

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. М. АКМУЛЛЫ
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ**

КАНАПАЦКИЙ АЛЕКСАНДР ЯКОВЛЕВИЧ

**ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИННОСТЬ БЫТИЯ И ПОЗНАНИЯ В
СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМСКОМ РАЦИОНАЛИЗМЕ**

"Поистине, Аллах не приказывает мерзости!"
(7:27).

"Разве сравниются те, которые знают, и
те, которые не знают?" (39:12);

УФА 2012

УДК 14
ББК 15.134
Б46
Х15

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Башкирского государственного педагогического университета*

Канапацкий Александр Яковлевич
**Онтологическая истинность бытия и познания в
средневековом исламском рационализме:** монография. – Уфа: Изд-во
БГПУ, 2012. – 150 с.

Монография посвящена онтологической истинности бытия и познания в средневековой арабо-мусульманской рациональной теологии и философии в рамках конкретно-исторической культуры арабского халифата. Рекомендуется всем интересующимся становлением рационального мышления в средневековом арабском Востоке.

Рецензенты:

1. Доктор философских наук, профессор Садыков Рауф Гайсинович (г.Мелеуз, Башкортостан)
2. Кандидат философских наук, доцент Маматов Мамаджан (г.Фергана, Узбекистан).

ISBN

© Издательство БГПУ, 2012
© Канапацкий А.Я., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Глава 1.

Онтологическая истинность человека, мира и бога в арабо-мусульманской культуре в Средние века.

Глава 2.

Онтологическая истинность ислама в процессе отделения от джахилии (язычества).

Глава 3.

Онтологическая истина в каламе, перипатетизме, рафидитизме, мутазилизме, исмаилизме, ишракизме и суфизме (общий обзор).

Глава 4.

Онтологическая истинность бога с позиций разума.

Глава 5.

Онтологическая и гносеологическая истина в фалсафе.

Глава 6.

Истины бытия и познания в «восточном перипатетизме».

Глава 7.

Истинность бога, мира и человека в мутазилизме.

Глава 8.

Онтологическая истина в исмаилизме.

Глава 9.

Онтологическая истинность «опыта» в средневековой арабо-мусульманской философии.

Глава 10.

Онтологическая истина в суфизме.

Глава 11.

Онтологическая истинность бога, мира и человека в творчестве Ибн Сины.

Заключение

Литература

ВВЕДЕНИЕ

Категория «онтологическая истина», как нам представляется, незаслуженно забыта в силу различных социально-политических причин, имеющих отношение к философии и к ее такому разделу как гносеология весьма опосредованное отношение¹.

Понятие *veritas rerum* (истинность вещей) была одной из центральных категорий средневековой западной философии (Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский). Эту категорию можно видеть не только у идеалистов-реалистов, где истинность вещи определяется через ее соответствии божественной сущности, но и номиналистов, трактовавших истинность вещи как соответствие ее существования ее же сущности, ее природе, законам ее существования.

Предлагаемой работе ставится цель – показать, что уже средневековой арабо-мусульманской философии явно присутствует представление не только об истинности знаний (гносеологическая истинность), но и об истинности вещей (онтологическая истинность). Сегодня влияние этой философии не только на средневековую западную философию, но и на всю историю общечеловеческой философской мысли практически мало кем оспаривается. Позиция Эрнста Ренана, высказанная в начале прошлого века о том, что арабо-мусульманская философия не оказала никакого влияния ни на западную, ни на вообще истории философской мысли, сегодня оценивается просто как казус². Не только Авиценна, Аверроэс, но и менее популярные сегодня имена и работы были известны в средневековом Западе. Например, Ибн-аль-Хайсам, труд которого "Сокровище оптики" в XII в. был переведен на латынь, Джабир ибн Хайян, занимавшийся алхимией.

Мы обратим внимание на такие течения и на тех мыслителей, у которых, как нам представляется наиболее демонстративно присутствует мысль о *veritas rei* (истинности вещи). Категории гносеологии в целом и алетологии (учения об истине) в частности могут быть использованы в различных разделах философии: метафизике и физике (в старофилософском смысле как учения о природе), онтологии и гносеологии, аксиологии и психологии, логике и методологии, педагогике и т.д. Не выстраивая какую-либо целостную философскую концепцию, мы будем рассматривать вопрос об онтологической истине там, где он имел место возникнуть и быть рассмотренным.

ГЛАВА 1

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА, МИРА И БОГА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Чтобы полнее увидеть представления об онтологической истинности человека в средневековой арабо-мусульманской духовной культуре в целом и в философии в частности, необходимо выяснить, какое место отводилось в ней человеку в масштабах мироздания.

Наши постоянные сравнения с античными идеями не случайны. Мы согласны с тем, что, начиная с аль-Кинди (умер между 860 и 879) и аль-Фараби (870-950 гг.), арабо-мусульманская философия опирается на достижения античной философии. Безусловно, нельзя отрицать влияние и зороастризма, и иудаизма, и христианства, и неоплатонизма, и других религиозных и философских течений и направлений того времени. Но в интересующем нас плане важна связь с античностью. Отмечая значительную схожесть арабо-мусульманской философской и богословской мысли с достижениями античной духовной культуры, мы далеки от утверждения, что арабо-мусульманская духовная культура не имеет оригинальности, что оно чисто подражательная, все в ней заимствованное. Генетическая связь с античной философией и другими духовными исканиями вовсе не отменяется творческой оригинальности идей и концепций арабо-мусульманских мыслителей. Рассмотреть во всех аспектах эту творческую

¹ См.: Хазиев В.С. Роса истины. Уфа. 2012.

² См.: Уотт Монтгомери У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976; Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

самостоятельность, естественно, в рамках одной работы невозможно. Поэтому мы будем демонстрировать и доказывать творческую оригинальность и самостоятельность в рамках одной темы: онтологической истинности бытия и познания человека.

Онтологическая истинность мироздания начинается с монотеизма, т.е. признания единого Бога всеобщим началом, серединой и концом бытия во всех его аспектах. Бог есть, и он один и един, и Он есть все. Самождество Бога есть первая самая абстрактная дефиниция онтологической истинности Аллаха. Все в Боге тождественно Ему: существование сущности, единичного общему, содержания форме и наоборот, одним словом, всего всему. Но формула тождества «всего всему» – это формула (определение) хаоса. Если противоположности тождественны – это противоречие. Но, когда уже не только противоположности, а все всему тождественно, то это уже противоречие всех противоречий, т.е. хаос. Из хаоса возникает порядок. В античной философии это называлось «космос». Космос есть такая часть хаоса, где есть порядок, т.е. здесь не все тождественно всему. В космосе действуют законы, которые упорядочивают не тождественные между собой вещи и процессы. В познавательном (гносеологическом) плане космосу соответствует логос, а хаосу – абсурд. Абсурд – это «логика» хаоса, где все равно всему во всем и всегда. Это понимание хаоса и космоса нашло отражение и в исламе, но на свой лад. Аллах один и един, абсолютно самождественен, т.е. абсолютно онтологически истинен. Творение, согласно исходной онтологической истинности, тоже онтологически истинный процесс, во-первых, по источнику, т.е. по тому, с чего начался, во-вторых, сам по себе, как единственный такой процесс, который всегда равен (самождественен) самому себе, как производное от Аллаха.

Это в онтологическом плане. В гносеологическом плане тоже есть оригинальность трактовки, которой нет у античных мыслителей. И не могло быть. Знание об Аллахе включает и рациональное познание (логическое), и не мотивированную, беспричинную, основанную на доверии и на чувствах любви веру (абсурдное). Вообразимое и невообразимое для человеческого разума на одинаковых правах входят в знания о Боге. Пророческие интуиции и озарения, метафизические истины философии, умопостигаемые истины математиков и других ученых, эмпирический опыт и знания обычного человека – все входит в состав знаний о Боге. Истинность знаний о Боге определяется через соответствие предмету, т.е. Богу. Это, в терминах современной философии, корреспондентская истинность знаний, которая дополняется в исламе и когерентной истинностью. То есть истинностью знания, которая определяется через соответствие знания – знанию. Роль второго знания, которому соответствует знание о Боге, выполняет оно же само. Точнее, его содержание, включающее, как мы только что сказали, и логику, и абсурд, т.е. и разумное, и веру.

Получается, что онтологическая истинность бытия и познания в исламе, если их рассматривать в самой абстрактной форме, определяется как их самождество. Причем, это самождество представляет единство многообразного.

Но это «единство многообразного» вовсе не то же самое, что триединство Бога в христианстве. В исламе единство (целостность) и множественность мироздания не в триединстве Бога, а в том, что единый Бог и Его творение есть Одно. Ясно, что это несколько иное представление, чем то, что мы видим у античных мыслителей или в христианстве.

Нам представляется, что онтология суфиев более адекватно передает коранические представления о Боге и Творении. Если переводит на язык западной философии, то это пантеизма, тождество бога-творца и сотворенного им мира. У суфиев Аллах тождественен гармонии мира, его законосообразности.

Хотя в трактовке онтологических и гносеологических вопросов в исламе и присутствуют элементы мистицизма, однако, на наш взгляд, их значительно меньше, чем в христианстве. Это видно хотя бы на примере отношения ислама ко всякого рода чудесам в духе христианства. Ислам отрицает возможность такого рода «чудес» как противоречащих

раз и навсегда установленным Аллахам законам в акте Творения. Чудеса были бы нарушением этих закономерностей, а в конечном счете – и божественной гармонии. Человек – часть тварного мира. Он занимает свое место в иерархии мировых разумов, духов, сфер, небес и т.д. Все, что он делает, и все, что с ним происходит, – все происходит и остается в Боге.

В христианстве природа дана в подчинение человеку. Он начинает ее переделывать на свой лад не только в земном масштабе, но и в космическом. В исламе иная ситуация, хотя достаточно много аятов, напоминающих библейские. «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 отличия небольшие. И в христианстве, и в исламе природа ниже человека. Но в христианстве она, природа, подвластна, так сказать, до корня, до сущности человеку, а в исламе только на уровне земли, на уровне сотворенности, а сущность природы подвластна лишь Аллаху. «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, до корня, 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, а только Бог. «Мы низвели с неба воду по мере и поместили ее в земле, и Мы в состоянии ее удалить» (23:18). Когда говорят о различиях Запада и Востока, что Запад ориентирован до горизонта и за горизонт, что западный человек весь устремлен к новым просторам, а восточный мир заиклен в себе, то на мировоззренческом уровне речь как раз об этом: в различиях, как дана природа Богом человеку.

Попутно отметим, что идея умеренности, связано с категорией «мера». Аллах как гармония мира не любит нарушение этой гармонии. «Вкушайте плоды их... но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!» (6:142). Вопрос об отношении человека и природы неразрывно связан с понятием «мера». Онтологически истинными будут вещи, отношения, процессы, функции и связи, которые соответствуют гармонии мироздания, т.е. Аллаху. В этом и есть их мера. Онтологическая истинность всего существующего в его мере, то есть в соответствии мировой гармонии.

Запрет на покусение мировой гармонии в исламе является нравственной нормой. Человек должен смотреть на мир и на свою жизнь как на благодать, с пиететом и понимать, что установленный раз и навсегда Аллахом порядок есть истинный порядок, онтологически истинный порядок. Человек не должен быть ориентирован на безоглядное утверждение в себе своих природопознающих рациональных способностей, понимая их ограниченность. Он должен понимать и помнить о том, что его жизнь бременная, временная. А подготовка к вечной жизни требует ориентации на духовную жизнь, на богоугодное поведение, т.е. на соблюдение предписаний религии.

Разум человеку на то и дан, чтобы понять, что единство сущего и есть истина. Человек един с Богом, отсюда и вера через это знание. И это логично в своей алогичности. Человек, как и Бог, как и природа до конца разумом не познаваем. До конца не рационален. Есть во всем и элементы недоступные разуму. Следствием этого положения является признание того, что онтологическая истинность всего включает в себя рациональное и иррациональное, разумное и мистическое. Не случайно великий философ и ученый ибн-Сина написал иррациональный трактат «Рассказ о Хайе, сыне Якзана», где пытался выразить то, что не сумел втиснуть в рамки рациональных категорий и понятий. Во всем: от человека до Бога – есть скрытая тайна, недоступная разумному познанию. «И нашептал им сатана, чтобы открыть то, что было скрыто от них...» (7:19). Человек не должен в гордыне стремиться постичь разумом сокрытые от него качества Бога и Его творения. Но в

то же время ислам говорит, что Бог познаваем и в этой иррациональной части, но только с помощью пророков, которым эти знания даются целиком и сразу без размышлений и научных усилий. Пророкам дано знание о подлинном существовании Бога и его сущности. Человек, лишенный пророческого дара, должен довериться пророкам и его заместителям и принять, принять их истины, как сейчас сказали бы, «без комментариев». Пророческие знания обязательный компонент веры, как и знания научные и философские. Поэтому становление ислама как религии шло рука об руку с развитием и богословия, и философии, и конкретных наук.

Но это развитие, прежде всего, развитие человека как субъекта познания. Расширение научных знаний – это расширение познавательных способностей субъекта, прежде всего его наблюдательности и способности к умозрительным заключениям. Например, терпеливое (примирительное) отношение к разного рода «неблагородным» занятиям (могильщики, мясники, подметалы, чистильщики) объясняется тем, что они могли при лучше видеть и объяснять наблюдаемый объект. Смысл этой толерантности в том, что, считалось, в объекте всегда присутствует истина, т.е. его божественная сущность. А она то и есть главный элемент определения онтологической истинности вещи (*veritas rei*).

ГЛАВА 2 ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИННОСТЬ ИСЛАМА В ПРОЦЕССЕ ОТДЕЛЕНИЯ ОТ ДЖАХИЛИИ (ЯЗЫЧЕСТВА)

Необходимость, хотя бы в краткой форме, остановиться на происхождении ислама, на тех его главных категориях и понятиях, которые имеют отношение к теме нашего исследования, ясна, ибо философия арабо-мусульманского мира так или иначе соприкасается и взаимосвязано и арабским язычеством (джахилией), и арабо-мусульманской культурой и ее религией – исламом.

Ислам нас будет интересовать не в чисто историческом плане, а как возникновение нового видения мира и новых форм познания, как новая рациональность. Чтобы отделить себя от прежнего язычества ислам ввел критерий – знание. Ислам есть знание («иман» – вера, опирающаяся на знание), а прежнее язычество – невежество. Слово «знать» в разных его вариациях (алама, илм) составляет в Коране почти 1% из всех употребляемых слов, встречается 750 раз, чаще «быть» (кауна) – 1300, «сказать» (кала) – 1700, «Аллах» – 2800, «рабб» (Господь) – 950.

Языческая картина мира, предшествовавшая исламу, как можно судить по бедуинскому эпосу, весьма эмпирична и конкретна. События описаны как закрепленные традиции, имеющие силу нравственных императивов. Ислам вносит новую идею: разделение мира и жизни человека на части – конечную и бесконечную, тварную и сакральную. Эти миры взаимосвязаны. Собственно, это один и тот же мир, имеющий две формы. Аллах и Творение тождественны. Единое и Множественное (Тварной мир, Универсум) образуют одно Целое. Жизнь человека продолжается после того, как заканчивается его бренная земная жизнь. Его ждет вечная жизнь, зависящая от того, что он делал на этой земле.

Арабский халифат распростерся от Китая до Испании. На этой огромной территории господствовала единая идеология: монотеистическая мировая религия – ислам. Родоплеменные отношения сменились феодальными. Арабская держава включила в свой состав множество народов, которые протестовали против насильственного присоединения в разных формах: от прямых военных до идеологических. Последние принимали также разные формы. Стремление сохранить свой прежний языческий пантеон богов. Или в исламе создать особое течение, которое отражало бы и прежние традиции и обычаи этого народа, и носили отпечатки ислама. Появляются множество разных больших и малых течений ислама. Вместе с новой политической системой и ее идеологии возникает новое сознание, которое надэтнично, не ад родовое, мировое. Ислам – религия с сильной социальной ориентацией. Новая общность – религиозная община («умма») – основана на новом видении человека, его происхождения и природы. Прежнее язычество было

многобожьем. Согласно этой особенности каждый род имел свою версию происхождения своих предков. Боги и герои каждого народа по своему «творили» первых предков. Доисламское арабское язычество не содержало идеи единого прародителя³. Это делает ислам, где содержатся, на наш взгляд, три версии происхождения первого человека, прародителя всех других людей – Адама. В первом варианте он сотворен «из пыли-праха». Вот характерные места. "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). Особенности ландшафта, где жили арабы-мусульмане, должна была найти отражение и в понимании того, из чего и как возникли люди и их прародитель. То, что у истоков стоит один человек, обусловлен, на наш взгляд, монотеизмом. Единобожье накладывает отпечаток на все идеологические представления. Вторая версия созвучна библейскому представлению. Здесь, вероятно, присутствует и влияние христианских представлений. Первый человек был создан не из пыли-праха, а 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). Но в Коране появляется и другое важное утверждение, выводящее миф о происхождении человека в новую плоскость. Провозглашается идея единого прародителя человечества - Адама: он является тем первоначалом людей, которое Аллах сотворил из "глины", из "праха". В детализации просматривается «медицинская» часть, так сказать, знание о том, как зарождается человек в семени родителей, знание, пусть в самом общем виде, анатомии человека. Но самым интересным является третий вариант: сотворение человека «из ничего». «Разве не вспомнит человек, что Мы сотворили его раньше, а был он ничем?» (19"68). Этот вариант требует разъяснения. Бог все творит из ничего. Но никакого *ничего* наряду с Богом нет и не было. Бог Один и Един. Его Творение входит в Него как составная часть единого Бога. Сотворенное Множество (Универсум) из того, что было в Боге. Можно сказать, что Бог сотворил конечный (тварной) мир из себя самого. «Ничего» означает не материал, а те признаки, которыми характеризуются предметы, явления, события и вещи брэнного мира. Этих признаков как таковых не было. Они были «ничего» в Боге. После сотворения они приобрели бытие, конечное и смертное. И человек тоже смертен в этом смысле. То есть он умирает для конечного земного мира, продолжая свою жизнь в потустороннем мире. Тамошняя его судьба связана с тем, как он прожил свою земную жизнь. Появляется идея нравственного суда.

Грязневич П.А. Считает, что идея общего предка привносит в культуру «объективную» начальную точку отсчета исторического времени. Так в общественном сознании арабов появляется их история, начавшаяся с Адама. Другая идея, связанная с прародителем, разделение на своих и чужих. Несмотря на то, что у всех людей предок один, есть те, кто отошел, отклонился от общей исторической линии. «Правильные» люди – люди Писания (иудеи, христиане, мусульмане). «Неправильные» люди «арабы-язычники», буддисты, зороастрийцы. Первые «свои», вторые «чужие». Чужие – это враги, по отношению к которым позволительно все бесчеловечное, вплоть до убийства. Вот слова Мухаммада : "А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то - удар мечом по шее: а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы" (47:4). Христиане и иудеи - люди пророческих религий (6:157). Люди разделены верованиями, правильными и

³ См.: Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов VI - VIII вв. // Очерки истории арабской культуры V - XV вв. М., 1982.

неправильными. «Свой» – это член уммы, единоведец. «Чужой» – все те, кто упорствует в неверии в истины ислама.

Пророки, бывшие до Мухаммада (Авраам, Моисей, Иисус), не сумели достичь истину в последней ее инстанции, во-первых, и их последователи перепутали, испортили даже то, что было в их учениях правильным. Для иудеев и христиан есть возможность стать на истинный путь. "А если бы пожелал Аллах, то Он сделал бы вас единым народом. Старайтесь же опередить друг друга в добрых делах" (5:53). Почему Аллах сразу не пожелал и до сих пор не спешит с этим вопросом, конечно, не совсем понятно.

«Джихад» – призыв к войне против неверия, а не против иноверцев, к которым ислам достаточно терпим. Джихад – это война за изменение самосознания человека ради его вечной блаженной жизни. Если человек способен сам самостоятельно и искренне измениться к лучшему, то есть принять истины ислама, стать мусульманином, то его джихад на этом может и закончиться. Другой путь – образование. Ислам – вера знания. Истинные знания помогают человеку стать истинно верующим, т.е. онтологически истинным человеком. Распространение знаний путем убеждения, с помощью проповедей – самый главный путь джихада. "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). Здесь для нас интересен момент, как гносеологические истины становятся основанием (составной частью) онтологической истинности человека. Гносеологический истины путь к онтологической истинности субъекта познания.

Политика и идеология (в данном случае речь об исламе не как о религии, а именно об идеологии государства) всегда идут рука об руку. Идеология обслуживает власть. Так было, так есть. И первенствует в этом тандеме, естественно, власть. Ее интересы основные. Если речь идет об обращении в веру и подчинении власти, то более значимым является второй момент. Но и здесь ислам показывает свою гибкость и дипломатичность. Подчинение власти не напрямую, а через подчинение «умме», религиозной общине. Но подчинение умме – это подчинение общественным правилам, устанавливаемым исламом, который есть идеология государства («служанка» государства).

Удивительным образом прозрения Мухаммада совпадали, прежде всего, с экономическими интересами власти. Как бы это ни звучало кощунственно, священные слова проистекали с позиций государственной власти. Вот пример. "Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха... пока они не дадут откупа..." (9:29). Война шла за налоги. Новые территории и пополнение населения нужны были не столько с точки зрения увеличения численности религиозной общины (уммы), числа верующих мусульман, а с точки зрения получения доходов. Там, где слишком ретивая миссионерская деятельность могла нанести ущерб доходам государства, оно тут же проявляла и терпимость, и милосердие к иноверцам. Пусть останутся не мусульманами, лишь бы платили откуп, размеры которого строго устанавливались. Разговоры про вечную жизнь, стремление к знаниям ради высших истин и пр. в реальном подтексте имели одну и ту же основу – эксплуатация населения, т.е. отчуждение от работающего человека часть его жизненных доходов. Там, где разговоры заходили далеко и начинали представлять угрозу этим интересам, государство (власть, люди у власти) незамедлительно и не задумываясь, применяло насилие. Тогда джихад просветительский тут же сменялся прямым военным насилием. И все под тем же лозунгом: спасения души грешников. "... 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 не имеет значения люди Писания они или нет.

Все старо в подлунном мире. И налоги, и спасение души грешников с помощью насилия. И костры инквизиции еще одно доказательство того, что Запад очень хорошо усваивал опыт Востока. В частности опыт арабо-мусульманского Востока, и духовный, и практический.

Государство не философствует. Ему не интересны всякие там онтологические истинности человека. Ему нужны налоги. «Говорите, что хотите, но только подчиняйтесь», – изрек один из королей Пруссии. Ради этого оно, государство, шло, идет и будет идти на любые преступления против человека, массовые и индивидуальные. Самым ярким таким преступлением является, конечно, же война. И что изменилось в истории за последние тысячелетия, столетия, десятилетия, дни?.. Государство может терпеть любое философское и религиозное разногласие, если это укрепляет власть и не уменьшает поступление доходов. Так было и в арабском халифате. У мусульманских правителей в служении были немало и иудеев, и христиан, которые приносили пользу власти. Но тогда, когда это было нужно государству для укрепления власти и увеличения доходов, государство тут же становилось по отношению к ним агрессивным и на словах, и на деле и совсем не потому, что иудеи или христиане непоседовательные единобожники. Меняется ситуация – меняются и «священные» установки и оценки. : "Всякий раз как Мы отменяем стих или заставляем его забыть, Мы приводим лучший, чем он, или похожий на него" (2:100). Похоже на одного современного российского политика, который всегда говорит то, что подходит в данный момент конъюнктуре, не задумываясь над тем, что час назад в другой аудитории он говорил диаметрально противоположное.

Когда мы говорим об онтологической истинности человека, т.е. когда об этом говорят философы, богословы, ученые, это с точки зрения государства имеет лишь конъюнктурное значение. По тексту Корана можно проследить, как конъюнктурны были отношения между формирующейся мусульманской уммой и христианами, мусульманской общиной и иудеями⁴: то союз, то противостояние, то какие-то более сложные комбинации. И опять картина повторяется. Пророк не только пророк, но и политик. Формирующееся вероучение находится в прямом услужении практических целей и интересов. Ограничение насилия лишь мужским населением тоже имеет практическое объяснение. Мужчины – реальная сила, которая может оказать вооруженное сопротивление. И эти ограничения опять-таки, на наш взгляд, не акт милосердия, а прямая практическая целесообразность. "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, кто предложит вам мир: "Ты неверующий..." (4:96). Здравый смысл говорит, когда можно получить от других ту же пользу мирным путем, зачем затевать войну...

Есть еще один интересный поворот в исламе, связанный с нашей темой – онтологической истинностью бытия и познания человека. Исламское государство, как мы уже отмечали, занимавшее в пике своего могущества территорию от Китая до Испании, использовало религию как свою идеологию еще для одной практической задачи.

Нравственный суд, который ждет человека после смерти обязывает самому человеку следить за своей «полезностью» государству. Контроль государства в таких масштабах явно обречен на неудачу. Даже огромный чиновничий аппарат не в силах уследить за всеми. Да и чиновничий аппарат сам еще для государства головная боль. За ни тоже надо следить да следить, чтобы чиновники свои индивидуальные эгоистические интересы не ставили выше государственных. Государство эту функцию сначала перекладывает на религиозную общину, объединяя и укрепляя ее как систему родственных (семейных) отношений. Здесь все «свои», все защищены, нет несправедливости, беззакония и потому

⁴ См.: Коран (5:85); а также см.: Массэ А. Ислам. М., 1963.

