, надо принять на веру.

Далее мутазилиты признавали, что вещи тварного мира обладают не только признаками существования и несуществования, т.е. временно ограничены, но еще и обладают «утвержденностью» (субут). Схема у мутазилитов получалась следующая: Аллах – утвержденность вещи (для иллюстрации можно вспомнить мир идей Платона) – «не-сущее» (материя) – бытие и небытие вещей тварного мира. Ну чем не схема, которую через много веков мы увидим у Гегеля: Абсолютная идея – логика – природа – социум (искусство, религия, философия)! У мутазилитов на много веков ранее получилась почти та же «феноменология абсолютной Идеи». Тесен не только мир телесных вещей, но и мир идей.

Ашариты в своем споре с мутазилитами не прошли мимо идеи «утвержденности», этого аналога объективной логики будущего тварного мироустройства. Ашариты утвержденность приняли и приняли как признание

существования. Что утверждено, то существует, пусть даже в идеально-духовной форме в Аллахе. Если вещь утверждена, т.е. существует, она уже не возможность, а действительность. В таком качестве необходимо признать утвержденную вещь, но еще не соединившуюся с «не-сущим», т.е. с материей, «сущим». И в самом деле! Как иначе?! Если до тварного мира есть вещь, которая обладает действительным существованием, где и как она может быть? Только в Аллахе (в Абсолюте, в Необходимо сущем и т.д.). И без комментариев понятно: Аллах, сначала «прозрачный», как Первосущее, начинает приобретать различимые контуры («утвержденность» состава). В Необходимо сущем формируется как бы логическая схема будущего тварного мира. Потом эти контуры лягут на «не-сущее» (материю) и получатся отдельные вещи тварного мира, обладающие уже временными и пространственными границами бытия и небытия. История любого учения, и мутазилизма в том числе, конкретизируется в становлении содержания его категорий.

Продолжим предыдущую схему миротворчества Аллаха в том варианте, как это представляют мутазилиты. Если утвержденная вещь еще не соединилась с «не-сущим» (материей) и не «выпала» в конечный (тварной) мир, то у нее есть «существование» («утвержденность»), но нет «несуществования». Здесь у мутазилитов все логично, потому что для них пары «существование и несуществование» и «бытие и небытие» – категории из разных уровней Абсолюта (Аллаха). Эти пары обладают разными статусами в Необходимо сущем. Сущности у них разные.

То, что не сотворено, не может быть уничтожено. То, что еще не родилось, не может и умереть. Небытие у мутазилитов возникает из бытия. Нет бытия – нет и небытия.

Но как быть с тем, что вещи тварного мира, обладающие бытием и небытием, уже имели «утвержденность», т.е. обладали существованием без несуществования. До творения эту однобокость мышления можно и допустить. Но как быть с тварными вещами. Как у них возникло «несуществование», если в мире «утвержденных» вещей «несуществования» не было? Мутазилитский калам вводит еще одну категорию – «временное несуществование». Состояние временного несуществования может перейти в существование. Теперь снова об Абсолюте. Из сказанного выше следует, что Аллах (Абсолют) – это «чистое существование», а «временное существование» – это существование вещей тварного мира до Творения.

Философия мутазилитов опередила свое время на столетия. Поэтому выяснение того, что дало толчок к такой фантастической пассионарности, представляет огромный интерес и может стать самостоятельной темой для обширного исследования.

«Утвержденный мир», как мы уже сказали, это логическая схема будущего Универсума тварных вещей без их пространственно-временных параметров. В терминах старой философии это – Логос. Логос, находящийся в абсолютном разуме, т.е. в Аллахе.

Аллах в акте творения переводит вещи из состояния «несуществующих» в состояние «сущего».

Напомним еще раз нашу основную мысль. Теоретическая мысль философов, теологов, богословов ислама на пороге познания Абсолюта сталкивается с трудностями, касающимися противоречивости не только вещей и событий Универсума, но и с противоречивостью самих этих противоречий. Возникает потребность в новой познавательной методологии, в новой парадигме мышления, если мы хотим штурмовать далее бастионы замка Абсолюта.

Усилия мутазилитов доказывают, что стремление одолеть Абсолют только рациональными (логическими, интеллектуальными и т.д.) методами раз за разом тонет в болоте «противоречий противоречий», а апориях, антиномиях, парадоксах.

Логически последовательное рассуждение о «не-сущем» в русле мутазилитского подхода приводит к признанию извечности мира, т.е. к отрицанию необходимости божественного творения. В самом деле, если «не-сущее» (маадум) – это вещь, лишенная пространственно-временных параметров, но уже объективно существующая как «утвержденность», как закономерность будущих связей и отношений вещей тварного мира, то зачем нужно еще усилие Аллаха?! Утвержденные вещи могут реализовать свои «тварные» свойства по собственным закономерностям. В этом же и есть их суть. Если «маадумы» не сотворенные Аллахом вещи, а то, что в нем извечно как закономерности Необходимо сущего (Абсолюта, Аллаха), то тут прямая дорога или к деизму, или даже к атеизму. Получается, что Аллах не может изменить эти «маадумы» («утвержденные вещи»), ибо они есть совечные ему закономерности. Нарушается признание всемогущества Аллаха. Цепочка разрешения одних противоречий с богословскими догмами приводит к новым рассуждениям, новым категориям и к новым тупикам противоречий. Мутазилиты, чтобы преодолеть отмеченные выше трудности в трактовке сущего и не-сущего, которые вели почти к атеистическим выводам, придумали свою концепцию пространства и времени. Оригинальная концепция, также опередившая свое время на тысячелетие. Это атомарно-дискретная концепция пространства и времени. Не просто заимствованная из античных источников, но творчески переработанная для потребностей решения своих конкретных теоретических вопросов познания Абсолюта (Аллаха) и его атрибутов. Замысел мутазилитов ясен: Аллах творит мироздание вне времени. Времени, как и пространства, еще не было. Они возникнут как следствие творения. Следовательно, Аллах творит мир непрерывно, а возникают вещи тварного мира как дискретно-атомарные, т.е. разделенные друг от друга пространственно и по времени. Так «не-сущее» превращается в сущее, т.е. становится реальным, действительным миром дискретных тварных вещей, доступных теперь и чувственному восприятию, и разумному познанию. Первый шаг явился преодолением предшествующей трудности. Но возникли новые. Возник спор о дискретной множественности мироздания (финитизм). Атомизм у мутазилитов скорее принцип, чем вещь, которую нельзя дальше распиливать. Когда в вещи все разъединили, когда далее уже нельзя

ничего делить – вот это состояние и есть «атом» (неделимость). Нет и представления, что вещи мира есть комбинация атомов. Понятно, если атом – это не маленькая вещь, а характеристика того, что у этой вещи нечего больше (далее) делить, то из «неделимости» строить что-то существующее невозможно. Были, правда, оригинальные представления, что «неделимости» у разных вещей разные. Эти «неделимости» тоже могут иметь свои различительные признаки: запах, температура, цвет, твердость и т.д. Некоторые утверждали, что неделимой частицей в мире нужно считать человека (Муаммар). Атом означал не вещь без размера, а наименьший предел пространства. Пространство в представлении мутазилитов изменяется от меньшего к большому. Начало пространства, так сказать, своеобразная ноль-точка и есть атом. Это – пространство без пространства. Эта вещь – тоже Абсолют. Абсолютный ноль. Пространство, где нет пространства. Пустое пространство. Или сжатое до бесконечности пространство. И время в таком смысле атомистично: оно есть цепь мгновений, т.е. атомов, т.е. ноль-мгновений, где нет длительности. Мы неоднократно подчеркивали оригинальность мышления мутазилитов. Есть она и в этой концепции пространства-времени. Вещь, считали мутазилиты, в каждое мгновение уничтожается и возникает заново. Как нам представляется, речь идет о развитии. В каждое мгновение вещь как бы еще та же и уже и не та. Она есть, и ее нет. Непрерывное существование во времени и есть история существования, или развитие. Вспоминается Гераклитовское «в одну и ту же реку входим и не входим». Вещь, как объясняли свою позицию мутазилиты, в два последовательных мгновения занимает последовательно два разных места. Если вещь в два и более мгновений занимает одно и то же место, это и есть покой. Нетрудно расшифровать, что в таком высказывании кроется идея абсолютности движения и относительности покоя.

Ислам рассматривает знание как одно из составляющих веры. Требует знаний от верующих. Но «знание» на первом этапе богословское: знание смыслов Корана. Как-то само собой стало понятным: если есть божественные знания, то должны быть и человеческие знания. Вторые ниже первых. Это понятно. Также понятно и то, что человеческие знания должны быть устремлены к божественным (абсолютно истинным, или истинам Абсолюта). Если божественные знания приходят через пророческие озарения (интуицию) сразу, без труда и целиком, то человеческие знания требуют труда, усилий, напряжения сил. Калам и есть усилие, напряжение, труд. Усилия в рамках богословских знаний породили рациональную теологию, которая хотела символы веры ислама сделать рационально понятными и доступными широким массам верующих, которым не дан дар пророчества. Жалкий человеческий разум в силу своего несовершенства страдал еще и скепсисом, сомнением, недоверием, и требовалось поэтому не просто рационально расшифровывать догматы веры, а еще их аргументировать, доказывать их истинность. Представители калама («усилия», «напряжения») – мутакаллимы – сами еще были полны сомнений. Они затевали бесконечные дискуссии по любому поводу и случаю. Так возникли мутазилиты, ашариты, исмаилиты, суфии и т.д. Каждый

имел свою точку зрения на все вопросы, начиная с Абсолюта (Аллаха и Его атрибутов) и кончая нулевым началом пространства. Так в разногласии формировался язык рационализма, оттачивались определения ключевых понятий и категорий. Много заимствовалось из прежних учений, но обязательно со своими поправками. Аллах и Его атрибуты, Необходимо сущее и тварной мир, необходимость и свобода, внешнее и внутреннее, закон и воля, вечное и конечное, пространство и время, существование и сущность, содержание и форма, движение и покой, предопределенность и свобода выбора и т.д. – все эти и другие понятия и категории уточнялись и развивались в многочисленных спорах и дискуссиях разных групп мутакаллимов. И все это в рамках догматов ислама.

Как шло обсуждение, например, категории «причина». По ортодоксальной догматике никакой причинности как объективных связей вещей нет и не может быть. На все воля Аллаха. Результат воли Аллаха принимает в сознании людей форму традиций. Пока разум человека не стремился по своему разумению упорядочить события мира, все было понятно и ясно. Как только мутакаллимы начали свои познавательные действия, сразу многое стало непонятным и сомнительным. Как быть, например, с вопросом: «А может ли Аллах изменить самого себя?» Любой ответ, порождает парадоксальную ситуацию. Мутакаллимы предлагали свою версию объяснения причинных связей в мире. Аллах вкладывает в каждую сотворенную Им вещь ее особую природу, согласно которой вещь обладает бытием. Эта сущность, данная богом вещи, определяет все ее причинные связи. Но этот взгляд имеет один недостаток. «Природа вещи» (хассыйя) не может быть изменена Аллахом по Его воле. Возникает особая зона бытия, которая оказывается вне воли Аллаха. Аллах не может изменить мир, не изменив законы, по которым он его создавал, Он не может изменить законы, не изменив самого себя. Если же он может изменить самого себя, значит, он был вначале не абсолютно совершенен. Может ли Аллах заставлять вещь быть иной, чем в момент творения? Мутакаллим Муаммар считал, что – нет. Создал Аллах все раз и навсегда в совершенном варианте. Изменить что-то, значит, в момент создания Аллах был несовершенным? Этого не может быть. Опять парадоксальный тупик. «Природа вещи», данной Аллахом, внутренняя или внешняя? И тут есть разногласие. Ашариты вообще отрицали всякую «природу» вещей. Ничто не может, утверждали они, опосредовать волю и действия Аллаха. Аллах, как считали ашариты, творит мир вне времени как существующий постоянно Он тут в каждой вещи и во всех сразу – один и един. Поэтому тварной мир в этом смысле один и тот же, поэтому он, конечный мир, познаваем. Оппоненты ашаритов указывали на наличный в мире вещей тварного мира порядок, законы, нормы существования, отличающиеся для разных вещей и их групп.

Если отрицать «природу вещей», получается, что существование мира – одно сплошное чудо: никаких закономерностей нет. По мере усиления рационального мышления, философии и наук возникали новые и новые аргументы в пользу «природы вещей», созданной волей Аллаха.

По-разному объясняли и аргументировали наличие у вещей «природы», данной ей Аллахом. Мутакаллим Фахр ад-Дин ар-Рази (XII-XIII вв.) рассуждал так. Движущейся предмет может стать причиной какого-либо явления или события. Само движение обусловлено наличием в теле какого-то стремления. Стремление имеет свое начало. А начало всех начал – Аллах. Такова цепочка, если мы рассуждаем, откуда берется «природа» вещей. А если построить цепочку в онтологическом порядке, то получится следующий ряд. Аллах есть причина наличия стремления в вещах тварного мира. Стремление в вещи приводит ее в движение, которое становится причиной каких-либо явлений и стремлений. То, что Аллах дает как стремление, и есть «природа» вещей. Здесь две интересных мысли. Первая – об ограниченности возможностей Аллаха, который не может изменить «природу» вещей, Им же сотворенных. К чему приводит такое рассуждение, мы уже выше рассмотрели. Вторая – это детерминистское доказательство бытия Аллаха. Если в мире есть причинные связи, то должна быть конечная причина, т.е. причина всех причин или тот, кто мир таким устроил. Как мы видим, и здесь последним доводом разума является Абсолют (Аллах). Это, во-первых. И, во-вторых, стремление «с ходу» познать Абсолют рациональными средствами наталкивается на стену непроходимых парадоксов (противоречий, антиномий, апорий и т.д.) и приходится делать уступки иррациональным методам познания. Прежде всего – вере. Признание причинных связей, как мы видели, в некотором контексте требует разъяснений по поводу свободы воли человека. Мутазилизм прошел сложный и драматичный путь развития и дробления, что, в конечном счете, привело к тому, что это течение как единое направление перестало существовать через несколько веков. Даже, например, среди тех мутазитов, которые признавали свободу воли человека, были разногласия. Одни считали, что человек получает способность свободы воли от самого рождения. Другие мутазиты доказывали, что свобода воли возникает лишь перед каждым отдельным действием (касб – теория «присвоения»).

Что не поворот, то тупик. Если Аллах абсолютно справедлив, то Он должен дать человеку свободу воли, свободу выбора своих действий. Если все заранее предопределено и если человек все выполнил «по указке», то за что его судить в конце миров?!. Да еще и в ад отправлять? Поэтому, чтобы спасти такую характеристику Аллаха как «абсолютная справедливость», необходимо признать, что он дал людям свободу воли и выбора. В этом с мутазилистами солидарны и кадариты. Но тогда рушится детерминизм. Абсолютная свобода воли и выбора приводит к индетерминизму. И все опять упирается на трактовки Абсолюта (Аллаха).

Мутазилиды заметили и развели два рода следствий деятельности человека. Мубараша – непосредственные действия, совершаемые по собственному сознательному выбору. Таулид – действия, возникающие как побочные от действий, совершенных по сознательному выбору. При этом основное действие может быть добрым, а побочное сопровождаться греховным действием. Лечащий врач вынужден видеть обнаженное тело пациента, хотя не в этом его сознательный выбор помочь

больному человеку. Должен ли человек отвечать на Последнем суде за побочные, не входившие в его сознательный выбор действия, если они были греховны? Другой пример. Не принятие ислама по сознательному свободному выбору – это грех. А если человек жил в такой среде, где про ислам и не слышали, он будет отвечать на Последнем суде наряду с теми, кто сознательно отказался принять ислам? Масса таких вопросов. Грех ли бездействие при виде зла? А если человек хотел, но не смог предотвратить зло? Виновен он или нет? И опять ссылки на Абсолют. Аллах абсолютно справедлив: он и решит, кто прав, а кто нет; за что карать, а кого и простить. На все воля Аллаха. Но свободу воли и выбора человека тоже нельзя отрицать, иначе теряет смысл Последний суд. Мутазилиты пришли к такому заключению: активность Аллаха ничем, никем и никак не ограничена и не обусловлена. Лишь самим собой. Но, помним, из этого тоже вытекает масса противоречивых следствий. Активность же человека и его свобода остаются в рамках Абсолюта (Аллаха). Тоже, казалось бы, ясно. Но что значит «в рамках»? Судьба человека предопределена или нет? Прямой и однозначный ответ отсутствует. Точнее, снова приводит к парадоксальным следствиям. Но, так или иначе, в исламе ответственность человека за веру и неверие остается, в какие бы теоретические дебри рассуждений мудрецы не забредали.

Можно, конечно, пойти тем путем, которым пользуется обыденное сознание. В одном случае – так, в другом – «этак». Приходится признать противоречивость как бытия, так и познания в целом. А когда дело доходит до понимания Абсолюта, как мы уже неоднократно повторяли, нужна новая парадигма познания – хаика. Мутазилит аш-Шахам, например, считал, что нужно согласиться с тем, что свободные по воле и выбору действия человека подвластны и ему, и Аллаху. То есть согласиться с тем, что на все воля Аллаха и все предопределено, и с тем, что человек обладает свободой воли и выбора. Согласимся. Ну и что из того, что эти положения противоречат друг другу и мешают понять (в рамках человеческого разума) целый ряд принципиальных идей ислама?!.. Если Аллах может вмешаться в деятельность человека только в момент Последнего суда, то получается, пусть урезанный, но деизм. То же самое и с «природой» вещей тварного мира. Поэтому вариант аш-Шахама по факту нужен, хотя логически непротиворечиво это объяснить невозможно.

Действие Аллаха предшествует действию человека. Человек неизбежно повторяет активность Аллаха (дарура). Если предварительного действия Аллаха не было, то активность человека не носит неизбежный характер, а лишь является «присвоением» (касб).

Халк – непосредственное творение, доступное лишь Аллаху. Человек же творит, хотя и самостоятельно, но не непосредственно, а с помощью каких-либо орудий или органов. Поэтому это не халк, а касб – присвоение того, что было сотворено ранее Аллахом. Мы видим, как становится ухищренным рациональное мышление. Оно становится более детализированным и сложным.

Ашариты и здесь внесли свое уточнение: человеку доступно для «присвоения» лишь то, что создано Аллахом, и творчество человека у ашаритов по смыслу превращается лишь в фигуру речи. Какую конкретную область догматики ислама не пытались бы мутазилиты и их оппоненты рационализировать «до последней ниточки», везде они наталкивались на одно и то же – парадокс. Шихаб ад-Дин Сухраварди, якобы, был казнен за то, что обнаружил и озвучил один из таких парадоксов. То, что пророк Мухаммед считается последним пророком, обнаружил он, противоречит тезису о всемогуществе Аллаха. Если могущество Аллаха (Абсолюта) ничем не ограничено и ничем не обусловлено, то он может сотворить множество и других пророков после Мухаммеда.

Мыслителей можно было и казнить. Но познание невозможно остановить, как и жизнь. Они идут при всех условиях и обстоятельствах. Рациональное мышление, возникнув однажды, из истории ислама уже не могло уйти. Если жизнь продолжается, необходимо ее объяснить. А объяснение любого фрагмента неизбежно приводит к Абсолюту. А стремление понять Абсолют наталкивается на одну и ту же трудность: рациональное мышление впадает в противоречия.

**И выход из этого может быть трояким: см. стр. 61 и Приложение 2.**

### **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Что такое «калам»? Мутакаллимы и мутазилиты.
2. Захириты и ханбалиты о понимании слов Корана.
3. Хашвиты (мушаббихиты), ашариты, хариджиты, джахмиты, мурджииты, зейдиты, джафариты, ханафиты, маликиты, ханбалиты, исмаилиты, суфии, кадариты, сыфатиты, джахмиты, каррамиты (шииты-хашимиты), хашавиты о сущности Аллаха и Его атрибутов: танзих и ташбих.
4. Смыслы «прекрасных имен» Аллаха.
5. Проблема фатализма и свободы в исламе.
6. Особенности ислама как идеологии государства.
7. Что такое истихсан (истисхаб, дарура, маслаха, урф)?
8. Влияние учения мутазилитов на историю ислама.
9. Исламские рациональные учения о способах познания Абсолюта (Аллаха и тварного мира).