правила общины священны и обязательны для всех. Но система не срабатывает до конца. Наличие богатых и бедных, трудящихся и паразитов, разделение труда на физический и умственный и т.д. – все это ставит задачу, как усилить эффективность контроля за каждым. Идея ясна: лучше, чем он сам, человека никто не знает. Вот тут и возникает идея нравственного суда Творца после смерти человека за все, что он здесь чувствовал, думал, говорил и делал. От этого суда не убежишь. Не скроешься и ничего не утаишь. Страх перед божественным судом выше суда уммы. Люди могут и ошибиться, и что-то не знать, а Бог все видит, все знает, и все предъявить на суде. Превращение человека в «раба божьего» – очень эффективный способ его эксплуатации как раба земного реального хозяина. Каждый человек сам ответственен перед Богом.

В плане онтологической истинности этот момент также очень интересен. Здесь мы видим, как в онтологическую истинность человека (в бытийную истинность) идеология (в данном случае религия – ислам) включает элемент его индивидуальности. Индивидуальные чувства, индивидуальные мысли, индивидуальные слова, индивидуальные дела – вот что будет предъявлено на божий суд. Чтобы соответствовать божьей (понимай – высшей) истине бытия, необходима индивидуальная ответственность за соответствие своих чувств, мыслей, слов и дел божьим законам. Таким образом, онтологическая истинность человека-мусульманина не просто во внешнем соблюдении норм ислама, а во внутреннем соответствии человека законам Бога, во внутреннем соответствии Творению.

Здесь необходимо отметить еще один момент. Это – вопрос о фатальной предопределенности судьбы человека. Фатальной не означает предопределенность одной единственной нити судьбы. Смысл мусульманского фатализма в другом. А именно в единстве Бога. Человек свободен выбирать бесконечное количество вариантов своих чувств, мыслей, слов и дел. И он сам несет ответственность за свой выбор. Аллах дал ему ясный ум и доброе сердце. И с их помощью пусть человек сделает свой выбор на каждом шагу своей жизни. Но все, что произойдет, будет происходить во Множественном (Универсуме, Творении), которое тождественно Аллаху. То есть бытие человека ограничено бытием Аллаха в его вечных и конечных формах. В этом смысле все предопределено. Чтобы ты ни выбрал, все равно это в рамках божьего мира, все было предопределено Богом как общее пространство возможного бытия. А выбор и ответственность за этот выбор за индивидуальным человеком. Следовательно и хорошее, и плохое – самостоятельный выбор человека, но в рамках вечного и конечного бытия Аллаха. «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). Тот кажущийся произвол, о котором часто говорят, на наш взгляд, не понимание вышесказанного о всеобъемлющем единстве Аллаха. Он есть все. Он везде: в большом и в малом, в целом и в частях, в телесном и в духовном, необходимом и случайном, в «причинном» и беспричинном, главном и второстепенном... "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). Бог не субъект, который управляет всем, оставаясь вне этого управляемого всего. Он есть все: единство субъекта и объекта, управляющего и управляемого, возможного и действительного, всего того, что есть. и всего того, чего нет. Он здесь и его нет, он рационален и иррационален, логичен и мистичен и т.д. и т.д. Если понять это, то никаких проблем с пониманием частных случаев присутствия и отсутствия Бога не возникнет. Поэтому человек в пределах Бога всегда. Поэтому все, что человек делает, получается по необходимости и по свободной воле. В Коране много аятов о свободной воли: 4:21, 59, 60, 67, 69, 78, 80 и т.д.; 5:18, 39, 53, 75 и т.д.; 7:21, 22. Но их

нельзя вырывать из того контекста, о котором мы только что говорили. Абсолютная необходимость такая же односторонняя позиция, как и абсолютная случайность или свобода. И тот и другой вариант, к слову сказать, не вписываются в другую основную идею ислама: с вечным наказанием. Это возможно и оправдано лишь тогда, когда есть правило, человек это правило знает и от него сознательно отступает. Наказание есть и оправдано тогда, когда есть ответственность. Только разумный, знающий Закон ответствен (4:2; 4:33). Только при таком толковании, можно говорить о том, что разум и знания служат основой веры, и они вместе образуют содержание онтологической истинности бытия человека.

Понятно, что ислам есть порождение определенного культурного уровня развития. Должны были быть какие-то экономические, коммуникативные, языковые и пр. изменения, прежде чем арабский социум мог породить комплекс идей и практических действий, которые стали называться «возникновением ислама». Мы выше говорили, что идеология ислама отражает факт перехода арабского социума от родоплеменных отношений к феодальным. В рамках этого общего перехода был и момент распада (дифференциации) родоплеменной синкретичности. Распад того, что Э. Фромм называет «естественными узами», когда общество еще не выделяет себя из природы, а индивид – из общества. Ислам отражает индивидуализацию и все связанные с этим проблемы общества. Онтологическая истинность человека эпохи возникновения ислама состояла не в том, что он, отдельный человек, растворен в социуме как капля воды в море, что было в родоплеменном социуме, а в том, что он ответствен за свои чувства, мысли, слова и дела сам.

Этап джахилии (язычества), на первый взгляд, не совсем соответствует родоплеменной нерасчлененности общества на индивидуальных субъектов. Многобожье, казалось бы, должно показывать, что мир состоит из отдельных сфер, которыми управляют отдельные боги. Что, следовательно, и жизнь рода или племени, состоящая из отдельных сфер и событий, тоже управляется (осуществляется) отдельными персонами. Но нет же! Мир богов множественен, а мир человека – тотально един. Диалектика бытия и познания на векторе истории раскрывает эту загадочность ситуации. Чтобы в зеркале бытия богов увидеть себя таким, какой он есть, человеку необходимо было перевернуть видимое и действительное «верх ногами». Это «переворачивание» не происходит, как показывает история всех народов, просто так, по чьей-то воле и насильно, оно происходит тогда, когда для этого созрывают общественно-экономические условия. Когда духовный и практический опыт социума достигает такого уровня, что отдельный человек сам индивидуально может создавать условия и средства собственного выживания и продолжения рода. Говоря языком марксизма, реальное видение действительного положения вещей возникает тогда, когда уровень развития производительных сил материально подготавливают общества для создания новых практических и духовных форм существования общества и образующих это общество индивидов. На этот гносеологический эффект «переворачивания перевернутого» указывал Фейербах. И как методологическую установку использовал в наше время Б.Ф. Поршнев в работе «О начале человеческой истории»⁵. Монотеизм ислама как раз и есть демонстрация необходимости единого начала для сохранения целостности социума, чтобы дифференцировавшееся общество не распалось.

И еще одна особенность ситуации. Джахилия (язычество) – духовная жизнь социума, часть жизни разумных существ. Поэтому она относится к области разумной деятельности людей. Но разумная часть язычества – это лишь верхний слой («сливки») верования. Основная часть покоится на смеси обрывочных эмпирических знаний, где причина и следствия часто перемешены, на догадках, на фантазиях, на смутных чувствованиях и ощущениях, на эмоциях, на надеждах, на страхах и т.д. Джахилия, безусловно, не является «чистой» магией. Но там она присутствует в большей мере, чем знания. Ислам

⁵ См.: Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1974.

отталкивается от язычества и в этом: противопоставляя себя язычеству как вера, покоящееся на знаниях. Пережитки этой двойственности можно было увидеть еще и во времена Ибн-Сины, когда лекаря сопровождали два помощника: один помогал врачу совершать заклинания над больным, а другой давал больному лечебные травы и лекарства. Борьба, которую вел аль-Фараби, доказывая, что задача философии и науки добыть истинные знания о мире и человеке, а задача религии лишь пропаганда и популяризация этих знаний, и отражала эту позицию ислама в отношении джахилии. Ислам создавал новую рациональность, освобождающуюся от языческой мистики. Содержание онтологической истинности мусульманина обязательно включало знания, рациональные знания.

Метафизика, т.е. действительные причины, возникновения ислама, естественно, накладывались на эмпирически-конкретные события и поступки людей. Пророка Мухаммада могло и не быть. И виновата в этом была бы мистика джахилии. Предание гласит, что дед Пророка должен был принести в жертву кровожадному языческому божеству Хубале своего сына Абдаллаха, будущего отца Мухаммада. Спас Абдаллаха гадалка Ясриба, которая уточнила, что речь шла не о сыне Абд аль-Муталиба, а о двадцати верблюдах. Но тут опять вмешалась проведение: видимо, полагая, что двадцать верблюдов за жизнь отца будущего основателя мировой религии слишком мало, заставило гадалку уточнить, что не двадцать, а сто верблюдов надо принести в жертву. Отметим в этой легенде еще один момент: наличие в близкие к времени возникновения ислама каннибализма у арабов, пусть уже только ритуального, но все-таки человеческих жертв. Замена человека верблюдами тоже характерный показатель уровня развития, какого достиг к этому времени арабский социум. Ислам и здесь поднялся на уровень выше джахилии, отражая новый уровень урегулирования общественных отношений, что в исламе будет узаконено, детализировано и регламентировано. Порой до мелочей. И эти отношения уже явно товарные, т.е. есть и разделение труда, и индивидуализация. Все это требовало и подталкивало к созданию не только новой рациональности, но и основанного на ней общественного порядка. Нужны были четкие законы, обязательные для всего социума, основанные на реальном, а не на мистическом понимании общественной жизни. Чтобы так понять общественную жизнь, нужна была новая система, новая сетка координат мироустройства. Ислам на языке религии, ориентированной на разумность, стал создавать, накапливать, хранить, распространять и использовать экономические, политические, правовые, медицинские, технические и другие знания. Чтобы внедрить новую жизнь со всеми его практическими и духовными новшествами, нужна была сила и военная, и авторитарная. Роль последней стали играть Аллах и его Пророк.

Онтологическая истинность верующего включает обязательно знания. Но знания человека, входящие в онтологическую истинность человека, должны быть соответствующими знаниям Аллаха, содержащимся в вере, переданные людям Пророком. Следовательно, истинными будут те знания, которые ведут к исламу, к вере, укрепляют ее. Только такие знания, по исламу, входят в онтологическую истинность человека.

ГЛАВА 3

ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ИСТИНЕ В КАЛАМЕ, ПЕРИПАТЕТИЗМЕ, РАФИДИТИЗМЕ, МУТАЗИЛИЗМЕ, ИСМАИЛИЗМЕ, ИШРАКИЗМЕ И СУФИЗМЕ (общий обзор)

То определение истины, которое сегодня часто называют «классическим», можно считать было наиболее распространенным и в средневековой арабско-мусульманской философии. Истина определяется как соответствие знания тому, что есть на самом деле, с реальностью, с действительностью, с бытием. Понятно, что каждая из этих категорий вносит в свои нюансы в детали понимания истины. Но во всех вариантах общим является то, что речь идет об истине как об истинном знании независимо от того, как трактуется

само знание. И тут есть нюансы, и тут много различий в деталях. На некоторых узловых моментах мы остановимся ниже.

Первая особенность, которую мы видим даже при поверхностном взгляде на трактовку истины в арабо-мусульманской философии, в том, что четко оговаривается «удостоверенность» соответствия знаний вещи – это правильность, истинность и «состояние дел» – это подлинность. Арабские термины «сидк» и «хакика», по смыслу различные, могут быть переведены тоже словами «истина». Даже в русском варианте есть ощущение некой внутренней особенности обеих категорий. Быть истинным и быть подлинным, вроде, и очень близки, но и не одно и то же. Подлинное может и не быть истинным, а истинное – не подлинным.

Истина – процедура, с помощью которой удостоверяется соответствие высказывания (знания) с подлинностью того, что на самом деле обладает бытием. В этом моменте мы ясно видим, что структура истины включает один момент, который остается вне поля внимания исследователей: требование подлинности вещи, соответствие знания с которой требуется установить. В понимании онтологической истины это главный момент. Вещь может быть неразвитой, не достигшей своего актуального состояния. Можно ли считать цветком полураспустившейся бутон? Является ли учителем, человек который ведет урок, но не дает знаний, а отнимает просто время и здоровье у детей? Можно ли назвать техническую конструкцию, который содержит самолета, но не летает? А хлеб, который нельзя есть, будет ли вещью «хлеб»? И так далее. Подлинные вещи отличаются от суррогатов – это ясно. Не подлинным могут быть и природные предметы, и социальные события, и субъективные феномены.

Определение истинности знания (сидк, тасдик) в арабо-мусульманской философии Средних веков при более подробном рассмотрении распалось на несколько относительно самостоятельных моментов. Во-первых, необходимо было выяснить совпадение знания с реальностью. Во-вторых, требовалось предварительно установить, является ли реальность, с которой требовалось соотносить знание, сама подлинной реальностью.

Разработка истинности вещей (*veritas rerum*) станет одной из ключевых в средневековой западной философии. Но предпосылки к пониманию того, что «истина», категория применимая не только к знаниям, но и к вещам, безусловно, присутствует и в средневековой арабо-мусульманской философии. Подлинность трактуется арабо-мусульманскими философами как то, «что-на-самом-деле», отличающееся от того, что есть, но оно «не на самом деле» есть. Тут тоже могут быть несколько вариантов.

1. Если иллюстрировать современными примерами, «не на самом деле» есть видимое явление вращения Солнца вокруг Земли. Явление может не совпадать с сущностью.

2. Но не только так. Вещь может быть не подлинным, если она не достигла своей актуальности, не достигла своей зрелой формы, не приобрела необходимые формы своего бытия. Например, можно ли считать незрелое яблоко яблоком? Ребенка взрослым человеком? Недостроенный дом жильем? То есть что-то, что находится в процессе становления?

3. Есть вещи, которые лишь имитируют что-то, не являясь этой вещью по существу. Хлеб, который нельзя есть. Учитель, который не учит. Самолет, который не летает. То есть речь о вещах, которые не соответствуют своей сущности, норме своего бытия.

Все это примеры вещей, которые есть «не на самом деле», т.е. в терминах средневековой арабо-мусульманской философии – неподлинные.

Имплицитно из сказанного следует, что истинными будут не все знания, которые соответствует реальности, а только те, которые соответствуют подлинной (онтологически истинной) реальности. Тогда это – истина (сидик). Если же знание не соответствует подлинной реальности, то это – ложь (касиб).

Не вдаваясь в дискуссию, отметим, что в средневековой арабо-мусульманской философии можно найти фрагменты, которые можно трактовать по-разному. В одних вариантах присутствует такое понимание, что истинность вещи в его данности⁶. Факт наличия есть доказательство истинности вещи, не требующей каких-то иных дополнительных утверждений, подтверждений и доказательств. Все, что есть, то истинно. Нужно лишь найти его и сопоставить с утверждением о нем, чтобы выяснить истинность (садик) или ложность (казиб) знания об этой вещи. В других фрагментах присутствует явная мысль, что не все вещи тварного мира истинны в силу своего существования. Например, у Авиценны есть мысль, что все тварное должно безустали стремиться к совершенству, к необходимо сущему, достигнув которое приобретаются абсолютные характеристики, точнее, признаки, свойства, функции и т.д. вещи достигают своего абсолютно совершенного состояния. Онтологическая истинность человека в антропологии Ибн-Сины достигается таким же образом. Когда деятельный разум приобщает человека через познание к абсолютным истинам необходимо сущего (Аллаха, Первого интеллекта), он, человек, приобщается к вечности, то есть его душа приобретает индивидуальное личное бессмертие. Это и есть состояние онтологической истинности человека.

Путь вещи к своей истинности в этих вариантах онтологии сложен, многоуровневый, диалектический. Соответственно и познание онтологической истинности вещи самостоятельная деятельность, отличная от выяснения истинности знаний об этом. Истинность знания, таким образом, в любых вариантах предполагает в своем содержании элемент онтологической истинности или ложности вещи.

Интересен, несомненно, такой момент. А может ли быть истинным знание об онтологически ложной вещи? Ответ, кажется, лежит на поверхности. Конечно, может. Например, будем считать, что преступник (садист, убийца) не соответствует норм человека. То есть он есть то, что «не на самом деле» человек, он – онтологически ложный человек. Если мы знаем это существо таким, каким только что описали, т.е. знаем, что это не человек, а преступник, то наши знания об онтологически ложной вещи будут истинными (садик). Если же мы принимаем преступника за нормального человека, т.е. за онтологически истинного, то эти наши знания будут ложными (казиб).

Из сказанного о представлениях Авиценны следует еще одно следствие: различие абсолютной онтологической истинности от относительной онтологической истинности. Человек будет абсолютно онтологически истинным, если он приобщится к истинам необходимо сущего и приобретет бессмертие для своей индивидуальной души. Человек на пути к этому бессмертию, в процессе накопления жизненного опыта и знаний, на пути приближения к Первому интеллекту и к Аллаху, будет онтологически истинным лишь относительно. Если же человек отверг путь к необходимо сущему, потонул в тварных страстях и грехах, то такой человек относительно онтологически ложный. У них еще есть шанс выправить ситуацию, пока он жив. Когда он попадет в ад, он уже будет абсолютно онтологически ложным. Если мы знаем онтологически ложное как ложное, т.е. наши знания соответствуют реальности, то знания будут истинными, хотя в их содержании отражена онтологически ложная вещь. Если мы знаем онтологически истинное как истинное, то знание тоже будет истинным. В обратных вариантах, как в первом, так и во втором случаях, знания будут ложными. Истинность знаний не делает онтологически истинным (подлинным) саму вещь. Хотя здесь, как видели в антропологии Ибн-Сины, есть нюансы, требующие уточнения, о чем идет речь: о предметах природы или о человеке.

И в гносеологическом (истинность знаний), и в онтологическом (истинность вещей) планах истинность есть характеристика соответствия знания или вещи необходимо сущему, что в конечном счете, при всех терминологических различиях в арабо-мусульманской философии есть Аллах, выводимый под разными философскими категориями.

⁶ См.: Смирнов А.В. подчеркивает именно этот момент // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 42-81.

Средневековая арабо-мусульманская мысль, богословская и философская, интересна тем, что проблемы гносеологии вписаны в онтологическую проблематику. Даже там, где рассматриваются казалось бы чисто познавательные вопросы, в той или иной форме присутствует онтологическая подоплека. Например, онтологический статус самого знания. Обратимся для примера к философским взглядам Авиценны. Если знания объективно, как сказали бы сегодня, служат тому, что они обеспечивают реальное бессмертие индивидуальной души, то знания элемент бытия, элемент онтологии, а не просто отражение того, что происходит в бытии. Иными словами, наличие знаний включается как элемент в онтологическую истинность вещи, делает эту вещь истинной, способствует превращению ее онтологически относительной истинности в абсолютную истинность.

Все в руках Аллаха, все предопределено Им. Это касается и наличия тех или иных истинных и ложных знаний. По свидетельству аль-Ашари так считали **рафидиты**. Человек не может по своей воле приобрести истинные или отбросить ложные знания. Он даже не может самостоятельно их различить. Люди не свободны в выборе своих знаний. Все дано Аллахом. Но и здесь, вероятно, нельзя утверждать, что не было вариаций. Например, явно просматривается уже на ранних этапах развития арабо-мусульманского богословия и философии мысль, что разум может узнать некоторые тайны Всевышнего до пророческого известия. Даже дано описание метода, каким это достигается. Например, истинное знание о единстве Аллаха может быть получено методом, именуемым «соизмерение» (кийас), что близко к современному пониманию метода аналогии с элементами сравнения, обобщения, анализа, ссылкой на авторитеты.

Особый интерес может вызвать и **позиция мутазилитов** по вопросу об истинности знаний и вещей. Их позиция касается больше, если говорить языком современной логики, различных модальностей, логических и грамматических форм построения высказываний. Резюмируя можно сказать, что мутазилиты обнаружили, что к вопросам и приказам (инфинитивная форма глагола), просьбам и предположениям, выражению надежд, сожалений, сочувствий и т.д. нельзя применить категории истинности и ложности. Истинность и ложность применимы к логическим формам суждений, где что-то утверждается или что-либо отрицается. Можно в рамках филологических изысканий заняться толкованием мутазилитами суждений, выражающих оценку, позитивную или негативную, а также чувства, выражающие состояния души человека.

И здесь необходимо подчеркнуть присутствие в подтексте мысли об онтологической истине, т.е. об истинности вещи. Знание может отражать любое состояние вещи, любое явление реальности. Знание может отражать не только сущность, но и любые свойства вещи: внешние, несущественные, случайные, привнесенные. Знание, например, что конкретное яблоко червивое, сморщенное, рыхлое, засохшее может быть истинным как знание соответствующее данному конкретному предмету. Но такое знание не есть «то, что на самом деле» есть яблоко.

Гегель такие знания выделял в область правильных, в отличие от истинных знаний. Истинные, по его мнению, те знания, которые отражают сущностные признаки вещи. А правильные те, которые – любые, в том числе случайные и временные. Мутазилиты говорят о первом варианте, но с одним уточнением. Подобно рафидитам они познавательные способности человека связывают с онтологической проблематикой, с тем, как устроен мир, сотворенный Аллахом. Познавательные способности человека внутренне, метафизически связаны с теми сторонами Множественного (тварного мира), которые доступны людям через истины пророческих известий. А правильные в гегелевском смысле знания это те знания, как считают мутазилиты, которые передаются от учителя к ученику. Они тоже могут быть сущностно-истинными знаниями. Но, войдя в традицию, эти знания на предмет их соответствия «истине вещей» проверку уже не проходят, т.е. не подлежат установлению их соответствия отражаемому объекту, особенностям его бытия. Такие знания передаются от учителя как учителю как априорно истинные в силу соответствия их традиции, способу передачи и получения.

Мутазилиды разбираются в деталях соотношения гносеологической и онтологической истины. Например, они выясняют логическую проблему возможности получения истинных знаний из ложных посылок. В социальном плане их интересует, можно ли считать лжецом человека, которые ненамеренно ложные знания выдавал (принимал) за истинные. И будет ли истиной случайно сказанная правда, если говорящий этого не знает.

Мутазилиды напрямую столкнулись с проблемой, как быть со знаниями о вещах, которые не достигли состояния онтологической истинности. Например, со знаниями о событиях, которые еще не наступили или о которых неизвестны автору? Мутазилиды пришли к выводу, что такие знания нельзя оценивать ни как истинные, ни как ложные. Это еще один вариант о высказываниях, к которым нельзя применять категории «истина» и «ложь».

Трьюизм, что споры рожают истину, применительно к тем разногласиям, которые были среди мутазилидов по вопросу об истинности и ложности.

Вот несколько примеров.

1. Одни считали, что истинными являются лишь те знания, автор которых знал подлинность вещей, о которых идет речь. Их оппонентам было главным, чтобы знания соответствовали тому, «что есть на самом деле», а знает или не знает автор подлинность вещи, осознает ли этот момент в своих знаниях, для них не имеет значения.

Истинность знаний, скажем, классической механики, которыми я пользуюсь для каких-то своих вычислений, не претерпевает изменений от того, знаю я или нет, что такое масса вещества, скорость, расстояние, отношение, число в квадрате и т.д. Носитель истинных знаний и их творец, сказал бы современный автор, субъекты разные. Хотя когда знание полное, оно, конечно, лучше.

2. Одни толковали ложь как знание о вещи, отличное от ее подлинности по незнанию. Другие вопрос о субъекте этого знания выносили за скобки. Мол, какая разница, знает или не знает автор о том, подлинная вещь отражена в его знаниях или не подлинная. Мы же говорим о знании, а не о том, что знает его субъект или о том, как он его достиг. Абстрагирование от субъекта знаний ничего не меняет в характере истинности или ложности самого знания.

Ложность знания не зависит от того, знает об этом автор или нет.

3. При определении истинности и ложности знаний учитывали и Бога. То есть спорили о том, зависит ли истинность или ложность человеческого знания от Бога. Одни считали, что «да», другие – нет.

4. Шли споры, говоря современным языком, о том, можно ли считать истинными или ложными прогнозы до того, как прогнозируемые события еще не произошли. Тоже точки зрения были диаметрально противоположными.

Вопрос об истинных суждениях в чисто логическом аспекте в формальной логике – вопрос отдельный и самостоятельный, большой и интересный. С точки зрения исторических приоритетов, возможно, важно и обсуждение позиции средневековых арабомусульманских философов и богословов о том, что логические истины тесно связаны не только с выяснением структуры суждений и форм умозаключений, но и с проблемами аргументации, доказательства, логической (генетической) выводимости и т.д. Интересны, когда в логику вписываются другие методы познания: наблюдение, сравнение, обобщение, аналогии, анализ, синтез, индукция и т.д. Например, видно, что Авиценна специально разбирался, как из простых истинных знаний получаются сложные, т.е. пытался выяснить логико-гносеологические основы построения теорий. Он же ставил вопрос о роли языка и знаков в истинности знаний, о роли скрытых смыслов, которые не совсем то же самое, что и логическая ошибка «учетверение терминов». В пределах логико-гносеологических проблем, имеющих отношение к теме истинности и ложности знаний рассматривался и вопрос об определениях понятий, прежде всего, через родовые и видовые признаки. Понятно, что споры об определении понятий включали в себя и споры о смыслах, об их отношениях к словам и вещам и т.д.

В арабо-мусульманской философии Средних веков были дискуссии о смыслах слов и о том, как смыслы слов относятся к вещам, из познания которых эти смыслы складываются.

Для получения истинного знания необходимо, например, по Авиценне, пройти два уровня. Во-первых, для достижения «правильного представления» о вещах мы должны получить «разъясняющие высказывания» о них. Речь идет о том, как дать определение понятию. При этом не путать определение с описанием, и определение должно быть по существенным, а не случайным признакам. Во-вторых, мы должны достигнуть «уверенности в истине». Здесь речь идет не просто об определениях понятий, а о умозаклучениях, прежде всего, о силлогистике. Ясно, что оба уровня взаимосвязаны друг с другом.

Истинность и ложность знаний и вещей, как мы уже подчеркивали, не только вопрос гносеологии, а теснейшим образом переплетается и с онтологией, и с метафизикой. Поэтому у всех крупных мыслителей средневековой арабо-мусульманской философии мы видим стремление выстроить не только структуру мироздания, но и соответствующую этой структуре иерархию различных наук, философии, искусства и богословии. Это стремление нашло отражение и в толковании проблем истинности и ложности знаний и вещей. Так или иначе, в каждой позиции можно обнаружить явное или скрытое присутствие идеи единства, всеобщности. Например, при выяснении истинности знаний необходимо учитывать не только рациональные аспекты, но и присутствие Бога, и элементы красоты, и интуицию, и пророчества, и озарение.