## ГЛАВА 5 «ВОСТОЧНЫЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ» И ИСМАИЛИЗИМ О ПОЗНАНИИ АБСОЛЮТА

Арабы-курайшиты находились на этапе разложения родоплеменного устройства общества и перехода к феодальным отношениям. Рабства в его классическом виде (как в Древнем мире) у арабов не было. Их идеология и социальные отношения в период возникновения и становления ислама соответствовали феодальным порядкам с естественными для их конкретных условий особенностями. Вместе с изжившими общественными порядками изживало себя и языческое мировоззрение. С потребностями создания централизованного общества (государства) возникала потребность в замене политеистического язычества монотеистической религией. Такой религией и стал ислам. И уже с первых шагов, в силу целого ряда причин и условий внутреннего и внешнего характера, началось формирование системы взглядов, рационально объясняющих догматы веры. «Фалсафа» и «философия» фонетически близки. Фалсафа на первых этапах своего становления была лишь учением. Учились у предков, учились через оставшиеся после них источники (в переводах на сирийский и арабский языки). Можно и нужно исследовать, почему языческая философия, скажем, древних греков, так легко и хорошо «легла» на формирующиеся феодальные отношения арабов. Философия древних народов политеистична или даже атеистична. И, тем не менее, была взята арабами на вооружение как средство рационального объяснения и обоснования их собственной религии. Возможно, одно из объяснений в том, что глубина догм ислама требовала таких же глубоких идей трактовки, какие были в философии Древнего мира. А, возможно, дело обстояло иначе: ничего иного и не было, из чего можно было выбрать. Хотя знакомство и с китайскими, и с индийскими источниками просматривается и в самом исламе, и в «фалсафа». Философия оказалась удобной еще с одной стороны: она одинаково хорошо обслуживала житейскую практику (от семейно-бытовых вопросов до государственных) и метафизически обосновывала истинность бытия Аллаха и истины его познания. Файласуфы (философы) спорили с муллами по поводу того, кто из них лучше понимает смыслы Корана. Философы обвиняли мулл в невежестве, в том, что последние позорят Аллаха, призывали их изучать философию и науки. Свои философские и научные усилия файласуфы считали служением Аллаху и людям. И это понятно. В исламе считается, чем человек больше знает, тем он ближе к Аллаху, к вечной счастливой жизни. Вот философы и были уверены в том, что, чем больше они помогут мусульманам постичь истины Аллаха и тварного мира, тем больше мусульман приобретут шансы оказаться в раю. Вся премудрость древности стала доступна мусульманам через деятельность философов. Но рационализм по своей природе больше ориентирован на светские темы и знания. Аль-Кинди, аль-Фараби стремились помочь людям избежать ложных знаний. Ибн Туфейль оценил усилия аль-Фараби так: «Что же касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то большая

часть их – по логике, а сочинения, касающиеся философии, изобилуют сомнительными местами. Так в сочинении "Совершенная община" он утверждает, что души злых будут вечно пребывать после смерти в нескончаемых муках; потом он ясно показал в "Политике", что они освобождаются и переходят в небытие, и вечны души только добрые, совершенные. Затем в "Комментарии к Этике" он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот оказывается, оно только в этой жизни и в этой обители; далее, вслед за этим он прибавляет еще несколько слов, смысл которых таков: «а все другое, что говорят об этом, – рассказы и бредни старух»<sup>45</sup>. У аль-Фараби можно найти и более сильную критику относительно пророческих знаний. Философия способствовала развитию астрономических, географических, химических, физических, медицинских и других наук. Она стимулировала развитие путешествий, торговли, ремесел, земледелия, строительства. Поэтому многие большие правители и их наместники в отдаленных областях привлекали ко двору не только богословов, музыкантов и поэтов, но и философов. В силу этого в каждом конкретном случае могло возникнуть оригинальное учение. Аллах – один и един, Пророк – тоже один, а учений ислама много. Сами правители также стремились к знаниям. Халиф Мамун, можно сказать, «ввел моду» на просвещенного правителя еще задолго до того, как схожая идея пришла в голову западных правителей. Фридрих Великий в Пруссии и Екатерина Великая в России через несколько веков стремились создать имидж просвещенных монархов. Но для Запада быть просвещенным в личностно-божественном аспекте означало не совсем то, что было на Востоке в целом и в исламе в частности. В исламе знание – обязательный элемент бытия человека в масштабах и тварного мира, и бытия Абсолюта (Аллаха). Познавая, человек совершенствуется сам и совершенствует мир. При аль-Мамуне и при аль-Фасике почитание ученых и файласуфов было не менее важно, чем ученых богословов. Ходила легенда о том, что во сне аль-Мамун спросил Аристотеля: «Что такое добро?» И получил ответ, что добро – это истинные знания разума, истинные знания шариата, истины уммы. Это несколько противоречит ортодоксальной доктрине, где на первом месте Коран, затем сунны, далее – истины по аналогии и по прецедентам, истинные мнения уммы, и лишь на последнем месте – собственное разумение. Халиф аль-Мамун явно во сне не следовал канонам ислама. Скорее всего, это было выдумкой для борьбы с ортодоксами-традиционалистами. Таких легенд было еще несколько. Например, о том, что халиф якобы извинился за то, что случайно положил свою руку на руку ученого. По обычаю, ученик не может и не должен позволять такую вольность по отношению к учителю. Но в действительности халифам ничего не стоило посадить мудреца в зиндан или приказать казнить, если их «умничанье» могло повредить власти. Дело не в этом. Мы хотим показать, что ислам и как религия, и как идеология опиралась на знания. Ислам не мог отказать и не отказывал в уважении философам и ученым. Именно в такой обстановке мог возникнуть калам. И одним из первых людей,

<sup>45</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 334.

стремящихся рационально объяснить смыслы Корана и ислама как религии, был аль-Кинди, которого прозвали «философом арабов». Не менее важен вклад аль-Фараби в исламскую философию. Материальную поддержку, которую в последние годы своей жизни получал аль-Фараби от правителя Алеппо Сайфа-ад-Даула, объясняют по-разному. Среди таких догадок есть и следующая. Правитель хотел иметь ученого советника, который бы помогал ему управлять своими подданными. При этом отношения между правителями и философами, конечно, неверно упрощать до такого меркантильного уровня интересов. Такое объяснение, возможно, возникло в результате появления работы аль-Фараби о жителях добродетельного города. Хотя утопические идеи этой работы, во многом построенные на метафизических фантазиях о мироустройстве, вряд ли могли быть реализованы где-нибудь в халифате. И снова нам на ум приходит категория, вынесенная в название данной книге – «Абсолют». Аль-Фараби рисовал абсолютно справедливый город, где живут счастливые люди, где все отношения между людьми построены на истинных знаниях добра, красоты, справедливости, милосердия, свободы, милости, дружбы, чести и т.д. Аль-Фараби изобразил образ абсолютно совершенного с его точки зрения и в рамках им понимаемого ислама города, который может служить критерием определения онтологической истинности любого из реальных городов халифата. Он показал, какой должна быть сущность истинного города с истинно добродетельными гражданами. Более всего удивляет не то, что утопические идеалы мало где были реализованы. Поражает другое: ведь верили в возможность идеального города не только философы-утописты, но и реальные правители, которые приближали к себе таких мыслителей. Авиценна и Ибн Баджжа были визирями, аль-Бируни был советником принца Хорезма. Ибн Туфейль был помощником и советником правителя Абу Якуба Юсуфа. Аверройс – кадий Севильи и Кордовы. И этот список был не мал. В государстве, которое было построено на законах ислама, любое светское учение должно было быть скорректировано с догматами религии.

Мы уже отметили выше, что «просвещенные правители» довольно легко могли расправиться с философами и учеными, которые не вписывались в политику власти. Убили Авиценну, отравили Ибн Баджжу, Аверройс был проклят и сослан и т.д. и т.д. Да и не только с философами и учеными расправлялись. И с богословами тоже. Одна смерть Абу Ханифы ан-Нуман ибн Сабит аль-Куфи (699-767гг.) чего стоит! Удобным способом скрыть свои оригинальные исламские, но не полностью соответствующие ортодоксальным трактовкам взгляды служил жанр комментариев к учениям древних мудрецов. Все, за что могли подвергнуть наказанию, приписывалось умершим давно мудрецам. При этом еще необходимо было аргументировать, что идеи этого мудреца помогают лучше понять скрытые смыслы истинных знаний, которые есть в Коране. Имея в виду возможность таких обвинений, аль-Кинди подчеркивал, что он при комментировании текстов предков избегает таких мест, которые могут содержать двусмысленность и могут быть использованы для выпадов против него. Часто такие нападки были следствием того,

что богословы не знали этих текстов. Аль-Кинди обвинял, в свою очередь, их в лени и нежелании углублять свои знания. Часто за богословской демагогией скрывались зависть и корысть<sup>46</sup>. Многие философы (аль-Кинди, аль-Фараби и др.) утверждали, что невежественные муллы сеют невежество и распространяют неправильное понимание ислама. Чтобы правильно понимать единого и единственного Аллаха, недостаточно просто читать Коран и буквально пересказывать его, необходимо смыслы Корана открывать с помощью истинных знаний о познанных вещах мира, сотворенного Аллахом. Труд философа добродетелен, ибо в конечном счете совпадает и с высшей целью теологии. Рациональное понимание Корана и пророческих знаний дают философия и науки, считал аль-Кинди, стремясь подчеркнуть важность изучения философии и других наук. Этим он хотел дать возможность философии заниматься не только богословской тематикой, но также и вопросами метафизики, антропологии, социологии, педагогики, психологии и, конечно же, онтологии и гносеологии. Первые средневековые исламские философы через комментарии вводили в свой познавательный арсенал многие элементы духовной культуры античного мира. Это дало возможность углубить знания об Абсолюте не только в форме познания Аллаха, но и в чисто светском, рациональном виде.

Еще одной «хитростью» светски ориентированных философов было учение о двух типах знаний. Первый тип – это знания, доступные лишь подготовленным, о чем есть аяты Корана и можно сослаться на хадисы. Второй тип – это знания, доступные широким массам неподготовленных людей, так сказать, для рядовых мусульман, где истины Корана популяризированы и в определенной мере упрощены. Первая группа знаний – это философские, истинные, более сложные, сокрытые от неподготовленного ума широкой публики. Такое толкование роли знаний распространялось и на религиозные знания. Народу говорить нужно так, чтобы люди могли правильно и однозначно понимать высшие истины и чтобы никто не мог приписывать Аллаху и Пророку ложных идей. Аль-Фараби свое учение ориентировал на три группы. Первую часть своего учения, опирающуюся на учение Аристотеля, он рекомендовал философам. Далее для рациональных теологов многие представления были оформлены согласно взглядам неоплатоников. Это учение о Едином и эманации. Рядовым мусульманам, считал он, можно пользоваться и языком ортодоксального богословия. «Массы, – пишет аль-Фараби, – <...> не способны уразуметь, как это нечто возникает из ничего и как нечто обращается в ничто. Поэтому к ним следует обращаться только с тем, что они могут себе представить, постичь и понять»<sup>47</sup>. Философия должна давать религии тайны высших истин. Религия должна опираться на философские знания. Они «охватывают одни и те же предметы и <...> выдвигают конечные принципы, начала существующих

<sup>46</sup> См.: Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 59-60.

<sup>47</sup> Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. Алма-Ата. 1970. С. 90.

вещей <...>. Если философия дает все это в виде умопостигаемых сущностей или понятий, то "вероучение" дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а "вероучение" убеждает в этом»<sup>48</sup>. Это деление разумных верующих на элиту (хасса) и рядовую массу (амма) было почти общепринятым и распространенным.

Авиценна также считал, что истинная (философская) мудрость доступна лишь для избранных Богом и не подлежит распространению. Рядовые мусульмане, обычные люди, должны пользоваться общими знаниями. Но это вовсе не означает, что Авиценна придерживался каких-то кастовых, сословных взглядов. Речь шла об объеме труда, накладывающегося на Богом данные способности, и о возможности для неподготовленного человека запутаться в тонкостях философских интерпретаций законов веры.

Аверроис предлагал свой вариант. Мудрецы (хукама) познают законы религии и дают им интерпретацию, которая не может быть разглашена массам (джумхур) для их же блага. Неподготовленный человек, получив философские знания, может запутаться в них и впасть в ересь или даже в атеизм. Этот подход создавал престиж в глазах тех, кто не мог в силу различных (личных и социальных) причин заниматься философией и науками. Многие, кто занимался рациональной теологией, философией, науками, должны были зарабатывать «себе на хлеб» иными средствами. Абу Ханифа был владельцем лавки тканей и одежды. Аль-Фараби работал садовником. Авиценну учил математике торговец овощами. Многих философов и ученых материально поддерживали правители и богатые покровители. Считалось, что быть образованным – престижно в глазах сограждан не только в социальном, но и в личном плане. Это означало близость разумной души к вечной райской жизни, близость к Абсолюту (Аллаху). В исламском мире интерес к богословским и светским знаниям был широким. Те, кто имел средства и время для таких занятий, не пренебрегали возможностью учиться. Для того, чтобы иметь время думать о своей бессмертной душе, человек должен обеспечить себя ежедневным куском хлеба, даже если он нищий суфий. С заботы о куске хлеба начинается разумная деятельность человека. Но на этом не заканчивается. Каждый должен стремиться, по канонам ислама, к знаниям, заниматься науками. Правда, философы, ученые и богословы – каждый вкладывал в эти понятия свой особый смысл. Исламские науки уже с тех времен включали два блока: как сказали бы сегодня, а) естественнонаучные и б) богословские. Но в обоих случаях науки и знания должны вести к абсолютной истине, или истине Абсолюта. Методы тоже двойные: или рациональное (логическое), или пророческое познание (озарение). Можно заниматься высшими истинами «напрямую»: через веру, а можно идти и путем философии и наук, познавая земные конечные вещи. Учение Аристотеля привлекало исламских ученых именно своей направленностью на познание сущности земных вещей и возможностью через это проникнуть в тайны устройства космоса и хаоса

<sup>48</sup> Аль-Фараби. О достижении счастья // Социально-этические трактаты. Алма-Ата. 1973. С. 337-339.

(Абсолюта). Исламские философы и ученые так же, как и античные, интересовались и разрабатывали широкий круг методических и методологических вопросов. Но исходный пункт у античных и исламских философов различается. Особенно в вопросе о единстве мироздания. Античные философы считали, что познавательные усилия направлены на то, чтобы найти за сущностью отдельных вещей тайну их происхождения, ту точку, с которой все началось. А в исламе единство мира задано изначально, априорно. Единство мироздания покоится на том, что Аллах (Абсолют) один и един. Аллах (Абсолют) изначально абсолютно самотождествен, абсолютно равен самому себе. Это не требует никаких доказательств. Важным было понять истинную природу вещей тварного мира, ибо познание вело к познанию необходимо сущего (абсолютной истины, или истины абсолюта, Аллаха).

Нужно отметить еще одно принципиальное различие между представлениями античных философов и исламских мыслителей о мироустройстве и его познании. Античным людям знания нужны были для того, чтобы понять и найти свое место в мироздании, в космосе. Для того, чтобы общество было справедливым, а люди – телесно и духовно здоровыми и счастливыми, античный человек считал, что нужно жить в соответствии с законами космоса. Вот эти законы он и стремился познать и применить на практике. Что же касается богов, то их, во-первых, было много. Конечно, был и верховный Бог, например, у древних греков – Зевс. Но это не монотеизм, где все сконцентрировано в едином божестве. Во-вторых, для древних греков, боги, скорее, были соседи-небожители, с которыми нужно дружить, ибо можно рассчитывать на их поддержку в трудную минуту. Но в жизни нужно рассчитывать на себя, на свой ум, на свои силы, на свою волю и т.д. Посмертная жизнь, хотя и интересовала древних греков, но не привлекала их, ибо ничего лучшего, чем в земной жизни, не обещала. В Аиде темно и холодно. Хотя компания там подбиралась, как считал, например, Сократ, интересная, но жизнь была все-таки намного более скучной, чем на земле.

У мусульман совсем другая мировоззренческая установка. Любые знания нужны не столько для того, чтобы найти свое место во внешнем мире, сколько для того, чтобы вписаться в единое мироустройство, совершенствуясь самому и тем самым совершенствуя мир. Для мусульман знания нужны, прежде всего, самому индивидуальному человеку как его высшая ответственность перед единым Богом – Аллахом. Жизнь и познание – это реальное «написание отчета» Богу о том, как человек управился с данной ему жизнью. От познавательных достижений зависит вечная райская жизнь человека. Святость достигается истинными (благими) знаниями. С тем, что знания – благо, согласны и античные философы, и мусульмане. Но смысл этого блага, как только что мы видели, разный. Цель познания в исламе – достичь божественного (абсолютного) совершенства, а в суфизме – полное слияние с Аллахом. Прикладная задача и цель философии – «расшифровать» Аллаха до доступных земному разуму форм знаний, чтобы подняться до Его абсолютно истинного совершенства.

Для древнего грека мысль стать Зевсом или слиться с ним в вечной жизни показалась бы или наивной или смешной и вовсе глупой. Никакие знания к этому не ведут. Да и зачем, когда можно свою земную жизнь сделать в масштабах космоса намного интересней... Многие вопросы, которые показались бы античному мыслителю второстепенными, стали для исламской философии главными, ключевыми. Если в мире есть причинно-следственные связи, то где-то в начале времен должна быть Первопричина. Какая она? Аль-Кинди, аль-Фараби, Авиценна, Аверройс, Ибн Туфейль (лат. Абубацер) и многие другие исламские философы и ученые искали ответ на вопрос – как и откуда возник конечный мир? Почему он такой и такой ли, каким мы его представляем? Соответствует ли то, что мы видим и знаем истинам Корана и сунны? Как согласуются пророческие и логические знания об этом мире?

Когда объект исследования один и тот же, многие представления о нем будут сходиться независимо от того, каким путем к ним шли. Огромное сходство по целому ряду определений Абсолюта (необходимо сущего, Аллаха, Первопричины, Первоначала, хаоса – названий было много) можно найти в античной и арабомусульманской философии. Но одну точку схождения мы отметим особенно: когда речь доходила до окончательного определения Абсолюта, в большинстве случаев мыслители приходили к выводу, что одними рациональными (интеллектуальными, логическими) категориями здесь не обойтись. Нужно привлечь и иррациональное мышление (пророческие озарения и интуицию, иррациональную веру, мистику и т.д.). И причину указывали одну и ту же: на пороге Абсолюта разум сталкивается со сплошной полосой противоречий. Можно без труда найти и определение Абсолюта (хаоса) как «противоречия всех противоречий». Сходные суждения присутствуют, как мы увидим, и в исламской (богословской и логической) мысли.

Античные представления такими и были: хаос есть противоречие всех противоречий, а космос – упорядоченная часть хаоса. Космический порядок есть логос, который, по сути, есть разумно организованная гармония отношений и связей вещей, событий, процессов и ее свойств и функций. Философия и призвана познать эти связи и взаимоотношения между дискретными элементами космоса. Логос доступен логике, а порядок хаоса изучает дисциплина, которую, по образу и подобию логоса, можно было бы назвать «хаикой». Абсурд есть нарушение правил логики, тогда логика есть нарушение правил абсурда (хаики), то есть норм организации хаоса. Разве следующие слова аль-Фараби о Первосущем не напоминают эту картину? Он пишет, что Первосущее «есть первопричина существования всех существ в целом <...> нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему <...>. Он вечен и вечно Его существование <...>. Его бытие свободно от какой-либо материи и какой бы то ни было субъектности»<sup>49</sup>. И это бытие не объективно и не субъективно; не материально и не духовно. И одновременно и объективно, и субъективно; и материально, и духовно. Трактат о

<sup>49</sup> Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Философские трактаты. С. 203-204.

жителей добродетельного города – не инструкция по управлению государством, это философская работа о принципах (гармонии) мироустройства (Абсолюта, хаоса). Первосущее, по аль-Фараби, «есть актуальный интеллект <...>. Он в себе самом умопостигает свою сущность <...>. мыслит своей сущностью»<sup>50</sup>. И аль-Фараби, и Авиценна считают, что сущность бытия множества конкретных вещей тварного мира обусловлено Первосущим («Абсолютом всех абсолютов», «началом всех начал» и т.д.). Абсурд – это не бессмыслица, как кажется поверхностному мышлению. Абсурд есть нарушение правил логики. Верна и инверсия: логика есть выпавшая из абсурда упорядоченность противоположностей. Абсолют (хаос) не исчезают в множестве вещей упорядоченного Космоса (тварного мира). Абсолют присутствует в каждой вещи, пронизывает их, порождает каждую из них и принимает в свое лоно после их «смерти». Абсолют – причина всех форм их изменений и активности. Абсолют есть также цель и смысл (содержание) их существования. Если принять такую картину онтологии и гносеологии мироздания, то, очевидно, нельзя однозначно сказать, какое учение нашло истину. Правы все: монизм и дуализм, пантеизм и деизма, материализм и идеализм, агностицизм и интуитивизм, детерминизм и телеологизм, холизм и редукционизм. И т.д.

По аль-Фараби, даже предрасположенность чего-либо чему-либо уже «есть самая первая материя»<sup>51</sup>. Так понимают философы Абсолют, как бы они его не называли.

Средневековая арабо-мусульманская философия полна множеством оригинальных прозрений. И не только в толковании Абсолюта как Первосущего, Первопричины, Необходимо сущего, Деятельного разума и пр., но и во всех областях метафизики, онтологии, гносеологии, аксиологии. Проблема Абсолюта как проблема противоречия всех противоречий (хаоса), на наш взгляд, в рамках интеллектуального (рационального, логического) подхода осталась нерешенной. Мешали, во-первых, уступки иррациональным подходам, во-вторых, установка о том, что ответ на «противоречие всех противоречий» должен быть непротиворечивым. Непротиворечивого понимания Абсолюта быть не может по определению, если Абсолют есть хаос (абсурд). Тут путей выхода из тупика не так много. Возможно, их всего два: или отослать решение в область мистики и иррационализма, или же допустить, что определение противоречивой сути всех противоречий тоже может быть противоречивым, допускающим единство (согласие, гармонию) противоположных суждений, допущений, выводов, ссылок и пр. пр. Вот, например, одно такое «глупое» суждение: множественность есть дробление исходного единого, когда многое остается единым, не превращаясь в иное единого. Множественность не противоположность единого, а форма его существования в едином. Поэтому множественное не вторично по отношению к единому, а является его нераздельным и неразделимым основанием. Единое – атрибут множественности,

<sup>50</sup> Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Философские трактаты. С. 213-214.

<sup>51</sup> Аль-Фараби. Афористические записи // Аль-Фараби. Естественнонаучные трактаты. Алма-Ата. 1987. С. 284.

порожденной этим единым. И т.д. и т.д. Таких «глупостей» можно наговорить огромное множество. И глупостью они будут, если считать Логос Космоса последней инстанцией Абсолюта. Если же Логос есть лишь часть более обширной Хаики, все глупости в рамках правил Хаики будут необходимо истинными.

Такая «глупость», что тварной мир есть атрибут Абсолюта, но при этом конечный и временной мир целиком и полностью тождественен Абсолюту, может быть признана даже в рамках рациональной философии. Ибо, как было сказано, Хаос не уходит из Космоса, не остается за внешним бортом, а «сидит внутри» отдельных вещей, разбросанных по конечному миру. Поэтому за собственной сущностью отдельной вещи просвечивается Необходимо сущее, т.е. Абсолют. В глубинах истинных знаний о вещах можно обнаружить и «глупость» (абсурд хаоса, Абсолюта), отражающая более глубокие онтологические основания. Такие или близкие к этим рассуждения можно найти в философских сочинениях Авиценны. Единственно, чего нет в суждениях Ибн-Сины, как нам представляется, это рефлексия над такими «абсурдными» размышлениями. Вот пример. «Поскольку возможносущее возникает из необходимосущего, оно является единым как вытекающее из необходимосущего. Но само по себе оно имеет другой характер»<sup>52</sup>. Особенно ярко такого рода «глупости» можно прочесть в «Трактате о Хайе, сыне Якзана»<sup>53</sup>. Это произведение, в котором логическое перемешано с художественными образами, аллегорично, символично. Разве не «глупость» утверждение, что Единое, оставаясь самим собой, т.е. единым, порождает множественное, вечное – временное, бесконечное – пространственно ограниченное и т.д. Логика просто вопит: вечное, если оно остается вечным, не может быть временным на шкале времени; бесконечное не имеет масштаба, ибо его нельзя измерить, поэтому оно и есть бесконечное! Сколько бы логика не страдала и не кричала о «глупости» и «абсурде», есть область, где все логически абсурдные истины истинны.

Античная мудрость проникла в рациональное толкование догм ислама и дала неожиданно многообразные всходы: калам, мутазилиты, ашаризм, исмаилизм, перипатетики, суфии – везде великие имена и гениальные прозрения и идеи о сути вещей и Абсолюта. Размышления «файласуфов» об Аллахе и сотворенном им мире стали оригинальными концепциями о структуре мироустройства, о бытии и познании мироздания. Файласуфы внесли вклад в область не только философских «высоких материй», но и конкретных наук: математики, химии, медицины, физики, строительства, астрономии, минералогии, фармакологии и т.д. При этом выстраиваемая файласуфами иерархия сущностей является, на наш взгляд, предтечей идеи эволюции. Исламская мысль совершила множество великих открытий, в том числе была высказана и мысль о том, что сущность бытия и познания сокрыта в движении, абсолютной и относительной.

Предыстория исмаилизма восходит к разделению мусульман на суннитов и шиитов. Исмаилизм принадлежит к рационализму шиизму. В суннизме светский правитель был одновременно и имамом. В суннизме имам избирается общиной. Шииты

<sup>52</sup> Ибн Сина. Книга знаний // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 158.

<sup>53</sup> См.: Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980.

же считают, что власть имама не может быть выборной, ибо она предопределена Аллахом. Власть имама в шиизме передается по наследству потомкам четвертого «праведного» халифа Али ибн Аби Талиба (умер в 661г.). Он был сыном дяди пророка Мухаммеда и был женат на его дочери Фатиме. Шииты считают, что Мухаммед открыл сокровенные истины ислама только своему зятю. Имамы являются в шиизме правителями уммы. Они высшие духовные авторитеты, которым доступен скрытый смысл вещей. Только имамы, считают шииты, являются представителями Аллаха среди людей. Мусульманин должен беспрекословно подчиняться духовному лидеру, т.е. имаму. Только имам может помочь верующему человеку приобщиться к абсолютным истинам, или истинам Абсолюта, и тем самым приблизиться к Аллаху.

Шиизм, как и все другие крупные течения в исламе, дифференцировался. Многочисленные потомки имама Али претендовали на роль преемника имама. Чтобы определить это, аргументировать, доказать необходимо довести свои претензии до Абсолюта. То есть имам – тот, кто получил эти полномочия от Аллаха через халифа Али и его потомков. Все шло хорошо до шестого имама Джафара ас-Садика. Старший его сын Исмаил умер раньше отца. Поэтому после смерти шестого имама на роль седьмого имама претендовал живущий сын Джафара ас-Садика – Муса аль-Казим. Но власть не может быть без интриг. Группа противников Муса аль-Казима выступила против него, заявляя, что по закону седьмым имамом должен быть объявлен умерший Исмаил, который якобы жив, скрывается и передает знания через своих представителей. Так возникла концепция «скрытого имама». Так возникли мусульмане-исмаилиты. Умма исмаилитов строго иерархична. Каждому уровню соответствуют свои сокровенные истины-тайны. Восхождение по иерархической лестнице представляет собой приобщение к все более глубоким тайнам. Новому члену становится доступным лишь часть абсолютной истины, или истины Абсолюта (Аллаха, Необходимо сущего и т.д.). И здесь на пике развития, совершенствования – Абсолют (Аллах). Поэтому мы можем уже сейчас априори сказать, что попытки рационального толкования каких бы то ни было догм и их содержания обязательно столкнется с парадоксами (противоречиями, антиномиями, апориями).

Чтобы подниматься вверх по иерархической лестнице, необходимо следовать законам (догмам) веры и прилагать максимум духовных усилий. Но исмаилизм – часть духовной культуры исламского рационализма. Поэтому то, что есть в обществе (простые люди и элита), есть и в исмаилизме. Есть знания, которые доступны лишь посвященным (хасса), есть также знания, доступные простым людям (амма). У исмаилитов есть еще одно наименование – «батиниты». Батиния – скрытая сущность. Исмаилиты претендуют на то, чтобы быть носителями и сторонниками сокровенных от непосвященных глаз истин Абсолюта, или абсолютных истин. Надо понимать, что исмаилизм как организация сторонников скрытого седьмого имама Исмаила начал формироваться и как социально-политическая сила, находящаяся в оппозиции по отношению к большинству признающих Муса аль-Казима седьмым имамом. Но таинственность порождает повышенный интерес. Среди философов и ученых было немало тех, кто становился исмаилитом. На

обыденном уровне понимания философы и ученые тоже ищут скрытые истины, стремятся познать «тайны» бытия. Многие мутазилиты тоже были исмаилитами. Напомним: калам – мутакаллимы – мутазилиты – ашариты и еще многие другие ответвления внутри каждого этапа – все они искали подлинных (истинных) путей к святости, т.е. путь человека к вечной райской жизни в садах Аллаха после Последнего суда. Поэтому многие идеи у них близки или даже совпадают. Были точки соприкосновения и у исмаилитов с мутазилитами. Оба течения признавали ключевую роль человеческого разума в бытии и познании тварного мира. И те, и другие признавали ценность и значимость рационального познания. В трактовке Абсолюта (Аллаха) они стояли на позициях апофатики (отрицательной) теологии. Исмаилиты, как и мутазилиты, отвергали антропоморфизм в описании Аллаха. Напомним еще раз основные идеи мутазилитов, чтобы легче было сравнивать. Такие подборки можно найти в современных исследованиях. Приведем один из таких сконцентрированных пассажей о позициях мутазилитов.

«Несомненно, Аллах един и нет Ему равных. Он все слышит и видит. Он не является телом и не является личностью. Нет у Него ни цвета, ни запаха, ни длины, ни ширины, ни частей, ни органов. Он не рассыпается и не собирается, не двигается. Нет у Него ни правой стороны, ни левой, ни зада, ни переда, ни верха, ни низа. Он никуда не входит, ни к чему не приближается и ни от чего не отдаляется. Ничто Его не объемлет. Нет у него подобия в сотворенном Им мире. Для Него не применимы понятия расстояний и пространства. Бога невозможно чем-то ограничить. Он не является ни отцом, ни сыном. Он не подвержен чувствам. Бог извечен, существовал до всего сотворенного Им мира. Он также неуничтожим и останется после крушения мира. Бог может все, и Он живой, но не видимый. Он является «бытием», но не в том значении, в каком это может представить человека. Аллах всезнающий, всемогущий и живой. Однако эти атрибуты не являются подобием человеческих качеств. Только Он не имеет начал. В Его владениях у Него нет заместителей и соучастников. Сотворение чего-либо для Него не является ни легким и ни трудным делом. Он вечен, непреходящ. У Него нет детей и жен»<sup>54</sup>.

Аль-Кирмани (XI век), философ-исмаилит, в своей работе «Успокоение разума» аргументировал апофатику в понимании Аллаха. Аль-Кирмани спорил с мутазилитами, которые, отрицая возможность приписывать Аллаху какие-либо качества, все-таки оставили за Ним признак бытия. Аллах для исмаилитов – лишь абсолютная точка начала всего, своеобразная ноль-точка, с которой можно и нужно начинать строить различные модели бытия и познания. Можно сказать и иначе. Для исмаилитов Аллах есть последний аргумент во всех онтологических и гносеологических построениях. Им все начинается и заканчивается. Поэтому Аллах сам по себе не может быть рассмотрен как объект познания. Сам по себе: отдельно от того, что есть и что познано. Все есть Он одиножды и едино, а не как нечто

<sup>54</sup> Криворучко А.П. Арабо-мусульманская философия (учебное пособие). М., 2009. С. 123-124., где автор ссылается на работу Фроловой Е.А. История арабо-мусульманской философии. М., 20016. С. 31. Такие сжатые резюме о мутазилитах можно найти в большинстве справочниках по средневековой арабо-мусульманской философии.

стоящее рядом со всем, что есть. Поэтому о Нем нельзя ничего сказать, ибо все сказанное о бытии и о познании, так или иначе, относится и к Нему.

Обратим внимание на то, что отрицательная теология приходит к тому же тупику попыток познания Абсолюта рациональными (логическими, разумными и т.д.) средствами, – к «противоречию всех противоречий». Учение о единобожии (таухид) исмаилитов в корне отличается от таухида в Коране. Текст Корана содержит описания Аллаха с множеством антропоморфных качеств (голова, глаза, руки, сидит на троне и т.д.). «Ведь Аллах над всякой вещью мощен» (2:27-29); «Поистине, Аллах великий, мудрый» (2:228; 3:16); «Он ведь слышащий, знающий» (2:131, 191, 224). Исмаилиты считают, что эти качества присущи только и только человеку, но никак Аллаху. Рассмотрим подробнее рассуждения аль-Кирмани о бытии Аллаха, которые мутазилиты, тоже сторонники апофатического понимания Аллаха, все-таки сохраняли за Ним. Аль-Кирмани предлагает отказаться и от этого атрибута. Его логика такова. Аллах не может быть небытием, как может трактовать, один из апофатических вариантов. Ибо, считает аль-Кирмани, из небытия не может возникнуть бытие. Небытие не обладает мощностью для порождения бытия. Оно бессильно и беспомощно. Нельзя такие атрибуты приписывать Аллаху. Но нельзя, утверждает аль-Кирмани, приписывать Аллаху и атрибут бытия. Бытие порождает бытие. Если Аллах обладает бытием, следовательно, было до Него что-то, что обладало бытием и породило бытие Аллаха. Аллах един и один, никем, ничем и никак не сотворен, вечен, бесконечен (см. выше резюме о представлениях мутазилитов об Аллахе).

Аль-Кирмани детализирует аргументы в пользу утверждения, что Аллах (Абсолют) не может быть и субстанцией – тогда Он был бы разделен и множественен. Не может Он быть и акциденцией, ибо, чтобы была акциденция, должна быть субстанция, на которую она опирается. И так по всем известным тогда категориям познания: Аллах не может быть ни материей, ни формой, ни причиной, ни чем-то иным, чем Он сам без всяких атрибутов. Аллах у аль-Кирмани выступает как чистый абстрактный Творец, о котором никто ничего не знает и не может сказать. Невозможно даже утверждать, что Он есть или Его нет.

Те тупики парадоксов, в которые погружается рациональный разум в познании Абсолюта (в данном случае Аллаха), присутствует и здесь. Аллаху нельзя приписывать даже атрибут бытия, считает аль-Кирмани. Аллах – Творец. И все. Но разве «творец» не атрибут? Если быть последовательным, нужно отказаться и от этого атрибута. Но в исламе нельзя отрицать наличие Аллаха и тварного мира. Они факт, да еще и подтвержденный в пророческих истинах Мухаммеда, данный ему самим Аллахом. Возникает необходимость рационального (разумного, логического, интеллектуального) объяснения, как возник тварной мир. Исходная точка есть Аллах. Но каким образом?

Исмаилиты представляли, что тварной мир возникает в результате взаимодействия Мирового разума и Мировой души. Учения о Мировом разуме и Мировой душе привлекательны своей рационализированной сложностью, что дает

познавательный простор для разума. Исмаилиты построили свою генетическую натурфилософию. Из семи сфер, произведенных Мировой душой сначала возникают 4 элемента: сухость, влага, холод и тепло. Четыре элемента порождают потом 4 стихии: воду, землю, огонь и эфир (воздух). Различные варианты сочетаний стихий дают весь мир минералов, растений, животных и людей. В этой картине мира можно увидеть ту же иерархию относительных абсолютов (родовых сущностей), в соответствии с которыми вещи приобретают свою подлинность (развитую форму, когда существование индивидуальной вещи соответствует родовой или видовой сущности, содержащейся в относительном абсолюте). Иерархия относительных абсолютов выстраивается так, что на вершине (пике) находится Абсолют всех абсолютов, или Аллах. В картине мира, которую представители исмаилизма уточняли и поправляли, можно найти и космологические модели. Была, например, пассивная первоматерия, которая могла отражать и впитывать свет Мирового разума. Из этого возникли Земля и жизнь на ней.

Исмаилитов увлекала мистика числа семь. Аллах, Мировой разум, Мировая душа, первоматерия, пространство, время и человек – всего семь. Есть еще семь малых пророческих циклов, образующих в совокупности один великий пророческий цикл. Аллах – исходная точка всех построений. Кроме того, согласно сути течения, должны быть семь (опять это число!) имамов. Каждый предшествующий имам становится пророком для последующего имама, т.е. открывает ему новую часть абсолютной истины, или истины Абсолюта. Аллах – Абсолют всех абсолютов, начало всех начал, продолжение всех продолжений, завершение всех завершений. В наших терминах в Аллахе собираются противоречия всех противоречий. Он становится абсолютным противоречием. Абсолютным парадоксом. И познать Его можно лишь новой парадигмой, которую мы бы назвали, чтобы не выпасть из темы, – рациональным абсурдом, или абсурдной рациональностью. Это и есть новая методология, новая парадигма познания Абсолюта – «хаика», которая формирует науку об абсолютной истине, или истине Абсолюта.

Напомним, что разумное (логическое, интеллектуальное, рациональное) познание, натолкнувшись на «парадокс всех парадоксов» – Абсолют – может идти тремя путями: а) агностицизма, отрицания возможности познания Абсолюта, б) мистики: «разум бессилен, нужно все принимать на веру», в) хаики, контуры которой, как мы стараемся показать, были намечены уже в средневековом арабомусульманском рационализме. В философии исмаилизма мы видим постоянные миксты из рационализма и мистики. Пока что-то можно познавать разумом, исмаилиты познают до пределов возможного. Когда разум упирается на парадоксы Абсолюта, исмаилиты легко передают эстафету вере. Но не навсегда. Как только открывается какая-то возможность для рационального познания, разум тут же бросается в атаку на новую область неизвестного, забыв прежнее поражение. Исмаилизм полон недоговоренностями. Метафоричность сопровождает каждый шаг рационального познания. Двери и ворота остаются открытыми для новых идей, суждений и оценок. С одной стороны, об Аллахе ничего определенного нельзя

утверждать, даже того, что Он обладает бытием. Но далее следует, что Он есть творец Мирового разума. В какой-то мере это оправдывается тем, что исмаилизм, как и все другие течения в исламе, не однороден. Каждое течение, учение, направление, идея и т.д. развивается. Идет время, появляются новые мыслители, которые в своих «уточнениях и углублениях» выдвигают идеи, которые могут противоречить мыслям предшественников, бывших также исмаилитами. Чаша сия (сочетание рационального и мистики, чаще эзотерики) не миновала даже великих. Авиценна, которого многие исследователи считают сторонником исмаилизма, в «Трактате о Хайе, сыне Якзана» описывает Аллаха так. «Красота его затмевает проявления всякой другой красоты <...>. Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор к его долу, и взор тот вернется с унижением, уведенный, можно сказать, назад прежде, чем достиг его. Красота его – как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя, как бы скрывается. Так и с солнцем: задернется дымкой – видно отчетливо, а засияет – недоступно для взора. Ибо свет его— завеса света его»<sup>55</sup>.

Ничего удивительного в этом нет. Речь идет о средневековой исламской (арабо-мусульманской) культуре, где религия шла рука об руку с философией и наукой; где догматы религии подвергались рациональному обсуждению и аргументации; где философская метафизика перемешивалась с эзотерической фантазией; где логические дискурсы вдруг прерывались удивительнейшими прозрениями истин бытия и познания.

Исмаилизм в познании Абсолюта более абстрактен, даже чем, скажем, суфизм. Аллах для суфия воплощен в предметах окружающего тварного мира. Аллах для суфия здесь и сейчас доступен чувствам сердца. Суфий считает, что о Нем можно рассуждать. Облик Аллаха, хотя и затемнен материальностью вещей, но доступен разумению. Через эту воплощенность Аллаха в вещах тварного мира можно постичь величие и красоту Аллаха, приблизиться к Нему. Суфии в понимании Абсолюта более эмпиричны, чем исмаилиты.

У исмаилитов Аллах никак и ни в чем в предметном мире не воплощен. Он остается незримым и непознаваемым. Апофатика и агностицизм. Аллах – вне вещей сотворенного Им конечного (несовершенного) мира. Исмаилизм в познании вынес Аллаха за скобки, отстранился от Него. Это снимает многие практические угрозы, ибо позволяет избежать рассуждений об Аллахе и Его атрибутах. Исмаилиты отгородили себя от всяких обвинений, ибо все познавательные рассуждения начинаются не с Аллаха, а лишь с Мирового разума. Об этом можно рассуждать на теоретическом уровне. Хотя и здесь можно найти сколько угодно «зацепок» для обвинения в ереси и, вообще, в атеизме.

Мировой разум – это уже не Аллах. И даже не его ипостась или атрибут. На Мировой разум не распространяется священная неприкосновенность. Его можно

<sup>55</sup> Сагадеев А.В. Ибн-Сина. Приложение: работа Ибн-Сины «Трактат о Хайе, сыне Якзана». М., 1980. С. 230.

познавать и методом «проб и ошибок», не страшась быть обвиненным в неверии или в чем-то подобном.

Отметим также момент, что рациональные концепции всегда явно или скрытно выполняют роль идеологии. Мутазилизм не исключение. Непознаваемый Аллах и его скрытые атрибуты очень хорошо подходят к учению о «скрытом» седьмом имаме. Исмаил тоже невидим, его никто не знает и никто не видел. Но он есть так же, как может быть и непознаваемый Аллах. Хотя Исмаила в конкретной реальности нет, он может объединять и мобилизовать людей, потому что есть в метафизической реальности.

Исмаилиты, отстранив Аллаха от обустройства тварного мира, начали с помощью разума конструировать свою фундаментальную картину мироздания.

Уже говорили, что Мировой разум и Мировая душа порождают надлунный и подлунный мир. Мировой разум и есть та фундаментальная субстанция, которая может дробиться и служить основой отдельных вещей тварного мира. В рамках современной классификации исмаилизм можно отнести к объективному идеализму: Мировой разум есть одновременно и творящее начало, и субстанция. Тварной мир становится многообразным в результате взаимодействия Мирового разума и Мировой души. Исмаилиты подробно не объясняют, как это происходит и почему Аллах сотворил Мировой разум. Он есть – и только. Не вдаваясь в детали, отметим: признание Мирового разума в качестве субстанциональной и активной сущности наводит на мысли, что он равен Аллаху или един с Ним. Если они не равны, получается дуализм: наряду с Аллахом с самого начала была еще одна сущность, способная к творчеству. Вопрос усложняется еще и необходимостью объяснить происхождение Мировой души. Получается просто: Мировой разум эманурует из Аллаха, а Мировая душа – из Мирового разума. Потом появляется косная, неспособная к самостоятельному творчеству первоматерия, которая объясняет множественность тварного мира. Эта цепочка остается без объяснения, она просто декларируется. В построении этого конечного мира у исмаилитов много того самого микста из рационального и иррационального (эзотерического, мистического, априорного и т.д.). Особенно много иррациональной фантазии при объяснении «надлунного мира», а в подлунном мире сконцентрированы имевшиеся в то время знания. В каждой вещи есть ее «натура», которая придает ей конкретные свойства. Мировая душа находится как бы между конкретными реалиями вещей и Аллахом. Исмаилиты создавали удобную для рационального познания картину мира. Животную жизнь, например, нет необходимости объяснять постоянном присутствием Аллаха и Его вмешательством в процесс жизни животных. В каждом живом существе есть «животная душа», которая и обеспечивает механизмы питания и размножения животных. Каждому уровню существования тварного мира присуща своя специфическая душа. Душа людей – разумная, животных – чувственная, растений – растительная, минералов – неживая. И благодаря этому каждая вещь тварного мира имеет свое бытие, доступное человеческому разумению (познанию). Душа (натура) образует границы бытия конкретной отдельной вещи. Вещь не может

выйти за границы, определенные натурой (душой). И здесь мы видим иерархию «относительных абсолютов». Видим относительно завершенных (зациклинных) уровней бытия, где каждая вещь имеет свою подлинность (онтологическую истинность). Впоследствии мы многие эти мысли увидим в западной схоластике.

Мировая душа у исмаилитов порой называется «Всеобщая душа». Она придает косной материи форму и активность. Мировая душа образует и четыре простых элемента, из различных комбинаций которых получаются вещи и события телесного (тварного) мира. Насир Хосрос – поэт, философ – утверждал, что «невежественные люди считают, что действия этих элементов исходят от всевышнего Бога благодаря его единству. Они это представляют таким образом, что Всевышний Бог увлажняет землю водой и согревает её огнем, а семенами пшеницы превращает воду и землю в пшеницу, и держит в земле деревья, и от самих этих вещей не исходит никакого действия. Мы говорим, что это порочная вера, ибо если бы это было так и в самих вещах не было бы действия, то можно было бы железо смягчать водой, но это невозможно. Если бы это было так, то тот, кто огнем спалил чужой дом, не может нести за это ответственность, ибо дом тот как бы сжег сам Бог»<sup>56</sup>. Интересная логика: Аллах стоит выше Мировой души и Мирового разума, поэтому не вмешивается в то, что происходит по своей «натуре», соответственно не несет и ответственности за то, что огонь сжег чей-то дом или за то, что кто-то из людей совершил злодеяние. В подлунном мире все происходит согласно своим правилам и законам. На наш взгляд, деистические элементы очевидны.

В учении исмаилитов есть и телеологические составляющие. Телеологизм исмаилитов также очевиден: минералы существуют ради растений, растения – ради животных и т.д. Все низшие уровни существуют ради человека и так до Аллаха. Всеобщая цель одна – реализация божественного добра, красоты, истины и справедливости. Для нашей темы – об Абсолюте – эта схема также показательна. Восхождение к Абсолюту абсолютов (Аллаху) – высшая цель бытия и познания. Так устроен мир в целом, такова абсолютная цель человека. Все истинно в той мере, насколько каждая вещь на своем месте адекватно соответствует своей частной и всеобщей цели.