Интеллектуальная интуиция в постижении истины – одна из любимых тем представителей почти всех направлений средневековой арабо-мусульманской философии. Эта интуиция, прежде всего, связана с субъектом и его внутренним миром, его мышлением, эрудицией и творческими способностями. Но самым главным, безусловно, является самопознание, трактуемое, например, Авиценной и как духовное развитие, и как самоосознание (рефлексия). В «Указаниях и наставлениях» есть рассуждение о «парящем человеке», где Ибн-Сина говорит о субъекте познания. Он пишет: «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 здравом 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*)»⁷. Для каждого человека его «Я», пробудившееся в нем однажды, остается самоочевидной внутренней реальностью в течение всей жизни. «Я» не требует доказательств, что оно есть, если есть сам человек. «Я» как непосредственная данность через соединение, у Ибн-Сины, с активным Разумом начинает свою восхождение к индивидуальному бессмертию. Это восхождение есть одновременно и процесс познания, и процесс бытийный. Здесь мы снова видим, как переплетаются нити бытия и познания, т.е. единство онтологии, гносеологии и метафизики, к которым присоединятся еще искусство, богословие и мистика. Этот синтез не всегда органичен и не может быть органичным. Поэтому средневековые арабо-мусульманские мыслители в той или иной форме используют те положения, которые позже в западноевропейской средневековой философии превратятся в «теорию двойственной истины». По-разному аргументируют, по-разному разграничивают, но для разумного познания и для откровения пророков выделяют, пусть относительные, но самостоятельные области.

⁷ Ибн-Сина. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Ч.2. Каир. 1957. С. 319-320. Цитировано по А.В. Смирнов. Понимание истины в средневековой арабской философии // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 42-43.

Исмаилизм в вопросе об истине также исходит из своего видения структуры мироздания. Оно не такое четко иерархическое: от общего к единичному – как, скажем, у арабских перипатетиков. Универсум в исмаилизме представлен совокупность разных структурных образований схожих друг с другом, в чем-то изоморфных или находящихся в определенных связях. Такое видение Множественного диктует и свои собственные способы, формы и методы познания.

Гносеология исмаилизма в своей основе имеет холизм, т.е. целостное рассмотрение мироустройства. В основе бытия Универсума лежит абсолютная премудрость Аллаха, благодаря которой разные структурные группы образуют гармоничное целое. Чтобы познать отдельный элемент в любой из структур Многообразного необходимо выяснить место и роль этого элемента в рамках целого. Исмаилиты выделяют четыре основных групп: метафизический мир, религиозная община, физический мир, человек. Стрoение и функционирование этих групп во многом совпадают, даже идентичны. Поэтому познание одной области позволяет экстраполировать знания в другие области, ибо все они, еще повторимся, объединены и гармонизированы единой абсолютной премудростью Аллаха.

Средневековая арабо-мусульманская философия снова вернулась к античному делению реального мира на «фюзис» и «метафюзис», на мир видимый, чувственно данный, непосредственный, изменчивый и мир, скрытый, умопостигаемый, стабильный. Во Множественном есть структурные группы явные (захир) и скрытые (батин). Скрытое познается через явленное. Одна из структур, а именно: исмаилитская община – занимает особое место. Оно в гносеологическом плане первая, ибо наиболее близкая и известная. На основе знаний о ней мы можем судить и о других структурах, полагаясь на то самое единство, которое покоится и обуславливается на абсолютной премудрости Аллаха. Этот метод исмаилиты (например, аль-Кирмани) называли «уравновешиванием» (мувазана) или «нахождением соответствия» (мутабака)⁸.

Постулат исмаилитов о том, что «мир религии», т.е. исмаилитская община, находится в гармоничном соответствии со всем, что есть в Творении, поэтому знания о ней ключ ко всем другим структурам Универсума, имеет свою онтологическую и гносеологическую основу. Не углубляясь в детали и обоснования отметим, что именно так, так по мнению А.Ф.Лосева, древнегреческие мыслители объясняли космос: переносили на космос известные и наличные структуры древнегреческого полисного устройства общества. Получалось, во-первых, очень интересно, во-вторых, мы до сих пор пользуемся их пониманием космоса как открытием объективных связей мироустройства. Может, в самом деле так!? Может, так и надо смотреть на суть мироздания!? Может, здесь тайна необходимо сущего!? Может, если экстраполировать порядки, которые есть сегодня в Российском обществе на устройство микромира, мы обнаружим действительно присущие микромиру связи и отношения? Такое предположение, понятно, может быть принято сегодня лишь как шутка. Научное познание уже абстрагировалось от таких переносов и методов. Но до конца ли? Ведь продолжаем пользоваться «планетарной схемой» строения атома, хотя профессионалы говорят о том, что это лишь удобная для понимания иллюстрация, ничего общего с реальными связями и отношениям строения атома и атомного ядра не имеющая, что структура атома выразима лишь математически, а вовсе не чувственно-эмпирическими аналогами из предметного мира. Но на древней ступени познания, а в отношении к арабо-мусульманской философии – в Средние века, понимание и познания космоса по аналогии с объективно (стихийно) складывающимися общественными порядками, возможно, было единственным способом и методом. Не было ранее накопленного багажа познания, на которое можно было опираться. Потому и опирались на то, что реально накопили – на конкретно существующие общественные порядки, на достигнутое общественное устройство.

⁸ См.: Хамид ад-Дин Аль-Кирмани. Успокоение разума. Предисл., пер. с араб. с коммент. А.В. Смирнова. М., 1995.

Арабо-мусульманские мыслители, в частности представители исмаилизма, так же, как и древнегреческие мыслители (Пифагор, например), активно использовали и математический аппарат. Так аль-Кирмани описывает метафизический и физические миры, а также человека. Иерархия космических Разумов и вся структура Творения приобретает логически последовательный вид и порядок. Интересным является двойственность метода «уравновешивания» (мувазана) или «нахождение соответствия» (мутабака). Так ищут и новые истинные знания. Одновременно та же процедура есть критерий истинности наличных знаний. Если «уравновешивание» дает новые знания, следовательно, знания о «мире религии», которые приписывали какой-либо структуре Множественного, сами истинны. Если мутабака не удастся, то необходимо пересмотреть или понимание, или действительные реалии исмаилитской общины. Понятно, что так могли возникать и утопические, и революционные, и оппозиционные к власти идеи и призывы. Повторимся еще раз, такой познавательный круг не нов. Он наблюдаем уже в Античном мире: сначала космосу приписывают то, что есть в реально сложившейся структуре полиса, потом требуют привести полисные отношения в соответствие с космическим порядком (логосом). Мысль исмаилитов понятна и оправдана. Бог – высший и абсолютно совершенный разум, который сотворил конечный множественный мир по подобию самого себя и из себя. Следовательно, гармонично не только то, что в самом Боге (это более предмет откровения пророков), но и то, что есть в сотворенном Им мире. Как одинаковые монеты идентичны друг другу, совпадают друг с другом, не теряя своей самостоятельности, отдельного своего существования, так и структуры Множественного идентичны. Это оправдывает метод мувазана, или мутабака: узнавание большого мира (космоса) по образу и подобию малого мира (общины).

Есть еще одно следствие из такого подхода. Так укрепляется власть, держащаяся на существующем порядке вещей в общине. Если такой порядок вещей соответствует премудрости Аллаха, если это Аллах так все устроил в общине, то несогласие с порядком вещей в общине – это будет вызов Богу, протест против Бога, не согласие с Ним.

Отметим еще один момент. У исмаилитов, как и у античных мыслителей, этот перенос осуществляется как-то подсознательно, интуитивно. Поэтому принимает форму индивидуальной творческой оригинальности мышления мудреца или форму озарения. Как ни вспомнить третий способ (метафизического озарения) познания Платона, когда высшая истина приходит вдруг и сразу как момент наибольшего интеллектуального всплеска, в виде озарения. Самому Платону, по его утверждению, мысль о мире чистых идей и пришла таким образом. И у исмаилитов нет описания методов «уравновешивания» и «нахождения соответствия». Они декларируются (постулируются) как основа и начало познания. Мы сегодня знаем границы методы познания по аналогии, они в полной мере могут быть отнесены и к методам мувазана и мутабака, что по существу одно и то же.

Несколько собственных нюансов, отличных от исмаилизма, в трактовку истины внес **ишракизм (от араб. ишрак – «озарение»)**, «философия озарения». Одним из предтеч идей ишракизма является Ибн-Сина, своеобразным учеником которого является Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди. Их сближает признание двух видов истинного познания: интуитивное и логическое. Первое – непосредственное, второе – опосредованное. Первое в чем-то пророческое, «истинное свидетельство», а второе – это «исследование» (бахс). Отличие первого от пророческих истин в предмете, ибо направлено, не столько на внешнее постижение Бога и божественного, а на своего «Я» («яйности»). Первый вид познания доступен не для всех. Поэтому необходимо прибегнуть к логическому, опосредованному познанию, которое начинается с каких-либо достоверных положений, а далее осуществляется как логически правильный порядок от известного к неизвестному. При выделении этих двух видов познания Ас-Сухраварди говорит о «фитрийе», что может быть понято по смыслу как «врожденные знания», от которых отличаются не врожденные, а приобретенные знания. Последнее – это логические, опосредованные знания. Для получения их все равно требуются исходные знания, истинность которых подтверждается

или традицией, или авторитетом признанных мудрецов. На них можно просто указать или напомнить о них. Когда мы получаем опосредованные знания, первичные неврожденные знания служат последним основанием, на которые мы ссылаемся в определении их истинности. Не трудно увидеть, что здесь речь идет о логической истинности. Или, говоря языком современной гносеологии, о «гносеологической когеренции». Ас-Сухраварди рассматривает истинность знаний в связи с определением понятий. Определение по сущности, дает знания о том, что служит основанием бытия вещи. Определение же по несущественным признакам, дает знание о конкретных свойствах вещи. В первом случае истинное знание может перейти в багаж неврожденных истин, которые будут использоваться при получении опосредованных знаний. Если воспользоваться различием между истинными и правильными знаниями, то в первом случае мы имеем истинные, а во втором правильные знания. Приведем одну цитату.

«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 непрочно. 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?“»⁹.

В плане нашей темы об онтологической истине для нас особый интерес представляет позиция Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди о совершенстве и ущербности. В отличие от арабских перипатетиков ас-Сухраварди основой множественности и индивидуальности считает не материю, как противоположный полюс духовного начала мироздания, и не акциденции как Хамид ад-Дин Аль-Кирмани и исмаилиты, а степень совершенства и ущербности вещи.

Что следует из этой позиции в интересующем нас вопросе? Абсолютная онтологическая истинность вещи в ее соответствии своей сущности, т.е. общей идеи, идущей от Бога. Если вещь полностью соответствует своей божественной (необходимо сущей) основе, то она будет онтологически абсолютно истинна. Если же вещь соответствует лишь тем аспектам необходимо сущего, которые определяют ее акциденции, то конкретная вещь будет обладать лишь относительной онтологической истинностью. Но разные вещи в мире Множественного (Универсума) не только по разному приближаются к абсолютной онтологической истинности (вечному существованию), но и в своей относительной онтологической истинности имеют разные степени совершенства. Среди вещей есть и те, которые «ущербные», т.е. отклонились от своей нормы. У Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди нет самого термина, но смысл его рассуждений ясен. Индивидуальная особенность вещи и вообще индивидуальность определяется как раз этими отклонениями от общих универсалий, которые определяют то, что у них общее. «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»¹⁰. Если переложить это утверждение на язык наших представлений, то, ясно, что речь идет об онтологической ложности вещи. В той степени, в какой вещь не соответствует своей сущности, в какой в ее существовании деформированы ее акциденции, в какой в ней появились отпечатки не присущей ей искажений, в той вещь онтологически ложная, т.е. не

⁹ Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин. Хикмат ал-ишрак. — Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrawardi (1). Ed. H. Corbin. Bibliotheque Iranienne, vol. 2, Tehran-Paris, 1952, с.85-86. Цитировано по А.В. Смирнов. Понимание истины в средневековой арабской философии // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 42-81.

¹⁰ Там же. С. 87.

является самой собой. Если в хлебе попадаются куски железа или запеченные в ней тараканы, то этот хлеб онтологически ложный. Он не соответствует своей сущностной функции, он несъедобен. Если человек противник разума, если в силу каких-то внешних обстоятельств он делает все, чтобы отторгнуться от деятельного разума, если в нем присутствуют в разной степени искажения, деформации человека, то такой человек будет онтологически ложным. Речь об относительной онтологической истинности. Логический предел тоже ясен. Когда человек потеряет все человеческое (умрет или при жизни), тогда как человек он абсолютно онтологически ложен. Если все это сказать в метафизических представлениях Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди, то абсолютная онтологическая ложность – это тьма. А абсолютная онтологическая истинность – это свет. Чем человек «темнее» в метафизическом смысле, тем он онтологически более ложный. Онтологическая истинность и онтологическая ложность имеют разные уровни и степени. Онтологическая истинность человека возрастает по мере его приближения к вечности, к индивидуальному бессмертию, к Богу. Путь к этому через знания, врожденные и неврожденные. Онтологическая ложность человека возрастает по мере его удаления от Бога, от деятельного Разума. Путь к этому – возрастание невежества до полного отупения.

В гносеологии у ас-Сухраварди мы можем увидеть своеобразный сенсуализм. То, что есть в вещах, что в них в данный конкретный момент наличествует, то, что делает вещи тем, что они есть (у Гегеля это определение понятия «качество»), даются человеку в чувственных восприятиях. Они начало знаний и поэтому «даны», а не «определены». К ним логические обоснования не нужны. Они есть как есть то, что в вещах. Небезынтересно замечание ас-Сухраварди, чтобы чувственные восприятия были истинными основаниями знаний, нужно чтобы человек обладал здоровыми органами чувств. Опять-таки, в плане онтологической истины это есть требование онтологической истинности субъекта познания. Вот фрагмент его высказываний, где видны особенности сенсуализма Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди. «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 истинность их такой человек не получит. 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»¹¹.

Мы уже неоднократно отмечали, что присутствие в самых разных течениях арабо-мусульманской философии мысли, что полнота видения высших истин доступно лишь в состоянии интеллектуального озарения. «Инсайд» Платона проходит через всю историю философии, а не только через средневековую арабо-мусульманскую. У ас-Сухраварди тоже присутствует утверждение, что полноту истины возможно достигнуть только в состоянии озарения (ишрак). Концепцию озарения можно считать центральной в системе взглядов Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди. Через озарение приходит человеку «осиянность» высшими метафизическими светами.

Предметом специального исследования могло бы стать выяснение социальных корней метафизических концепций мыслителей Средневекового арабо-мусульманского мира.

¹¹ Там же. С. 104.

Конечно, это многое могло бы прояснить. В том числе и в представлениях ас-Сухраварди. Душа человека есть часть мирового света, нисшедший в «мир тьмы». Так свет становится ущербным, менее совершенным. Его онтологическая истинность становится относительным в той степени, в какой растет относительная онтологическая ложность. Можно, вероятно, сказать, что относительность в вещи ее онтологической истинности и онтологической ложности прямо пропорционально. Если свет души человека темнеет (уходит от Бога, от познания, от деятельного Разума), то его истинность в бытии уменьшается, становится все более относительным, удаленным от абсолютного совершенства высшего света. Одновременно свет души становится все более относительно ложным, устремленным к полной тьме, к небытию света.

Озарение есть вспышка света души человека. Душа в мгновение озаряется, осияет высшим светом, выявляя непосредственно истину. Знание, полученное путем озарения, непосредственное, поэтому не требуется никаких доказательств его истинности. На языке философии тех времен: такое свидетельствование истины (хакк) не требует удостоверения (тасдик). Тут нет никаких переходов, значит, не нужны и никакие заверения.

Общим для калама, перипатетизма, исмаилизма, ишракизма является убеждение, что истина (или истинное знание) есть нечто зафиксированное, определенное, что выражается как состояние «успокоенности». Смыслов много. И они служат обоснованием этой «успокоенности».

Вещь, достигшая состояния совпадения существования с сущностью, которая в свою очередь в гармонии с Высшей (необходимой) сущностью, абсолютно онтологически истинна. Такая вещь совершенна. Она достигла вечности. Она – абсолютно подлинная. И знание о ней, если достигло полноты и гармонии с собой и с вещью, т.е. онтологически и гносеологически истинна во всех аспектах, тоже абсолютно совершенна и гармонична. И вещь, и знание о ней достигли «успокоения», т.е. законченной стабильности. Они не нуждаются в чем-то ином, нет необходимости движения. Истина есть состояние ясной уверенности. Здесь нет места каким-либо флуктуациям, «замешательству», или «растерянности» (хайра).

В суфизме как раз мы видим противопоставление «успокоения» и «замешательства» как характеристики истины и лжи, которое принимает противоположную форму. То есть истина трактуется как «замешательство», а не успокоение.

Суфисты достижение истины трактуют в традициях арабо-мусульманской философии как переход от постигнутых истин к тому, чего еще нет. Переход к истине – это переход от неизвестного к известному. В гносеологии суфизма мы встречаемся, как и в исмаилизме, понятиями «скрытое» и «явное». Выявление скрытого есть познание, где скрытое проявляется (таджаллин). Но таджаллин имеет одну особенность. В суфизме явное и скрытое не противопоставление двух отдельных полюсов, а скорее состояния одного и того же. Поэтому истина как проявление скрытого есть процесс внутри одного и того же определения.

Узорчатая связь истории арабо-мусульманской философии по вопросам онтологии, гносеологии, антропологии, метафизики, логики, математики, богословия, психологии, физики, искусства и т.д. очень сложна и порой даже вычурна. Можно найти в совершенно различных философских системах неожиданные совпадения. Например, Ибн-Сина, ас-Сухраварди и Ибн-Араби (крупнейший философ-суфий) одинаково считали, что логическое познание истины не исключает полностью непосредственное видение истины, а есть лишь неполный (относительно истинный) вариант непосредственного постижения истины. В суфизме считали, что знания, полученные логическим путем, или математические достоверны, как и полученные непосредственно. Через интуитивное видение (свидетельствование) открывается непосредственно причины существования вещи и ее характеристик. Интуитивное видение (мушахад) есть переход от явленности к внутренней сокрытости вещи. Если непосредственное знание открывает человеческому разуму высшие истины, то, понятно, что за ними, за скрытыми истинами вещей,

скрывается Бог, который и есть Высшая Истина (ал-хакк). Суфисты стремились увидеть вещи в Боге, где обнаруживается тождество различного, то есть единство Множественного. Это и есть высшая ступень истины. В суфизме свою последовательность восхождения к высшей истине. В этом ряду появляется калб («сердце»). Разум, внутренний взор, сердце – вот ступени восхождения к высшей истине. Разум и внутренний взор ведут познания по «протяженному пути» к скрытой сути вещей, т.е. к Богу. Интуитивное видение – финишная черта на этом пути. Элемент мистицизма виден и в гносеологии суфизма. Когда кругообразный путь познания сходится в своей центральной точке, тогда наступает пик познания, наступает то самое «замешательство», которое является характеристикой истины. В этой точке субъект познания видит в одно мгновение все единство мира во всех его скрытых и явных проявлениях, видит Бога как его Творение в единстве с Его творением как самого Бога. Состояние человека в центральной точке круга познания снимает любые ограничения и дает полную свободу всему без всяких пределов. В абсолютной истине присутствует абсолютная свобода единства всех противоположностей и противоречий. Наиболее ярко это проявляется в тождестве Бога и Его Творения. Тождество Единого и Множественного как Одного снимает все ограничения и дает полную свободу как в бытии, так и познании; как в онтологии, так и в гносеологии; как в метафизике, так и в физике; как в телесном, так и духовном бытии человека.

ГЛАВА 4

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИННОСТЬ БОГА С ПОЗИЦИЙ РАЗУМА

Текст Корана аллегоричен, метафоричен, многозначителен, символичен и допускает разночтения, а государственные дела и бытовая жизнь требуют четких определений и предписаний того, что можно и чего нельзя делать; что законно, а что нет. Поэтому возникает потребность в более детальном рассмотрении коранических истин.

При жизни Пророка единого текста Корана не было. Это затрудняло ситуацию еще более. Каждый мог запомнить и записать свое понимание услышанного от Мухаммада. Необходимость унификации текста Корана и его канонизации возник уже при первых приемниках Пророка. Первый узаконенный текст был составлен при третьем халифе – Османе. Но и это не решило всех проблем. Возникли новые трудности, связанные с самим текстом Корана. Например, доступна ли человеческому разуму божественная сущность Корана? Путь выхода из всех этих затруднений был на пути разрешения вмешательства разума в детали. Впоследствии в фикхе (теории мусульманского права) выстроится разрешительный ряд уточнений коранических истин: Коран, хадисы, аналогии (прецеденты), мнение уммы, здравый смысл. Новая юриспруденция требовала новых подходов и трактовок. Так возникло несколько школ (масхабов) фикха.

Маликитский масхаб требовал незыблемость буквы Корана. Но здесь тут же возникали свои трудности, связанные с многозначностью, символичностью, афористичностью, аллегоричностью смыслов коранических текстов. Чья трактовка более адекватна истинному содержанию Корана? Снова вернулись к началу: о возможности человеческого вмешательства в понимание и толкование священного текста. На другом полюсе позиция (ханафитский масхаб), которая предлагала пользоваться, если нет адекватных, точных, бесспорных текстов Корана, а) суждениями по аналогии (прецедентами), б) считаться мнением уммы, членов общины, в) свободным индивидуальным суждением. Коран-Сунна-Кияс-Иджма-Рай – таков порядок рассмотрения тех или иных конкретных дел. Но и ханафитский масхаб имел свои проблемы. Необходимость выработки концепции разума.

Чисто философские проблемы о природе добра и зла (греха), о свободе и о волевых решениях, о свободе воли, разумности вплетались в контекст общих философско-богословских проблем.

Ортодоксы и новаторы, если можно так их называть, возникли уже с первых шагов ислама. Например, джабариты настаивали на абсолютной предопределенности всего происходящего, а кадариты настаивали на свободе воли человека. Дело кадаритов

продолжили мутазилиты. С них начинается рациональная теология. Мутазилиты были сторонники рационального решения спорных теологических вопросов. Говоря о мутазилитах, мы можем утверждать, что они создали, опираясь на наследие античных мыслителей, свою концепцию необходимо сущего, места человека в мироздании, о человеческих способностях познания.

Как и следовало ожидать и можно было предположить, центральное место в их учении занимает проблематика монотеизма. Этот вопрос был наиболее актуальным в период становления ислама, ибо приходилось преодолевать язычество. Таухид – так называется учение о единобожии – противопоставлялся политеизму язычества. Теоретическое богословие (калам) отводил большое место и уделял огромное внимание вопросу о единстве бытия и единственности мироздания. Именно мутазилиты построили первый комплекс аргументаций единства бытия. Как рационалисты, они оперировали доводами разума, логики, философии в трактовке положений Корана. Пророк Мухаммад требовал от своих сторонников такого понимания Аллаха, у которого нет «сотоварищей». Ясно, что эти слова ориентированы против христианской троичности Бога. В Коране много аятов, где даются антропные характеристики Аллаха. Он "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). Это требовало объяснения и трактовок. Традиционалисты-ортодоксы считали правомерным такое понимание Аллаха. Джабариты настаивали на том, что, если эти характеристики не буквально тождественные человеческим характеристикам, то, по крайней мере, как божественные сущности, допускающие возможность, человеку приблизиться к нему, воспринимая его. Позиция мутазилитов была категорично иная. Они были противниками антропоморфизма в теологии. Аргумент мутазилитов состоял в том, что признание у Бога вечных сущностей предполагает допущение источника этих сущностей. То есть наряду с Аллахом должен быть еще один источник вечных сущностей. А это почти такая же позиция, как у язычников. Мутазилиты отрицали каких-либо атрибутов. Понимание Бога как единственного необходимо сущего было апофатическим, отрицающим множественность Бога. Наличие каких-то свойств, качеств, атрибутов у Бога, по мнению мутазилитов, было отрицанием его единственности. Тезис «нет божества, кроме Аллаха» не допускает приписывание Аллаху никаких атрибутов, кроме того, что Он есть. Однако такая позиция создает целый ряд своих трудностей. Самый главный, если Аллах есть лишь необходимо сущее, Одно, Единое, о котором ничего нельзя сказать, то понимание Бога превращается в тощую, как назвал бы это Гегель, абстракцию. То, что это не соответствует кораническому пониманию единства и единственности Аллаха, видно не вооруженным глазом. Поэтому, хотя это противоречит исходному тезису, мутазилиты оставили за Аллахом два качества: знание и волю.

Вот здесь мы снова сталкиваемся с тем, что мы называем единством гносеологической и онтологической истинности Аллаха. Для ислама Аллах – необходимо сущий Дух – есть неразличимое единство всего со всем: идеального и материального, объективного и субъективного, тела и души и т.д. и т.д. Если так Аллаху можно приписывать сколько угодно атрибутов, ибо они в Нем от Него не отличаются и в отдельные сущности не выделяются. Атрибуты Аллаха выделяет в отдельные сущности лишь жалкий и ничтожный по масштабам Бога человеческий разум. Но то, как понимает человек Аллаха, лишь путь к Нему, а не он сам. Подобные суждения можно встретить у мутакаллимов, которые пытались уйти от абстрактной апофатики. Но при этом приходится признавать, что разум человеческий от Бога, следовательно, человеческие знания о Боге, полученные рациональными методами не могут быть ложными ни гносеологически, ни онтологически. Другими словами, если эти атрибуты присущи Аллаху, то они присущи Ему и как самостоятельному объекту, и как объекту человеческих знаний.