Не для того, чтобы быть назойливо критичным, а ради последовательности рассмотрения вопрос о познании Абсолюта и возникающих при этом трудностей. Мировой разум и Мировая душа порождают материю (маадум). Она косная, пассивная и т.д. Если даже она такова, полностью в гегелевском смысле абстрактна, т.е. не развита, все же нужно признать необходимость сотворения Мировым разумом и Мировой душой, наряду с материей, еще и пространства и времени. Без пространственно-временного континуума материя не существует. А за этими возможностями Мирового разума и Мировой души опять начинает вырисовываться цепочка противоречий, которая неизбежно приводит к покушению на монотеизм ислама. Ибо эти творящие начала явно приобретают совечный Аллаху характер.

<sup>56</sup> Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе. 1987. С. 64.

Извечность мира (Аллаха и тварного мира) – в исламе общепризнанная истина. Аллах один и един. Он тождествен самому себе всегда и во всем. Все, что Он есть, есть в Нем извечно. В том числе и все потенции. Тварной мир до акта Творения был извечной потенцией Аллаха. Творение мира Мировым разумом и Мировой душой у исмаилитов не вписывается в коранические представления. Но и коранические версии тоже оставляют место для еретиков. Можно же рассуждать и так: если мир извечен, то никакого Творца и акта творения не надо<sup>57</sup>.

История философии показала: появление конечного множественного мира из какого-то Абсолюта (Бога, Первосубстанции, Необходимо сущего, Абсолютной идеи т.д.) можно объяснить, если допустить наличие в Абсолюте движения и различия. Для исмаилитов мир полон божественных символов. Они в Коране. Буквы Корона – это, по мнению исмаилитов, божественные знаки, смысл которых люди должны истолковывать. Из этого видно, что они были против буквального понимания текста Корана. Считали, что аяты аллегоричны и должны быть обязательно истолкованы. Наука толкования (тавил) считалась одной из важнейших. Такие герменевтические усилия есть практически во всех религиях: в иудаизме толкования священных текстов породили Талмуд. Христианская экзегетика по сегодняшний день одна из обязательных дисциплин учебных заведений. Мудрость Аллаха открывается пророкам, которые передают их людям в доступных им формах и на доступных языках. Рациональные теологи занимаются тем же, достигая божественную мудрость своим разумом. Исмаилиты отходят от ортодоксального богословия и в трактовке бессмертия человеческой души. По Корану, воскрешение людей происходит телесно. На последнем суде Аллах дарует ад или рай. Чувственно-телесные страдания и удовольствия – наказания и удовольствия (ад и рай). В этом соблазнительный смысл обещания посмертной потусторонней жизни. Исмаилиты, согласно своей концепции мироустройства, считали, что после смерти душа человека возвращается в Мировую душу, откуда она и появилась. Земная жизнь, когда душа пребывает в теле, временна. После смерти индивидуальная человеческая душа сливается вновь с вечной мировой субстанцией. Многие, явные (Насир Хосров, Абу Дауд, например) и скрытые (Авиценна) придерживались аналогичного взгляда. Некоторые суфии также придерживались взглядов, близких к этим. Предмет споров и обсуждений в большинстве случаев касался вопроса, сохраняет ли человеческая душа после смерти свою индивидуальность или сливается с неразличимым потоком Мировой души. У Насир Хосрова есть такие слова: «Скажем, что разум делает необходимым соединение души с телом для того, чтобы душа стала лучше, чем она была до соединения ее с телом. И ее совершенствование не может происходить иначе, как через соединение её с телом. Свидетельством этого является совершенствование тела путем соединения его с душой: оно приобретает жизнь, воление, хотя прежде оно было мёртвым <...> Совершенствование души есть не что иное, как приобретение знания и мудрости <...>».

<sup>57</sup> См.: Сидоржев Ф. Проблема извечности мира в философии Ибн-Сино // Ибн-Сино и средневековая философия. Душанбе. 1981.

Но знание и мудрость приходят к душе только через чувства, а последние возникают у души только в теле <...>. Следовательно, соединение души и тела – это необходимость, которую нельзя игнорировать»<sup>58</sup>.

Именно телесная оболочка (форма) придает душам людей отличительные индивидуальные характеристики. Иначе все души были бы одинаковыми, словно отштампованные по одной матрице, по одному шаблону. Это внешняя телесная (формальная) индивидуальность. Но каждая душа имеет свою внутреннюю индивидуальность, приобретаемую в опыте жизни путем накопления знаний, получаемых через органы чувств. В этом виден сенсуализм исмаилитов. В теле душа существует, совершенствуется, чтобы подняться до абсолютных истин, или истин Абсолюта, сливаясь с Мировой душой. Такая позиция противоречит догмам ислама, ибо теряется одна из главных идей – посмертное вознаграждение или кара. Указывая на этот момент в учении исмаилитов, аль-Газали отказывал им в праве называться мусульманами.

Итог этой главы аналогичен итогам в остальных главах. Познание Абсолюта (Аллаха, Необходимо сущего, Первопричины и т.д. – как бы ни называли «Абсолюта абсолютов») сталкивается со множеством парадоксов, которые невозможно рационально (логично, интеллектуально, разумно) объяснить и разложить на непротиворечивые суждения и позиции.

Выходов три: а) агностицизм (Аллах апофатичен и не познаваем), б) мистика (абсолютные истины, или истины абсолюта, познаваемы через веру) и в) хаика (необходимо построить методологию «парадоксальной логики», где бы было нормой нарушение «правил логики» – абсурд).

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Социально-исторические и теоретические предпосылки возникновения «фалсафа».
2. Аль-Кинди и его учение о необходимости рационального объяснения смыслов Корана. Аль-Фараби о соотношении философии и богословия. Авиценна об иррациональных и рациональных способах познания. Ибн-Рушд о роли знаний в обществе.
3. Специфика западной и восточной философии в понимании роли знаний в жизни человека и социума.
4. Возникновение шиизма и учение о «скрытом имаме».
5. Учение аль-Кирмани об «успокоении разума».
6. Учение исмаилитов о Мировой душе и о Мировом разуме.
7. Исмаилиты о возможности познания Аллаха и Его атрибутов.
8. Исмаилиты о бессмертии индивидуальной души.

<sup>58</sup> Цитировано по Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе. 1987. С. 206.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе мы могли видеть богатое многообразие идейного наследия средневекового арабо-мусульманского рационализма, которое дало мощный импульс для развития интеллектуальной культуры человечества во многих направлениях.

Но одна область остается и по сей день, на наш взгляд, камнем преткновения для претензий разума на не ограниченное ничем познание мироздания не только в религии, но и в философии и науке. Речь идет о познании Абсолюта. Как бы ни называли Абсолют – дао, небо, апейрон, атом, Бог, сущее, первопричина, начало начал, монада, Все и Целое (Дешан), первосубстанция, материя, абсолютная Идея, вакуум до момента первой сингулярности и т.д. – везде, где речь идет о его познании, обнаруживается одна и та же ситуация. Чем ближе разум подходит к познанию Абсолюта, тем чаще на его пути возникают всякого рода апории, антиномии, парадоксы, одним словом, противоречия. У самого порога Абсолюта разум видит, что дальше – сплошные противоречия. Мало того, предположительно, уже противоречия противоречий. Начинается область абсолютного противоречия, или противоречия Абсолюта.

Кое-что в этой области достигнуто: гипотетически, по косвенным данным, а также с помощью творческого воображения и фантазии установлено, что там, за стеной, отделяющей наш мир, который, как мы считаем, устроен по законам и правилам, доступным рациональному (логическому, интеллектуальному) познанию, начинается область с правилами и законами, противоположными нашим рационально-логическим. Если абсурд есть нарушение правил логики, то логика, надо допустить, есть нарушение правил абсурда (хаоса). Там, за стеной, в терминах античной философии, космоса начинается хаос со своими правилами и законами (хаикой). Они абсурдны, если изучать их с позиции рациональной логики. То есть являются нарушением правил и законов этой логики. Но ведь, если взять логику оттуда, с позиции хаики, то логика тоже есть нарушение правил хаоса (хаики).

Схема достаточно проста для понимания. Если противоречие в рациональной логике есть совпадение противоположностей, то для получения правил хаики (абсурда) нужно все, что есть в нашем мире, довести до его логического предела, где оно превратиться в свою противоположность. Далее – признать правомерность и истинность единства (тождества, равенства и т.д.) А и не-А. Это будет логическим абсурдом. Требуется еще шаг: логический абсурд, в свою очередь, довести до «хаического» предела. Где противоречивое единство всех противоречий приведет к основной формуле хаики – «все равно всему, во всем и всегда, а также при этом ничто ничему не равно ни в чем и никогда».

Бред! Абсурд!..

Абсолютно верно. Это и есть истина Абсолюта, или абсолютная истина.

Кому это надо?!.

Тем, кто все еще остается на позициях признания безграничных (ничем не ограниченных) возможностей разумного познания мироздания.

Преыдушие попытки штурма Абсолюта разумными средствами не дали окончательной победы. Пришлось отступить. Уставшие предложили несколько стратегий дальнейших действий.

1. Признать Абсолют непознаваемым (агностицизм).

2. Признать Абсолют непознаваемым лишь усилиями разума, и отдать славу победы иррациональным способам познания. В том числе религиозной вере. Где разум бессилён, нужно довериться вере и принимать на веру все, что люди выдумают об Абсолюте. К слову сказать, они и выдумывали много абсурдного (хаического). Например, триединство Бога – Бог един как Бог-отец, Бог-сын и Бог-святой дух. Разве с позиции разумной логики это не абсурд!?!..

3. Третье – то, что мы предлагаем, опираясь в том числе и на достижения средневекового арабо-мусульманского рационализма. Наша идея, если схематично, то достаточно проста для понимания.

Во-первых, признать (для этого есть свои аргументы), что Абсолют состоит из двух частей: трансцендента (сверхъестественной части) и природы (естественной части).

Во-вторых, разумно (рационально, интеллектуально) понять правила и законы трансцендента как «нарушения правил логики» естественной части Абсолюта, т.е. природы.

В-третьих, признать, что Абсолют познаваем разумной душой человека как единство рациональных и иррациональных составляющих. То есть увидеть, понять и признать то, что очевидно: в мире много такого, что поддается логическому дискурсу, но в нем немало и того, что доступно лишь чувственному, подсознательному, интуитивному познанию, результаты которого могут быть выражены лишь через правила абсурда (хаики).

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверроэс. Опровержение Опровержения. К.- СПб., 1999, а также см.: Аль-Кирмани. Успокоение разума. М.: Ладомир, 1995. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicctn/ur.htm>.
2. Аль-Газали А.Х. Воскрешение наук о вере. Правильные веса / пер. с арабского, исследование и комментарий В.В. Наумкина. М.: Наука, 1980.
3. Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
4. Аль-Фараби. Афористические записи // Аль-Фараби. Естественнонаучные трактаты. Алма-Ата, 1987.
5. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
6. Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку, 1980.
7. Аш-Ширази, Садр ад-Дин. Престольная мудрость. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004.
8. Бертельс Е.Э. Авиценна и персидская литература // История и литературы и культуры Ирана. Избр. произв. М.: Наука. 1988.
9. Бертельс А.Е. Насир Хосров и исмаилизм. М., 1959.
10. Бируни. Минералогия // Избранные произведения. Ташкент, 1957.
11. Бирюков Д.В. Онтологическое содержание учения Ибн Сины о человеке, его жизни и бессмертии // Вестник Каракалпакского филиала АН Узбекской ССР, 1980, №3.
12. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. М., 1988.
13. Диноршоев М.Д. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе: Дониш. 1985.
14. Еремеев Д.Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. М., 1982.
15. Ибрагим Т.К. Философия калама (VII-XV вв.): Автореферат дисс. ... д-ра филос. наук. М., 1984.
16. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980.
17. Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.
18. Коран / Пер. Крачковского И.Ю. - М., 1963.
19. Массэ А. Ислам. М., 1981.
20. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.
21. Олимов К. Ибн Сина и суфизм // Известия АН Таджикской ССР, ООН, 1979, №2.
22. Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Жизнь Мухаммада. М., 1990.
23. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.
24. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.
25. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.
26. Сагадеев А.В. Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988. С. 47-84.
27. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973.
28. Сагадеев А.В. Ибн Сина. М.: Мысль, 1980 (2 изд.: М.: Мысль, 1985).
29. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.
30. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). Москва: «Наука» (издательская фирма «Восточная литература»), 1993. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicctn/shaykh.htm>.

31. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicctn/ls/annot.htm>.
32. Смирнов А.В. История классической арабской философии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда 2006, № 1 (42). М., 2006, стр. 106-113 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://iph.ras.ru/~orient/win/publicctn/texts\\_2/iaph\\_i.htm](http://iph.ras.ru/~orient/win/publicctn/texts_2/iaph_i.htm).
33. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
34. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике 19-20 вв. М., 1982.
35. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.
36. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
37. Сулаймонов С. Становление арабской и таджикской философской терминологии (на базе философского наследия Ибн Сины). Автореферат дисс. ... докт. филол. наук. Душанбе, 1997.
38. Тримингэй Дж. С. Суфийские ордена в исламе. М., 1989.
39. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983.
40. Фролова Е.А. Арабская мысль и ценности современного мира // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990.
41. Фролова Е.А. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Восточная литература РАН, 1998.
42. Хазиев В.С. Роса истины. Уфа, 2012.
43. Хазиева Е.В. Людям надлежит поддерживать между собой мир (философские идеи аль-Фараби о толерантности). Уфа, 2011.
44. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.
45. Шахиди. М. Ибн Сино и Данте. Душанбе: Доннш, 1986.
46. A History of Muslim Philosophy. Ed. M.M. Sharif. V. 1. Pakistan, 1963.
47. Badawi A. Histoire de la philosophie en Islam. Paris, 1972. T. 1-2.
48. History of Islamic philosophy. Ed. S.H. Nasr, O. Leaman. Routledge, 1995.
49. Routledge Encyclopaedia of Philosophy. London, 1998.
50. Saeed Sheikh M. Islamic philosophy. London, 1982.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1

## О СУЩЕМ И АБСУРДЕ

«Все во мне — и я во всем». (Тютчев Ф.И.)

**Аннотация.**

Статья о современном содержании метафизики и онтологии. О специфике взаимосвязи категорий «сущее», «субстанция», «бытие», «небытие». Концепция хаоса и учения о нем – хаика, опирающаяся на философские традиции и разработки в современной науке.

**Ключевые слова.**

Сущее, бытие, небытие, субстанция, хаос, метафизика, онтология.

**Summary.**

The article about the modern content of metaphysics and ontology. About specifics of interrelation among the categories "essential", "substance", "existence", "non-existence". The chaos and the doctrine of chaos, leaning on philosophical traditions and development in modern science.

**Keywords.**

essential, existence, non-existence, substance, chaos, metaphysics, ontology.

**ОНТОЛОГИЯ**

Онтология – учение о бытии. И сразу возникают вопросы и сомнения. Во-первых, если говорим о бытии, т.е. о существовании, то о бытии чего идет речь? Что существует? Во-вторых, может, речь идет о самом бытии, так сказать, о «бытии вообще»?

Если первый вариант, то ответ в философии давно есть<sup>59</sup>.

<sup>59</sup>Сам термин «онтология» (новолат. *ontologia* от др.-греч. ὄν, род. п. ὄντος – сущее, то, что существует + λόγος – учение, наука) был введен Рудольфом Гоклениусом (1547-1628) в 1613 году в *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philisophiae fores aperiunter. Francofurti* («Философском словаре») и Иоганом Клаубергом (1622—1665) в 1656 году в *Metaphysika de ente, quae rectus Ontosophia. Клубере предлагал заменить понятие «метафизика» на «онтософию»*. Христиан Вольф (1679 – 1754), во-первых, стал употреблять этот термин как одно из основных понятий философии, во-вторых, четко разделил семантику терминов «онтология» и «метафизика». Вопросы онтологии восходят к досократикам и особенно к Пармениду. Внесли фундаментальный вклад Платон и Аристотель. В средневековой философии проблемы онтологии разрабатывали номиналисты и реалисты. Лейбниц, Спиноза, Кант, Гегель – каждый крупный философ так или иначе соприкасался с вопросами онтологии. В XX веке специально онтологической проблематикой занимались Николай Гартман («новая онтология»), Мартин Хайдеггер («фундаментальная онтология») и другие. Особый интерес в современной философии вызывают онтологические проблемы сознания. Карл Поппер (Логика и рост научного знания – 1983 – с. 439—440.) выделил три онтологических мира: (1) физические объекты и их состояния, (2) психические и ментальные состояния сознания и (3) объективное содержание научного и художественного мышления. Р.Карпан («Значение и необходимость». М., 1959) исходит из того, что выражения обозначают объекты: это и материальные вещи, и их свойства, а также то, что обозначается в суждениях предикатами. В объекты выражений входят и сами суждения, обозначаемые предложениями. Иное понимание онтологии даёт американский философ Уиллард Куайн: в его терминах онтология – это содержание некоторой теории, то есть объекты, которые постулируются данной теорией в качестве существующих.

У нас речь пойдет о бытии чего-то, называемого «сущим». Следовательно, онтология – учение о бытии сущего, т.е. о том, что нечто, называемое «сущее»<sup>60</sup>, есть. Оно обладает свойством быть, существует. При такой трактовке бытие будет свойством. Оно характеризует существование чего-то, именуемого сущим, и является по отношению к нему вторичным, производным, зависимым. Если нет предмета, то нет и его свойств. Забегая вперед, отметим, что верна и инверсия этого суждения: если нет свойств, то нет и их предмета. Потеря предметом своих свойств в конечном счете неумолимо ведет к уничтожению, к небытию и самого предмета<sup>61</sup>.

Если вторая часть вопроса: не является ли онтология учением о том, что такое само бытие вообще, то ответ в дебрях и чащобах философских учений тоже можно найти. В философской традиции довольно часто мелькает термин «esse», обозначающий «бытие вообще».

Есть наряду с категорией «бытие» еще категория «бытиё». Несмотря на то, что они сопредельные, это разные понятия. Если «бытие» обозначает вторичное от предмета его свойство, то «бытиё» – это абстракция, денотатом которой является бытие, ставшее самостоятельным предметом рассмотрения. Здесь речь идет не о свойстве чего-то, а о том, что же это свойство означает само по себе как отдельный предмет, как нечто, имеющее место быть в мироустройстве. Понятно, что при таком подходе как предмет может выступать и вещь, и ее свойства, и ее функции, и ее понятие – все, что угодно. Тем не менее, следует подчеркнуть, что «бытиё» не просто семантическая конструкция, не означающая ничего в объективном мире. Свойства объективно реальных предметов тоже объективно реально существуют, хотя и производны, вторичны по отношению к этим предметам<sup>62</sup>. И вполне правомерно их рассмотрение в отрыве от их носителей, от их, так сказать, субстанций. Например, свойством «железный» могут обладать и руда, и молоток, и рельс, и самолет. Но мы можем на гносеологически законном основании рассматривать как самостоятельный предмет абстракцию «железо» и свойства его денотата. Кто будет спорить, что оно, железо, твердое, плавкое, проводит электричество и т.д. Речь не о понятии, а об объективных характеристиках его денотата. Можно, конечно, углубиться в частности и рассуждать, не пугаясь запутаться в потоке деталей, что это не свойство ковка и проводит электричество, а присутствие в предмете этого свойства делает руду, рельс, молоток плавкими, проводниками электричества и т.д. С другой стороны, если предмет будет проводить

<sup>60</sup> Если попытаться описать сущее на языке терминов и понятий даосизма, сущее есть «нечто неуловимое ни чувствами, ни разумом, непостижимое, а потому ни с чем и ни с кем не сравнимое. «Безымянное» («начало неба и земли»), «глубочайшее, «чудесное» лежит в основе совершенно особой диалектики и логики, кардинально отличающейся от логики и диалектики Запада» (Долгов К.М. Философское наследие Китая: «Дао дэ цзин» // Вопросы философии. №9. 2013. С. 86).

<sup>61</sup> См.: Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963.

<sup>62</sup> См.: Хоцей А.С. Основная ошибка философии (Критика объективного мышления). Казань. 2003.

электричество и при определенной термической обработке превращаться из твердого в мягкое или даже превращаться в жидкость, то тогда этот предмет будет обладать свойством «железный» («быть железными»).

Но вопрос о соотношении и связи предмета с его свойствами, мы пока вынесем за скобки, как и вопрос о взаимосвязи различных свойств одного и того же предмета или одинаковых свойств различных предметов.

Конечно же, надо еще различать денотаты понятия «железный» в словосочетаниях «железный характер» и «железная лопата». Но это отдельный разговор о метафорах.

Онтология – учение о том, что сущее есть; учение, что субстанция, несотворимая и неуничтожимая, существует, т.е. имеет свойство – быть. Ясно по контексту, что двумя первыми свойствами – быть несотворимым и быть неуничтожимым – обладают и сущее, и его бытие, если даже рассматривать их отдельно друг от друга, так сказать, в абстрактном виде. Бытие в сказанном выше смысле его производности – тоже несотворимое и неуничтожимое явление, в познании – абстрактное, в реальности – объективное.

Онтология – учение о бытии. Не только сущего, но и всего остального, производного, генетически вторичного по отношению к сущему. «Бытие» означает «существование». Сразу возникает вопрос: «А существование (бытие) чего?». Ответ выше мы уже дали: сущего. Иначе сказать, чего-то такого, что является несотворимой и неуничтожимой основой, началом и концом всего, что есть многообразного в мироздании. Чего-то такого, что является самостоятельно существующей немотивированной единичностью (*subsistentia singularis*). Утверждение, что эта субстанция есть «несотворимое и неуничтожимое начало», сразу добавляет и понимание того, что эта субстанция есть также «несотворимый и неуничтожимый конец (финиш, завершение)». К слову сказать, когда-то Анаксагора упрекали за утверждение, что движение возникло. Упрек состоял в том, если движение вдруг возникает, то так же вдруг немотивированно может и исчезнуть. Применительно к нашим суждениям такой упрек тоже уместен. Если сущее есть немотивированная единичность и начало всего, то оно может быть и такой же немотивированной единичностью, как финиш всего. Проще: если мир возник из хаоса в силу чисто хаотических причин (абсурдно), то по тем же причинам вдруг может исчезнуть, ибо «пребывает в океане» хаотичного бытия сущего.