Схоластика ни схоластика, но рассуждения иногда приводят к неожиданным для рассуждающих выводам. Если приписываемые Аллаху атрибуты извечны Ему, то Коран не может быть извечным, иначе пришлось бы признать, что Коран нечто самостоятельно извечное наряду с Аллахом. Значит, правильно считать, что Коран сотворен. Но тогда как быть с тем, что коранические истины вечные, а не временные. Если Коран сотворен, значит, его истины имеют свое начало. То, у чего есть начало, должен иметь и свой финал. Начнешь мыслить, надо мыслить последовательно. Будешь мыслить последовательно, придешь к ереси. Ясно, что утверждение о сотворенности Корана противоречит букве Писания. Коран, ниспосланный через Пророка и Коран написанный – ведь тоже не одно и то же. Получается, что то, чем пользуются люди, вовсе не божье слово, а лишь подражание Его словам. Это явно снижает почитаемость и священность Корана. Чтение Корана – одна из главных обязанностей верующих мусульман. Оно входит тем самым в определение онтологической истинности правоверных. Заметим, что это требование открывает дорогу к всеобщей грамотности. Вера неразрывно связана с грамотностью, со знаниями. Поэтому в мусульманских семьях грамоте могли в домашних условиях обучать как мать, так и отец или представители старшего поколения: бабушки и дедушки. Такие свидетельства встречаются часто в биографии выдающихся мусульман.

Понимание сущности Корана, его происхождения, его смыслов и духа – не просто академическая задача, а вопрос, во-первых, повседневной практики, во-вторых, мировоззренческий. Коран, таким образом, получается есть слово Аллаха, которые Пророк услышал в акте пророческой интуиции и передал людям в доступной им форме на арабском языке. Метафизика мутазилитов отождествляла Аллаха с мировой закономерностью, которая пронизывает весь мир. Такая трактовка Бога не вносила каких-либо существенных поправок в понимание онтологической истинности Аллаха. Абсолютная онтологическая истинность Аллаха – в его самотождестве. И не имеет значения, как Его трактовать. Сам по себе Аллах необходимо сущее и таким Он остается во всех своих состояниях бытия, во всех изменениях.

И снова возникает ряд вопросов, которые требуют не простых ответов. Среди мутазилитов были такие (аль-Аллаф, Абд аль-Джаббар), которые, продолжая логику предыдущих рассуждений, приходили к выводу, что Аллах, однажды сотворив мир и сделав обязательным изначально абсолютное знание Бога, ничего не может нарушить, изменить. Как видим, такая трактовка неизбежно приближает мутазилитов к позиции деизма, к признанию того, что Бог, сотворив мир в его процессы не вмешивается. Здесь тоже содержатся еретические подтексты: например, мысль о ненужности Бога, если он уже все сделал и не может ничего менять. Подспудно есть и другая комплементарная для человека мысль о том, что он способен настолько к неограниченному познавательному развитию в усвоении закономерностью мироздания, что может сравняться с Аллахом или даже превзойти Его. Это вытекает и из того, что за Аллахом мутазилиты оставили лишь единственный атрибут – знание, которое тождественно, с их точки зрения, сущности Бога.

В одном из масхабов ислама (в ашаризме) ставили вопрос о том, может ли человек сделать то, что в знаниях Бога не может быть осуществлено. Аль-Ашари, родоначальник ашаризма, считал, что мусульманские секты расходились между собой именно в споре об этом. Мутазилиты, как мы сказали выше, считали, что могущество человека безгранично. Поэтому он может даже сделать то, что по знаниям Бога не может быть. В мутазилитской концепции мироустройства Аллах, творец мира, ограничен в своей свободе тем, что не может ничего изменить в сотворенном им мире, ибо такое изменение означало бы, что Он изначально был неполон, не абсолютен, частичен. То есть до изменения Аллах был одним, а потом Он добавил в себя то, чего в нем не было. Поэтому Аллах деистически ограничен в своих возможностях. А человек таких ограничений не имеет. Он свободен благодаря божественному дару – своему разуму. По мутазилитам, Аллах есть закономерность мироздания. Человек – часть этого мироздания, и как таковой подчинен этой закономерности. Но благодаря своему разуму человек может варьировать свои чувства,

мысли, слова и дела в пределах этой закономерности (божественной сущности). Хотя все предопределено, но человек свободней, чем Аллах, который не может ничего изменить в раз и навсегда сотворенном им мире. Вывод, в плане нашего исследования, очевиден. В онтологическую истинность человека входит безграничная свобода в мире (ибо мир есть Бог, и Бог вечен и бесконечен), а в онтологическую истинность Аллаха свобода не входит. Даже напротив, в содержание онтологической истинности Аллаха входит в его самоограничение.

Мутазилиты превозносили разум во всем, как в решениях вопроса шариата, так и в познании вообще. Интеллектуальное познание они ставили выше чувственного, в этом следуя, вероятно, вслед за античными мыслителями. Об этом свидетельствуют и встречающиеся среди сторонников мутазилитизма призывы наделять сыновей знаниями, а не деньгами, приучать их стяжать знания, а не богатства. Для них самым большим богатством были знания, а невежество – самой большой нищетой. Поэты-мутазилиты (Абу-ль-Аля аль-Маарри, например) сравнивали разум не только с имамом, с которым нужно советоваться ежедневно, но даже с пророком.

В разработках вопросов фикха (юриспруденции) трактовка разума тоже приобретала конкретные характеристики. Если человек по слабоумию или по незрелому возрасту поступает неразумно, то несправедливо его обвинять в преступлении. Они не могут понять знаков, ниспосланных Аллахом людям, поэтому и нарушают правила служения Богу, нарушают правила праведной жизни. Тогда это не преступление, а беда, в котором человеку нужно помочь: больного – лечить, молодого – учить. Здесь возникает вопрос о самой разумности, об онтологической ее истинности. Разум больного или молодого человека не соответствует нормам разумности взрослого человека. И в силу этого не является онтологически истинным. По рассуждениям о конкретных случаях, мы можем сделать вывод, что такой разум может быть отнесен или к области относительных онтологических истин, или к области относительной онтологической ложности.

Совершенным человеком, по антропологической концепции мутазилитов, является пророк, ибо он обладает подлинными (истинными) знаниями. Онтологическая истинность пророка определяется его пророческими знаниями, получаемыми не путем логического размышления, а сразу и мгновенно в акте интуиции, озарения. Эти знания не требуют доказательств. Они принимаются на веру на том основании, что эти знания принадлежат пророку. Субъект знания выступает критерием его истинности. А истинные знания сами выступают критерием нравственности человека.

Для нас представляет интерес еще и сама трактовка знания. Здесь арабо-мусульманская теоретическая мысль имеет свой оттенок, отличающий ее от западной по тому параметру, о котором мы выше уже говорили. Повторим, о чем шла речь. Для западного человека знание – это отражение внешнего по отношению к нему мира. Даже тогда, когда человек познает самого себя, он рассматривает себя как нечто внешнее, другое по отношению к познающему субъекту. Поэтому жажда знаний гонит его в просторы бесконечного мира, где за горизонтом он обнаруживает новые горизонты, к которыми безустали стремиться. Для восточного человека знания – это углубление, уточнение, обогащение, более точное узнавание самого себя. Жажда знаний у восточного человека мотивировано стремлением узнать поглубже и и поточнее самого себя. Здесь тоже за горизонтом открываются новые горизонты, но они в субъекте познания, а не во внешнем мире. Поэтому, когда мы рассматриваем концепцию знания у мутазилитов необходимо держать это в уме, чтобы правильно понять, скажем, такое утверждение, что знание есть узнавание вещи такой, как она есть. Высказывание «вещь такая, какая она есть» нам интересна в двух аспектах. Во-первых, для мутазилитов объект познания, который нужно познавать такой, какая она есть, может быть не только предметы внешнего мира или какие-либо общественные события, ею может быть и Писание, и Его смыслы, и догматика ислама, и атрибуты самого субъекта познания, и т.д. Во-вторых, здесь речь об онтологической истинности вещи. Если нужно познавать вещь такой, какая она есть, то, вероятно, может быть и ситуация, когда вещь

есть не такая, какая она должна быть. Ведь фраза «какая она есть» может иметь два смысла: первый – ну, как есть в данный момент, такая и есть. Корявая, испорченная, с дефектами и т.д. она или нет роли не играет. Как есть так и есть. Второй смысл фразы «вещь, как она есть» другая, а именно: познать вещь такой, какая она есть в ее идеальном виде (состоянии). Такой, какой она должна быть по норме, по своей естественной (божественной) природе. Другими словами, чтобы получить истинные знания о вещи, нужно знать (познавать) ее в ее онтологической истинности. Для получения гносеологически истинных знаний нужны онтологически истинные вещи. Если мы познаем вещь в ее относительно онтологически истинном виде, наши знания о ней тоже будут искаженными: относительно истинными или даже вообще ложными. Если вещь онтологически ложная, т.е. полностью не соответствует своей природе, то мы вообще ничего про эту вещь не узнаем («такой, какая она есть»).

В мутазилитских поисках определения знания постоянно присутствует, наряду с гносеологическим определением истинности знания, еще и проблема онтологической истинности гносеологически истинных знаний. Спор идет о том, как определить онтологическую истинность: через соответствие тексту Корана, авторитету пророков или просто других уважаемых авторов, или через наличие рациональных аргументов и доказательств, или через проверку опытом?

Если не придирается к мелочам, можно констатировать, что в перечислении есть все известные сегодня способы определения истинности знания и его характеристик: корреспондентская и когерентная (через соответствие знания другому истинному знанию, через соответствие авторитету, логические формы следования и аргументации), чувственные и логические знания и их истинность. Абсолютная и относительная истина, конкретность истины, достоверные и вероятностные истины – пусть в категориально неразвитом виде, но все замечено и отмечено. Вероятно, с некоторыми оговорками утверждать, что мутазилиты провели демаркацию между богословием и теоретическими знаниями. Наместили контуры рациональной теологии, философии и науки. Путь светских знаний – логика. В спорах, в рассуждениях, во взаимных опровержениях выковывается категориальный аппарат. Сомнения прокладывают путь гипотезам и новым концепциям. В светских науках сомнение один из движущих сил познания. Можно, допустить, что представители мутазилитизма знали учения античных скептиков, у которых сомнение играет одну из главных ролей и является одной и ключевых категорий. Но в религии, где требуется некритическое принятие истин пророков и священных текстов, сомнение – это орудие еретиков и неверующих. "Истина - от твоего Господа, не будь же в числе сомневающихся" (2:142). Мутазилиты и в вопросе о сомнении отходят от Писания, которое требует приятия догм веры на веру как высших богоданных истин. "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). Но у мутазилитов сомнение основа уверенности, ибо через сомнение разум находит путь к истинным знаниям. Ради справедливости однако, нужно отметить, что среди мутазилитов были и те, кто ясно понимал, что неумное сомнение уводит от веры, ведет к неверию и ереси. Если спор о путях познания Аллаха довести до споров о его бытии вообще, можно дойти до кощунства, что Его нет. Поэтому должны быть разумные ограничения сомнениям. Ограниченность человеческого знания перед абсолютным знанием Аллаха делает его относительным в масштабах божества. Но человеческие знания могут быть относительными и в силу внутренней своей несовершенности, ограниченности, возможности ошибок. Использование логики в спорах, где с помощью одних и тех же логических приемов доказывались диаметрально противоположные истины, показало, что логика сама по себе бесстрашна. То есть простая ссылка на разумные (рациональные) аргументы еще не доказывают автоматически истинность знаний. Это породило сомнения и в силе разума, рациональных методов получения знаний. Рациональность сама нуждалась в подтверждении своей правомерности в получении истинных знаний. То есть

встал вопрос об онтологической истинности рациональности, рациональных способов познания. Если онтологическая истинность пророческих знаний опирается на веру в Аллаха, то во что должна опираться онтологическая истинность рациональных знаний. То же на веру в силу разума?

И здесь мутазилиты продемонстрировали самостоятельность мышления и творческий подход. Они, как нам представляется, переработали взгляды античных скептиков на атараксию. Аль-Кинди говорит, что в основе истинности знаний, полученных рациональными способами, лежит «покой ума» (сукун аль-фахм) или «покой души» (сукун ан-нафс). Как и в основе божественных знаний, в фундаменте рациональных знаний должно быть нечто интуитивное, очевидное, аксиоматическое, непосредственное, огражденное со всех сторон от опровержения и от сомнений. На нем возникают все остальные знания. Особой оригинальности в определении этой основы мы не нашли. Если отредактировать, то большинство сходится к тому, что разум человека есть часть божественного разума, поэтому способного к постижению истин вещей в виде истинных знаний.

Человек в течение жизни приобретает массу различных опытных знаний. Для этих эмпирических знаний есть, считали арабо-мусульманские мыслители, два способа проверки их истинности: субъективный и объективный. Субъективный критерий истинности эмпирических знаний соответствует восточной антропологической парадигме. Это – покой ума и покой души. Объективный – соответствие знания действительности. Понятно, что Восток отдавал приоритет субъективному, тогда как Запад, безусловным, считал объективный.

Абу Хамид аль-Газали видел в субъективном подтверждении истинности (в тогдашних терминах «достоверности») знаний «свет, который Аллах роняет на сердца», привнося в них покой, избавляя от болезней сомнения. Это – атараксия: покой, удовлетворенность, успокоенность, избавление от страхов и от возбуждающих страстей, возможно, даже блаженство. Но мутазилиты и в этом вопросе оставались верны себе: задавали вопрос, а как отличить при определении достоверности знаний покой в душе мудреца от безмятежного покоя невежды? Арабо-мусульманская рациональная теология, допуская, что разум (акл) способен достичь божественных истин своим путем, без откровений пророков, начала разработку целого ряда смежных тем. Разграничение рационального знания и мистических. Различение объективного и субъективного, рациональной интуиции и откровения. Нельзя в связи с этим не упомянуть одну интересную мысль аль-Кинди, которая повторится потом у Фомы Аквинского. У аль-Кинди эта мысль несколько завуалирована. Сначала он говорит о том, что достоверность (истинность) подтверждается покоем ума. Потом к этому добавляется твердость убеждения. А убеждения возникают через доказательства. И вот в само конце критериев истинности (достоверности) знаний находится пункт, который нас интересует. Это, на наш взгляд, своеобразное толкование *veritas rei* (истинности вещи). Повторим: истинность вещи определяется тем, как соответствует ее существование ее же сущности. Пока оставим в стороне вопрос о возможностях материалистического и идеалистического толкования сущности вещи. Если речь о природной вещи, т.е. о вещи возникшей и существующей по объективным причинам и законам, это одна позиция. Но ведь есть вещи, созданные людьми. Дома, машины, плотины, табуретки, столы и т.д. Они тоже предметны, как и природные вещи. Но у них есть свою, скажем, функциональную сущность, отличная от их предметно-телесной сущности. Если существование табуретки соответствует этой функциональной сущности, то она будет онтологически истинной. Об этом говорил еще Сократ, правда, с помощью других категорий. Он говорил, что хлебную корзину можно назвать красивой, если она хорошо выполняет свою роль, т.е. удобна для переноса хлеба. Так вот, у аль-Кинди мы встречаемся с аналогичной позицией, когда он ко всем выше названным критериям достоверности знаний добавляет еще соответствие действия, произведенного разумом, требованиям окружения. То есть речь идет о соответствии существования вещи

тем требованиям, которые предъявляют люди этой вещи, т.е. ее функции. А это уже, понятно, речь об онтологической истинности вещи. А то, что все люди («окружающие») предъявляют одинаковое требование к вещи, т.е. одинаково видят ее, вещи, главную функцию, обуславливается тем, что разум един и универсален. Он у всех людей одинаков. Поэтому то, что признают все, не может не признаваться кем-то одним, если он онтологически истинный человек. В такой трактовке онтологической истины (*veritas rei*) есть еще один момент: общепризнанность, санкция общества. Попутно вспомним «согласие мнений» (*иджму*) в мусульманской юриспруденции, где оно рассматривается как дополнение к Корану и сунне. Сам по себе этот критерий субъективный, слабосильный: истинность ни знаний, тем более ни вещей голосованием не определяется. Один может обладать истинным знанием тогда, когда большинство заблуждается. Но в контексте создания трудом людей вещи, этот критерий работает. Ибо та вещь, которая не имеет потребителя, т.е. никого не интересует и никому не нужна, онтологически истинной не будет. Она не соответствует той функции, ради которой она была создана. А так получилось потому, что существование этой вещи не соответствует тем знаниям, в соответствии с которыми она была сделана. Вышла ошибка, и вещь оказалась онтологически ложной (хлеб несъедобный, самолет не летает, обувь нельзя носить и т.д.). У аль-Кинди за санкцией общества еще стоит и санкция Бога. Но это уже есть теологическая трактовка онтологической истины, когда существование вещи должна соответствовать божественной ее сущности.

Мутазилиты не решили всех проблем, возникающих при попытке рационального толкования Корана. И не могли решить. Ибо, как мы выше уже говорили, мир противоречив. Если еще допустить присутствие в мироздании Бога, то мир не просто противоречив, а представляет единство хаоса и космоса, логических и абсурдных характеристик. В мире много такого, где «все равно всему и всегда» во всех отношениях. Рационализм при таком понимании мироздания явно однобокая концепция. Разочарование в рационализме приведет со временем снижения интереса к нему, что отразится в утрате каламом своего влияния. И возникнет более умеренный, чем у мутазилитов, рационализм, где наряду со знаниями будет признаваться и необходимость для верующего следовать авторитетам (учение Абу-ль-Хасан аль-Ашари 873-935гг.). Содержащиеся потенциально еретические выводы в учении мутазилитов привели-таки к такому их обвинению. После принятия халифом аль-Кадиром (1041) «символов веры», не допускающих разночтений и толкований, начались преследования мутазилитов, обвиняемых в том числе и в ереси. Султан Махмуд из Газны высылал и казнил мутазилитов как еретиков. Тогда же и был закрыт вопрос о сотворении Корана. "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..."¹².

Войдя однажды в историю ислама, рационализм уже не уйдет никогда. Принимая различные формы и трансформируясь в зависимости от социально-политической конъюнктуры, рационализм будет искать пути постижения сложной диалектики бытия и познания. Рациональное оправдание наличного, конкретно-исторического бытия было оправданием с позиций «высокой материи» и высшего авторитета реально сложившихся в арабском халифате общественно-экономических отношений. За «божественным порядком», установленным на земле, скрывалась вполне определенные интересы различных социальных групп, устремленных к приобретению материальных жизненных благ. Отметим, что мыслителями той эпохи понимание экономических интересов людей и различных социальных групп осознавалось, но они, интересы, не считались окончательными при объяснении и решении земных проблем. Полагали, что социально-

¹² Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973. С. 176.

экономические отношения имеют более глобальные основания и причины, уходящие ввысь, в вечность, в бесконечность, к высшим истинам мироустройства, к Аллаху.

ГЛАВА 5

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИНА В ФАЛСАФЕ

Средневековая арабо-мусульманская философия («фалсафа») формировалась как ответ на потребность ислама рационально обосновать истинность монотеистической религии. Генезис фалсафы уходит корнями в античную философию. Само слово есть воспроизведение древнегреческого слова «философия». На первых этапах зарождения философы (мн. число – «фаласифа», ед. число – «файласуф») и занимались лишь переводами на сирийский и арабский языки древнегреческих сочинений, знакомство с ними. Практика ислама не могла быть теоретически обеспечена лишь идеями древнегреческих мудрецов, поэтому фалсафа приобрела форму и содержание, соответствующие требованиям культуры своего времени, своей эпохи, своей социально-политической и этнической среды. У арабов было несколько течений, занимавшихся обоснованием монотеизма ислама различными средствами. Все они открыто или не явно вели дискуссию с формирующимся ортодоксальным богословием. Эти дискуссии, естественно, шли под лозунгом поиска «истинного ислама» или истин ислама. Спорили о том, кто более правильно и точно понимает суть ислама. Спорили о том, как нужно понимать слова Корана и как правильно трактовать хадисы. Фалсафа отличалась от, скажем, рациональной теологии тем, что изначально была светским учением. Этим определялась и тематика, ориентированная на потребности социальных институтов. Весь круг общественных вопросов так или иначе оказывалась в сфере обсуждаемых вопросов: управление государством, экономика, торговля, дипломатия, строительство, география, математика, геодезия, астрономия, медицина, физика, техника, военные дело, музыка, литература – вот неполный перечень. Фаласифа (философы) были придворными медиками, астрономами, учеными, советниками халифов, султанов, эмиров, визиров. Некоторые из них сами были визирами и судьями (например, Ибн-Сина был визирем, а Ибн-Рушд был кадьей, т.е. судьей.).

Сознательная позиция, что материальное бытие определяет духовную жизнь общества во всех его формах, обязывает нас обратить внимание на то, в какой социальной и культурной почве возник ислам. Эта предпосылка для выяснения того, как в арабо-мусульманской философии трактовали знание. В основе мировоззрения ислама лежит идея единобожия и креационизма. Единый Аллах сотворил мир. В Боге и сотворенном им мире существует четкая иерархия, которая реализуется в соответствующих формах и в человеческом обществе. Ислам ориентирован на практику людей, на организацию их общественной жизни, на развитие земной реальной жизни. Достаточный люфт (зазор, свободное пространство) между государством и формирующейся его идеологией позволил без особых противоборств обращаться к античной культуре и осваивать ее достижения. Опора на античность позволила раскрыть творческие потенциалы, имевшиеся в арабо-мусульманской культуре.

Период становления государства охватывает и становление всех других общественных структур и институтов. Среди других формировалось и система образования, которая осуществлялась при мечетах и медресе и сводилось к преподаванию богословия и правопедения – фикха. Один из обязательных требований ислама – догмат о необходимости чтения мусульманином Корана. Для этого, как минимум, нужно было уметь читать. Поэтому первые шаги грамотности делались дома. Домашнее образование благодаря этой догме ислама было широко распространено. Возникали «дома науки», где были библиотеки с книгами по самым разным областям знаний. О грамотности и интересе к книгам можно судить по сведению, что, например, в IX в. на базаре Бухары было более 100 книжных лавок. Торговля книгами было доходным делом. Было обычным делом, когда вокруг какого-либо учителя (муаллима) собирались ученики, и он передавал им свои

знания. В «Жизнеописании» Авиценны можно увидеть, как мог получить первые шаги образованности молодой человек в то время. Ислам, отдавая приоритет исламским наукам, узаконивал иноземные науки древних, которые «редактировались» по мере надобности под исламские истины. К «своим» относились книги по арабскому языку, Коран, священные книги и книги по кораническим наукам: грамматика, литература, поэзия, калам и фикх. Под «чужие» с общим названием «философия» попадали физика, логика, геометрия, арифметика, астрология, механика, медицина, минералогия. Были также книги с описанием «неправильных» религий индийцев, китайцев, персов. Можно было купить книги по магии, алхимии, волшебству, различным ремеслам. В это же время, можно считать, начинается дискуссия о том, кто является чьей служанкой: религия – философии или наоборот. Например, аль-Фараби, имея перед глазами факт, что ученые и философы более грамотные, эрудированнее, реалистичнее, творчески более способные, чем множество мулл и богословов, считал, что философия ищет высшие истины своими методами, а представители религии могут и должны их популяризировать для широкой публики. Фикх и калам дополняют, считал аль-Фараби, философское знание, имеющее приоритет перед богословием. Необходимость учености для правителей, священников и ученых считалось в то время само собой разумеющимся делом. Можно считать, что светская ученость была легализована, и это послужило стимулом и благоприятным условием для развития наук. Арабы делили, вслед за античными философами, знания на практические и теоретические. Первые ищут пользу, материальные, житейские блага, а вторые направлены на постижение сущности вещей, ищут истину.

Дело науки, доведенное до совершенства, становится искусством. Но уже в средние века, можно утверждать, начинается разделение науки и искусства, а также понимание их принципиального различия.

Здесь нам необходимо вспомнить одну интересную мысль А.Ф.Лосева. Он высказал идею, что древние греки приписывали космосу те признаки, которые имелись в их собственном государстве-полисе. То, что стихийно сложилось в полисе, они переносили в космос, а потом начинали свои метафизические знания и фантазии черпать оттуда. Изучение космических порядков было по существу изучением устройства стихийно сложившихся порядков вещей в полисе на большом зеркале Вселенной. Это же, вероятно, можно найти и у арабов. Например, «илм» (знание) означало знак племени, по которому одно племя отличали от другого. «Илм» – это то, что впереди человека, идущего по местности, то, что внешнее по отношению к человеку. Это знакомо и нам. Для нас знание есть отражение объекта, который противоположен субъекту познания. У арабов было еще и другое слово для обозначения знания – «маарифа». Это «мое» знание, которое внутри меня, без меня несуществующее, моя субъективность, мой ум. Такое представление есть и сегодня. Сознание не редко определяется как совокупность знаний. Наличие сознания подтверждается наличием у человека совокупности знаний. Это ближе к тому воззрению, которое было у суфистов. А «илм», предполагавший противоположность субъекта и объекта, было инструментом постижения Аллаха. «Илм» получается из божественных наук. Постепенно сложилась ситуация, когда знания стали принадлежать к области философии и наук, отделившись от веры, с ее пророческими интуициями и мистическими озарениями. Хотя понятие «знание» продолжало функционировать и в науках, и в богословии, но каждый уже понимал, что способ их получения отделяет их друг от друга как пропасть.

Взгляд Ибн Сабины, что знание есть восприятие реальной природы существующих вещей», для нас интересен в аспекте нашего исследования. «Реальная природа» существующих вещей означает, что природа вещей может быть какой-то другой. Нам интересно то, что у вещей есть их «природа», да и еще она может быть реальной. Это уже прямой выход к теме онтологической истинности вещей. Или просто к теме «истинность вещи» (*veritas rei*). Уточнение того, что такое знание, вело к развитию теоретической мысли: богословия, рациональной теологии, философии, наук, знаний о ремеслах.