Два этих суждения дают формулировку, что сущее есть несотворимое и неуничтожимое начало и конец всего многообразия того, что обладает производным от сущего конечным бытием. Все из сущего возникает, и все в нем же находит своё завершение. Очень похоже на то, что в христианской философии называли апокатастасисом<sup>63</sup>. Все, что из Бога возникло, в Него и вернется.

<sup>63</sup> Апоката́стасис (др.-греч. ἀποκατάστασις – восстановление) – богословское понятие, использующееся в значении «восстановления» и в значении «восстановления всего», когда с ним отождествляется учение о всеобщем спасении. (<http://ru.wikipedia.org/wiki>).

Иной раз человека мучают вопросы о том, откуда он и куда исчезнет? Ответ, с философской точки зрения, банален. Сущее по своим законам (как увидим ниже – хаическому закону) «выбрасывает» человека в этот мир<sup>64</sup> и по своему же аналогичному закону поглощает в небытие<sup>65</sup>. Получается довольно просто и логично: если речь идет о конечных явлениях (вещах и процессах, их свойствах), то в сущем находятся все причины и все условия бытия и небытия всего конечного<sup>66</sup>. Точнее будет сказать, что из бытия сущего возникает бытие конечных вещей, процессов их свойств, потом во времени и пространстве реализуется их бытие (существование), и, наконец, в океане хаоса (бытия сущего) завершается их бытие<sup>67</sup>.

### НЕБЫТИЕ

Здесь невозможно пройти мимо прекрасной работы А.Н. Чанышева «Трактат о небытии»<sup>68</sup>, где излагается оригинальное видение иной, чем в данной работе, картины. Чанышев исходит из того, что началом начал следует считать небытие. Эта небольшая работа написана в духе философских эссе, где нет строгих дефиниций, логически последовательных аргументаций и доказательств, а есть поэзия мышления, изложенная в виде пронумерованных тезисов. «Небытие повсюду и всегда: в дыхании, в пении соловья, в лепете ребенка... Оно – сама жизнь!»<sup>69</sup> Помилуйте, Арсений Николаевич, Вы же мудрец, и что Вы говорите! Как смерть (в любых ее масштабах, смыслах, значениях, даже в самых предельных абстракциях) может быть «сама» жизнь! Будь даже предельно уродливая, злая, тощая, бесполезная, никчемная жизнь – это жизнь, а не смерть. Далее А.Н. Чанышев пишет: «Историческая ошибка сознания состояла в выведении небытия из бытия. *(Верно, это ошибка. Но было бы ошибкой и выведение бытия из небытия. Нужно было выводить и бытие, и небытие, и все остальное из сущего, из средоточия всего – В.Х)*. Собственно говоря, философия начинается с абсолютизации бытия *(а надо из абсолютизации сущего – В.Х)*, с измышления некоего вневременного, пребывающего начала, субстанциальной подкладки, если и изменяющейся, то лишь в своих

<sup>64</sup> Это видно из того, какова вероятность рождения именно данного конкретного ребенка. Она почти равна нулю. Каждый из нас должен был скорее не родиться, но родился. Вероятность равна почти, если говорить языком теологии, чуду.

<sup>65</sup> У смерти нет закона и закономерностей в обычном, рационально-логичном понимании. Она может взять человека в любой точке временного вектора человеческой жизни: как при рождении, так и через 100 и более лет. Здесь невозможно найти динамическую закономерность. Здесь работает закон хаики (хаоса, абсурда). Он немотивированно (абсурдно) порождает жизнь, биологическую и разумную, он же и забирает обратно. В Древнем мире хаос был первоосновой, началом и концом всего конечного. Хаос служил принципом и источником рождения и океаном небытия, где все живое ждала вечная смерть. Хаос характеризовал сущее как нечто неупорядоченное, безликое и всесильное.

<sup>66</sup> См.: Солодуха Натан. Философия небытия. Казань. 2002.

<sup>67</sup> См.: Мамлеев Юрий. Судьбы Бытия (философия). М., 1997.

<sup>68</sup> См.: Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. № 10. 1990. и повторная публикация в журнале Философия и общество. № 1. 2005.

<sup>69</sup> Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Философия и общество. № 1. 2005. С.6.

внешних свойствах (Такую «подкладку» нужно найти, иначе вся философская картина мироздания в любых вариантах не получится. И эта некая абсолютно для всего инвариантная субстанциальная подкладка – *сущее*. А бытие и небытие – лишь его свойства. В этом смысле вторичные по отношению к нему – В.Х.): вода Фалеса, апейрон Анаксимандра, воздух Анаксимена, огонь-логос Гераклита... Наконец, элеаты поставили точку над *i*, целиком и полностью отвергнув небытие, абсолютизовав и обожествив бытие. Пантеизм Ксенофана не случаен, он вполне выдержан в духе самой философии, ищущей абсолютное в вечное бытие. Атомисты, правда, восстановили небытие, но они поставили его в один ряд с бытием и свели к физической пустоте, т. е. как бы подменили субстанцию модусом. Платон придавил небытие могильной плитой вымышленного им вневременного мира. Аристотель надел на небытие маску потенциального. (С прекрасным историком философии, каким был А.Н. Чанышев, мы говорить о корректности приписывания всем выше названным персонам взгляда о том, что бытие первично, а небытие вторично, не станем. Хотя, на наш взгляд, требуется масса уточнений по каждому из них. Пусть так. Тогда надо бы их всех критиковать за то, что они абстрагировали бытие от сущего и превратили его, бытие, в самостоятельную первичную субстанцию. Но ничуть не лучше было бы, если бы они абстрагировали не бытие, а небытие – В.Х). Христианская философия стала трактовать бытие как силу, творящую из небытия весь мир. (Думается, утверждение Арсения Николаевича не совсем корректно. Бог (*сущее*) создал из ничего (а не из слова, коим был Он сам?) мир вечных ангелов и других чинов, а также мир вещей, обладающих конечным, пространственно-временным бытием. Но бытие Бога – это не денотат понятия «бытие» – В.Х). Но не скрыто ли в идее творения из ничего признание первичности и абсолютности небытия? (Нет. Не скрыто. В идее творения речь не о первичности абсолютного бытия или небытия, а правильная мысль о первичности сущего (бытия *Сущего*), которое, творит мир конечных вещей, находящихся в лоне *Сущего* и обладающих специфическим свойством – противоречивым единством конечного пространственно-временного бытия и небытия – В.Х)<sup>70</sup>.

Чанышев А.Н. горько сетует, что философы до него не понимали истинное значение и роль небытия, как в онтологическом, так и гносеологическом смыслах. «Редко-редко, – пишет он, – мы находим признание значения небытия»<sup>71</sup>. Но, послав бурю в область познания небытия, Арсений Николаевич наслал в сознание философов не только густой туман, но и мрак небытия. Небытие как основа всего мироздания не приемлемо (по крайней мере, для меня), хотя бы из эстетических соображений. Такие мысли как «смерть есть сущее» или «небытие небытия есть бытие» очень некрасивые. Даже ужасные. То, что некрасиво, то скорее неистинно или полностью ложно. Работа А.Н. Чанышева представляет собой тезисы. Возможно, в законченной системе каждый тезис приобрел бы истинный вид.

<sup>70</sup> Там же. С.6.

<sup>71</sup> Там же. С. 7.

Например, фраза «небытие небытия есть бытие», если добавить «в пределах сущего», точнее, «в лоне бытия сущего», имела бы смысл. В хаотичном бытии сущего, действительно, отрицание небытия приводит к утверждению, что «из ничего получается только ничего», а может быть и то, о чем говорит А.Н. Чанышев. А так «ничего ничего дает опять-таки только то же самое ничего», но никак не что-то. Из двух дырок от бублика бублик не получится, даже если одна отрицает другую.

К сожалению, многие утверждения замечательного философа в нашем контексте, в рамках *нашей философии сущего и абсурда* (в подражание Арсению Николаевичу я тоже понемногу стану «якать», говоря о своем тексте, и дам тому представлению, о котором идет речь, название «философия хаики» или «философия абсурда»). Первый неологизм лучше, ибо второй уже в другом смысле имеет хождение. По этой же причине не работает и «философия сущего и бытия». Хотя именно это последнее наименование было бы самым точным).

К сожалению, не привелось поговорить на эти темы с дорогим и незабвенным Арсением Николаевичем при жизни, хотя неоднократно виделись и в Москве, и в Уфе (на «Лосевских чтениях»). Судьба. Профессионализм и неторопливая философская рассудительность приходит с годами. К кому-то раньше (им повезло), к кому-то позже (мне не повезло). Если бы эта работа была написана лет 20 или хотя бы лет 15 назад, возможно многие строчки о «Трактате о небытии» звучали бы иначе. Может, не исключено, даже более жестко. Тогда, возможно, и в самом трактате, смею предположить, были бы уточнения. Такова, к сожалению, суть отсроченных годами, столетиями и веками философских диалогов и упущенных возможностей.

Наша позиция несколько иная, отличная, как видим, от «философии небытия» А.Н. Чанышева. Мы не считаем, что небытие нужно выводить из бытия или наоборот. И то, и другое выводится из сущего, как его свойства. И нет необходимости какую-то сторону отвергать или ставить в положении «второсортного», а противоположную – ставить на место демиурга. Между этими категориями совершенно иная «логика»: хаическая (абсурдная). Более подробно об этом – далее когда речь пойдет о хаике, еще об одном атрибуте сущего (бытия сущего).

По «воле» сущего бытиё конечных вещей, процессов и их свойств превращается в их же небытиё. Для конечных вещей, понятно, справедливым будет при таком понимании сути дела суждение, что «небытия нет». В мире конечных вещей небытия нет. Несуществующая конечная вещь не существует. Её небытиё (как возможность не быть, не существовать, прекратить свое бытие, умереть, исчезнуть из универсума конечных вещей, процессов и их свойств, кануть в Лету) есть лишь в сущем, на лоне которого они, вещи, только и существуют, обладая конечным пространственно-временным единством бытия и небытия. Бытие сущего обеспечивает (я бы сказал даже – гарантирует) конечным вещам, процессам и их свойствам возможность завершить свое брешнее существование в области упорядоченного космоса конечных (имеющих пространственно-временные границы)

вещей и их свойств. Сущее содержит в себе в особой (хаичной, абсурдной, хаотической, хаотической – для того, чтобы термины устоялись, требуется время) форме конечное пространственно-временное бытие и небытие конечных вещей, их свойств и функций. Такова максима сущего, нетленная, неустранимая и абсолютная. Таково сущее – адекватное абстрактно-конкретное начало для всего затаенного в его глубине конечного пространственно-временного мироздания. Как видим, в понимании этого начала мы влачим давнее, иногда и ветхое, наследство представлений старых философов. Но зато не нужно проходить все заново и по целине. Это облегчает путь. Пока мы уяснили лишь немного. Сущее нетленно и пронизывает все. Вознесем хвалу за то, что рука судьбы наставляет на путь разума, чтобы увидеть свет смысла сущего.

### СУЩЕЕ

А мы лишь можем сказать о сущем следующее: оно – несотворимое и неуничтожимое первоначало (основа) всего. Сущее – основа всего и в себе, и во всем, что производно, вторично по отношению к нему. Оно является самой первой субстанция<sup>72</sup>. Когда-то термин «subsistentia» означал «самостоятельное существование». В этом смысле субстанция есть носитель, обладатель свойства «быть» (substantia). Она бытийствует. Можно сказать чуть иначе. Первое, единственное и абсолютное свойство сущего – это свойство быть. В этом смысле учение о сущем и учение о бытии совпадают. Онтология – учение о бытии сущего, или о сущем бытии. Но так как на данном этапе познания сущего процесс познания может быть только категориальным, т.е. рациональной, логической конструкцией, то учение о сущем и его бытии может быть лишь умопостижимым – метафизикой.

Итак, сущее: а) субстанция, б) несотворимое и неуничтожимое, в) обладает свойством – быть (существовать), г) если бытие сущего несотворимо и неуничтожимо, то оно, сущее, будет немотивированной единичностью (singulars), д) единичная целостность бытия сущего абсолютна, е) учение о сущем есть метафизическая онтология сущего, или онтология метафизики сущего.

Это то, что можно сказать непосредственно как очевидную аксиому. Само учение о сущем на этом иссякает и его предмет становится неустранимо нем. Когда кортеж категорий равен нулю, объект не просто нем, он совершенно одинок. Сущее,

<sup>72</sup> От лат. Substantia (лат. substantia – сущность, нечто, лежащее в основе), т.е. первооснова, сущность и обозначает некоторую реальную основу конкретного мира, проявляющуюся в самых различных формах существования предметов и явлений. Философы спорили и продолжают спорить, сколько субстанций лежит в основе бытия сущего. Монизм (например, Б.Спиноза) настаивает, что одна. Монотеизм на той же стороне дискуссий. Пантеизм – родственник монизма. А дуалисты (например, картезианцы) доказывают необходимость признания двух субстанций в качестве основы бытия сущего. Деизм также можно рассматривать как разновидность дуализма. Есть плюралисты (атомисты, Лейбниц), которые считают, что в основе мира лежит множество субстанций. Субстанцию часто отождествляют с объективной реальностью, содержащей в самой себе все формы ее саморазвития. Она есть то, что существует сама по себе, являясь причиной самой себя (у Спинозы causa sue).

благодаря долгому пути философии, на плацу или на сцене современной философии и не одинок, и не совсем нем. Но багаж того, что можно утверждать о нем прямо, не так велик<sup>73</sup>. Это те пять пунктов, обозначенных выше.

Далее можно расширять тему долгими рассказами о том, кто, что, как и когда о сущем говорил в течение всей истории философии<sup>74</sup>.

Например. Б. Спиноза (1632-1677) в пятой главе «О любви» второй части своего «Краткого трактата о Боге, человеке и его счастье» пишет: «Некоторые предметы сами по себе преходящи; другие непреходящи по своей природе; третий по своей собственной силе и мощи вечен и непреходящ.

Преходящие предметы суть все отдельные вещи, которые не всегда существовали или имели начало.

Другие – все те модусы, которые, как мы сказали, суть причины отдельных модусов.

Но третий есть Бог, или, что считаем одним и тем же, истина»<sup>75</sup>. Первые (преходящие) и вторые, «которые, правда, вечны и неизменны, но не по своей собственной силе»<sup>76</sup>, существуют только благодаря «первой причине всех вещей». И далее Спиноза продолжает: «Если мы правильно пользуемся своим разумом в познании вещей, то мы должны познавать их в их причинах, но так как Бог есть первая причина всех вещей, то согласно природе вещей (*ex regum natura*) познание ога идет впереди познания всех других вещей, ибо познание всех других вещей должно следовать из познания первой причины»<sup>77</sup>. Собственно, в нашем изложении мы следуем этому совету великого нидерландского мыслителя-рационалиста, внося некоторые дополнения, за которые, естественно, несем полную ответственность сами.

Более ранний пример. Среди античных мыслителей, каждый из которых так или иначе вспоминал о хаосе как о схеме устройства первоосновы мироздания, мы обратим внимание на Анаксагора (ок. 500 до н. э. — 428 до н. э.). Вот несколько его высказываний, интересных для нас. Аристотель мысли Анаксагора передает так: «Все возникает из сущего, но только сущего в возможности, а в действительности не сущего»<sup>78</sup>. Интересна эта мысль, независимо от того, чья она: Анаксагора или интерпретация Аристотеля, что сущее одновременно и возможно, и действительно. Это алогизм. В наших терминах – абсурд, т.е. как мы это понимаем, «логика хаоса» – хаика. Поэтому следующие слова Аристотеля нас устраивают, но не как оценка того,

<sup>73</sup> Ляпустин А.Г. Истина сквозь призму онтологии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 1. 2013. С. 46. «О бытии самом в себе нельзя ничего утверждать, кроме того, что оно есть».

<sup>74</sup> Дан прекрасный анализ-обзор в статье Гайденко П.П. См.: Гайденко П.П. Бытие и разум. Вопросы философии. № 7. 1997.

<sup>75</sup> Бенедикт Спиноза. Сочинения. Т. 1. М., 1999. С. 47.

<sup>76</sup> Там же. С. 49.

<sup>77</sup> Там же. С. 49.

<sup>78</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989. С.521.

что говорит Анаксагор, а как констатация характеристики сущего. Вот слова Аристотеля: «Анаксагор абсурдно говорит о неподвижности бесконечного (тела): он утверждает, что бесконечное упирается само в себя, так как находится в самом себе (ибо ничто другое его извне не объемлет (= не ограничивает), предполагая, что где бы нечто ни находилось, там для него и естественно»<sup>79</sup>. Все правильно. Анаксагор говорит о неподвижности бесконечного начала, а Аристотель считает, что оно подвижно. Оба правы, ибо сущее, из которого все состоит и возникает, в чем все пребывает и существует, в чем все находит свое небытие, хаотично. В нем, как утверждает Анаксагор, «все размешано во всем»<sup>80</sup>. И «все прочее выделяется из смеси»<sup>81</sup>. Там, как выясним ниже «все равно всему и ничему».

Казалось бы, признание несотворимой и неуничтожимой первоосновы хаотичной должно привести к мысли о ее сингулярности (немотивированной единичности), т.е. способности самопроизвольно изменяться, оставаясь неподвижной. Ничего немислимо глупого, чем эта мысль, нет. Нет ничего в ругательном смысле – абсурдного. Просто такова картина хаоса. Сегодня о таком фрагменте даже в нашем физическом мире можно прочесть в любом учебнике «Концепций современного естествознания». Часто обсуждают такой пример. Если в закрытом шаре все молекулы упорядоченно движутся в одном направлении, то вектор движения шара четко определен. Если же каждая молекула движется «куда вздумается», то шар может оставаться неподвижным, хотя сам в себе полон движения. Вот и получается, что внешне покоящийся шар находится в хаотичном внутреннем движении. Но Анаксагор до мысли о самодвижении хаоса, или хаотично устроенного первоначала, кажется, не дошел. Поэтому придумал свой источник движения – мировой Ум. Диоген Лаэртский так передает слова Анаксагора: «Все вещи были вперемешку, затем пришел ум и их упорядочил»<sup>82</sup>. Это было бы прекрасно и понятно. Но, к сожалению, не все, что ясно и понятно, истинно.

Но самая примечательная мысль античного мыслителя выражена в следующих словах: «Все вещи были вперемешку, бесконечные и по множеству, и по малости, так как и малость была бесконечной. И пока все было вперемешку, ничто не было ясно различимо по причине (своей) малости: все обнимал азр (туман) и эфир, оба бесконечные. Ибо изо всех (тел), которые содержатся во Вселенной, эти (два) самые большие и по множеству, и по величине»<sup>83</sup>.

Для нас во всех этих высказываниях интересны несколько моментов: а) есть первоначало, б) оно хаотично, поэтому, по словам Аристотеля, абсурдно, в) формула хаоса – «все размешано во всем», г) все конечное выделяется из этой первичной смеси. Такова и наша схема, только лишь с детальной разработкой изнутри, о чем пойдет речь далее.

<sup>79</sup> Там же. С.519.

<sup>80</sup> Там же. С.520.

<sup>81</sup> Там же. С. 510.

<sup>82</sup> Там же. С. 505.

<sup>83</sup> Там же. С.531.

Но наша работа не по истории философских учений о сущем, а о нем самом – о сущем. Непосредственно очевидных (прямых) утверждений о сущем не так много. По сути, лишь то, что уже сказано выше. Других прямых суждений нет. Зато масса косвенных. Например. Можно ли говорить, что сущее (что-то неопределенно существующее) вечно и бесконечно? Видимо, ответ должен быть отрицательным. Почему? Потому что сущее – неопределенная субстанция. Значит, в нем пространство и время тоже являются неопределенными. Время темпорально, то есть миг и вечность равны, тождественны, являются одним и тем же. А в пространстве максимум и минимум тоже равны, тождественны и также являются одним и тем же, совпадают. Причем это совпадение не просто противоречие как единство противоположностей, а неопределенное противоречие, т.е. равенство (тождество) всего со всем. Это очень специфический феномен, это – хаос<sup>84</sup>. Онтология – учение о бытии сущего, о бытии хаоса, или, точнее, о хаотичном бытии сущего, или, еще точнее, о бытии хаотичного сущего, где все равно всему и ничего ничему не тождественно. Это и есть хаос. Но хаос не самостоятельная субстанция наряду с сущим. Он лишь атрибут сущего, характеризующий его со стороны внутренней организации.

Вот так, пусть не прямо, не непосредственно, а косвенно мы можем судить о сущем, выходя на все новые и новые представления о нем. Оно, сущее, как видим, кроме тех 5-и характеристик, отмеченных выше (субстанция, существует, несотворимое, неуничтожимое и singulars (немотивированная единичность)), обладает еще одним исходным, фундаментальным качеством: оно хаос, точнее, бытийствует хаотично.

Сущее – это что-то, что лежит в основе бытия всего. Не бытие лежит в основе всего. Бытие лишь свойство сущего, как и небытие. И не из бытия следует небытие. В этом А.Н. Чанышев абсолютно прав. Но нельзя выводить и бытие из небытия. Арсений Николаевич в этом был не прав. И то и другое следовало бы выводить из сущего, которое есть абсолютная, всеобщая субстанция, не имеющая ни начала, ни конца, но обуславливающая наличие этих границ у всего конечного Универсума. Как уже выше говорилось, абсолютность сущего обеспечивает его хаотичность, где без единого исключения пребывает всеобщее равенство и неравенство всего со всем и ничем. Если абсолютность обеспечивает хаотичность, то верно и то, что именно хаотичность делает сущее Абсолютом. Подробнее об этом тоже чуть позже. Эта абсолютная полнота делает сущее тотально конкретным и абстрактным одновременно. Конкретное потому и конкретно, что каждый отдельно взятый фрагмент (сегмент, момент) сущего есть абстрактное сущее (то есть ничего конкретного нет, кроме всеобщего абсолютного

---

<sup>84</sup> В Википедии дается следующее определение Хаоса. Ха́ос<sup>[1]</sup> (др.-греч. χάος от χαίνω – раскрываюсь, разверзаюсь) – категория космогонии, первичное состояние Вселенной, бесформенная совокупность материи и пространства (в противоположность порядку). (<http://ru.wikipedia.org/wiki>). Как далее увидим, мы несколько иначе трактуем это понятие, хотя многие ранние представления сохраняются, так сказать, в «снятом виде» в Гегелевском смысле. В естествознании (в физику) понятие хаоса ввели Больцман и Гиббс.