Философия становится символом всех наук, дающих человеку истинные знания. Истинность знаний проверяется через доказательства, через логику. Диалектика, риторика, поэтика находятся на границе чисто религиозных откровений и доказательной науки. Происходит, как видим, не только различение науки, ремесла и искусства, но еще внутри науки происходит размежевание по их содержанию. Можно смело утверждать, что в средневековой арабо-мусульманской философии возникает один из кардинальных проблем философии науки – проблема непротиворечивых основ научных (логически доказуемых) знаний. Эти основания науки, по утверждению многих, в частности аль-Фараби, должны быть ясными, не противоречивыми, очевидными, не требующими для доказательства своей истинности других знаний и других наук.

Отметим один обобщающий вывод, который напрашивается из сравнения того, как представляли себе познания античные мыслители, исходившие из плюралистического основания мироздания, и арабо-мусульманские, исходившие из монизма. Для первых в каждой вещи важно было найти ее сущность. И истинность вещи определялась через соответствие ее признаков существования ее же сущности. А монизм у арабов внес коррективу в это видение мира и его познания. Из того, что единый и единственный Аллах творит множественный мир, который не может выпасть из божественной целостности мира, следует для познания отдельных вещей Универсума очевидный факт: важно не столько сущность каждой отдельной вещи в его изолированном виде, а отношения между множеством вещей, входящих в Универсум. Онтологическая истинность (*veritas rei*), т.е. истинность отдельной вещи, проявляется, определяется через ее отношение к другим вещам. Онтологическая истинность определяется через соответствие бытия одной вещи бытию множества других вещей Универсума в целом или отдельного подмножества Единого множества (Универсума).

Такой подход к познанию истины вещей отражается и в различении философских (научных) знаний от религиозных. Прежде всего, по целям. Мусульманские богословы первой волны, в основном, оставались в рамках догматических истин Корана и хадисов. Представители калама (мутазилиты, ашариты) отличались по уровню теоретической подготовленности. Точнее, по уровню эрудиции и логики аргументированного доказательства. Справедливости ради следует подчеркнуть, что богословы при всех различиях в толковании природы знаний, отмечали, что пусть обретения истинной веры проходит через гносеологические основы. Чтобы достичь богословских истин, необходимо получить обычные знания, прежде всего логические. Уже на этом первом шаге на пути к умозрительным знаниям можно увидеть наглядно, что для средневековых арабо-мусульманских ученых вопрос, вопрос правомерно ли говорит об истинности вещи (*veritas rei*) даже не возникал. Это считалось само собой разумеющейся очевидностью. Ашарит ал-Бакиллани, говоря о познании объекта, говорит, что объект нужно познавать таким, какой он есть. При этом из контекста понятно, что речь идет о вещи, соответствующей своей природе. Именно тогда, она есть «такая как есть». Если вещь не соответствует своей природе, то она не есть «такая как есть», а такая, каким ей не положено быть.

У арабо-мусульманских мыслителей, как неоднократно уже подчеркивали, много схожих моментов с античными. В том числе понимания знания как некой добродетели. Наличие знания трактуется почти как нравственность. Это и понятно. Онтологически истинным является верующий человек, человек на тарикате и макаме, т.е. на пути к Аллаху. Но этот путь пролегает через познание, точнее, и есть познание, приобретение знаний. Следовательно, онтологически истинным является человек, который приобретает знания, ибо это тарикат и макам. Знания дают возможность человеку различать полезное от вредного и выбирать правильный путь. «Остановки» (макам) на пути к Аллаху напоминают «восьмеричный путь Будды», разумеется, разработанные на основе собственной культуры и отражающие реалии арабского халифата.

По поводу понимания знания в арабо-мусульманском средневековье существовали различные взгляды. Понятно, что для религиозных мыслителей, т.е. для представителей

«божественных наук», или для тех, кто был к ним близок по своему мировоззрению, знание – это, прежде всего, истины, которые даются пророкам и от них уже становятся доступными простым верующим. Они закреплены в сурах Корана и хадисах. Божественные науки и призваны изучать разум и душу человека, их связь с высшими причинами, суть Творения и Всевышнего. Философы и ученые трактовали знания несколько иначе. Философские и научные знания для них знание вещей такими, какие они есть, знание их свойств, связей и отношений, знание причин, высшей и низкой природы. Ученый и философ Джабир ибн Хайан (XIII в.) попытался составить список дефиниций знаний представителями различных учений. Даже без особой редакции такое понимание знания могла бы взять в свой арсенал и наука, ибо здесь есть все главные признаки понимания знания в современной науке: постигать сущность вещей, выявлять причины их возникновения и существования, устанавливать связи между вещами и их свойствами. Хотя и соприкасаясь, порой переплетаясь, в чем-то даже соглашаясь друг с другом, с одной стороны – философия и наука, с другой стороны – религиозная вера разрабатывали принципиально разное понимание знания и его природы. Вспомним слова аль-Фараби о том, что философия является наукой о сущем как таковом. Цель философии как науки, как считали средневековые арабо-мусульманские ученые и философы познание, постижение необходимо сущего (Аллаха и его Творение) в форме рациональных знаний. В работе «О первой философии» аль-Кинди писал, что «искусство философии» состоит в познании истинной природы вещей¹³. Здесь знакомое словосочетание «истинная природа вещей». Остановимся на нем повнимательней, ибо речь идет об истинности вещи (*veritas rei*), т.е. об онтологической истине. Мысль понятная. Есть мир, сотворенный Аллахом. Тварной мир в целом и каждая вещь в нем имеет начало в Боге. Следовательно, отдельные вещи тварного мира несовершенны, несмотря на то, что в каждом из них есть божественное начало, т.е. истинная природа. Бытие и познание дополняют друг друга. Познание приводит к истинным знаниям об истинной природе вещей. Но. Точно так, как могут быть не истинные (ложные) знания, так могут быть и вещи, которые не соответствуют своей истинной природе. Этот случай нас сейчас и интересует.

Почему вещи могут не соответствовать своей истинной природе? Если речь о предметах дочеловеческой природы, то есть до человека, то ответ ясен: вещи взаимодействуют друг с другом, они влияют друг на друга («толкаются»), деформируют друг друга, мешают друг другу существовать соответственно их истинной природе. Даже самый твердый минерал, скажем, алмаз может быть размягчен. И он не соответствует своей «истинной природе». Роза может сгнить в бутонах, так и не распусившись в цветок. А мало ли среди животных, которые в силу внешних обстоятельств не приобрели свою истинную природу – мутанты! От абсолютного бытия, которое для вещей тварного (конечного) мира есть лишь как предельная абстракция конечной точки совершенствования, реально недоступная, до небытия – граница относительной онтологической истинности вещей. Если вещь перестает полностью, на 100% соответствовать своей «истинной природе» (сущности), то она становится онтологически ложной. Онтологически ложная вещь – это вещь, потерявшая все свои признаки бытия как вещи.

Что же касается человека, то ситуация тут несколько иная, хотя принципиальная схема та же. Но человек обладает бессмертной душой, даже тогда, когда это «погибшая» в грехах душа. Человек через знания, приобретаемые разумной душой, поднимается к высшим сферам. То есть его «истинная природа» усиливается, совершенствуется, приближается к Всевышнему, т.е. к абсолютной онтологической истинности. Получается, что гносеологические истинные знания входят в состав онтологической истинности человека. Онтологическая ложность связана с невежеством. Упорство в своем невежестве во всех отношениях и смыслах слова «невежество» ведет человек к онтологической ложности. И

¹³ См.: Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего востока. М, 1961. С. 57.

когда он достигает предела, то есть когда человек вообще лишается всех способностей что-либо знать и понимать, он становится онтологически ложным полностью, абсолютно. Его социальное бытие превращается в социальное небытие. Но абсолютная ложность, как и абсолютная истинность в онтологическом плане – прерогатива Аллаха. Кому в рай, а кому в ад решает Он. Вот тогда человек становится уже или абсолютно истинным во всех отношениях и смыслах, или абсолютно ложным и онтологически, и гносеологически.

О чувственных источниках знаний хорошо сказал аль-Фараби. "Знания получаются в душе только путем чувственного восприятия. А поскольку знания реализуются в душе непреднамеренно, то человек не помнит этого... Поэтому большинство людей иногда воображают, 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..."¹⁴. Для аль-Фараби было ясно, что разум человека зависит от его опыта. Опыт же не просто предметная деятельность. А разумная, познавательная деятельность, направленная на постижение истинной природы вещей. Выяснение того, что такое знание, связано с другой еще более сложной категорией – разум. Что такое – разум? В этом вопросе, как и в спорах о том, что такое знание, мы находим у средневековых арабо-мусульманских мыслителей несколько точек зрения.

В средневековой арабо-мусульманской культуре есть естественнонаучная трактовка разума. При рассмотрении разума с этих позиций ученые обращали внимание на телесное строение человека (на телесную материю), на его мозг. В своей работе «Книга о душе» Авиценна даже пытался указать, какие отделы мозга за что отвечают. Представления связаны передней частью мозга, считал он, а память – задней частью мозга, а сила воображения – в средней части. Как врач Ибн Сина наблюдал, что нарушения этих частей мозга влекут определенные нарушения в психических (душевных) способностях людей. У Авиценны же можно встретить и мысль, что душа похожа на зеркало, в котором отражаются формы вещей¹⁵. Следует отметить, что взгляды Ибн Сины на то, что телесная материя в силу своей особой организации отражает окружающий человека мир, содержат глубокую идею. Это отражение не просто слепок видимых, слышимых и пр. внешних свойств вещи, а отражение и внутренних связей вещи. Авиценна призывал все познавать все явления, раскрывая их причину, исходя из законов природы. О роли интеллектуальной интуиции в познании, которой Ибн Сина уделяет большое внимание, мы подробнее скажем в другом месте.

Есть в средневековой арабо-мусульманской культуре понимание разума как той способности, от которой зависят все остальные. Мыслительные способности лежат в основе человеческих желаний, утверждал аль-Фараби. Это как бы юридический подход, ибо благодаря мыслительной способности «человек может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие поступки и получать за это воздаяние и наказание»¹⁶. По шариату юридической ответственности не могут быть привлечены дети и умалишенные. Первые не обладают зрелым взрослым разумом, а вторые лишены этого по болезни. Они не обладают знаниями закона (в данном контексте правил общежития), поэтому не могут быть благочестивыми. То есть нельзя от них требовать соблюдения правил благочестия. Лишь взрослый человек, кому доступны разум и знания законов может нести юридическую ответственность перед людьми и Богом. Разумность, таким образом, не только юридическое, но и религиозное понятие. Человек, обладая разумом, знает и требования веры, поэтому несет ответственность за себя перед Аллахом. Разумность делает человека ответственным перед обществом и за свои отношения со Всевышним. В отношении разумности также проявляется практическая ориентированность ислама.

¹⁴ Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. Алма-Ата. 1970.. С. 78-81.

¹⁵ См.: Ибн Сина. Книга о душе // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С.488-489, 503.

¹⁶ Аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. Алма-Ата. 1973. С. 113.

Разумность – практический инструментарий, чтобы прожить земную жизнь и подготовиться к вечной.

Есть в средневековой арабо-мусульманской культуре и метафизическая трактовка разума как субстанции бытия, связанную с материей, но находящуюся от нее в относительной независимости. Безусловно, интересны мысли, которые не только подчеркивают, что человеческий разум находится в теле, но и однозначно утверждают, что разум не телесна, не материальна. Что же касается божественного разума, то здесь разум есть выражение всемогущества и всезнания Аллаха. Разум Бога лежит в основе законосообразности мирового разума и Творения. Человеческий разум есть отблеск, подобие божественного разума, к которому он, человеческий разум, должен постоянно стремиться в своем развитии, совершенствовании. Здесь тоже есть мысль об онтологической истинности человеческого разума. Она состоит в соответствии человеческого разума божественному разуму.

Разум человека подобен божественному еще в одном аспекте. Разум ребенка – это еще не совсем разум. Это – потенциальный разум, который станет актуальным у взрослого человека. В ребенке разум присутствует как способность, предрасположенность к мышлению. Эта предрасположенность может остаться и нереализованной в силу различных жизненных ситуаций. На наш взгляд, и здесь речь идет об одном из аспектов онтологической истинности человеческого разума.

Существующая в ребенке потенциальная способность к мышлению, к разумности актуализируется через обучение и самообразование (через систему умозаключений, индивидуальный опыт), через интуицию. Разум в таком ракурсе рассмотрения выступает как нечто прижизненно приобретенное явление, хотя своими генетическим корнями и связанный с миром и с Аллахом. Такой разум, может иметь различные степени активности. У одних людей разум выступает как нечто пассивное, ограниченное простым восприятием воздействий. У других людей разум активно «живет», действует, сам ищет пути своего совершенствования.

Категория «деятельного разума» – одна из главных категорий всей средневековой арабо-мусульманской философии. Она фигурирует и как характеристика бытия (пограничный уровень между надлунным и подлунным мирами), связывающая конечные духовные явления с вечными, и как категория гносеологии, как инструментарий познания сути разума. В одном из своих функции «деятельный разум» напоминает современную категорию «общественное сознание», в рамках и под влиянием которого возникает индивидуальное сознание человека. Это как бы объективированный разум, который окружает человека от рождения, служит основанием и причиной, как сказали бы современные психологи и педагоги, социализации и индивидуализации ребенка.

Деятельный разум имеет отношение и к нашей непосредственной теме – к теме онтологической истины. Деятельный разум служит ядром активности индивидуального разума, толкает его к более высоким уровням мирового разума. Поэтому мы можем выделить еще одну характеристику в понимании разума в средневековой арабо-мусульманской философии. Человеческий разум будет онтологически истинным, если он обладает любознательностью, готов к различным восприятиям, активен. Вот эти последние характеристики, свойства индивидуального человеческого разума и зависят как раз от объективного деятельного разума, присутствующего как определенный уровень в иерархии мировых разумов. Если помнить, как человек познающий участвует в совершенствовании мироздания, то роль деятельного разума во всех аспектах его существования приобретает глобальное значение. Деятельный разум способствует, создает условия для того, что человек преобразовывал пассивную, аморфную материю в организованного по законам разума часть мироздания.

Ясно, что проблема разума в средневековой арабо-мусульманской философии не могла быть не связанной с религиозной проблемой смертности и бессмертия человека.

Обсуждение этих аспектов разума человека также идет в различных позициях и рассматривается на различных уровнях: от божественного до эмпирически житейского.

Бессмертие в исламе (в религии, в вере) трактовалась однозначно как воскрешение в потустороннем мире и тела, и души одновременно. Рай и ад без такого представления теряют свои привлекательность, и устрашение. Религиозные философы (рациональная теология) трактовали бессмертие несколько иначе. Человеческая душа бессмертна, после смерти она расстается с телом и сливается с мировой душой. Разумная душа, естественно, сливается с Мировым разумом, который в свою очередь имел множество вариаций толкования. В «фалсафа» были тоже различные нюансы среди философов по вопросу бессмертия. Аль-Фараби, например, он считает, что человеческая душа остается и после смерти тела, так как субстанция души не связано однозначно с материей¹⁷. Однако, взгляды аль-Фараби на проблему соотношения тела и души, духовной субстанции и материи имели развитие. Поэтому ссылки на разные работы в разные периоды времени, если не учитывать эволюцию мировоззрения самого аль-Фараби, могут дать различные представления о его взглядах на этот вопрос. Для примера, вот его слова, достаточно ясные по этому вопросу. "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 также она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники о переселении душ"¹⁸. Из этих слов следует, что душа человека появляется только вместе с телом, что они неразрывно связана. Если так, то их существование взаимно обусловлено. Эти высказывания аль-Фараби можно трактовать, как скрытый отказ от бессмертия индивидуальной человеческой души. В работе Хазиевой Е.В. рассматриваются и другие представления Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки по этому вопросу. Например, что душа бывает не только у людей, но и у животных и растений. Душа у растений играет роль формы данного вида. Если так, то форма существует и исчезает вместе с субстанцией. То есть в данном случае она смертна в индивидуальном варианте, и бессмертна как общая форма для множества единичных, конкретных растений. Роза в моем саду может перестать существовать, но это не значит, что форма розы перестала существовать в других розах, в других садах. Что же касается человеческой разумной души, то аль-Фараби говорит, что она бессмертна. После смерти человека она соединяется с деятельным разумом. Деятельный разум трактуется аль-Фараби по аналогии с общей формой (душой) растений. То есть деятельный разум – это бессмертная способность человеческого рода. Отдельные люди умирают, а деятельный разум продолжает существовать и выполнять функцию, наряду с другими своими функциями, и как «депо» душ умерших людей. Можно найти у аль-Фараби и мысль о возможности смерти даже разумной человеческой души. Разумные души людей, стремившихся к знаниям и потому добродетельных, хранятся после смерти в деятельном разуме. А души, бывшие разумными, но не использованные по предназначению, то есть разумные души людей, оставшиеся невежественными, могут и перейти в небытие, т.е. умереть.

У Аверроэса (Ибн Рушда) (1126-1198) находим отрицание бессмертия индивидуальной человеческой души. Доказательства, точнее, аргументы андалусского мыслителя просты. Разумная душа человека существует вместе с памятью, воображением и т.д. Если исчезают эти способности разумной души, то она не может продолжать функционировать. Вслед за аль-Фараби Ибн-Рушд считал, что бессмертна лишь общечеловеческая разумная душа, а индивидуальные души бrenны, смертны. А Ибн Сина не отрицает бессмертие индивидуальной разумной души, признавая его нетелесный характер. "Когда

¹⁷ См.: Хазиева Е.В. Людям надлежит поддерживать между собою мир... (философские идеи аль-Фараби о толерантности). Уфа. 2011.

¹⁸ Аль-Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. Алма-Ата. 1973. С. 174.

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"¹⁹. Так как мысли («умопостигаемые формы») невозможно подвергнуть тем же физическим воздействиям, как и предметы вещного мира, нужно их считать не телесными. Не только мысли, но сам процесс мышления, по Авиценне, нетелесен. В «Книге о душе» Авиценна настойчиво пытается выяснить, как психика человека связана с его телом. Самым трудным оказывается вопрос о том, как мысль связана с телом.

Еще одной заслугой философии является то, что она стала накопленным эмпирическим опытом укладывать в рамки логических правил, которые требовала строго соблюдать и при метафизических спекуляциях. Философия поднимала до уровня теоретических концепций то, что удавалось собрать эмпирическому опыту. Полученная согласованная в своих деталях философская концепция бытия и познания могла успешно противостоять произволу религиозной догматики. Религиозной вере приходилось считаться с истинами, полученными в строгой логической последовательности. Разработка правил логики и логических ошибок было основным направлением логических интересов средневековых арабо-мусульманских философов. Ясность и строгость логических правил, которыми руководствовались ученые, во многом способствовали научным достижениям средневековых арабо-мусульманских ученых.

У Авиценны есть интересная концепция откровения. То, что открывается пророкам сразу и целиком, есть концентрированная логическая цепочка, доступная некоторым людям, отмеченным печатью Аллаха. Это следует из того факта, что истины, изрекаемые пророками, аналогичны обычной мысли, обоснованной логически. Гуманизм Авиценны заключался в выводе, что человек, совершенствуя свои познавательные способности, может достигнуть тех же истин, которые достигают пророки разом и сразу. Тем самым Ибн Сина выступал против утверждения пророков, что их дар – это дар божий, уникальный и присущий только данному индивиду. Авиценна низводил пророческие знания до уровня хорошего логического построения, поднимая возможности человеческого разума до пророческих знаний. Логика становилась главным судьей истинности знаний: как божественных, так и человеческих. Религиозные догматы должны были быть в согласии с логическими правилами. Это тоже исключало чудеса, которых в исламе 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"²⁰. Логика должна была, по мнению средневековых арабо-мусульманских философов, отсеивать достоверные знания от мнимо достоверных. К последним относили ходячие мнения, истинность которых опиралась на то, что они «общепринятые». Средневековые арабо-мусульманские мыслители классифицировали, опираясь на логику, различные учения, среди которых самое высокое место занимала философия и по достоверности, и по степени надежности получения истинных знаний. Оценивая высоко роль философии в получении истинных знаний, склонялись, возможно, и не совсем корректно к тому, что остальные роды знаний составляют лишь мнения – недостоверные суждения, используемые «диалектиками», «софистами» и «риторами» (аль-Фараби). Теология и поэзия ставились еще ниже, как черпающие свои истины у диалектиков, софистов и риториков. Наличное у средневековых арабо-мусульманских философов пренебрежение к диалектике объясняется тем, что они, во-первых, не до конца понимали суть античных диалектических воззрений; во-вторых, их запутывала определенная близость диалектики и софистики; в-третьих, присутствие в их мировоззрении религиозной догматики, где, как это ни может показаться странным, было больше диалектики, чем в логически строгой последовательности суждений

¹⁹ Ибн Сина. Книга о душе // Избранные философские произведения. М., 1980. С.481.

²⁰ Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 62.

средневековых рационалистов, которые оставались на позициях механицизма. Диалектика способна дать лишь вероятностные истины, она может быть стимулом к исследованию, но она не может служить фундаментом науки. Да и достижения диалектики, с точки зрения арабо-мусульманских мыслителей, не входят в достижения научной мысли. Идеалом построения строго логической цепи суждений для них служит дедукция. Эта ситуация объяснима. С одной стороны, давление религиозной догматики, которая вынуждала философов заниматься метафизическими спекуляциями. С другой стороны, не было собственно научных знаний, которые в то время сводились к обыденным наблюдениям, фактам эмпирической практики. В соответствии с нормами (парадигмами) культуры того времени, философы искали единую основу мироздания, которая служила бы основным принципом упорядочивания научных знаний. Выстраиваемая пирамида мироздания (онтология) служила основой гносеологии. Этот подход имел свою и положительную, и отрицательную стороны. Положительная та, что за эмпирией объектов познания искали их скрытую сущность. У каждого в отдельности и у всех в целом. Это открывало путь к более глубокому изучению предметов и явлений природы и общества. В конечном счете, этот путь вел к науке Нового времени на Западе. Отрицательным моментом было то, что зачастую, пренебрегая достоверными фактами, отдавали предпочтение следствиям, продиктованным исходными принципами дедукции. Ради целостности и логичности метафизических конструкций жертвовали достоверными фактами и истинными знаниями. Например, это положение хорошо иллюстрирует присутствующее у Авиценны стремление всякую сущность каждой вещи обязательно притянуть к «необходимо сущему», к «первому принципу». В этом, с другой стороны, хорошо просматривается факт не отделенности философии от науки. Такое единство мы будем видеть в Новое время и на Западе, где ученые будут именовать свои научные открытия «философией». «Философские начала...», «Философия зоологии», «Математические начала натуральной философии» и т.д. У средневековых арабо-мусульманских мыслителей мы видим, что философия выступает как рационально-иррациональное познание мироздания в единстве всех его уровней, сторон и аспектов. Философия для средневековых арабо-мусульманских мыслителей была истинной наукой, содержащей и рациональные, и иррациональные способы познания мироустройства и человека. Присутствие иррационального знания объяснялось тем, что средневековые арабо-мусульманские мыслители были верующими людьми. Для них взгляд, что Аллах есть Всевышнее духовное первоначало всего тварного мира, был естественным само собой разумеющимся. Аллах носитель всеобщих абсолютных истин. Человек приобщен к ним, может и должен стремиться к ним, ибо человеческие истинные знания менее полные, более туманные и относительные. Путь сверху вниз (от Бога к человеку) в акте Творения есть онтологическая дедукция. Бытие устроено иерархично: от абсолютно совершенного через относительно совершенное к абсолютно несовершенному. Вместо понятия «совершенное» можно поставить любое другое: «истинное», «красивое», «нравственное» и т.д. – и все будет правильно, ибо Аллах вечен и бесконечен, т.е. включает в себя все, хотя не имеет антропоморфных и других имен и характеристик. В гносеологии та же дедукция от Аллаха к человеку. Но в познании порядок следования согласно порядку исследования для арабо-мусульманских философов иная. Познания начинается с чувственной данности вещей. Но познающий человек не должен ограничиваться чувственно очевидными свойствами вещей. Он должен стремиться увидеть в них скрытую мудрость Всевышнего, божественную «идею» вещи. Постигание этой скрытой за внешними свойствами сущности и приближает человека, во-первых, к истинному знанию о вещах такими, какие они есть на самом деле, во-вторых, приобретение таких знаний приближает человека к абсолютным знаниям Аллаха. В-третьих, такие знания, накапливаясь, создают фундамент бессмертию индивидуальной души человека, ибо разумная душа человека, если она накопит знания, после смерти тела может слиться с деятельным разумом Вселенной (Универсума, Множественного, Творения). В гносеологии, хотя ход исследования вроде идет от отдельных вещей к общим и всеобщим,

универсальным знаниям, но их истинность определяется через соответствие общим и всеобщим знаниям Бога. Получается, что в познании человек стремится подвести под всегда уже признаваемые общие понятия единичные. Хотя и аль-Фараби страстно доказывал, что философы лучше понимают истин Аллаха и Творения, чем богословы, но он не сомневался в том, что истины философии нужно подводить под истин Писания, под божественные истины, что истины науки, в конечном счете, должны согласовываться с божественными истинами. Истины опыта, проверенные логикой, должны быть далее согласованы с помощью метафизических спекуляций с истинами веры – таким видели свою задачу средневековые арабо-мусульманские философы и ученые. Гносеологические истины, в конечном счете, должны быть согласованы с дедуктивно выстраиваемой онтологией. Если признавать, что Аллах един, то онтологическая истинность мироздания должна тоже быть в единстве онтологической и гносеологической истин. Что мы и видим.

ГЛАВА 6

ИСТИНЫ БЫТИЯ И ПОЗНАНИЯ В «ВОСТОЧНОМ ПЕРИПАТЕТИЗМЕ»

«Фалсафа» и «философия» даже по звучанию близки. Так оно и было. Сначала «фалсафа» означало знакомство с древнегреческой философией в переводах на сирийский и арабские языки. Но удивительная глубина языческих знаний греков совпало с требованием ислама рационально обосновать собственный монотеизм. Это двойственное положение нашло отражение практически во всех философских конструкциях средневековых арабо-мусульманских философов. С одной стороны, фалсафа – это светское учение тесно связанное с житейской практикой любых масштабов: от семейных до государственных. С другой стороны, фалсафа, в какие бы споры не вступала с исламом, оставалась служанкой богословия, стараясь найти свои оригинальные обоснования бытия Аллаха и Его Творения.

Поразительно! Философы были противниками (врагами) мулл, но друзьями религии. Они, философы, говорили, что муллы своим невежеством позорят Аллаха, что муллы должны изучать философию и науки, чтобы в популярной форме донести до верующих высшие истины. Так, например, считал, аль-Фараби. И свои научные и философские исследования они считали служением Аллаху. В том, что они помогали людям получать истинные знания об Аллахе и Его Творении, они видели свою цель и свою заслугу перед Всевышним. Дать людям истинные знания – значит, помочь им приблизиться к Богу, обогащая свою разумную душу истинными знаниями. Античные знания (натурфилософия, софистика, диалектика, учение Пифагора, Платона и, особенно, Аристотеля) вошли в арабско-мусульманскую культуру через деятельность «фаласифов». Уже первый арабский файласуф – аль-Кинди – уделял больше внимания светским проблемам, чем религиозным. «Второй учитель», так звали аль-Фараби, все усилия направил на то, чтобы дать людям истинные знания об Аллахе и Его Творении, чтобы богословы не запутывали людей всякого рода бреднями и бессмысленными выдумками. Ибн Туфейль, живший позже аль-Фараби, так описал его деятельность и учение. "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"²¹. Некоторые исследователи находят у аль-Фараби и более рискованные утверждения относительно истин пророков.

²¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 334.

Конкретная ситуация в халифате как в социально-политическом, так и идейно-духовном отношении была весьма многообразна и многолика. Огромные территории и расстояния делали управление халифатом весьма громоздким и медленным. Наместники, управлявшие многочисленными областями, фактически были независимыми от центральной власти. Наместники стремились устроить и свои отношения в рамках уммы. Поддержка разным исламским течениям приводило к децентрализации и духовной жизни. Аллах – един, Пророк – один, а учений ислама много. Какому течению отдаст предпочтение и будет поддерживать наместник, зависело от конкретных обстоятельств. Эта же ситуация способствовала и развитию философии и светских наук. Халифы и наместники привлекали к своему двору поэтов, музыкантов, ученых, философов, богословов. Они конкурировали между собой за влияние на правителя и его политику. Кроме поддержки властей, были и объективные обстоятельства, способствовавшие развитию наук и философии. Рациональное мышление и рациональное познание стимулировались развитием ремесел, торговли, путешествий, строительства, земледелия и т.д. Халиф Мамун, вероятно, «ввел моду» на образованного правителя, наподобие платоновского философа-правителя, или правителя-философа. При нем и при аль-Фасике начала складываться традиция почитания ученых и «файласофов». Ортодоксы-традиционалисты, естественно, и ощущали, и понимали опасность распространения рациональной светской науки. Видимо, тогда не без помощи философов возникла легенда о сне халифа аль-Мамуна о встрече с Аристотелем. Халиф задал вопрос Аристотелю тот же вопрос, который считали центральным мутазилиты: «Что такое добро?» Якобы ответ античного мудреца состоял в том, что Аристотель на первое место поставил разум, потом мнение шариата, на третье мнение шариата. Мы в другом месте подробно рассмотрим взгляды мутазилитов на проблему решения трудных проблем, где увидим цепочку приоритетов: Коран, сунны, аналоги и прецеденты, мнение общины и самостоятельное разумное решение. Как видим, в этой легенде уже закладывается «зона» для разумных светских решений и знаний. Таких легенд тогда возникло множество. И среди них о то, как халиф извинился перед ученым за то, что ненароком положил руку поверх руки ученого. Учение по отношению к учителю такую вольность себе не должен был и не мог позволить. Правда халифам ничего не стоило отправить в изгнание ученого, посадить его в тюрьму или даже убить, если этого требовали задачи сохранения власти. Не в этом дело. Дело в том, что духовная атмосфера требовало уважения к светским наукам, знаниям, ученым и философам. В такой обстановке и время начинается творчество и аль-Кинди – «философа арабов». Последние годы своей жизни аль-Фараби получал поддержку Сайф-ад-Даула, правителя в Алеппо. Сирийский правитель, возможно, хотел иметь «советника», который бы помог ему более эффективно управлять подданными. Однако, методы управления и порядки, которые рисовал аль-Фараби в среди граждан добродетельного города, вряд ли, могли быть приемлемыми в халифате. Хотя знакомство с идеальным городом с его утопически идеальными порядками могли послужить позицией, которая позволяла бы как бы со стороны взглянуть на порядок вещей в реальной общественной жизни того времени. Идея «просвещенного монарха», как видим, возникла в средневековом арабо-мусульманском обществе задолго до Фридриха Великого и Екатерины Великой. Визирями были Авиценна, Ибн Баджжа, советником принца Хорезма был аль-Бируни. В роли советника и помощника правителя Абу Якуба Юсуфа выступал Ибн Туфейль. Ибн Рушд был по наследству кадием Севильи и Кордовы. Список рациональных теологов и философов, которые были при дворе и играли значительную роль в управлении (в политике) можно детализировать и продолжать. Но даже эти знакомые имена говорят о том, что светские знания активно использовались не только в ремеслах, земледелии, медицине, но и, как сейчас сказали бы, в социально-гуманитарной области. При таких условиях, понятно, что ученый, философ не мог игнорировать догматы ислама и пренебрегать шариатом. Подобно тому, как в недавнем прошлом, советские философы все свои взгляды обкладывали цитатами из классиков марксизма-ленинизма и партийных документов, так и средневековые арабо-

мусульманские мыслители вынуждены были подстраиваться под мировоззрение ислама. При этом произвол при дворах правителей халифата был намного свирепым и непредсказуемым. Обласканный в одно время человек мог быть казнен тем же правителем при других изменившихся обстоятельствах. Обласканный одним правителем мог быть преследуемым при другом. Такая судьба, например, постигла Ибн Сину. В Фесе отравили Ибн Баджу. В Маракешах Ибн Рушд был под арестом, а в конце жизни был проклят и сослан, а труды его сожжены. При таких условиях, чтобы выжить, нужно было приспособливаться к исламской среде, исламской идеологии и богословским трактовкам Корана и хадисов. Удобный способ, как уйти от прямого прессинга богословия, был найден в виде комментариев к учениям древних. Мол, это не я, а вот древний авторитет так считал. Таким образом, одновременно удавалось решать несколько задач. Учиться у древних, просвещать современников, излагать свои взгляды, спрятавшись формально за спину древних авторитетов. Но даже при этом надо было оправдывать свой интерес к трудам древних тем, что именно этот или иной древний автор излагал учение, которое, якобы, может помочь более основательно понять истины ислама. Аль-Кинди прямо говорил, что он избегает тех мест из древних текстов, которые могут быть неправильно истолкованы богословами и использованы ими против него. И объяснял позицию богословов, нежелающих углублять свои знания, их ленью и корыстными целями²². Аль-Кинди утверждал, что именно невежественные муллы далеки от истинной веры сами, и они сеют невежество и распространяют неправильное понимание истин веры. Познание вещей не только не противоречит вере, считал аль-Кинди, но и способствует ей, ибо ведет к познанию единого и единственного Аллаха и Его Творения. Посему труд ученого и философа являются добродетельными. В конечном счете, цель философии и теологии совпадают. Светские знания служат доказательством аргументов, касающихся понимания Всевышнего. Философия дает рациональное толкование Корана и пророческих истин. Так аль-Кинди хотел освободить место для философии, дать ей возможность заниматься небогословскими, чисто философскими вопросами метафизики, онтологии, гносеологии, антропологии, психологии, педагогики и других конкретных наук. Уже у аль-Кинди ясно видно различие между философией и богословием, даже модернизируемым, таким, скажем, как у мутазилитов. Аль-Кинди вводил в актив, в арсенал средневековой арабомусульманской культуры понятия, категории и другие элементы античной культуры, через философию и другие науки. Это создало предпосылки для трактовки онтологической истины не только в богословских вариантах, но и в чисто философском, рациональном виде.

В чем-то помогало философам защищаться от богословов и учение о том, что знания бывают двух типов. Во-первых, такие знания, которые доступны лишь подготовленным. И подтверждали это аятами Корана и ссылками на хадисы. Во-вторых, знания доступные массам, выраженные упрощенно, популярно. Первая группа исповедует знания философские, истинные, сокрытые от масс, от широкой публики (амма, или джумхур). Такое деление распространяли даже на религиозные знания. Нужно говорить людям только то, что может быть ими правильно понято, чтобы они не приписывали Аллаху и Пророку ложных идей. Показателен в этом плане позиция аль-Фараби, который для философов развивал учение, опирающееся на взгляды Аристотеля. Для специалистов рангом ниже (скажем, для рациональных теологов), опираясь на взгляды неоплатоников о Едином и эманации. Для совсем утилитарных, повседневных целей, считал он, можно пользоваться и языком 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

²² См.: Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 59-60.

понять"²³. Религия должна опираться на философию. Они "охватывают одни и те же предметы и... выдвигают конечные принципы, начала существующих 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"²⁴. Деление на элиту (хасса) и массу (амма) можно встретить и у других средневековых арабо-мусульманских мыслителей. Такое деление есть, например, и у Авиценны. Истинная мудрость – удел избранных, элиты, подготовленных. Она не подлежит разглашению и широкому распространению. Обычные люди должны пользоваться общими, касающимися веры знаниями. У Ибн Рушда дает свою конкретизация такого деления. Мудрецы (хукама) занимаются интерпретацией религиозных законов, которые не могут быть разглашены массам (джумхур). В противном случае неподготовленный человек может запутаться и впасть в ересь, а то даже в атеизм. Такой подход, кроме защиты философов и ученых, выполняла и другую функцию. Создавала престиж философии в глазах тех, кто имел средства и время для занятий наукой и философией. Поэтому не удивительно, что Ибн-Сину учил математике торговец овощами. Философы и ученые, которые не имели материальной поддержки со стороны правителей и не имели богатых покровителей, зарабатывали себе на хлеб разными способами и нередко торговлей. Аль-Фараби работал в один период своей жизни садовником. Быть образованным и в религиозном, и в светском плане тогда было престижно не только в социальном плане, но и богословско-религиозном. Знания преумножали мощь разумной души на пути к Мировой разумной душе, с которой, считалось, сольется индивидуальная разумная душа после смерти тела человека. Интерес к светским знаниям был очень распространен. Разумеется, среди тех, кто, как мы уже подчеркнули, имел для этого средства и время.

Да и во все времена было так. Чтобы иметь возможность думать про свою бессмертную душу, необходимо обеспечить себя средствами материального существования, хотя бы на минимальном уровне. Нищий может заниматься философией, если разве только как суфий. Но и ему нужно что-то есть, и каждый день.

Хотя и богословы, и философы, и ученые используют понятия «знание», «наука», но каждый вкладывает в них свой, отличный от других, смысл. Богословские науки и знания – это знания о Всевышнем и его метафизических тонкостей, доступных чаще через откровение, озарение, пророчество и т.д. Предмет знаний и светских наук другой. Светские науки и философия занимаются «земными» вещами. Возможно, это одна из причин того, что наибольшей популярностью у средневековых арабо-мусульманских ученых и философов пользовался античный перипатетизм (учение Аристотеля), ориентированный именно на постижение сущности конечных, земных вещей, а через них и тайн космоса. Арабских перипатетиков так же, как и античных, интересовал широкий круг, как бы сейчас сказали, методологических и методических проблем познания. При этом векторы исследования мироздания у них были диаметрально противоположными: античные искали за множеством вещей объединяющее их первоначало, первопричину, перводвигатель и т.д., т.е. искали, в чем их единство. Для арабо-мусульманских мыслителей ислам декларировал единство как исходное положение мироустройства. Единый и единственный Аллах есть мир во всех его аспектах: единого и многого, объективного и субъективного, рационального и иррационального, духовного и телесного и пр. пр. Онтологическая истинность мироздания в целом изначальна: Аллах абсолютно самостождественен. Это исходная первая посылка любой науки, любого философского учения, любого метафизического толкования мира.

²³ Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. Алма-Ата. 1970. С. 90.

²⁴ Аль-Фараби. О достижении счастья // Социально-этические трактаты. Алма-Ата. 1973. С. 337-339.

Для арабо-мусульманских мыслителей это единство не нужно было искать, им нужно было объяснить множество отдельных предметов Универсума, найти их божественную сущность.

Есть еще одна принципиальная разница между античными и средневековыми арабо-мусульманскими мыслителями. Для античных философов познание космоса и его логоса – это познание мира вне человека. Знания, конечно, что-то дают человеку: и земные материальные блага, и различные состояния души (даже счастье), но никогда знания не сделают человека богом, даже не приблизят к нему. Да и античному человеку это и не нужно. Он и на земле сам собой силен, умен, хорош и т.д. Он – герой. Ему не нужно унижать свое земное бытие, чтобы заслужить милость в глазах богов. Он с ними общается на равных. С почтением, уважением, преклонением, почитанием, но все равно на равных. Знания нужны античному человеку, чтобы понять и найти свое место во внешнем по отношению к нему космосе. У средневековых арабо-мусульманских философов дело обстоит иначе. Знания, религиозные и светские, нужны не для того, чтобы изменять окружающий мир (природный и социальный), а для изменения самого себя. Знания превращают земную жизнь в подготовку к вечной. Чем больше знаний, тем выше шанс, что вечная жизнь будет райской. Через знания мусульмане совершенствуют самих себя в масштабах Аллаха, чтобы приблизиться к Нему, а у суфиев даже слиться с Ним в Единое неразличимое и нерасчлененное целое.

Для мусульманских мыслителей и задача состояла в том, чтобы, превратив понятие «Аллах» в понятие «Единое» дать ему развернутое определение в бесконечном и конечном пространстве, в вечном и конечном времени. Аллах мог в философии выступать и как Первопричина, и как Необходимо сущее, и как Первосубстанция, и т.д. Но суть была одна: создать рациональную систему трактовки мироздания и способы расширения бытия и познания человека до вечности и бесконечности. Что этот путь благостный, обеспечивалось тем, что он ведет к Всевышнему, к приобщению человека к абсолютно истинному и совершенному бытию Аллаха. По сути теологическая трактовка онтологической истинности бытия мироздания, космоса, Универсума и т.д. в философии приобретала рационально-понятийную форму.

Космологическое и онтологическое «доказательство» Первопричины и Первоначала можно найти в трудах аль-Кинди, и аль-Фараби, и особенно у Ибн Сины. Если есть причинно-следственные связи, то, логично, должна быть самая первая Причина. Если мир существует, то, логично, должен возникнуть вопрос, как и откуда он возник? Если он вечен, то что оно, Первоначало, из себя представляет? И т.д., и т.д.

Определение Бога у средневековых арабо-мусульманских философов похоже на определение хаоса (единого противоречия всех противоречий). Противоречие – это единство противоположностей. А хаос – противоречие всех противоречий. Порядок мира – логика (логос). Порядок хаоса – хаика (абсурд). Как иначе понять, например, трактовку Первосущего у аль-Фараби, который пишет, что Оно «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»²⁵. Аль-Фараби философ. Хотя работа о добродетельном городе была адресована правителям, в ней развиваются чисто философские категории. Первосущее, пишет аль-Фараби, «есть актуальный интеллект... Он в себе самом умопостигает свою сущность... мыслит своей сущностью»²⁶. В плане исследуемой темы об онтологической истине у аль-Фараби и у Ибн Сины есть общий момент: обусловленность бытия множества конкретных вещей бытием Первосущего. В наших терминах, перед нами теологическое определение онтологической истины:

²⁵ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Философские трактаты. С. 203-204.

²⁶ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Философские трактаты. С. 213-214.

истинность вещей конечного мира определяется через их отношение бытию Абсолюта. Более подробный анализ показывает, что абсурдное (противоречивое определение противоречивых определений) видение Первосущего накладывает отпечаток и на онтологическую истину. Истинность бытия единичных вещей определяется не просто через «отношение» к бытию Абсолюта, но и через «присутствие в Нем», через «происхождение из Него», через «стремление к Нему», через активность, «направленную на Него», через «продвижение к Нему», через «возврат к Нему», через «слияние с Ним» и т.д.

В такой картине Абсолюта и мира трудно классифицировать саму систему взглядов. Здесь есть все: и монизм, и дуализм, и пантеизм, и деизм, и агностицизм, и интуитивизм, и детерминизм, и телеологизм, и холизм, и редукционизм и т.д. Чего только нельзя увидеть, найти и подтвердить цитатой! Вот. Как учил аль-Фараби, "предрасположенность есть сама первая материя"²⁷. Отметим еще раз: речь идет о философах. И Первосущее, и Необходимо сущее, и Первый разум, и Деятельный разум – и все другое Абсолют, но не Бог в теологическом смысле. Интерес к бытию Абсолюта, или Абсолютному бытию и к отношению абсолютного бытия к бытию единичных вещей можно назвать общим местом в творчестве большинства средневековых арабо-мусульманских философов. Как и почему из Единого рождается Множественное – проблема, которую пытались детально разработать арабо-мусульманские философы Средних веков. На наш взгляд, создав интереснейшие и остроумнейшие концепции, они все-таки проблеме не решились. И причина неудачи, опять-таки на наш взгляд, в стремлении найти непротиворечивый ответ. Его нет и быть не может, если Абсолют по определению абсурден (хаотичен). Путь решения альтернативен: или отослать решение в область иррационального (так пророки и решают проблему), или признать «правильным» (истинным) рациональное, но противоречивое определение абсолюта. Примерно вот так: из Единого вытекает Множественное, которое в Едином же и остается, не превращаясь в его «иное» и «противоположное». В то же время Универсум (Множественное) вторично по отношению к Единому как его самоотождествленное отношение. Будучи атрибутом Единого Универсум целиком есть абсолютное тождество Единого в самом себе. Универсум есть возможная возможность в необходимо необходимом до того, как он станет действительным. А, став действительностью, Универсум будет необходимо необходимым в возможной возможности Единого вне всяких временных и пространственных Его определений. Такие же суждения можно построить и по отношению других категорий: материи, формы, содержания, причины, следствия. И т.д. и т.п. Ну белиберда, конечно. Но абсурд по определению есть с точки зрения логики белиберда, т.е. невыполнению правил логики (равенство всего со всем и всегда). Примерно такие рассуждения мы находим у Ибн Сины. Единственное, что нас отличает от него, он не рефлексирует абсурдность определения. Он дает такое определение, но и отличает его как «рационального абсурда». Вот пример такого рассуждения Авиценны. "Поскольку возможносущее возникает из необходимосущего, оно является единым, как вытекающее из необходимосущего. Но само по себе оно имеет другой характер"²⁸. В работе Авиценны «Трактат о Хайе, сыне Якзана»²⁹ мы видим использование иррационального (аллегоричного, символического, художественно-образного) подхода при объяснении того, как Единое, оставаясь единым, может породить Множественное. Многие высказывания средневековых арабо-мусульманских философов, если не придирается к словам, напоминают и античные трактовки, и наше современное понимание рассматриваемых философских проблем. В том числе и понимание онтологической истины³⁰. Философский микс античной мысли и исламских догм на почве рационализма дал неожиданно многообразные восходы. Здесь и калам, и мутазилиты, и

²⁷ Аль-Фараби. Афористические записи // Аль-Фараби. Естественнонаучные трактаты. Алма-Ата. 1987. С. 284.

²⁸ Ибн Сина. Книга знаний // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 158.

²⁹ См.: Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980.

³⁰ См. Бенин В.Л., Хазиев В.С. Истина и культура философского мышления. Уфа. 2010.

ашаризм, и исмаилизм, и перипатетики, и суфии – что ни течение то свое видение мира и места человека в нем, что ни имя – концепция, которая переживет века и даст буйное продолжение. Самая общая особенность средневековой арабо-мусульманской философии можно выразить образом вселенского круга. Начав с чувственной конкретики в познании, возвыситься до вершин разумной метафизики и углубиться в недра души человека, чтобы, охватив весь Универсум, взлететь до Единого, вечного и бесконечного, а потом снова вернуться к человеку, к проблемам его жизни и бессмертия – вот этот круг. На каждом этапе, на каждом уровне, при рассмотрении любых вопросов и тем мы видим россыпь оригинальных идей. «Файласафы» рассуждают об Аллахе, однако получается не богословская, а философская концепция о структуре мироздания, о его сущности, и принципах и законах его бытия и его познания. При этом они не ограничивались лишь «высокими материями», а внесли свой конкретный вклад в развитие математики, астрономии, медицины, физики, минералогии, строительства, химии, фармакологии и т.д. Философская методология конкретизировалась в области научных исследования. Рассматривая структуру и организацию мироздания, они рисуют процесс прогрессивного развития мира как усложнение форм вещей. Если даже нет прямо идеи эволюции, то она просматривается в понимании ими природы растений, животных, людей. Иерархия сущностей весьма не далека от идеи эволюции.

В плане нашего исследования можем сказать, что средневековые арабо-мусульманские мыслители дошли до мысли, что онтологическая истина есть соответствие существования Универсума внутренним принципам его строения и функционирования. Это, безусловно, великое достижение философской мысли. Сущность бытия и познания сокрыта в движении.

ГЛАВА 7

ИСТИННОСТЬ БОГА, МИРА И ЧЕЛОВЕКА В МУТАЗИЛИЗМЕ

Этот фрагмент нашей работы посвящен мировоззренческим проблемам мутазилитского калама, которые невозможно ни понять, ни осветить без ссылок на общую ситуацию в средневековой арабо-мусульманской философии, без рассмотрения ее предпосылок и последующих ветвей развития. Там, где этого потребует канва нашего исследования, мы будем обращаться к различным этапам и разным именам истории арабо-мусульманской духовной культуры. Как мы неоднократно уже подчеркивали, нас интересует различные моменты, аспекты, стороны, элементы и т.д. понимания онтологической истинности вещей и знаний в средневековой арабо-мусульманской духовной культуре в целом, и в философии в частности.

По причине социальных, гносеологических и психологических корней возникновения ислама, в силу особенностей личности Пророка Мухаммада становление ислама с первых шагов было тесно связано, с одной стороны, богословской разработкой вероучения, с другой – их рациональной аргументацией. Другими словами, ислам в себе сочетал богословие и философию, веру и науку, религиозные учения (науки) и светские (научные) знания.

Калам (от араб. – речь, слово) – первая форма философских знаний в истории ислама. Возник, как и ислам, в VIII в. Мутакаллимы (от араб. – говорящие) были первыми философами, которые пытались, в одном аспекте, рационально обосновать догмы ислама, в другом – создавать философскую систему взглядов на мироздание. Возникновение, становление, распространение и укрепление ислама, если рассматривать в масштабах исторического времени, можно сравнить взрывом. Пассионарный, если использовать Л.Н. Гумилева терминологию, всплеск можно сравнить с взрывом. За неполных сто лет халифат расширил свои границы от Китая до Испании. От небольшой кучки приверженцев малоизвестного проповедника ислам за сто с небольшим лет превратился в мировую религию, исповедуемую людьми разных рас, разных этнически групп, разного уровня экономического, политического и культурного развития. Такая мозаика не могла быть

однородной даже при жестких догматических установках новой религии. Поэтому с первых же лет существования ислама, даже еще при жизни Пророка Мухаммада возникают разночтения и различные трактовки сути ислама. Возникало огромное множество разрозненных учений и даже еретических направлений. Сразу после смерти Пророка Мухаммада произошел раскол на суннитов и шиитов, ставших двумя основными направлениями ислама. Основаниями для раскола были самые разные причины: как социальные, так и богословские; как реальные, так и формальные; как явные, так и скрытые.

В результате разного понимания сущности Аллаха и Его атрибутов разошлись: захириты, которые слепо верили и требовали слепой веры во все, что сказано в Коране. Ханбалиты также требовали буквального понимания без вариативных трактовок аятов Корана; муаттилиты-мутазилиты признавали духовность Аллаха, но отрицали божественный характер приписываемых ему атрибутов, считая, что их придумали люди для удобства представлений о Всевышнем; имели свои особенности представлений по этому вопросу также мушабихиты (хашвиты), джахмиты, сыфатиты, ашариты, суфии.

В результате разногласий по проблемам веры различались: хариджиты считали, что человек, совершивший тяжкий грех, перестает быть мусульманином; мурджииты полагали, что мусульманином остается человек совершивший тяжкий грех, если он в сердце сохраняет веру, т.е. внутренняя сторона веры должна превалировать над внешней, социальной стороной соблюдения правил веры; мутазилиты пытались на рациональной основе создать учение о «среднем состоянии» между правоверными и неверными; из суннитов по этому вопросу отделились еще ханбалиты.

В результате споров по вопросам права возникли: ханафиты, ханбалиты, маликиты, зейдиты, исмаилиты, джафариты.

В результате дискуссий по проблеме предопределения и свободы воли разошлись: на джабритов признавали полную предопределенность жизни человека Аллахом, ибо Он всемогущий и всезнающий; на кадаритов, отстаивавших идею свободы воли человека; на мурджиитов, которые, как и мутазилиты, пытались создать компромиссное учение о предопределении и свободе воли человека; джахмиты и ашариты тоже имели свои особые точки зрения по этому вопросу.