хаоса). И наоборот, абстрактность сущего в том, что каждый фрагмент сущего содержит всю его полноту. Подобно тому, как в голограммном фото любой кусочек содержит все фото целиком. И в целом нет его, этого фото, целиком, ибо оно есть целиком в каждой его собственной точке. Эта фраза не просто сложна по конструкции, она по смыслу абсурдна. Но именно так оно, сущее, и есть. А «есть» – это бытие, (если рассматривать рабты коллег, прошлых лет или наших современников, то выстраивается для понятия «бытие» целый синонимический ряд: существование, данность, наличность, присутствие, «здесь и тут», реальность и т.д.). В этом ряду вполне правомерно стоит и «познаваемость». То, что не существует, познаваемо лишь на один шаг: что оно непознаваемо, ибо не существует. То, чего нет совсем, то непознаваемо. Но «небытие» и как понятие, и как объект может иметь разные смыслы. Вот что пишет А.Н. Чанышев в упомянутом выше трактате: «Попытку анализа категории небытия мы находим в философии Вайшешика. Там различали относительное небытие (сансарга-абхава) – отсутствие чего-либо в другом (S не есть в P) и абсолютное небытие, отличие одной вещи от другой (S не есть P). Относительное небытие выступает как несуществование до возникновения (праг-абхава), несуществование после уничтожения (дхванса-абхава) и отсутствие связи между двумя вещами (атьянта-абхава)»<sup>85</sup>. Мы же говорим о небытии в сущем, наряду с его, сущего, бытием.

Однако вернемся к общей линии рассуждения. Если пересказать в обратном порядке, то получается так. Континуитет абстрактных и относительных моментов сущего образует конкретно абсолютное сущее. А относительно конкретные фрагменты сущего характеризуют его абстрактность, т.е. его способность быть абстрактным, неопределенным, хаотичным<sup>86</sup>. Сущее может быть абстрактным, потому что в нем есть конкретные фрагменты, которые при условии хаоса могут быть абсолютно самостоятельными, как и все сущее целиком. И снова повторяю. Не просто усложненное изложение. А описание самого предмета таково, ибо речь идет о хаосе. Если мыслить логически, то есть, пытаюсь втиснуть в узкие рамки формальной логики или даже диалектической логики, то должен получиться абсурд. Именно это и требуется здесь показать, продемонстрировать.

Все равно всему и ничему – это известная формула абсурда. Абсурдность сущего проявляется на каждом шагу, ибо может подключать к любому суждению о нем любое количество и любое многообразие категорий. Например. Абстрактность сущего видна в том, что в нем самом есть множество конкретных фрагментов. Если конкретных точек множество, следовательно, может быть и должно быть какое-то их единство. А единство, не определенное какими-то конкретными характеристиками, будет абстрактным. Точно так же можно построить хаичное (абсурдное) доказательство того, что сущее обладает конкретным единством в силу наличия

<sup>85</sup> Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Философия и общество. № 1. 2005. С.7.

<sup>86</sup> Несмотря на нелюбовь к неологизмам, приходится ими пользоваться, ибо заставляет сам предмет рассмотрения. Мы различаем нюансы понятий «хаотичное» и «хаостичное». Если сказать описательно, то первое понятие характеризует объект как бы изнутри, а второе – со стороны, как бы извне.

множества абстрактных фрагментов. Потому что в хайке, в абсурдной логике будет верным суждение, что любой фрагмент сущего одновременно и во всех отношениях конкретно и абстрактно. Все это, конечно, абсурдно, но ведь так и должно быть. Об этом мы и говорим.

Сущее, как субстанция, абсурдно, т.е. хаотично (в данном случае как раз и хаично, и хаостично). В силу этого не будет абсурдным утверждение, что оно содержит в самом себе всего себя во всем многообразии абсурдных (хаостичных, хаотичных, хаичных) связей его категорий. Субстанция, как первоначало, есть то, что не нуждается для своего существования ни в чем другом, кроме самого себя (такое представление есть и у Декарта, и у Спинозы и можно найти у множества других философов). Когда речь о сущем, любая его эмансипация будет экспансией, и наоборот.

Что в логике запрещено законами и правилами, то в хайке может быть как нечто очевидное, само собой разумеющееся. Например, многое – одно, абстрактное – конкретно, относительное – абсолютно, возможное – действительно, части есть целое. И т.д. и т.д. И, если признать, сказанное правильным, то по абсурдной необходимости надо признать правильным и обратные суждения. Но и это не все. И не это самое интересное. Примечательно, что если все признать неправильным, то по той же необходимости нужно признать правильным. Если признать правильным по необходимости, то нужно быть последовательным, и признать по случайности. И наоборот, признав случайно правильными, нужно признать необходимо правильными. Признав, не нужно признавать. Не признавая, нужно согласиться. И т.д. и т.д. Абсурд! Но ведь мы именно это и хотим продемонстрировать и доказать. Бытие сущего не имеет привычного для нас логического порядка. В нем заложен порядок хайки, работают правила и законы абсурда.

### **ХАЙКА**

Сущее хаотично. Это открывает путь к целому ряду суждений. Даже можно создать учение о хаосе – хайку. Схема проста. Если хаос (все равно и неравно всему – абсурд) есть нарушение правил логики, то правила логики есть нарушение правил хайки (абсурда). Как говорится, око за око. Чтобы построить хайку, берем логику, все ее законы и правила и поочередно «нарушаем», строим их альтернативу, противоположность. Все, что будет противоречить законам и правилам логики, и будет абсурдом (хайкой). Все кажется просто, но это не совсем так.

Выясняется, что сущее не просто противоречиво и понимается как единство противоположностей, а хаотично противоречиво. «Логика» хаоса мы будем называть «хайкой», или абсурдом. Для нас абсурд не бессмыслица, от которой надо отмахиваться, а противоположная формальной и диалектической логике конечных вещей «логика» хаоса, где равны не только противоположности, но и все всему равно и не равно. Схема эта удобна, ибо соответствует традиции, начатой еще в античной философии, даже в мифологии. Поэтому понятная и знакомая:

упорядоченный мир, т.е. космос, возник из хаоса. Та же картина в различных интерпретациях встречается и в христианской философии<sup>87</sup>.

Мы в эту схему внесли лишь свою трактовку хаоса и его связи с сущим. У Логоса в Космосе – логика, у Хаоса сущего – хаика. У каждого своя адекватная форма и содержание. Ограничивание (упорядочивание, космизация) правил хаики дает логику бытия космоса, т.е. конечного упорядоченного мира вещей, процессов и их свойств. А нарушение правил и законов логики приводит к абсурду, т.е. дает хаику, где все равно всему и ничто – ничему. Можно заняться поиском других названий для хаики. Неологизмы тоже по-своему иногда полезны: они могут скрытый смысл сделать очевидным. Например, назвать хаику абсурдономией или абсурдологией.

В хаосе бытия сущего скрыт генезис космоса с присущим ему Логосом. Здесь было бы уместно определение, данное А.Н. Чанышевым в упомянутом «Трактате о небытии»: небытие любит скрываться за бытием. Здесь можно было бы говорить о том, что именно в этом смысле небытие незримо руководит генезисом бытия Космоса, того порядка вещей, в котором мы живем. Сущее есть питомник, депо, констелляция всего того, что имеет свойство «быть». То есть, того, что бытийствует.

---

<sup>87</sup> Пико делла Мирандола. О сущем и едином. (Перевод трактата «О Сущем и Едином» и комментарии к нему – от О.Ф. Кудрявцева по изданию: Giovanni Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Neptaplus. De Ente et Uno. Firenze, 1942, pp. 386-441.) <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000563/index.shtml>. Представитель раннего гуманизма Пико делла Мирандоле (1463-1494) утверждает, что Бог совечен миру и перманентно порождает Космос (ангельский, небесный и элементарный миры). Бог творит высшее бестелесное начало. Оно единственно и сотворено во вневременном, «от века» творении. Из этого бестелесного высшего начало и возникает чувственный мир. Для нас интересен взгляд П. делла Мирандолы о том, что мир вещей возникает из Хаоса, который для него то же, что и материя, недра которой исполнены смешанными и несовершенными формами всего. Цель бытия вещей – Бог, к которому все устремлены в своем бытии как к своему источнику. Целевая причина в Боге – это главный закон Природы, который, как подчеркивает гуманист, не сводим ни к необходимости материи, ни к производящей силе, ни к бессмысленной природе, ни к случайным столкновениям атомов. Основа всех причинно-следственных связей – Бог. Все нисходит из него в определенном порядке. И здесь для нас начинается самое интересное. Бог (первопричина и цель бытия всего) находится вне всякой иерархии, постоянного присутствия в мире. Бог – подлинная совершенная сущность несовершенного мира. «Бог есть все, - указывал Мирандола в трактате "О сущем и едином", – он есть все наилучшим и совершеннейшим образом. Этого бы не было, если бы он не заключал в себе совершенство всех вещей и не отвергал в них то, что есть в вещах несовершенного». «Поскольку бог, как мы сказали в начале, есть то, что является всем вне всякого несовершенства, то если избавить всякую вещь от несовершенства, которое она заключает в своем роде, и от частности ее рода, оставшееся явится богом». У нас хаосом является не бестелесная материя, сотворенная Богом вне времени и без времени, а сам, если в терминах П. делла Мирандолы, Бог. Интуиция поразительная. Бог – предмет не разума, а веры. Эта позиция косвенно говорит о том, что обычные рациональные, логические представления не применимы к Нему. Там другая «логика». У нас это не «вера», а хаика, вполне доступная пониманию.

Хаос с его порядком – хаикой – находится не за горами, не в каком-то ином заграничном мире, не где-то по ту сторону от нашего мира, отгороженный непроходимой стеной или бездонной пропастью. Сущее с его хаикой здесь, в нашем мире, как трансцендентная подкладка. Движение нашего мира – это лишь рябь на поверхности океана хаичного (абсурдного) сущего. Сущее, если говорить на языке физики, единое поле, которое разделяет и связывает все вакуумное, полевое и вещественное в нашей Природе. Оно непрерывно не только присутствует, но и вмешивается в то, что у нас происходит: порождает и уничтожает. Причем делает это, не считаясь с законами Космоса, т.е. упорядоченного мира, Логоса. У него свой порядок – хаотичный (хаичный, хаостичный, абсурдный). То, что мы склонны списывать на «случайные» обстоятельства.

Абсурдность (хаотичность) сущего, несотворимо и неуничтожимо существующего вне (без) времени и пространства, необходимо-случайно и по-иному (что взять с абсурда и хаоса!) содержит в себе генезис космоса с его Логосом. Не «приводит» к генезису, а именно «содержит» в себе этот генезис конечного мира. Содержит как фрагмент, как один из моментов бытия несотворимого и неуничтожимого сущего. Генезис космоса из хаоса есть абсурдная абстракция бытия сущего, являющегося мерилom и местом абсолютного сращения всего бытийствующего, хоть конечного, хоть бесконечного.

Еще раз поговорим об абсурде. Подойдем с другой стороны, так сказать, под другими парусами.

Абсурд есть нарушение правил и законов логики. Верна и инверсия этого утверждения: логика есть нарушение правил и законов абсурда.

В хаике  $A=A \neq A$ ,  $A$  равно и не равно  $A$ . И не только. Это лишь логическое противоречие. Конкретное логическое противоречие.  $A$  с позиции хаики это лишь абстрактное противоречие, не дозревшее до абсурда. Хаическое (абсурдное) противоречие тогда, когда  $A$  не только равно и не равно  $A$ , но и равно и не равно всему ряду и букв, и цифр, и всего чего угодно. В этом ряду может быть все, что угодно: и рак, который по четвергам на горе свистит; и рак в реке; и созвездие Рака на небосклоне; и самая плохая болезнь людей. Всему, абсолютно всему без единого исключения. Вот тогда это будет тотальным, абсолютным, всеобщим противоречием, или хаосом. Великий потоп из всего перемешанного в любом порядке. Таково противоречие хаическое (хаостическое, хаотическое), или абсурдное противоречие. Можно назвать иначе. Такое противоречие будет сущим противоречием, или противоречием сущего, что = (тождественно) абсурду. Здесь закрытый и открытый хаосический (абсурдный, хаичный и хаотичный) круг. Круг абсолютного абсурда. Круг абсурдного Абсолюта. Любые яростные порывы упорядочивающего разума не могут сломить абсолютную силу хаоса в сущем. Здесь приходится склонить шею под ярмом абсурда любой вещи с ограниченным бытием.

Как строить хаику?

Нужно брать логику – формальную и диалектическую – и довести ее законы и правила «до абсурда». Перевернуть все вверх дном и вывернуть наизнанку. И получится нечто, что можно назвать абсурдом, или правилами хаики (абсурдологии или абсурдономии).

Только в хаосе *singulars* (немотивированная единичность) может и должна быть такая же немотивированная *pluralitas* (множественность) всего остального в бытии сущего.

Однако прежде чем перейти к этому «всему остальному», нужно кое-то уточнить о самом термине «бытие».

### **БЫТИЕ<sup>88</sup>**

Онтология – учение о бытии. «Быть» означает существовать. Что-то существует, значит, оно обладает бытием. Бытие – это свойство чего-то: хоть сущего, хоть хаоса, хоть космоса, хоть Логоса, хоть абсурда, хоть логики, хоть Вселенной, хоть Солнечной системы, хоть Земли, хоть Индийского океана, хоть горы Урал, хоть отдельных городов и сел, хоть отдельных людей, хоть их отдельных чувств и мыслей, хоть реальных или ирреальных. Одним словом – всего. Простор тут бескрайний. Но свойство «быть» может стать предметом нашего познания. От этого оно, конечно же, не перестает быть свойством. Предметом познания могут быть и вещи, и процессы, и их свойства, а также их понятия. Когда что-то становится предметом познания, у него появляется его понятие, т.е. имя со своим смыслом и значением. Например, если мы свойство сущего «быть», будем рассматривать отдельно (абстрагируясь от сущего, отрывая от него его свойство), предметом познания станет бытиё, его понятием будет «бытиё». Дадим формально-логическую дефиницию этому понятию. Бытиё – это слово, обозначающее свойство «быть», абстрагированное от всего того, что присуще всему в сущем. Бытиё само тоже «есть». То есть бытиё тоже обладает бытием, как и все, чего бы мы только не коснулись. О предикабельных (имеющих отношение к самому себе) свойствах мы выше уже упоминали. Тут тот самый случай. Во всем: большом и малом, материальном и духовном, рациональном и иррациональном, истинном и ложном, красивом и уродливом, нравственном и безнравственном, реальном и идеальном, возможном и действительном, необходимом и случайном, единичном и общем – абсолютно без исключения во всем есть это универсально-абсолютно-всеобщее свойство – быть. Оно есть и в нем самом, иначе оно не было бы абсолютным. Свойство, обладающие тем же свойством, чем оно есть само является. И бытиё (как

<sup>88</sup> Все, что сказано о бытии применительно к сущему, абсолютно без исключения применимо и к категории «небытие». Небытие как составная часть хаоса сущего «сидит» и в сущем, и во вторичном от него мире конечных вещей. Смерть «живет» в каждом человеке в каждое мгновение его жизни и непрерывно «работает», чтобы в конечном счете по необходимости довести жизнь до абсурда (хаоса). Как «работает» хаос в Универсуме конечных вещей – вопрос большой и интересный, но для предмета данной статьи – иной. Оставим его пока за скобками данной работы.

предмет познания), и бытие (как свойство) обладают свойством – быть. Бытиё и в сущем, и в генетически (и логически) вторичном от него мироздании (в мире конечных, тварных вещей) тоже обладает свойством быть, т.е. оно предикабельно. Бытие есть свойство, обладающее тем же свойством, чем оно есть само является.

Многих логиков интересовал этот ряд рефлексивности как ряд зеркала в зеркале. Нам представляется, что любовь Гегеля (да и не только его одного) к троичности не случайна. Рефлексивность достаточна до 3-го порядка. Цепочка такая: понятие, его применимость к себе и понимание этого отношения к себе. Далее уже будет повтор повторов. Дурная бесконечность.

Еще раз перечислим, какими характеристиками обладает свойство сущего и конечных вещей – быть:

- а) это свойство,
- б) оно рефлексивно и предикабельно, т.е. можно говорить о бытии и бытия,
- г) оно абсолютно,
- д) оно универсально.

Бытиё абсолютно в сущем, т.е. в хаотичном (абсурдном, хаичном, хаотичном) сущем. Универсально в космосе (Логосе). В первом случае бытие абсолютно абсурдно, или абсурдно (хаично) абсолютно. Во втором случае логично универсально, или универсально логично. В первом случае в силу сказанного выше – исчерпывающе (абсолютно) конкретно, а во втором – абстрактно. Требуются некоторые пояснения. Конкретно в смысле того, что за пределами сущего ничего нет: все есть оно, и оно во всем, и все в нем. Исчерпывающая полнота сущего самим собой и дает право говорить, что сущее абсолютно конкретно. В то же время, помним, сущее – абсурдно, хаично (все равно всему и ничто не равно ничему). Следовательно, сущее само в себе абсурдно абстрактно, или абстрактно абсурдно. Сущее и конкретно, и абстрактно. И не только. Оно, не будем забывать, занимаясь этими двумя категориями, еще хаотично. В сущем все равно всему и ничто ничему. Другими словами, мы могли бы сейчас углубиться в дебри абсурда («абсурдной логики»), демонстрируя, что сущее одновременно не только конкретно-абстрактно и абстрактно-конкретно, но и еще конкретно-причинно и причинно-конкретно, что в сущем ничем не отличается от абстрактно-причинного и причинно-абстрактного. Ибо и эти удвоенные пары в сущем равны и неравны, тождественны и нетождественны. В привычном смысле, если подходить к ним с позиции логики, они «не работают». Так и должно быть. Нельзя судить о свойствах, скажем, воды, с позиции пользы лунного света для роста бетонных телеграфных столбов. Далее показав, что конкретно-следственное и следственно-конкретное равно и неравно абстрактно-следственному и следственно-абстрактному, заявить, что первая группа с категорией причины равно и неравно второй группе с категорией следствия. И эту абсурдную мешанину продолжить применительно ко всем категориями, известным философии, в результате получая более или менее обширные фрагменты абсурдологии (абсурдономии). Как у Анаксагора: из этой мешанины немотивированно возникает тот или иной порядок,

где все связано мотивированно, т.е. причинно-следственно. Только Анаксагор утверждал, что этот порядок в хаотичной «смеси» наводит Ум. Мы же акцентируем внимание на том, что это заложено в самой природе хаоса, где немотивированные события естественны.

Бытие тоже, как и все, обладает бытием. Оно предикабельно. У этого свойства может быть свойство самого себя. У бытия можно обнаружить его самого. Здесь, возможно, и идет водораздел между этим уникальным и специфическим свойством – быть и всеми другими свойствами, присущими как существу, так и конечным вещам, процессам и их свойствам. Например, молоток может быть деревянным или железным. Но свойство быть железным, включая десятки характеристик (твердый, плавкий, электропроводник и т.д.), не включает себя самого. Железное железно, масло масляное и т.д. – это абсурд. С логической точки зрения, бессмыслица. А «бытие бытийствует» – истина и абсурда, и логики.

### **БЫТИЁ**

Бытиё – это свойство сущего в его, сущего, абсолютной и относительной конкретности и абстрактности, т.е. в абсурдности, где все равно и не равно всему и ничего не равно и равно ничему. Бытие говорит о существовании чего-то. Бытиё само подставляется под рассмотрение как что-то. Можно даже сказать, что бытиё имеет свое относительно самостоятельное от свойства сущего «быть» бытие. Но только гносеологическое, т.е. бытиё существует как предмет познания, как познавательный предмет, а не субстанционально как само сущее. В объективном смысле оно, бытиё, есть абстрактный момент бытия сущего.

Свойства всегда как бы «прикреплены» к чему-то: к вещи, к процессу. Они, свойства в совокупности, делают предмет тем, что он есть, как он «бытийствует». Если раз за разом исчезают свойства предмета, то есть эти свойства перестают быть в предмете, то количество перейдет в качество, и рано или поздно и сам предмет без своих свойств перестанет быть.

Генетически метафизика (бытие сущего и учение об этом) определяет онтологию и как учение, и её, онтологии, предмет. В таком сокращенном смысле метафизика – учение о сущем, онтология – учение о бытии, т.е. о свойстве сущего. Следовательно, онтология есть часть метафизики в указанном выше смысле употребления.

Субстанциональное бытие лежит в основе любого бытия, бытия всего остального.

Предмет, если он деревянный, то есть обладает свойством быть деревянным, он, предмет, горит. Но не свойство («деревянный») горит, а горит предмет, обладающий этим свойством. Если предмет лишит этого его свойства (быть деревянным) или заменить другим свойством (быть ледяным), то он потеряет и свойство гореть. Отсюда мы видим, что наличие каких-то свойств, придает предмету еще другие свойства. Из-за этого и возникает иллюзия, что любые свойства предикабельны. Например, кажется, что свойство «быть деревянным» обладает способностью гореть. Еще раз: обладает свойством гореть предмет, и

только предмет, если он обладает свойством быть деревянным или бумажным. Но не эти самые его свойства «деревянный», «бумажный». Кроме одного единственного свойства – свойства быть, все другие свойства обладать свойствами не могут. Они придают своему предмету отличные от них самих свойства. Если кто-то болен, он ослабевает. Не болезнь ослабевает, а человек, владеющий свойством быть больным.

Свойства «прикреплены» к предмету (субстанции). И живут, так сказать, до тех пор, пока «жив» носитель свойств, субстанция. Когда предмет-субстанция перестает быть, он теряет все свои свойства. То есть и его свойства теряют свойство быть.

Во-первых, не путать предмет-субстанцию с предметом познания, каким, например, является «бытиё».

Во-вторых, еще раз подчеркнем, что свойства не могут обладать другими, отличными от них свойствами, кроме одного единственного, в своем роде уникального свойства – быть. Это свойство, как мы выше говорили, во-первых, будучи свойством, само может быть носителем свойства «быть». То есть самого себя. Во-вторых, свойство «быть» присуще не только существу, не только субстанции, не только вещам и процессам, но и их свойствам. Оно рефлексивно. Оно самое себя описывает, характеризует.