В результате споров о сути власти возникли: хариджиты (с араб. вышедшие, возмущившиеся) требовали выборности имама и стояли за общинный характер власти; сунниты считали, что власть (правитель) должен считаться с мнением общины; шииты отстаивали права на власть имама за потомками двоюродного брата и зятя Мухаммада – Али.

Пока идет общая дифференциация, где нет четкой границы между теологическим рационализмом и философией в ее светской форме. Но в скором времени эта демаркация четко будет обозначена.

Детальный анализ по интересующей нас проблеме (онтологическая истина) каждого нюанса в каждом течении – работа большая и требует, вероятно, системной и отдельной разработки.

Мутазилиты – это «обособившиеся» мутакаллимы. От которых отделились или рядом с которыми возникли как их оппоненты ашариты (по имени основателя Абу аль-Хасана аль-Ашари (начало X в.).

Необходимо сказать, что сам термин «калам» имеет свою историю становления как понятия и как категории. «Калам» трактовался как то, что в древнегреческой натурфилософии и в философии был «логосом», т.е. законом, порядком, который отличал космос от хаоса. Логос, а вслед за ним и калам есть мировой, космический порядок вещей. И онтологическая истинность вещей состояло в их соответствии своему логосу (внутренней и изначальной сущности). Роль «логоса» в средневековой арабско-мусульманской философии играл термин, давший название и всему течению – «калам».

Позже этим термином обозначали также любые знания, развернутые аргументы, краткие доводы, даже отдельные слова, которые уже носили понятийный характер. «Мутакаллим» -- человек, обладающий какими-либо знаниями, носитель знания. Онтологическая истинность мутакаллима в том, что он отличается от других людей своими знаниями.

В текстах средневековых арабо-мусульманских мыслителей можно встретить термины «физический калам», «божественный калам», «калам Эмпедокла», «калам Аристотеля», «калам христиан».

Теоретической предпосылкой и источником можно считать два момента в развитии ислама, так называемых «долг тела» и «долг сердца». Первый занимался спорными вопросами, возникающими в процессе ежедневной деятельности людей. Возникали судебные вопросы, которые нужно было решать. Иерархия основ решения таких вопросов устоялся довольно быстро: Коран, сунны, аналогии (прецеденты), мнение уммы, решение по собственному разуму. Второй касался учений (высказываний) о вере, правильность которых опиралась на Аллаха, на его ангелов, на Коран, на приверженцев Аллаха и Пророка, на веру в Последний День, на веру в предопределенность судьбы человека. В течение около ста лет эти направления сформировались довольно четко обозначенные самостоятельные традиции, дав толчок к развитию философии ислама и философии в ее светском содержании. Из среды факихов (законоведов) вышли первые представители философии калама, начав дискуссии о свободе воли человека и о сотворенности Корана. К X веку разошлись в самостоятельные области и богословие, и правовое учение, и калам. Для всего требовалось усердие, старание, настойчивость, что называлось «иджтихад». Но и здесь происходит дифференциация. Например, в фикхе выделяют группы:

* где последним и главным авторитетом является основатель той или иной школы фикха;

* где авторитет основателей относителен и действует в пределах данной школы;

* частный авторитет, связанный с удачным решением отдельного дела.

Безусловно, главной базой, на которой развивался и возник калам, была последняя форма суждений в фикхе – опора на свой разум для вынесения правильного решения. Но и здесь есть множество вариаций:

истихсан – выбор более удачной конструкции суждений, т.е. поиск, усилие по нахождению более ясного и определенного правила, согласно которому можно вынести решение по спорному (или судебному) вопросу;

маслаха – опора на общественное благо, то есть нужно собственным разумом определить, какое решение принесет больше пользы обществу, не навредить умме. Здесь необходимо учитывать такие ценности общества как вера, жизнь, рассудок, потомки, собственность;

истисхаб – собственное разумение должно найти решение, которое бы не противоречило законам Аллаха;

дарура – принятие решения на основе разума о возможности нарушения дозволенного. Например, воин перед сражением может совершить, не спешиваясь, молитву. Этот случай может служить прецедентом для принятия решений, когда нужно оправдать недозволенные действия, если это обусловлено, скажем, угрозой для жизни, потомства, собственности;

урф – обычай, вошедший в практику, повторяющийся, ставший привычным может для разумного решения быть более значимым аргументом, чем прежняя аналогия с прежними традициями, но не больше, чем текст Корана или Сунны.

Как видим, во всех приведенных выше примерах, ключевым является опора на собственный разум. Требуется усилие, напряжение сил, т.е. «калам» в точном первичном смысле этого слова. Деятельность с опорой на разум и послужить основой возникновения философского мутазилизма, а потом и самой светского содержания философии. Рациональные критерии проверки на правильность (истинность) решений, следование этим

критериям – путь к логике, к суждениям и умозаключениям по правилам логики, а не ссылками на те или иные места Корана и Сунн. Элемент, где предпочтение отдается правилам логической выводимости, а не формальному совпадению с священными текстами, и послужило причиной оппозиции ашаризма мутазилизму. Ашаризм носит в этом плане более примирительный с богословием характер.

Калам вырастает из ислама как его рационально составляющая часть и имеет свое становление и развитие. Оставим в стороне чисто богословские варианты ислама. Там тоже можно увидеть множество сект и их ответвлений. Мутакаллимы стремились сформулировать однозначные ответы на богословские проблемы, опираясь не на пророческие знания, а на разумные доводы. Два вопроса были центральными: как понимать Аллаха и предопределение. По первому ссылке на Коран однозначного ответа не давали. В одних стихах говорится, что Аллах лишен любого сходства с человеком (танзих). Но есть в Коране и стихи, где Он описывается как Высшее существо с совершенными, но человеческими атрибутами (ташбих). Первый вариант апофатический тоже создает огромный массив проблем. Например, когда речь заходит о Творении. Ташбих же означает уподобление Всевышнего человеку, а это создает целый ряд трудностей для понимания единства Бога, т.е. для монотеизма. До возникновения мутазилитства богословские споры касались, прежде всего, проблемы единства Аллаха. Из этой проблематики практически выросли все дальнейшие темы дискуссий калама, частично под внешним влиянием, частично в силу созревания собственных причин и условий. Аллах и Его атрибуты, сотворенность Корана, творение мира, причинность, предопределенность, свобода воли – эти и другие вопросы образовали клубок задач калама. Но, безусловно, все должно было быть связано с человеком, вопросами его жизни и смерти. Доисламские представления арабов о потусторонней жизни были просты. Неизвестная жизнь после земной продолжается. Но об этом мало что известно. Что там происходит, какие правила там существуют, никто этого не знает. Поэтому нет и проблемы, как готовится, чтобы там было хорошо или даже лучше, чем при земной жизни. Ислам внес идею предопределения. Ответственности индивида перед Богом. Бог будет последним судьей, который без ошибки взвесит все заслуги и провинности, чтобы определить характер вечной жизни: рай или ад. Человек ответственен при земной жизни не столько перед другими людьми, а перед самим собой, что означает внутреннюю ответственность перед Богом. Отдельный человек, оставаясь во внешнем плане общинным, во внутреннем плане выпадает из общины, которая мало чем ему поможет в вечной жизни. Там он один на один со Всевышним. Такая внутренняя индивидуализация соответствовала уровню общественно-экономического развития арабов. И эта индивидуализация требовало новой идеологии и нового мировоззрения, чему соответствовал монотеизм ислама. Индивидуализация обязывала человека отвечать за свои поступки. По этому вопросу также требовались разъяснения. В Коране есть стихи, где говорится о полной предопределенности поступков, слов, мыслей и чувств человека, т.е. 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). Все предопределено до мельчайших деталей: «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.)

Но есть и места, где говорится о необходимости найти правильный вариант жизни и служения Богу самому человеку 4:21, 59, 60, 67, 69, 78, 80, 5:18, 39, 53, 75.

Понятна заложенная в этих положениях ситуация. Если все до деталей предопределено, то человек не несет ответственности. Тогда и божий суд бессмысленный. Можно судить только за то, что человек выбрал по свободной своей воле. Для работы разума проблем хватает. Ответственность, например, связана и разумностью и знанием закона. Так и в Коране: только человек, разумное существо, знающее Закон, несет ответственность за свои деяния (4:2; 4:33). Знание в исламе, как мы уже неоднократно говорили, становится одним

из центральных требований в исламе. Знание, речь идет о религиозном, в первую очередь, знании, неотделимо от веры. Рациональные доказательства всемогущества Всевышнего служат для того, чтобы способствовать разумному и свободному выбору человеком ислама. Аль-Ашари в IX в. в споре с мутазилистами указывал на то, что в вере есть положения, которые для разума кажутся противоречивыми, и их необходимо принимать на веру без попыток рационального их разъяснения. Один из ранних факихов по этому поводу говорил: то, что Аллах восседает на троне, обязательно для веры, а спрашивать, как это происходит или выглядит, – ересь.

Диалектический материализм утверждает, что противоречие – источник движения, развития. Если так, то в практике и теории ислама столько противоречий, что удивляться возникновению множества различных течений и учений не стоит удивляться. Даже вопрос о Коране – серьезная теоретико-мировоззренческая проблема.

Текст Корана совечен ли Аллаху? Или сотворен Им вместе с миром и человеком? Смыслы и значения аятов Корана надо понимать буквально или это символы, в которых следует искать скрытые смыслы? Как искать: в пророческих озарениях или рациональных дискурсах? В Коране содержится божественная или житейская мудрость? Как может человеческий разум постичь текст Корана? Всем ли людям это дано или только избранным?

Мусульманское богословие не единое течение и направление. В нем тоже множество разночтений. Создание огромного государства от Китая до Испании требовало организованного управления. Для управления нужны законы. Для создания законов нужны не только социальные условия, но и теоретические основы. Коран, хадисы, прецеденты, мнение общины и собственное разумение – это основные установки, исходя из которых надо принимать те или иные решения в конкретной ситуации. И тут возникали проблемы, требующие различных интерпретаций одних и тех же аятов Корана. Позиции также альтернативные: от крайних до компромиссных. Маликитский толк, например, настаивает на буквальном толковании Корана, тогда как ханафитский толк выстраивать указанные выше приоритеты. Странники ханафитского толка обращались к разуму для уяснения и разъяснения различных конкретных событий. Из этого возникала необходимость уяснения и разъяснения самого человеческого разума. Его происхождения, сущности, роли и пределов возможностей.

Бог и Его атрибуты, Коран и хадисы, предопределенность и свобода воли, вера и рациональные знания, жизнь и смерть, рай и ад, конец света и последний суд, ответственность и свобода выбора и т.д. – все эти вопросы вели к усилению значения знаний о природе и роли человеческого разума.

Усиление в идеологии халифата той или иной установки, в первую очередь, зависело от практических потребностей. Например, в начале истории халифата, когда первые халифы вели завоевательные войны, идея полной предопределенности судьбы каждого человека от всемогущего и всезнающего Аллаха полностью отвечала требованиям организации и функционирования государства. Идея фатальной предопределенности (аль-кадар) служила милитаристской политике наилучшим образом. Убьют или нет на войне – все в руках Аллаха. Он милосерден и не допустит несправедливости. Как бы не сложилась судьба воина, Аллах за все вознаградит, если ты верно Ему служишь. Странники фатализма назывались джабаритами или джабритами. Их идея стала духом традиционализма в исламе. Праведная жизнь или греховная даны от Бога, человеку остается лишь покорно следовать ходу событий. Успокаивающий момент в таком фатализме есть. Но разница для бедного и богатого очевидна. Хорошо, что хорошо. Но хорошо ли то, что плохо. Во втором случае возникают вопросы, а почему плохому человеку хорошо Аллах устроил, а трудолюбивому и хорошему – плохо? За что одному муки, а другому, вроде, даром одни радости?

Но не все просто. Фатализм давал и косвенные результаты. Мир есть такой, какой он есть, и человек ничего не может в нем изменить по собственной свободе выбора и воли,

ибо такой свободы ему не дано. Но возникают еще другие вопросы. Как быть с атрибутами Бога? Они тоже фатально предопределены? Если «да», то кем? Самим Богом по отношению к самому себе? Зачем усложнять свое бытие делением себя на того, кто есть, и на того, кого надо определять, создавать и т.д. Джабритам ничего не остается, как отрицать атрибуты Бога и его роль как творца мира.

В огромном по территории государстве управлять не только отдельными подданными, но и отдельными регионами очень сложно. Нужна новая система взглядов, где содержалось бы идея самостоятельного внутреннего контроля и управления в соответствии с интересами государства. Ислам приходит на помощь государству, создавая такую идеологию. В начале VIII в. к концу правления Омейядов возникает течение кадаритов (аль-кадарийа), которое развивало идею свободы человека в выборе путей жизни и поступков. Термин «кадариты» долгое время употреблялась в отрицательно-уничижительном смысле. Упрощенно трактовалась их позиция как власть человека над своими действиями, своеволие, непокорность, даже как безрассудство. Аргументируя свою позицию кадариты исходили с обратного: если все поступки человека предопределены, то как быть с дурными поступками людей? Как справедливый Бог мог преопределить дурные поступки, да и еще потом за это наказывать? Поэтому правильнее будет считать, что дурные поступки – это выбор самого человека. Тогда Бог справедливо его за это наказывает.

Эту эстафету подхватят мутазилиты. В X веке при новых потребностях государства возникает школа ашаритов, которые стремились примирить идею предопределения и свободы воли человека. Позиция ашаритов была не менее спорной, чем другие, которые пытались разрешить те или иные противоречия в идеологии и практике ислама. Аллах – творец всего сущего. Следовательно, жизнь и события жизни человека предопределены Всевышним. Но человек участвует в совершении своих поступков, он как бы «приобретает» (касб) свои поступки. Тем самым возлагая на себя долю ответственности за них.

Пророческие откровения не обязаны ничем перед логикой. Это «знания веры», а не «знания разума». Первые нужно принимать не рассуждая, на веру – и все. Поэтому, какую бы проблематику не затронули, объяснить и расставить все по рационально упорядоченным полкам не удастся. При любых вариантах останется масса нерешенных вопросов и тем для споров. Вот пример. Имена и атрибуты Аллаха. «Есть у Аллаха прекрасные имена» и они указаны в священных текстах. К ним ничего не нужно добавлять, ничего не нужно уточнять, ничего не надо обсуждать. Далее сложнее. У Аллаха есть апофатическое и катафатическое определения, т.е. отрицательное и утвердительное. Но... Отрицание атрибутов Аллаха нельзя понимать как лишенность Аллаха чего-либо. А утверждение не есть уподобление человеческим атрибутам. Есть агностический подход: имена и атрибуты Аллаха известны, но каков их точный смысл – известно лишь одному Аллаху. «Прекрасных имен» Аллаха по Корану 99. Они соответствуют качествам Аллаха. В богословии обсуждают вопросы вечности атрибутов Аллаха, их иерархии. И здесь не обходится без вариантов. В одном варианте имя Аллаха во всех 99 именах. В другом – имя Аллаха образует сотое имя.

Атрибуты Бога вечны, бесконечны, изначальны, неповторимы, совершенны и т.д. Они являются описанием Бога, т.е. всего того, что в нем есть, включая и сотворенный мир. Следовательно, атрибуты Бога есть то, что в философии являются «категориями» мироздания. Ими описываются не только Аллах, но и все вещи Универсума, т.е. сотворенного мира. Выделяются в основном 14 атрибутов Аллаха, которые должен знать и понимать мусульманин. Тот, кто их отрицает, впадает в неверие (куфр). Шесть атрибутов Аллаха относятся к Его сущности: существование и единство, вечность и безначальность, неподражаемость и самодостаточность.

Далее идут такие атрибуты, как могущество, милосердие, сострадание, жизнь. Бог живой, но Его жизнь не уподобляется человеческой жизни. Она не имеет ни начала, ни

конца; Всевышний не стареет и не молодеет. Бог живет не телом и душой, как человек, у Него жизнь не похожа на жизнь Его творений. Аллах все видит и все слышит, но опять-таки нельзя уподоблять его зрение и слух человеческим. Эти атрибуты (слух и зрение) тоже не меняются, вечны и неповторимы, без ограничений и масштабов.

Есть атрибуты «на троне», обозначающий совершенство и абсолютность Бога, а не привязанность его сущности к трону. Есть у Него еще и знание, воля, способность создавать.

Проблем для рассуждающего разума и тут предостаточно. Например, атрибут живой полный и без своей противоположности – смертности. Ну как так получится, что Бог и живой, и смертен!... Ясно, Он только живой. А вот атрибуты действия без противоположностей ограничат совершенство и полноту единства Бога. Если он оживляющий, то должен быть и умерщвляющий. А то получится, что Всевышний может оживлять, а на умерщвление у него нет возможности и сил. Тогда Он не будет Всемогущим.

На начальных этапах Аллах антропоморфичен: сидит на троне, с руками, ногами, головой и т.д. Существование Бога телесно. Здесь атрибуты Бога и атрибуты тварных вещей сходны. Это направление мушаббиха. Мушаббихисты исходили с того, каким описана встреча Пророка Мухаммада с Аллахом, каким Его увидел Мухаммад. И здесь огромный пласт для размышлений. Уподобляется ли сущность Бога телам творений или качества Аллаха уподобляются качествам творений? К первым относились каррамиты (шииты-хашимиты), а ко вторым – хашавиты.

Антропоморфизм доходил до того, что признавали за Богом и тело, и плоть, и кровь, наличие у Него рук, ног, головы, языка, двух глаз, два уха и т.д. Признавали возможность пожать руку Аллаху при жизни на земле и в вечной жизни, возможность обнять Его. Понятно, что тут же оговаривалось, что и тело, и плоть, и кровь, и глаз и т.д. – вес у Аллаха не похож на человеческие органы. Мушаббихиты считали, что буквы, звуки и знаки Корана изначальны и предвечны. Родоначальник одного из основных масхабов ислама Абу Ханифа признавал буквальное понимание антропоморфических атрибутов Аллаха, имеющих в Коране: лицо, глаза, руки и т.д. Аллаха. Абу Ханифа настаивал на том, что эти атрибуты должны приниматься на веру без попыток рационального их истолкования. Аллах един и уникален, поэтому его качества неповторимы. Его качества указывают на сотворенные им вещи, а не на Него самого. Противниками Абу Ханифы были муаатилиты (от араб. – отрицающие, лишаящие), которые для того, чтобы сохранить различие между Аллахом и Его творением, отрицали понимание атрибутов Аллаха в их прямом смысле. Нужно заметить, что различные течения как в чистом богословии, так и в рациональной теологии, так и в философии по некоторым вопросам конвергировали между собой. Среди муаатилитов были, например, мутазилиты, отрицавшие наличие у Бога атрибутов. А среди мутазилитов, близких к муаатилитам, были и такие, которые идентифицировали атрибуты Аллаха с Его божественной субстанцией, полагая, что в противном случае нарушается единство Бога, получается дуализм. Аллаха самодостаточен и един, и не может быть никаких отдельных атрибутов за пределами Его сущности, которая и есть знание, сила, воля, слух, зрение и пр. пр. Признавать сущность и добавлять атрибуты, которые повторяют то, что есть сущность, тавтология, во-первых, а, во-вторых, дуализм.

Теперь резюмируем сказанное выше с позиции нашей темы – онтологической истины, то есть *veritas rei* (истинности вещи). Проблема соотношения Аллаха и Его атрибутов в каламе решалась:

* во-первых, Аллаха очищали от черт творения (танзих). В этом варианте онтологическая истинность Единого сводилась к абстрактному тождеству $A=A$. Или онтологическая истина выносилась в область веры. Аллах есть и Он – абсолютная истина. Или онтологическая истина давалась в знаниях пророков, то есть также оставалась за пределами рациональной критики и проверки. Во всех случаях онтологическая истинность

Аллаха сильно склонялась в сторону иррационального принятия Аллаха как высшей и необходимой сущности без рациональных интерпретаций.

* во-вторых, атрибуты Аллаха признавались лишь уподоблениями свойствам творения(ташбих). Тогда онтологическая истинность Аллаха оказывалась отождествлением Его с символами Его бытия. Онтологическая истинность Бога определялась с Его смыслотожеством.

* в-третьих, за Аллахом признавались такие же атрибуты, как и у Его творения. Бог был сходен с творением, и это аргументировалось сходством атрибутов. Онтологическая истинность Аллаха определялась как единство многообразного. То есть противоречивое соответствие Самому Себе (мушабих).

Отметим, что попытка понять, представить, описать Аллаха рациональным языком, языком связной логики, доступным простым людям, что хотели сделать представители разных групп калама, обязательно наталкивалась на иррациональный момент. Вывод прост: абсолют не просто противоречив, он хаотичен. Чтобы выразить хаос в понятиях, нужно понять суть противоречивого Единства противоречивых множеств. А это – абсурд, то есть все равно всему всегда, везде и во всем.

Возникновение мутазилитского калама связывают с именем Васил ибн Ата (699-748гг.), который начал учить о том, что люди, совершившие великий грех, находятся в срединном положении между верующими и неверующими.

Наиболее интересной для нас в плане выяснения трактовок онтологической истины на начальных этапах развития калама является позиция мутазилитского калама. История мутазилизма – это история формирования его понятий. Например, в дофилософский период рациональный анализ сущности и атрибутов Аллаха опирался на метод аналогии. С появлением философии, точнее, с появлением, благодаря знакомству с античной философией, нового понятийного аппарата эта проблематика (сущность и атрибуты Аллаха) стала рассматриваться с помощью силлогизмов, а старый способ аналогии стали называть уподоблением.

Сам термин «калам» мутазилиты использовали, во-первых, как описание самого метода, то есть объяснение того, что такое калам. А это – рациональное объяснение того, что такое рациональное объяснение; рациональный подход к рациональному подходу. Во-вторых, термин «калам» стал у мутазилитов способом описания самого предмета познания. В первом варианте калам стал логикой (мантык). Во втором варианте, опять возникает то, о чем мы уже неоднократно повторяли: стремление к рациональному познанию абсолюта рано или поздно натолкнется на тупик иррациональности. Когда калам используется мутазилитами для описания предмета своего познания, калам превращается в божественный атрибут речи. Текст Корана «речен» Пророку Аллахом, и потом «речен» Пророком людям. Вечным является не Коран рассуждали мутазилиты, а речь, которая есть в сущности Аллаха. Это и есть калам. На наш взгляд, мутазилиты лишь усложнили ситуацию, ввели новый термин, дополнительное звено, которое только усложнили понимание. Ну появился еще рядом с Кораном, который нужно было растолковать, еще калам, которые требует теперь тоже своего растолкования как вечного или не вечного, сотворенного или несотворенного и т.д. атрибута Аллаха.

В нашем современном понимании «калам» – это способ рационального (логического) растолкования. А чего растолковывать, это уже зависит от выбора предмета: хоть религиозное учение и его предметы, хоть философские взгляды и концепции и их предметы, хоть какие-либо смешанные области: религиозные в терминах философии или философские в терминах религии.

Калам породит философию, ибо для понимания истинности рациональных знаний обязательно нужно иметь широкомасштабную систему координат, то есть картину происхождения и функционирования мироздания.

Мутакаллимы в своих «каламистических» устремлениях выявили целый ряд проблем в исламе, требующих растолкования:

- * сущность и атрибуты Аллаха,
- * Коран и речь, их извечность или сотворенность,
- * Аллах и Его Творение, Единое и Универсум, Одно и Множественное,
- * иерархия мироздания, его структура, дух (разум) и материя,
- * предопределенность, причинность, необходимость и свобода выбора, свобода воли человека.

Это богословские проблемы. Безусловно. Вероятно, они обсуждались и до формирования калама как течения, ибо люди существа не просто разумные, а говорящие разумно. Калам рефлексивен (осознается) как калам, как нечто самостоятельное и особенное, вероятно, с Маймонида и Ибн Халдуна. Из обсуждений этих богословских проблем вырастает калам как течение, чтобы потом разветвится на множество как религиозных, так и философских рукавов и потоков.

Люди – существа телесные, поэтому нуждающиеся в средствах телесного (физического) существования. Борьба за эти средства исторически меняется: от первобытно-коллективистских способов распределения до государственно-эксплуататорских. В последнем случае эти экономические интересы оформляются в политические формы и озвучиваются в идеологических концепциях. Когда в общество начинается пересмотр (дележ) средств существования, начинается политическая борьба, которая нуждается в идеологических оправданиях. Когда расширение и укрепление халифата привело к расслоению первичной мусульманской уммы на богатых и бедных, когда богатые стали эксплуатировать не только покоренных народов, но и своих же мусульман-арабов, началась политическая борьба. Если посмотреть повнимательней, то за возникновением каждого, даже малюсенького, идейного течения можно увидеть политико-экономические интересы разных групп подданных халифата. Чисто богословские, вроде бы, споры имеют ту же самую скрытую основу, как сказал один «марксист» – драчку за жор.

Все началось с расслоения уммы на богатых и бедных, которое докатилось до споров о том, что же такое вера (ислам), которая вроде объединяло людей на основе справедливости, взаимопомощи, добра, разумного отношения друг к другу и к жизни, а превратилось в налоги с работающих в пользу неработающих мусульман. Если богатые грабят бедных, если одни купаются в роскоши, а другие влачат нищенское существование, что такое тогда тяжкий грех, и будет ли человек, совершивший тяжкий грех, таким же мусульманином, как бедные мусульмане. Сказать просто: «Ты богатый не потому, что много работаешь, а потому, что меня грабишь. И это – несправедливо», – при разделении труда невозможно. Это не видно. Каждый работает по-своему, и каждый, может быть, не мало. Но разделение труда в обществе предполагает, что разная работа вознаграждается по-разному: работа халифа или наместника тоже нелегкая, как и работа пастуха или земледельца, но они оплачиваются по-разному и по способу, и, главное, по количеству. Поэтому недовольство тех, кто считает, что их труд оплачивается несправедливо мало, начинают «философствовать» о том, кто мусульманин, а кто нет и почему. Каждая группа стихийно выдвигает своего идеолога, который учит чему-то, что вроде прямо к экономическим интересам отношения не имеет. Но недовольные своим положением в обществе люди начинают около него собираться, ибо он противоречит тому, что имелось и имеется, когда людям стало плохо, неудобно, и, главное, голодно.