Правда, есть одно отличие. Когда свойство «быть» относится к существу, к субстанции, к себе (к «бытиё»), к вещи, оно абсолютно. А когда свойство «быть» относится к свойствам, тогда оно относительно.

Из сказанного вытекает, что абсолютность и относительность бытия зависят от того, о бытии какого предмета идет речь. Если речь идет о существе, то его бытие, как и небытие, абсолютно; если о свойствах существа, то их бытие относительно, как и всего, что вторично по отношению к существу как субстанции.

Отсюда понятно, что бытиё бывает абсолютное и относительное. Относительное бытиё – это свойство вторичных по отношению к существу явлений: его свойства, многообразие конечных вещей, процессов и их свойств, функций и пр. Философская онтология изучает в основном абсолютное «бытиё», под которым скрывается хаос, абсурд существа. Онтология изучает бытие и бытиё, становясь рядом с метафизикой, изучающей бытие существа во всей его хаичной (абсурдной, хаосной, хаотичной, хаостичной и т.д. – мы выше уже говорили, что не претендуем на принятие окончательных вариантов этих неологизмов. Пусть расставит все по местам время и частота их употребления) полноте. Бытиё существа абсурдно, но не абсолютно. Оно остается, повторяется, в области лишь гносеологии. Оно есть предмет познания бытия существа. А бытие существа и абсурдно, и абсолютно. Мы это уже видели выше.

## МЕТАФИЗИКА<sup>89</sup>

Онтология – учение о бытии и бытиё. Забавно то, что небытие в онтологию тоже входит. Но в объеме лишь одной фразы. «Небытия нет». Понятно же, если это бытие, то потому и бытие, что в нем «небытия нет». Небытие как таковое есть, но не в бытии, а в сущем. Но это уже другой вопрос, вопрос метафизики. Можно, конечно, для небытия создать как бы свою онтологию. Онтологию небытия, или аонтологию (антионтологию, неонтологию – или придумать еще какие-нибудь остроумные неологизмы).

Бытиё – это бытие, рассматриваемое как предмет познания, как денотат понятия «бытие». Бытиё – это бытие, рассматриваемое как относительная субстанция. Но от этого, понятно, оно не перестает быть свойством и не становится субстанцией в том смысле, в каком мы употребляем эту категорию применительно к сущему. Сущее, хаотичное, в самом себе и само по себе, абсолютный дисконтинуитет, где все равно всему и все – ничему. Оно – трагическое первоначало мироздания. «Трагическое», потому что, будучи всем, оно является ничем. Так вот абсурдно. И это ее основная характеристика. Из него все возникает, и все в него возвращается. Сущее присутствует всегда и везде, при этом неизменно оставаясь вне времени и пространства<sup>90</sup>. Потому и не попадая под «юрисдикцию» логики, оставаясь хаотичной (хаичной, хаостичной, абсурдной) частью сути конечных вещей, процессов, их свойств и их понятий.

Естествознание довольно активно эксплуатирует понятие «хаоса» как определенного порядка в том или ином состоянии материальных вещей. Например, в термодинамике говорят о двух видах движения частиц в сложных системах: о когерентном (упорядоченном, согласованном) и некогерентном (хаотичном). Иными словами, наш конечный мир никуда от сущего с его хаосными (хаичными,

<sup>89</sup> Метафизика (др-греч. τὰ μετὰ τὰ φυσικά – «то, что после физики»). В I в. до н.э. Андроник Родосский, упорядочивая книги Аристотеля, расположил 14 книг, после (τὰ μετὰ) Аристотелевских работ «Физики» (φυσικά). Получилось – τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Андроник Родосский (др.-греч. Ανδρόνικος; fl. ок. 60 г. до н.э.) – древнегреческий философ из Родоса, одиннадцатый глава школы перипатетиков в Риме около 58 г. до н.э. Труды Аристотеля, хранившиеся у афинянина Апелликона, были привезены в Рим Суллой. Николай Дамасский (перипатетик) в I в. н. э. употребил их как обозначение не только сборника работ, но и самого содержания «первой философии» по Аристотелю, который термин «метафизика» нигде не упоминает. После неоплатоника Симплиция в V веке термин «метафизика» стал синонимом философии и стал пониматься как учение о началах всего сущего, неизменных и умопостигаемых.

<sup>90</sup> Такая мысль была и в античности, и в средневековой философии. В Новое время у философов также масса представлений о том, что хаос не очень далек от нас. Например, К. Поппер пишет: «Пирс делал вывод, что мы вправе предположить, что во всех часах присутствует определенное несовершенство, или разболтанность, и что это открывает возможность проявления элемента случайности в их работе. Таким образом, Пирс предполагал, что наш мир управляется не только в соответствии со строгими законами Ньютона, но и с закономерностями случая, случайности, беспорядочности, т.е. закономерностями статистической вероятности» (Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 504).

хаотическими, абсурдными) порядками не ушел. Этот порядок функционирует рука об руку с логическими порядками вещей. Наряду с динамическими законами функционируют и статистические (вероятностные) закономерности. Необходимость причинно-следственных связей тут и там нарушаются спонтанными случайностями, никак не мотивированными в рамках логики мира конечных вещей, но хорошо мотивированными законами хаики сущего. Фраза «случайность – форма проявления необходимости» в первую очередь имеет отношение к сущему, т.е. является скорее предметом изучения философии, чем естествознания. Современная наука, прежде всего естествознание (особенно физика и химия), уже вышли к границе хаоса сущего. В естественных науках уже в полную силу работает «теория хаоса»<sup>91</sup> и издается огромное количество литературы в области таких исследований<sup>92</sup>. Проблемы хаоса актуальны не только для современного естествознания, но и для гуманитарных знаний<sup>93</sup>.

Учение о бытии сущего – это тот раздел философии, который называется «метафизика» и неразрывно связан с онтологией. Необходимо сразу внести ясность в употребление этого понятия, чтобы четко размежеваться с теми двумя классическими смыслами его употребления: античным и гегелевским. В античности, а вслед за ним все, кто эту традицию продолжал, метафизику считали учением о неизменных умопостигаемых сущностях мироустройства. У Аристотеля: форма, материя, цель и действующая причина. Это и, считали, должно быть предметом философских занятий и штудий. Гегель, критикуя существовавшие до него философские учения, приписал им всем общий недостаток. Они, по его мнению, не

<sup>91</sup> Википедия дает такой текст . «Теория хаоса – математический аппарат, описывающий поведение некоторых нелинейных динамических систем, подверженных при определённых условиях явлению, известному как хаос (динамический хаос, детерминированный хаос). Поведение такой системы кажется случайным, даже если модель, описывающая систему, является детерминированной. Для акцентирования особого характера изучаемого в рамках этой теории явления обычно принято использовать название «Теория динамического хаоса». Примерами подобных систем являются атмосфера, турбулентные потоки, некоторые виды аритмий сердца, биологические популяции, общество как система коммуникаций и его подсистемы: экономические, политические и другие социальные системы. Их изучение, наряду с аналитическим исследованием имеющихся рекуррентных соотношений, обычно сопровождается математическим моделированием, эффект Коновала – распределение частот выпадения положительных результатов, или принятия правильных решений. Теория хаоса - область исследований, связывающая математику и физику» (<http://ru.wikipedia.org/wiki>).

<sup>92</sup> См.: Ахромеева Т.С., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г., Самарский А.А. Нестационарные структуры и диффузионный хаос. М.: Наука, 1992; Малинецкий Г.Г. Хаос. Структуры. Вычислительный эксперимент. Введение в нелинейную динамику. 3-е изд. М.: УРСС, 2001; Заславский Г.М., Сагдеев Р.З. Введение в нелинейную физику: От маятника до турбулентности и хаоса. М.: Наука, 1988. (См. <http://scintific.narod.ru/nlib/>).

<sup>93</sup> См.: Маркова Л.А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов // Вопросы философии, № 3, 2002. С. 147-159. Её же монография: Философия из хаоса: Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке и религии. М., 2004.

понимали диалектику бытия сущего, которое есть абсолютное движение, развитие, изменение. Покой, стабильность и инвариантность есть лишь относительные, абстрактные моменты непрерывного саморазвития абсолютной Идеи. Там, где до него видели «неизменные сущности», нужно, считал Гегель, видеть диалектику непрерывного изменения. Поэтому все философы прошлого были «метафизики», не понимавшие диалектику развития. Понятие «метафизика» из области, изучавшей бытие сущего, было по милости Гегеля переброшена в область методологии. Речь у Гегеля шла не о том, что изучать, а о том, как изучать и как понимать бытие сущего.

Нас и первый, и второй вариант не устраивают. Для нас метафизика – учение о бытии сущего, рассматриваемого во всех его, сущего, аспектах: хаотичном и логичном, несотворимом и неуничтожимом, бесконечном и конечном, вечном и временном, конкретном и абстрактном, идеальном и реальном, возможном и действительном и т.д. и т.д. Метафизика и должна быть учением о сущем как субстанции в ее хаотичном (абсурдном) и логическом бытии. А онтология, по определению, должна быть учением о бытии. Точнее, о бытии сущего, или о сущем бытии.

Еще раз. Метафизика – это учение о сущем во всех его аспектах, в том числе и о его, сущего, бытии. А Онтология – это учение об одном из свойств сущего, о его свойстве – быть, обладать бытием. Предмет онтологии как учения – бытиё. А предмет метафизики как учения – сущее.

Подытожим все вышесказанное.

Есть сущее. Оно существует. Оно есть субстанция, неуничтожимая и несотворимая. Оно хаотично устроено. Учение о сущем – метафизика. Учение о его бытии – онтология. Учение о хаосе – хаика. Сущее есть везде и во всем. В нем бытие и небытие всего. Особый интерес вызывает то, как сущее в своем хаотичном виде действует в нашем мире конечных вещей и как это объясняют философия и наука.

### Литература

1. Ажимов Ф.Е. Онтолого-метафизические проекты современной западноевропейской философии // Вопросы философии. 2007. № 9. С. 145-153.
2. Ажимов Ф.Е. Метафизические основания гуманитарного познания: историко-философский анализ. Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета, 2011. 264 с.
3. Ахромеева Т.С., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г., Самарский А.А. Нестационарные структуры и диффузионный хаос. М.: Наука, 1992.
4. Бальтазар Н., Дебольский Н.Г., Яковенко Б.В. Метафизика на рубеже эпох: Лёвенская школа. Томас Хилл Грин. Джосайя Ройс – М.: Издательство ЛКИ, 2007. 144 с. (Изд. 2-е.).
5. Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 284-307.
6. Гайденко П.П. Бытие и разум. Вопросы философии. 1997. № 7.
7. Гартман Н. К основоположению онтологии / Пер. с нем. Ю.В. Медведева под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2003. 639 с. (Слово о сущем).

8. Губин В.Д. *Онтология: Проблема бытия в современной европейской философии*. М., РГГУ, 1998. 191 с.
9. Доброхотов А.Л. *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. М., 1986.
10. Заславский Г.М., Сагдеев Р.З. *Введение в нелинейную физику: От маятника до турбулентности и хаоса*. М.: Наука, 1988.
11. Зунде А.Я. *Метафилософский аспект античной «онтологии» // Античная философия: специфические черты и современное значение*. Рига, 1988. С. 24-27.
12. Карнап Р. *Преодоление метафизики логическим анализом языка*. / Пер. А.В. Кезина // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 1993. №6.
13. Киссель М.А. *Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда*. СПб., 2002. 304 с.
14. Корет Э. *Основы метафизики / Перевод В. Терлецкого*. Киев: «Тандем», 1998.
15. Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М. *Теоретическая физика. Т.5, Статистическая физика. Часть 1*. М.: Наука, 1988.
16. Малинецкий Г.Г. *Хаос. Структуры. Вычислительный эксперимент. Введение в нелинейную динамику*. 3-е изд. М.: УРСС, 2001.
17. Маркова Л.А. *Философия из хаоса. Ж. Делёз и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов // Вопросы философии*. 2002. № 3. С. 147-159.
18. Маркова Л.А. *Философия из хаоса: Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке и религии*. М., 2004.
19. *Метафизика // Бохенский Ю.М. Современная европейская философия*. М.: Научный мир, 2000. 232 с.
20. Миронов В.В., Иванов А.В. *Онтология и теория познания: Учебник*. – М.: Гардарики, 2005. 447 с.
21. Молчанова А.А. *«Онтология»: Как мы её понимаем? // Историко-философский ежегодник Хайдеггера*. М., 2010. С. 117—126.
22. Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант*. М.: Прогресс, 1994.
23. *Проблемы онтологии в современной буржуазной философии*. Рига, 1988. 334 с.
24. Пушкин В.Г. *Сущность метафизики*. СПб.: «Лань», 2003. 480 с.
25. Романенко Ю.М. *Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания*. СПб., 2003. 779 с.
26. Рубашкин В.Ш., Лахути Д.Г. *Онтология: от натурфилософии к научному мировоззрению и инженерии знаний // Вопросы философии*. 2005. № 1. С. 64-81.
27. Севальников А.Ю. *Онтология Аристотеля и квантовая реальность // Полигнозис*. М., 1998. № 4. С. 27-43.
28. Сокулер Е. А. *Семантика и онтология: к интерпретации некоторых моментов концепций Р. Карнапа и Л. Витгенштейна // Труды научно-*

исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. М., 1999. С. 49—59.

29. Толстенко А.М. Европейская метафизика: от бытия-как-природы к бытию-как-истории / А.М. Толстенко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2011. 383 с.

30. Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. № 10. 1990. И в журнале «Философия и общество». 2005. № 1.

31. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001. 460 с.

32. Шохин В.К. «Онтология»: рождение философской дисциплины // Историко-философский ежегодник. М., 2001. С. 117-126.

33. Эйнштейн А. Собрание сочинений в четырёх томах, т.3 – ст. Испускание и поглощение излучения по квантовой теории – М.: Наука, 1966.

**ПРИЛОЖЕНИЕ 2**

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ**  
**ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет**  
**им.М.Акмуллы»**

**Межотраслевой научно-исследовательский центр**  
**развития мусульманского образования**

**«Согласовано»**

\_\_\_\_\_  
председатель УМК

**«Утверждаю»**

\_\_\_\_\_  
руководитель ООП

**ПРОГРАММА ДИСЦИПЛИНЫ**

**ПОЗНАНИЕ АБСОЛЮТА В СРЕДНЕВЕКОВОМ АРАБО-**  
**МУСУЛЬМАНСКОМ РАЦИОНАЛИЗМЕ**

**Рекомендуется для**

**обучающихся с углубленным знанием истории и культуры ислама**

**Уфа 2016**

## **1. Целью дисциплины является**

### *1. Формирование общекультурных компетенций:*

- способность использовать основы философских знаний для формирования мировоззренческой позиции (ОК-1);
- способность самостоятельно приобретать с помощью информационных технологий и использовать в практической деятельности новые знания и умения (ОК-5).

### *2. Формирование профессиональных компетенций (ПК):*

- готовность использовать индивидуальные креативные способности для оригинального решения исследовательских задач в области истории и культуры ислама (ПК-6);
- способность изучать и формировать культурные потребности и повышать культурно-образовательный уровень различных групп населения (ПК-17);
- способность формировать толерантную, гуманистически настроенную социальную среду (ПК-21).

**2. Трудоемкость** учебной дисциплины составляет 2 зачетные единицы (72 часа), из них 36 часов аудиторных занятий, в том числе 12 – интерактивные формы проведения занятий, 36 часов самостоятельной работы, форма контроля – экзамен.

## **3. Место дисциплины в структуре основной образовательной программы:**

Блок 1. Вариативная часть.

Курс «Познание Абсолюта в средневековом арабо-мусульманском рационализме» направлен на изучение основных идей средневековой арабо-мусульманской философии и теологии о сущности Абсолюта и возможности его познания. В исследуемой области онтологическая проблематика неразрывно связана с гносеологической в рамках общей духовной культуры арабского халифата. Без четкого понимания Абсолюта и способов его познания невозможно установить мировоззренческую, логико-методологическую и аксиологическую функции арабо-мусульманской философии и теологии. Все другие аспекты философии и теологии ислама связаны с трактовками Абсолюта и способов его познания. Ни одна мировоззренческая концепция не может игнорировать или оставить без ответа вопрос о сущности Абсолюта и способов его познания. Эта тема находится в эпицентре всех дискуссий и споров. Чтобы понять позиции арабо-мусульманских мыслителей, необходимо взглянуть на их идеи с высот современной гносеологии и онтологии. Для этого рекомендуется обратиться к статье Хазиева В.С. «О сущем и абсурде», данной в качестве Приложения 1 к учебному пособию, где содержатся аргументы в пользу позиции, что в познании Абсолюта на равных правах должны участвовать все познавательные способности человека. Познание Абсолюта не может не быть абсолютно всесторонним.

Настоящая программа отражает новые достижения философии и методологии, а также представляет собой интеграцию знаний в аспекте образовательных задач.

#### **4. Требования к результатам освоения дисциплины.**

Студент, изучивший дисциплину, должен:

##### **знать:**

основные течения и концепции средневековой арабо-мусульманской философии, теологии, богословии и науки;

место и роль категории «Абсолют» в философии и теологии арабо-мусульманского мира;

проблему философских, богословских, теологических традиций трактовок Абсолюта и способов его познания;

сущность и специфику средневекового арабо-мусульманского рационализма;

##### **уметь:**

объяснять причины различных толкований Абсолюта (Аллаха) в различных философских и теологических концепциях;

логично излагать результаты изучения материала курса;

работать с первоисточниками, использовать их при написании реферата по курсу, а также при подготовке к семинарским занятиям;

##### **владеть:**

спецификой философского мышления;

#### **5. Объем дисциплины и виды учебной работы.**

Вид учебной работы	Трудоемкость в часах	Семестры	
		I	II
<i>Аудиторные занятия:</i>	36	36	-
Лекции (ЛК)	18	18	
Практические занятия (ПЗ)	18	18	
Интерактивные занятия (ИЗ)	12	12	-
Лабораторные работы (ЛБ)	-	-	-
Контроль самостоятельной работы студента (КСР)			
<i>Самостоятельная работа студента (СРС):</i>	36	36	-
<i>Промежуточная аттестация:</i> Экзамен			
<i>Итого</i>	72	72	

## 6. Содержание дисциплины.

### 6.1. Содержание разделов дисциплины.

№	Наименование раздела дисциплины	Содержание раздела
1	Основные принципы рационализации категории «Абсолют» в средневековой арабо-мусульманской философии и теологии	Особенности средневекового арабо-мусульманского рационализма. Синонимичные понятия «Абсолюта» в истории мировой философии. Взаимосвязь в исламе категорий «Аллах» и «Истина». Онтологическая истинность Бога, мира и человека в средневековой арабо-мусульманской философии. Абсолют, мир и человек в философии ислама. Абсолют, мировая гармония, человек и его свобода выбора. Роль знания в исламе. Иерархия мироздания в учениях аль-Кинди и аль-Фараби. Апофатический и катафатический подход в познании Абсолюта в исламе. Аллах и творение мира. Абсолют и истина – две взаимосвязанных мировоззренческих категории, необходимые для определения Абсолюта и способов его познания.
2	Познание абсолюта в каламе, перипатетизме, рафидитизме, мутазилизме, ишракизме и суфизме (общий обзор)	Знание и его истинность в арабо-мусульманской философии и теологии Средних веков. «Удостоверенность» истины в арабо-мусульманской философии. Абсолют и Универсум – различия в способах их познания. Ислам и философия космизма. «Подлинность» вещи и истинность знаний о ней. Роль Абсолюта в учении арабо-мусульманских перипатетиков. Метафизика мутазилизма. Исмаилизм о познании Абсолюта. Ишракизм об иррациональном способе познания Абсолюта. Ас-Сухраварди о совершенстве и «ущербности». Суфизм об «успокоении» и «замешательстве» на пути к истине. Истина как «замешательство» в суфизме.
3	Истинность Абсолюта с позиций разума	Истинность коранических и пророческих знаний. Герменевтика как рациональное толкование истин вероучения в исламе. Критерии истины в исламском праве (фикх). Джабариты и кадариты о предопределенности судьбы и свободы воли человека. Мутазилиты об онтологическом и гносеологическом единстве мироустройства. Атрибуты Аллаха и

		<p>свойства человека. Парадоксальность толкований сущности и атрибутов Абсолюта (Аллаха). Связь гносеологических истин с онтологической подлинностью бытия человека. «Разум вообще» и разум отдельного человека. Абсолютная истинность вещей тварного мира и цельная масса истинности «Абсолюта абсолютов». Относительная истинность, наличная во всем, что существует в действительности. Конкретные истины и истины абстрактные. Истины логические и пророческие. Истинность чувственных знаний и интеллектуальных. Достоверные истины и вероятностные. «Покой ума» в учении аль-Кинди о познании Абсолюта. Аль-Ашари о роли авторитетов в познании истин Абсолюта, или абсолютных истин. Файласуфы об Абсолюте и его познании. «Деятельный разум» как атрибут и как методология пути к Абсолюту через познание. Авиценна и Ибн Рушд о взаимосвязи души и тела.</p>
4	<p>Мутазилизм об истинном человеке и абсолюте</p>	<p>Хашвиты (мушаббихиты), ашариты, суфии, сыфатиты, джахмиты о понимании сущности Аллаха и Его атрибутов. Хариджиты о тяжком грехе и праве человека называться мусульманином. Ханафиты, маликиты, ханбалиты, исмаилиты, джафариты, зейдиты об исламском праве. Истихсан – нахождение правила, по которому можно вынести по спорному (судебному) вопросу справедливое решение. Маслаха – решение, справедливость которого определяется пользой уммы. Истисхаб – решение, справедливость которого обосновывалась уверенностью участников в том, что разумное решение опирается на законы Аллаха. Дарура – справедливость решения опирается на знания о том, что нарушение совершено в дозволенных пределах. Урф – решение, справедливость которого обосновывается тем, что такой поступок вошел уже в обычай, в практику, стал привычным. Ислам как вера и ислам как идеология. «Прекрасные имена» Аллаха и логика познания Абсолюта и его атрибутов. Танзих, машбих и мушаббих об атрибутах Аллаха. Абсолют (Аллах) и тварной (конечный) мир. Особенности их познания. Абсолют и категория «причина» в идеологии различных концепций и в течениях ислама. Мутазилиты о</p>

		непосредственных действиях (мубараша) и побочных действиях (таулид) и их греховности.
5	«Восточный перипатетизм» и исмаилизм о познании Абсолюта	Социальные и теоретические корни возникновения арабо-мусульманской философии (фалсафа). Спор файласуфов с муллами по поводу того, кто лучше понимает смыслы Корана. Позиция аль-Фараби по этому вопросу и о людях добродетельного города. Борьба теоретическая и борьба физическая между различными школами ислама. Аверройс о знаниях мудрецов и простолюдинов. Онтологическая роль знаний в исламе. Абсолют и хаос. Хаика как один из аспектов познания Абсолюта. Учение исмаилитов об Абсолюте и его познании. Спор Аль-Кирмани с исмаилитами об Абсолюте и способах его познания. Учение исмаилитов о мировом разуме и мировой душе. Исмаилиты о божественных символах в Коране. Исмаилиты о науке толкования (тавил). Спор о телесном и духовном воскрешении.
6	О сущем и абсурде	Онтология. Бытие и бытиё. Небытие. А.Н. Чанышев о небытии. Сущее как Абсолют и его характеристики. Хаика как «логика» хаоса. Сущее и его бытие. Метафизика как учение о бытии сущего. Космос и логос. Хаос и хаика.

### 6.2. Разделы дисциплины и виды учебных занятий.

№	Наименование раздела дисциплины	Распределение трудоемкости (в часах) по видам учебных занятий					
		Аудиторные занятия				СРС	Всего
		ЛК	ПЗ	ЛБ	Интерактивные Занятия		
1	Основные принципы рационализации категории «Абсолют» в средневековой арабо-мусульманской философии и теологии	2	2			6	10
2	Познание Абсолюта в каламе, перипатетизме,	4	2		2	6	14

	рафидитизме, мутазилизме, ишракизме и суфизме (общий обзор)						
3	Истинность Абсолюта с позиций разума	2			2	8	12
4	Мутазилизм об истинном человеке и Абсолюте	4			4	4	12
5	«Восточный перипатетизм» и исмаилизм о познании Абсолюта	4	2		2	8	16
6	О сущем и абсурде	2			2	4	8
7							
8							
9							

6.3. Лабораторный практикум не предусмотрен.

6.4. Междисциплинарные связи дисциплины.

№	Наименование обеспечиваемых (последующих) дисциплин	№ разделов дисциплины, необходимых для изучения обеспечиваемых (последующих) дисциплин							
		1	2	3	4	5	6	7	8
1	Философия	+	+	+	+	+	+	+	+
2	История	+	+	+	+	+	+	+	+
3	Методология и методы научного исследования	+	+	+	+	+	+	+	+
4	Социология	+	+	+	+	+	+	+	+
5	Политология	+	+	+	+	+	+	+	+

## СОДЕРЖАНИЕ КУРСА

### **ЛЕКЦИЯ 1. Основные принципы рационализации категории «Абсолют» в средневековой арабо-мусульманской философии и теологии.**

Особенности средневекового арабо-мусульманского рационализма. Синонимичные понятия «Абсолюта» в истории мировой философии. Взаимосвязь в исламе категорий «Аллах» и «Истина». Онтологическая истинность Бога, мира и человека в средневековой арабо-мусульманской философии. Абсолют, мир и человек в философии ислама. Абсолют, мировая гармония, человек и его свобода

выбора. Роль знания в исламе. Иерархия мироздания в учениях аль-Кинди и аль-Фараби. Апофатический и катафатический подходы в познании Абсолюта в исламе. Аллах и творение мира. Абсолют и истина – две взаимосвязанных мировоззренческих категории, необходимые для определения Абсолюта и способов его познания.

## **ЛЕКЦИЯ 2. Познание Абсолюта в каламе, перипатетизме, рафидитизме, мутазилизме, ишракизме и суфизме (общий обзор)**

Знание и его истинность в арабо-мусульманской философии и теологии Средних веков. «Удостоверенность» истины в арабо-мусульманской философии. Абсолют и Универсум – различия в способах их познания. Ислам и философия космизма. «Подлинность» вещи и истинность знаний о ней. Роль Абсолюта в учении арабо-мусульманских перипатетиков. Метафизика мутазилизма. Исмаилизм о познании Абсолюта. Ишракизм о иррациональном способе познания Абсолюта. Ас-Сухраварди о совершенстве и «ущербности». Суфизм об «успокоении» и «замешательстве» на пути к истине. Истина как «замешательство» в суфизме.

## **ЛЕКЦИЯ 3. Истинность Абсолюта с позиций разума**

Истинность коранических и пророческих знаний. Герменевтика как рациональное толкование истин вероучения в исламе. Критерии истины в исламском праве (фикх). Джабариты и кадариты о предопределенности судьбы и свободы воли человека. Мутазилиты об онтологическом и гносеологическом единстве мироустройства. Атрибуты Аллаха и свойства человека. Парадоксальность толкований сущности и атрибутов Абсолюта (Аллаха). Связь гносеологических истин с онтологической подлинностью бытия человека. «Разум вообще» и разум отдельного человека. Абсолютная истинность вещей тварного мира и цельная масса истинности «Абсолюта абсолютов». Относительная истинность, наличная во всем, что существует в действительности. Конкретные истины и истины абстрактные. Истины логические и пророческие. Истинность чувственных и интеллектуальных знаний. Достоверные и вероятностные истины. «Покой ума» в учении аль-Кинди о познании Абсолюта. Аль-Ашари о роли авторитетов в познании истин Абсолюта, или абсолютных истин. Файласуфы об Абсолюте и его познании. «Деятельный разум» как атрибут и как методология пути к Абсолюту через познание. Авиценна и Ибн Рушд о взаимосвязи души и тела.

## **ЛЕКЦИЯ 4. Мутазилизм об истинном человеке и Абсолюте**

Хашвиты (мушаббихиты), ашариты, суфии, сыфатиты, джахмиты о понимании сущности Аллаха и Его атрибутов. Хариджиты о тяжком грехе и праве человека называться мусульманином. Ханафиты, маликиты, ханбалиты,

исмаилиты, джафариты, зейдиты об исламском праве. Истихсан – нахождение правила, по которому можно вынести по спорному (судебному) вопросу справедливое решение. Маслаха – решение, справедливость которого определяется пользой уммы. Истисхаб – решение, справедливость которого обосновывалась уверенностью участников в том, что разумное решение опирается на законы Аллаха. Дарура – справедливость решения опирается на знания о том, что нарушение совершено в дозволенных пределах. Урф – решение, справедливость которого обосновывается тем, что такой поступок вошел уже в обычай, в практику, стал привычным. Ислам как вера и ислам как идеология. «Прекрасные имена» Аллаха и логика познания Абсолюта и его атрибутов. Танзих, машбих и мушаббих об атрибутах Аллаха. Абсолют (Аллах) и тварной (конечный) мир. Особенности их познания. Абсолют и категория «причина» в идеологии различных концепциях и течениях ислама. Мутазилиты о непосредственных действиях (мубараша) и побочных действиях (таулид) и их греховности.

### **ЛЕКЦИЯ 5. «Восточный перипатетизм» и исмаилизм о познании Абсолюта.**

Социальные и теоретические корни возникновения арабо-мусульманской философии (фалсафа). Спор файласуфов с муллами по поводу того, кто лучше понимает смыслы Корана. Позиция аль-Фараби по этому вопросу и о людях добродетельного города. Борьба теоретическая и борьба физическая между различными школами ислама. Аверройс о знаниях мудрецов и простолудинов. Онтологическая роль знаний в исламе. Абсолют и хаос. Хаика как один из аспектов познания Абсолюта. Учение исмаилитов об Абсолюте и его познании. Спор Аль-Кирмани с исмаилитами об Абсолюте и способах его познания. Учение исмаилитов о мировом разуме и мировой душе. Исмаилиты о божественных символах в Коране. Исмаилиты о науке толкования (тавил). Спор о телесном и духовном воскрешении.

### **ЛЕКЦИЯ 6. О сущем и абсурде**

Онтология. Бытие и бытиё. Небытие. А.Н. Чанышев о небытии. Сущее как Абсолют и его характеристики. Хаика как «логика» хаоса. Сущее и его бытие. Метафизика как учение о бытии сущего. Космос и логос. Хаос и хаика.

## **ТЕМЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ**

### **ЗАНЯТИЕ 1.**

1. Категория «Абсолют» в истории философии.
2. Абсолют, мир и человек в средневековой арабо-мусульманской философии.

3. Апофатический и катафатический подходы в познании Абсолюта в исламе.

### **ЗАНЯТИЕ 2.**

1. Знание и его истинность в арабо-мусульманской философии и теологии Средних веков.

2. «Удостоверенность» истины и «подлинность» вещи.

3. Ишракизм о иррациональном познании Абсолюта.

4. Ас-Сухраварди о совершенстве и «ущербности».

5. Истина как «замешательство» в суфизме.

### **ЗАНЯТИЕ 3.**

1. Истинность коранических и пророческих знаний.

2. Джабариты и кадариты о предопределенности судьбы и свободы воли человека.

3. Атрибуты Аллаха и свойства человека.

4. Парадоксы толкований сущности и атрибутов Абсолюта (Аллаха).

5. «Покой ума» в учении аль-Кинди о познании Абсолюта.

6. Аль-Ашари и роли авторитетов в познании истин Абсолюта, или Абсолютных истин.

7. Файласуфы о познании Абсолюта.

8. Авиценна и Ибн-Рушд о взаимосвязи души и тела.

### **ЗАНЯТИЕ 4.**

1. О понимании сущности Аллаха и Его атрибутов в различных концепциях и течениях ислама (хашвиты, ашариты, суфии).

2. Критерии истинности и справедливости в исламском праве.

3. Ислам как вера, и ислам как идеология.

4. «Прекрасные имена» Аллаха и логика познания атрибутов абсолюта в исламе.

5. Мутазилиты о непосредственных и побочных действиях и об их греховности.

### **ЗАНЯТИЕ 5.**

1. Социальные и теоретические корни возникновения арабо-мусульманского рационализма.

2. Аль-Фараби об отношениях философии и религии в области познания.

3. Правители и философы.

4. Учение исмаилитов о мировом разуме и мировой душе.

5. Исмаилиты о науке толкования (тавил).

6. Учения о телесном и духовном воскрешении в исламе.

**ЗАНЯТИЕ 6.**

1. Сущее как Абсолют и возможные способы его познания.
2. Абсолют, трансцендент и природа. Способы их познания.
3. Бытие и бытиё.
4. Космос и «логос». Хаос и «хаика».
5. Метафизика как учение о бытии сущего.

**Темы для рефератов и интерактивных занятий**

1. Онтологическая истинность Бога, мира и человека в средневековой арабо-мусульманской философии.
2. Абсолют, мировая гармония, человек и его свобода выбора в исламе.
3. Роль знаний в исламе.
4. Абсолют и Универсум – различия в способах их познания.
5. Абсолют, трансцендент и природа. Их онтологический статус.
6. Учение о «подлинности» вещи и истинность знаний о ней.
7. Учение ас-Сухраварди о познании Абсолюта.
8. Суфийская концепция истины как о «замешательстве».
9. Парадоксальность толкований сущности и атрибутов Абсолюта (Аллаха).
10. Истинность логических и пророческих знаний.
11. Аль-Кинди о критерии истины.
12. Учение о «деятельном разуме» в фалсафа.
13. Учение Авиценны о возможности познания тварного мира и Абсолюта.
14. Ибн-Рушд о взаимосвязи души и тела.
15. Ибн-Рушд о мудрецах и простолюдинах.
16. Хариджиты о тяжком грехе и праве человека называться мусульманином.
17. Критерии справедливого решения в исламском праве.
18. Мутазилиты о роли непосредственных и побочных действиях в жизни человека.
19. Абсолют и хаос. Логос и хаика.
20. Учение А.Н. Чанышева о небытии и бытии.

**Требования к самостоятельной работе студентов.**

Используются вопросы и задания для самопроверки, творческие задания, составление схем, конспектов, таблиц по отдельным изучаемым темам курса, осуществляется тестовый контроль усвоения знаний.

Следует выписать из учебников и философских словарей основные понятия курса в отдельную тетрадь, осмыслить содержание каждого термина, установить логическую связь между понятиями.

### **Учебно-методическое и информационное обеспечение дисциплины:**

#### ***а) основная литература:***

1. Коран / Пер. Крачковского И.Ю. М.: Изд-во Вост. лит., 1963.
2. Бартольд В.В. Соч., Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966.
3. Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры, М.: Наука, 1981.
4. Хазиев В.С. Средневековый мусульманский рационализм об истине. Уфа, 2014.
5. Хазиев В.С., Хазиева Е.В. Абсолют и истина. Уфа. 2012.
6. Хазиев В.С. О сущем и абсурде // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. Выпуск 33. № 17. 2014. С. 24-33.

#### ***б) дополнительная литература:***

1. Аверроэс. Опровержение Опровержения. К.- СПб., 1999, а также см.: Аль-Кирмани. Успокоение разума. М.: Ладомир, 1995. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicctn/ur.htm>.
2. Аль-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха: Пер. с араб. / Абу-Хамид-аль-Газали. М.; СПб.: ДИЛЯ, 2011. 237 с.
3. Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
4. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
5. Аль-Фараби. Афористические записи // Аль-Фараби. Естественнаучные трактаты. Алма-Ата, 1987.
6. Асадуллин Ф.А. Концепция знания в исламе: о старых и новых возможностях между наукой и теологией // Философия и ценности мусульманской культуры: Сб. материалов по итогам конференции «Сагадаевские чтения» (2011г.). М., 2012. С. 20-31.
7. Бертельс А.Е. Насир Хосров и исмаилизм. М., 1959.
8. Боверинг Г. Представление о времени в исламе // Философия и наука в культурах Востока и Запада. М., 2013. С. 301-311.
9. Волобуев А.В. О концепции греха в исламе // Вестник Моск. гос. ун-та культуры и искусств. Химки (Моск. обл.), 2011. № 2. С. 18-21.
10. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. М., 1988.
11. Ибн-Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн-Сина. 1-е изд. М.: Мысль, 1980.

12. Ибрагим Т.К. Материалистические тенденции в учении мутазилитов // Из истории философии освободившихся стран. М., 1983. С. 34-43.

13. Койчугев А.А. О доктрине веротерпимости в исламе // Ислам в духовном пространстве Северного Кавказа: история, философия, социология. Карачаевск, 2011. С.206-217.

14. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В.Сагадеева. N.-Y, The Edwin Mellen Press, 1999.

15. Массэ А. Ислам. М., 1981.

16. Олимов К. Ибн-Сина и суфизм // Известия АН Таджикской ССР, ООН, 1979, № 2.

17. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.

18. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.

19. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

20. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973.

21. Сагадеев А. В. Ибн-Сина. М.: Мысль, 1980 (2-е изд. М.: Мысль, 1985).

22. Сагадеев А.В. Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988. С. 47-84.

23. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.

24. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983.

25. Хазиев В.С. Онтологическая истинность бытия и познания в средневековом арабо-мусульманском рационализме. Уфа, 2013.

26. Хазиева Е.В. Людям надлежит поддерживать между собой мир (философские идеи аль-Фараби о толерантности). Уфа, 2011.

27. Хисматулин А.А. Суфизм. СПб. Петербургское востоковедение, 1999.

#### **Первоисточники для конспектирования**

1. Аверроэс. Опровержение Опровержения. К.- СПб., 1999, а также см.: Аль-Кирмани. Успокоение разума. М.: Ладомир, 1995. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/ur.htm>.

2. Аль-Газали А.Х. Воскрешение наук о вере. Правильные веса / Пер. с арабского, исследование и комментарий В.В. Наумкина. М.: Наука, 1980.

3. Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

4. Аль-Фараби. Афористические записи // Аль-Фараби. Естественнонаучные трактаты. Алма-Ата, 1987.

5. Ибн-Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн-Сина. 1-е изд. М.: Мысль, 1980.

6. Ибн-Сина. «Трактат об определениях» / Перевод с арабского С. Сулаймонова. Душанбе: Дониш, 1991.

### **Интернет-источники**

1. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). Москва: «Наука» (издательская фирма «Восточная литература»), 1993. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/shaykh.htm>.
2. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянских культур, 2001. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/ls/annot.htm>.
3. Смирнов А.В. История классической арабской философии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда 2006, № 1 (42). М., 2006, С.106-113 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/texts\\_2/iaph\\_i.htm](http://iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/texts_2/iaph_i.htm).
4. Еремеев Д.М. Философские аспекты мусульманского мышления [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.svob.narod.ru/islam/islam\\_phylosoph.htm](http://www.svob.narod.ru/islam/islam_phylosoph.htm).
5. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://philosophy-books.biz/trudyi\\_filosofia/istoriya-srednevekovoy-arabo-islamskoy.html](http://philosophy-books.biz/trudyi_filosofia/istoriya-srednevekovoy-arabo-islamskoy.html).
6. Арухова А. С. Гносеологическая проблематика в философии суфизма. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/gnoseologicheskaya-problematika-v-filosofii-sufizma>).
7. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/gnoseologicheskaya-problematika-v-filosofii-sufizma#ixzz3HFm2MSae>.

### **8. Материально-техническое обеспечение дисциплины.**

Для обеспечения данной дисциплины необходимы:

аудитории для проведения лекционных и лабораторных занятий с необходимым техническим оснащением для просмотра видео- и фотоматериалов, презентаций;

технические средства обучения: проектор, ноутбук, телевизор;

учебно-наглядные пособия: тематические презентации и слайды, видеофильмы.

### **9. Методические рекомендации по изучению дисциплины**

Предлагаемая программа представляет собой системное изложение основ средневекового мусульманского рационализма об Абсолюте и способах его познания.

Предлагаемый курс ориентирован на воспитание гуманистических идеалов и ценностей морально-нравственной и эстетической позиций.

Основная цель курса – расширение эрудиции и формирование креативного мышления обучающихся.

Организация учебного материала по курсу включает в себя:

а) аудиторные занятия – лекции и семинары, которые посвящены анализу, систематизации и освоению основных теоретических понятий и категорий средневекового мусульманского богословского и философского рационализма, а также формированию умений и навыков самостоятельной аналитической и творческой работы;

б) самостоятельную работу, которая должна расширить знания, полученные в период аудиторных занятий; прививать навыки самостоятельного мышления и развивать творческие способности.

### **10. Требования к промежуточной аттестации по дисциплине.**

Промежуточная аттестация проводится в форме экзамена.

### **Примерный перечень вопросов к экзамену**

1. Абсолют, человек и истина в суфизме.
2. Авиценна об иррациональных и рациональных способах познания.
3. Аль-Кинди и его учение о необходимости рационального объяснения смыслов Корана.
4. Аль-Фараби о соотношении философии и богословия.
5. Апофатика и катафатика в толковании Абсолюта (Аллаха) в исламе.
6. Векторы познания Абсолюта в Восточной и Западной философии.
7. Взаимосвязь души и тела в учении Авиценны и Ибн Рушда.
8. Влияние учения мутазилитов на историю ислама.
9. Возникновение шиизма и учение о «скрытом имаме».
10. Два определения истины: онтологическая и гносеологическая (подлинность вещи и достоверность истины).
11. Джабариты и кадариты о свободе воли и предопределенности событий бытия и познания.
12. Захириты и ханбалиты о понимании слов Корана.
13. Ибн-Рушд о роли знаний в обществе.
14. Ислам и христианство о сотворении мира и о месте и роли человека в мире.
15. Исламские рациональные учения о способах познания Абсолюта (Аллаха и тварного мира).
16. Исмаилизм о познании Творца и тварного мира.
17. Исмаилиты о бессмертии индивидуальной души.
18. Исмаилиты о возможности познания Аллаха и Его атрибутов.
19. Исторические источники арабо-мусульманского рационализма.
20. Ишракизм о единстве логических и интуитивных способов познания Абсолюта.

21. Катафатические и апофатические характеристики Абсолюта (Аллаха) в исламе.
22. Категория «ущербность» в учении ас-Сухраварди.
23. Мусульманское право об иерархии авторитетов в толковании смыслов текста Корана.
24. Мутазилиты о познании Абсолюта (Аллаха).
25. Онтологическая и гносеологическая истинность Абсолюта и его структурных элементов.
26. Особенности ислама как идеологии государства.
27. Особенности субстанционального и процессуального осмысления мироустройства.
28. Проблема фатализма и свободы в исламе.
29. Роль знаний в исламе и в западной парадигме познания.
30. Свобода и предопределенность в исламе.
31. Смыслы «прекрасных имен» Аллаха.
32. Социально-исторические и теоретические предпосылки возникновения «фалсафа».
33. Специфика западной и восточной философии в понимании роли знаний в жизни человека и социума.
34. Суфизм о скрытых и явных свойствах вещей тварного мира.
35. Три возможных пути познания Абсолюта.
36. Учение аль-Кинди о «покое души» как критерии истинности знаний.
37. Учение аль-Кирмани об «успокоении разума».
38. Учение исмаилитов о Мировой душе и о Мировом разуме.
39. Фалсафа о структуре мироздания и ее роли в познании.
40. Что такое «калам»? Мутакаллимы и мутазилиты.

Программа составлена в соответствии с ФГОС ВО по направлению 033300 «Религиоведение», утвержденному Министерством образования и науки РФ

Программа утверждена на заседании кафедры философии, социологии и политологии «\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 20\_\_\_\_\_ Протокол № \_\_\_\_\_.

Разработчик:

Хазиев В.С., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, социологии и политологии БГПУ им. М. Акмуллы

**В.С. ХАЗИЕВ**  
**Е.В. ХАЗИЕВА**

**ПОЗНАНИЕ АБСОЛЮТА В СРЕДНЕВЕКОВОМ  
АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОМ РАЦИОНАЛИЗМЕ**

*Учебное пособие*

Лиц. на издат. деят. Б848421 от 03.11.2000 г. Подписано в печать 14.03.2016.  
Формат 60X84/16. Компьютерный набор. Гарнитура Times New Roman.  
Отпечатано на ризографе. Усл. печ. л. – 10.9. Уч.-изд. л. – 10.7.  
Тираж 200 экз. Заказ №

ИПК БГПУ 450000, г. Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а