В конце VII века и в начале VIII века в мусульманской среде начали обсуждать как раз вопросы о вере и тяжком грехе. Оппозиция к положению вещей при Омейядах группировалась вокруг учений, которых раньше не было. Хариджиты стояли на том, что человек, совершивший тяжкий грех, не является мусульманином. Он – неверный (кафир).

Омейяды, оторвавшиеся от прежней уммы с его нормами равенства всех мусульман и устанавливающие новый порядок вещей в огромном халифате соответственно расслоению общества на богатых и бедных, обвинялись косвенно и прямо в нарушении норм ислама и норм общежития мусульманской уммы. За богословскими спорами (идеологией) скрывается политика, за политикой «драчка за жор». Вот и вся святость этих высоких тем

и предметов – «жор». Те, кого Омейяды сделали голодным, готовы объявить их кафыром. Но борьба предполагает две стороны. Если есть люди, которые отрицают что-то, то обязательно будет и те, кто за сохранение status qua. Мурджииты в споре с хариджитами настаивали на том, что человек, совершивший тяжкий грех, может считаться мусульманином, если он в душе мусульманин, если он в душе сохраняет веру.

Мы тоже в рамках нашего исследования примем участие в этом споре. О чем спорят хариджиты и мурджииты в плане онтологической истины? Разве не о том, кто из мусульман есть истинный? Каков критерий истинного мусульманина? Причем, они ищут объективный, даже, желательно, абсолютный критерий онтологической истинности мусульманина. Хариджиты считают онтологически истинным мусульманина, который не на йоту не отклоняется от догм (истин) ислама. Следовательно, критерием онтологической истинности мусульманина для хариджитов будет полное (внутреннее и внешнее) соответствие мусульманина истинам ислама. Для мурджиитов внешнее соответствие не обязательно. Онтологически истинным может считаться мусульманин, который внешне не соответствует догмам (истинам) веры, а внутренне соответствует. Второе соответствие – основное, главное и достаточное основание онтологической истинности мусульманина.

Идеология, как мы уже выше отметили, вещь, которая зависит от интересов субъекта, носителя этой идеологии, т.е. субъективная, но отражающая какие-то объективно сложившиеся в обществе отношения между разными группами людей. Поэтому онтологическая истинность мусульманина – вещь тоже относительная, все зависит от того, к какой социальной группе он принадлежит, и чьи интересы совпадают с его интересами в данной конкретно-исторической ситуации.

Как мутазилиты обосновывали свободу воли. Часть этого обоснования от противного, мы уже выше рассматривали. Если все предопределено, то дурное тоже предопределено Аллахом. Человек не несет ответственности за свои деяния, ибо все по воле Аллаха. Тогда и суд над ним – формальность. Божественная справедливость уже была в предопределении и как награда, и как наказание. Чтобы Бог мог судить и выносить божественно справедливый приговор, нужно обосновать свободу воли. Мутазилиты эту проблему решали так. Аллах не может любить дурного. Он не творит поступки людей, не предопределяет заранее конкретный поступок. Аллах дает людям силу сердца и разума. Пользуясь этой силой, люди сами совершают поступки. Аллах одобряет разрешенное и порицает запретное. Тогда суд в Последний день вполне уместен. Всевышний есть абсолютный судья, которого невозможно обмануть, от которого ничего невозможно скрыть, утаить. Аллах мог бы принудить людей делать только добро. Тогда жизнь опять-таки терял бы смысл из-за предопределенности. Все было бы Господу заранее известно. А это опять-таки, хоть косвенно, ограничивало бы Его всемогущество. Все предопределено и течет так, как предустановлено, и Аллах уже не может ничего в ходе вещей изменить.

Мутазилиты в своем оправдании Бога (своеобразная арабо-мусульманская теодицея) как творца только наилучшего, отказывали Ему в возможности творения плохого. Намерение хорошее, но логика опять-таки приводит к тому, что Бог не все может. Это уловили ортодоксальные сунниты, которые возражали мутазилитам так. Во-первых, Аллах не может быть принужден ни к чему: даже творению только хорошего. Такое представление ограничивает Аллаха. Он обладает абсолютной свободой воли и нет никаких ограничений Его выбору и возможностям. Во-вторых, истины разума человека не равны истинам Откровения. Поэтому оценки «хорошо» или «плохо» в человеческом варианте их разумения и толкования нельзя переносить на Всевышнего и в этом масштабе судить о Его возможностях. Логика суннитской ортодоксии, на наш взгляд, более корректна. Если Бог не равен самому себе в чем-то, то онтологическая Его истинность не может быть определена через абсолютное самотождество ($A=A$).

Дискуссии о дне Страшного Суда также есть лишь идеологическое прикрытие политико-экономических интересов различных социальных групп. Позиции теоретиков того или иного течения не обязательно однозначно отражают экономические и

политические интересы их социальных субъектов. Иногда дело даже не в содержании спора, а лишь в том, что новая идеология выступает против старого, презентует себя как более совершенная альтернатива наличному положению вещей. Нужно то, что отрицает наличное как несовершенное, несправедливое, которое нужно изменить. Поэтому позиции, которые занимали в различных течениях калама разные авторы и которым симпатизировали разные социальные слои общества и общественные группы, безусловно, связаны с их экономическими и политическими интересами, но без специального исследования эти связи выявить трудно. Например, как определить, чьим интересам (богатых или бедных) больше соответствует позиция, что Страшный Суд требует от мусульманина не только приверженности своей вере (для одних этого достаточно – мурджииты), но и благочестивой жизни?!

С богословских позиций учение мутазилитов также не совпадало с ортодоксальным суннизмом. Обещание Аллаха воздать добром за богоугодную жизнь и покарать за грех обязательно сбывается. Мутазилиты утверждали, что Аллах выполнит (не может не выполнить?) и обещание простить грешников. Для прощения больших грехов нужно покаяние. Суннитская ортодоксия и в этом вопросе более последовательна: Всевышней не может быть ничем и ни в чем ограничен. Он простит того, кого захочет. С прощением и без него. Во всем воля Аллаха. Нельзя человеческим разумом в меру своего разумения чего-то судить о Боге. То, что логично для человека, вовсе не обязательно правильно для суждений в масштабах Аллаха, вечного и бесконечного. Сунниты убедительны и в этом пункте возражений.

Мутазилиты хотели сделать догмы веры правилами поведения людей, чтобы суть вероучения стала нормой поведения в повседневной жизни. Из единства Бога и Его Творения они путем логических конструкций выводили необходимость для человека, если он встал на путь истины (ислама), благочестивой жизни, совершение добра и воздержание от дурного.

Позволим себе гипотезу. Истинность какого-либо учения определяется, как и любого другого знания (гносеологическая истинность), через соответствие знания предмету (действительности). А онтологическая его, учения, истинность определяется через соответствие учения тем социальным запросам, социальным вызовам, которые его, учение, породили. Если предельно упростить до схемы, то тяготение мутазилитов к серединой позиции между спорящими сторонами, позволяет допустить, что они отражали интересы, каких-то средних классов (групп) общества, которым не помешали бы и изменения в лучшую (для них) сторону, но и не нужно было и резких перемен того, что уже есть. Так, потихоньку и помаленьку, эволюционно, без скачков и революций.

В целом, в широком историко-социальном плане, предметное содержание споров об Аллахе и Коране является лишь конкретно-историческим поводом выяснения экономическо-политических отношений между социальными группами дифференцирующейся мусульманской уммы и населения арабского халифата. В конечном счете причина лежит «в драчке за жор», за место под солнцем, хотя вроде спор идет за места в раю или аду.

Калам, как мы уже говорили, это рациональный подход к вопросам жизни под видом выяснения вопросов религии. Мутазилитский «метод калама» состоит в пересмотре всех логически возможных вариантов решения того или иного дискуссионного вопроса. Расслоение общества вело к расслоению интересов (экономических, политических, культурных), соответственно этому дифференцировались и богословские проблемы. Позитив в усилении рационализма свидетельствовал усилении социума, усложнении общественной жизни, которую, во-первых, уже нельзя было объяснить и понять всякими мифологическими домыслами и образами, во-вторых, для управления таким обществом уже нужны были точные знания, привязанные к объективным реалиям, а не к фантастическим образам. Сложность исторического процесса в том, что отказ от иррационального толкования жизни и переход к рациональному пониманию социума,

происходит под видом (лозунгом) решения богословских (иррациональных) проблем бытия. Чтобы уйти от вымыслов, нужно эти вымысли понять. Чтобы уйти от иррационального к рациональному, нужно иррациональное истолковать в терминах рационального. Диалектика бытия и познания состоит в сложном переплетении материальных и духовных сторон жизни общества и людей.

Развитие халифата как социальной системы, усложнение не только экономических и политических структур, но и всех других сторон жизни подданных халифата, должно было найти отражение и в усложнении идеологических структур. Последнее нашло отражение в появлении множества различных сект и верований, что в свою очередь посеяло семена сомнений в истинности догматов ислама. Коран перестал быть абсолютным аргументом. Оказывается Его можно понимать и толковать по-разному. Кто прав? В такой ситуации на первый план выдвигается разум самого человека и разумные способы аргументации истины.

Восхищение и увлечение возможностями своего разума у мутазилитов дошло до того, что стали утверждать, что человеческий разум не только может сравняться с разумом Аллаха, но даже превосходить его. Удивляться тому, что мутазилиты могли быть гонимыми в халифате, не приходится. Аль-Ашари считал, что самый спорный вопрос между различными течениями ислама, на первый взгляд достаточно прост: может ли человек совершить то, что Аллах знает, что не может. У мутазилитов ответ «да». Из этого логично следует, что Бог стеснен (не свободен в своих действиях) Им же установленными закономерностями и порядками, а человек – свободен в выборе вариантов благодаря как раз дарованному ему Богом разуму. На пример фикха (правоведения) эта позиция конкретизировалась как ответственность человека перед Богом только в зрелом возрасте и душевном здоровье. Дети и безумные за свои поступки не отвечают, ибо их разум «не в норме». Такая позиция вносит коррективы и в понимание того, что такое знание. Знание трактуется мутазилитами не как «носитель» истин Корана, а как то, что накапливается человеком в результате его разумной деятельности. Знание есть узнавание предмета таким, какой он есть. Здесь необходимо отметить, что мутазилиты пришли к гносеологическому определению истинности знаний. Если абстрагироваться от присущей тому времени лексики и терминологии, речь у мутазилитов идет о том, что истинность знания в том, чтобы соответствовать предмету знания. О фрагменте «о предмете таким, какой он есть» мы говорили уже в другом месте, как о наличии у мутазилитов понимания *veritas rei* (истинность вещи).

Мутазилиты ясно обозначали границу между «доподлинным» знанием вещи, и знанием на основе традиционного представления. Во втором случае знание могло быть и знанием вещи не такой, какая она на самом деле. Другими словами, мутазилиты считали, что коранические знания (или знания веры) могут не соответствовать сущности вещей, быть лишь, как сказали бы современные гносеологии со ссылкой на Гегеля, «мнениями».

У мутазилитов можно найти и различие чувственного и логического познания. Первый вид познания направлено на познание вещей в их конкретной данности, в конкретной действительности. Второй вид познание необходимого: Аллаха и вещей Творения. Для нас интересен последний момент, где речь идет о познании вещей не такими, какими они доступны чувствам, а их скрытой божественной сущности. То есть речь идет об абстрактном (теоретическом) познании сущности (законов) вещей тварного мира. Можно сказать, что мутазилиты четко разделили знания богословские и знания светские. Если путь к первому может быть двояким: и через пророческие откровения и разумные искания, то путь ко второму виду знаний только через разумные аргументации (логику). В спорах, в дискуссиях мутазилиты видели способ нахождения истинных знания в светском смысле их понимания. И здесь мутазилиты вступали в опасную стезю противоречия Корану. Дискуссии, споры предполагают не только не согласие, но, прежде всего, сомнения в истинности каких-либо суждений. Коран сомнения отвергает. Ортодоксальное богословие требует истины веры принимать без сомнений и без

требований рациональной аргументации. «Истина – от твоего Господа, не будь же в числе сомневающихся» (2:142). А у мутазилитов «пятьдесят сомнений лучше уверенности» (аль-Джахиз). Ради справедливости следует упомянуть, что среди мутазилитов тоже были противники сомнения как пути к истине, последние считали, что сомнения ведут не к истинным знаниям, а в неверие. Но мутазилиты, во всем искавшие срединный путь, и здесь нашли компромиссный вариант. Они решили, что от сомнений нужно оберегать основы веры, а в деталях споры, дискуссии, сомнения могут быть полезны. Например, то, что Аллах есть – вне сомнения и споров. А вопрос о способах и путях познания Аллаха нужно выяснять через споры, сомнения во взглядах различных авторов.

Мутазилиты выделяли два способа определения истинности знаний, два критерия: объективный и субъективный.

Объективный тот, которым пользуется и современная наука – практика. Истинность знания проверяется через опыт. Хотя до научного эксперимента мутазилиты не дошли, но подошли очень близко. Опыт пока у них разовый и реальный, а не искусственно повторяемый для выявления истинности полученного знания. Скажем, что это «живой опыт», а не экспериментальный.

Субъективный критерий для мутазилитов, да и вообще для ученых и философов средневековой арабо-мусульманской культуры – главный, основной. Этот пункт объясним несколько подробней. Здесь ясно и явно видна особенность мировоззренческой установки этой культуры. Аллах, Творение, иерархия разумов надлунного мира, небесные сферы, деятельный разум в подлунном мире и разум человека, устремленный через деятельный разум к небесным разумах, чтобы приблизиться к вечным и бесконечным ценностям бытия, т.е. к Аллаху. Приобретение знаний имеет ценность для мусульманина не как накопление знаний о внешнем мире и увеличение тем самым своей предметно-практической (технологической) мощи, а в том, что знания есть изменение его самого на пути к Аллаху. Каждое знание есть саморазвитие внутреннего мира, есть самосовершенствование, которое должно обеспечить вечную добродетельную, благую жизнь. Результат приобретенных знаний мусульманин ищет в себе, а не в своей внешней предметно-практической деятельности. Такая культурно-мировоззренческая установка должна была сформулировать соответствующий внутренний критерий истинности знаний. И она была сформулирована. Вопрос о заимствовании из античных мыслителей мы сразу вынесем за скобки и не будем здесь обсуждать. Переключка эпох и культур была во все времена. Вероятно, и в данном случае можно вспомнить античную категорию «атараксия», спокойствия души. Однако, на наш взгляд, арабо-мусульманские мыслители, в частности мутазилиты пришли к этой идеи (спокойствия души) самостоятельно в силу особенностей мировоззрения своей культуры. «Покой души» как субъективный критерий истинности знаний тоже подвергался сомнению. Например, задавались вопросом, как отличить покой в душе мудреца от покоя в душе безмятежного невежды (аль-Джахиз).

Разработка идеи «покоя души» привело к различению ступеней развития субъективных элементов познавательного процесса: чувственное познание и рациональное усмотрение – первый шаг. Второй – знание предмета. И, наконец, убеждение (итикад). Когда знания превращаются в убеждения, тогда лишь возникает основа покоя души. Знание-предположение, знание-мнение, знание-вера, знание-слепое подражание и т.д. – все не дает покоя души. Путь к убеждениям в рациональном познании, конечно же, идет через доказательства. Чтобы убеждения были основательными, твердыми нужны логические доказательства. И здесь средневековые арабо-мусульманские мыслители оригинальны и самостоятельны. Разум, которые дает рациональные представления-знания-убеждения, не есть разум отдельного человека, а разум, принадлежащий всем людям. «Всем людям» тоже имеет оттенки: во-первых, всем людям в смысле у всех людей одинаковый, во-вторых, совокупный, общественный, родовой. Эти смыслы у мутазилитов едины. Потому у всех одинаковый разум, что он совокупный. И разум может быть совокупным и коммулятивным потому, что он у всех разумных людей одинаковый (от Аллаха). Отсюда

еще один оригинальный и самостоятельный вывод по поводу разума. Все, что накопит разум (индивидуально-родовой), тоже общий. Не может кто-то один не признавать истинное знание, полученное разумным путем, т.е. признаваемый большинством или всеми. Такие знания общеобязательные для всех, и для всех могут служить основой достижения «покоя души» или «покоя ума» (аль-Кинди). Мутазилиты вышли к теме диалектической взаимосвязи общественного и индивидуального сознания. Понимания того, что общественное сознание для каждого человека как бы предзадан, обязателен, объективен как та культурная среда, где по воле Аллаха родившись, он приобретает знания.

Отметим, что в этой позиции мы можем выделить аспект в интересующем нас плане. Средневековые арабо-мусульманские мыслители (сейчас речь идет о мутазилитах) высветили еще одну сторону определения и понимания онтологической истинности знания – во взаимном соответствии индивидуального сознания общественному и общественному – индивидуальному.

Именно такая гармония (соответствие, идентичность) порождает покой души и покой ума, свидетельствующие о том, что эти знания истинные. Изменения в человеке, как сказали, путь к Аллаху. Достижение покоя ума и души свидетельствует, что человек на правильном пути, что его знания способствуют продвижению человека к вечным благам, что означает онтологическую истинность его познания и бытия.

Мутазилиты еще носят имя «люди единства и справедливости», что указывает на центральную проблематику их учения. Мутазилиты отрицали божественные атрибуты, считая, что их признание противоречит основной догме вероучения – веру в единство Аллаха, который воздаст людям за их добрые дела и наказывает грешников (принцип справедливости).

Признание отдельных от сущности Аллаха качеств, по мнению Васил ибн Ата, означает признание рядом с Аллахом еще каких-то вечных начал, т.е. ведет к политеизму. Атрибуты Аллаха, по мнению мутазилитов, лишь обозначение его имен, а не реальные качества Всевышнего. Следует отметить, что в мутазилитской среде родилась идея, напоминающая позицию номиналистов в западной средневековой философии. В споре сторонников признания и непризнания атрибутов Аллаха высказывались мысли о том, что атрибуты не реальность, а существуют лишь в уме. Возможно, с позиций достижений современного рационализма некоторые способы решения противоречивых проблем арабо-мусульманскими мыслителями, вызовет улыбку. Они, в частности мутазилиты, как только наталкиваются на противоречивую проблему, когда начинают рассуждать об абсолюте (Аллахе), то тут же становятся или агностиками, или иррационалистами, даже мистиками. В первом случае речь о том, что человеческий разум не может дать знания, адекватные бытию Аллаха. Что бы ни говорили, как бы ни представляли люди себе Бога, Он как реальность нечто совсем иное, недоступное точному разумению людей. Это – своеобразный агностицизм. Во втором случае, где рациональное познание упирается в тупик противоречивого понимания Аллаха и Его Творения, решение отдают неразумной вере, откровению пророков, просто ссылке на текст Корана, ограничиваются различными уподоблениями, недоговоренностями, намеками, экивоками, аллегориями, символическими трактовками и т.д. В одном смысле – то, в другом – иное, а в третьем – нечто среднее. Такая «диалектика» свидетельствует о незрелости самого рационального познания, о несовершенстве категориального аппарата, об отсутствии гибкой диалектики мышления. Примеров много. Вот один. Если Аллах знает, что этот человек умрет в 80 лет, может ли Он умертвить его раньше или задержать приход смерти. Любой ответ противоречит ортодоксальному пониманию абсолютного могущества Аллаха. Возникающие противоречия тренируют ум, возвышают мышление над формально-логическими стандартами рациональности, развивают диалектическое (в Гегелевском и современном смыслах) мышление. Но развитие мышления, как и развитие любой степени сложности, не допускает лакун, пустот и т.д. Каждое развитие должно пройти

необходимые ступени. До диалектического мышления нужно пройти этап механицизма. Развитие, порой до вычурности сложный, механистического (в Гегелевском смысле метафизического) мышления мы видим у средневековых арабо-мусульманских богословов, рациональных теологов, философов и ученых. Например, мутазилиты, рассматривая атрибуты Аллаха, выделяли и классифицировали различные степени их важности и значимости. Аллах обладает знанием, Он познающий и есть в силу знания известные Ему вещи. Бог знает плохое, может это создать, но не желает. Знание, подвластное и желаемое – это различные степени важности атрибуты. Мутазилиты выделяли «истинные» (хакика) и «иносказательные» (маджаз) атрибуты Аллаха. В рассмотрении тождества и различия атрибутов Аллаха брезжит диалектическое мышление. Но все-таки это систематика. Когда рациональное мышление заходило в тупик, проблему решали, как, например, в ашаризме через принцип «не спрашивай «как?»» (била кайф). Совсем истинных атрибутов, из которых можно было бы логически вывести другие, было не совсем много. В основном мутазилиты выделяли в качестве таковых знание, могущество, волю и жизнь. Из первых трех можно было с помощью логического дискурса вывести и объяснить Аллаха и Его Творение. Не все и не все непротиворечиво. Но сконструировать систему мироздания можно было. Атрибут «жизнь» нужен тоже, ибо без него невозможно объяснить действие. Жизнь есть атрибут действующего субъекта. История развития категориального аппарата мутазилитов, кажется, закончилось тем, что за Аллахом оставили один единственный атрибут – знание, тождественное сущности Всевышнего и символ упорядоченного Аллахом мироздания. Если это утверждение наложить на тему об онтологической истинности мира, то получается опять абсолютное тождество абстрактного Первоначала с самим собой.

Первые концепции единства бытия создали именно представители мутазилитского калама, опираясь на достижения античной метафизики и логики. Радикальный рационализм мутазилитов выражался в том, что сущность Бога они отождествляли с Его закономерностью, которой проникнуто все. Это знание, которое есть Аллах, выраженное им, с позиций мутазилитов, в сотворенном Аллахом Писании (Коране). Если, считали мутазилиты, допустить, что Коран не сотворен, то надо считать, что Он был вечен, как и Аллах, рядом с ним. А это дуализм и ведет к многобожью, предвечности абсолютных субстанций. Далее цепочка рассуждений ведет к снижению священности текста Корана, который сводится лишь к слову Аллаха, переданному через Пророка людям на доступном для них арабском языке. Если так, то вмешательство в толкование и комментирование смыслов и значений аятов Корана допустимо. Как и во всем, здесь тоже были разные точки зрения. Текст Корана – божественный. Текст Коран – о божественный, и человеческий. Текст Корана – лишь подражание слову Аллаха, т.е. рукотворный.

Философско-теологические споры были лишь идеологическими бутафориями решения политических и экономических интересов. О чем свидетельствует и знаменитая история михны (своеобразной мусульманской инквизиции) при халифе аль-Мамуне (813-833гг.). Жители Багдада должны были высказать специальной комиссии свою позицию по вопросу, сотворен Коран или извечный. Имам Ханбал, основатель ханбалитского толка фикха, был противником мутазилитского толкования сотворенности Корана и категорически настаивал на совечности Корана Аллаху, вследствие чего стал жертвой михны.

Если разногласия по вопросу о сотворенности Корана были такими страстными, то вопрос о сотворении мира затрагивал еще более глобальную проблему. Мутазилиты придавали «не-сущему», из которого Аллах творил мир смысл некой реальности. Получался, что Аллах сотворил мир из предшествующей материи. А ашариты отождествляли «не-сущее» с «ничто» и у них получался креационизм в его классическом виде. Бог взял и сотворил мир. Без уточнений из чего, ради чего, как, в какой последовательности и т.д. Вещи мира обладают существованием и несуществованием. Современный философ сказал бы «бытием» и «небытием». Кроме этих характеристик

мутазилиды признавали у вещи еще ее «утвержденность» (субут). В самом общем виде «утвержденность» вещи напоминает Платоновскую объективную идею вещи до того, как она, соединившись с материей, превращается в конкретно-реальную (конечную) вещь, обладающей бытием и небытием. В ашаризме утвержденность была приравнена к существованию. Если вещь утверждена, то существует, из возможности перешла в действительность. Существующая вещь обладает утвержденностью, что близко по значению «сущему».

История мутазилизма – это история становления содержания его категорий. Покажем это на примере понятия «несуществование». Первая позиция мутазилидов. Если вещь еще не существует (не разу не существовала), то у нее не может быть «несуществования». Смысл достаточно прост и ясен: то, что не родилось, не может умереть. Чтобы перейти в небытие, нужно сначала обладать бытием. Бытие может потерять лишь то, что им обладает. И т.д. Так, если смотреть на вещи с позиции их земного бытия и небытия. В этих масштабах все верно. Но можно взглянуть и иначе, с более широкого масштаба, изменив систему координат до абсолютных масштабов, до вечности и бесконечности. С позиции сотворения мира. До сотворения мира – мира не было. Значит, мир был в «небытии». Небытие может быть до бытия. Более того, если до Творения не было времени, то бытие возникает из небытия.

Калам детализирует проблему. Несуществование вещи, предшествующее ее существованию, получает специальное обозначение, свое название, свой смысл и называется «временным несуществованием». Это состояние может быть заменено существованием через некоторое время. Если же речь идет о несуществовании в смысле невозможности, то это «абсолютное» или «чистое» несуществование.

Все, что существует, обладало временным несуществованием. То есть речь о том, что было время, когда этой вещи не было. Чистое несуществование – это вечное небытие. Понять такое умом невозможно. Восприятие этой категории уходит в иррациональную область. Легко понять, что «чистое существование» – существование Первоначала (Аллаха). А временное существование – это существование вещей Творения, возникающих вещей.

Категория «утвержденность» как раз и помогает понимать, можно ли говорить о вещи до ее существования. «Утвержденный» мир есть тот же Универсум конечных (тварных) вещей, но только лишенных временных и пространственных характеристик. Это – в терминах античной философии, «логос», т.е. мир конечных вещей, закономерно упорядоченный и находящийся в абсолютном разуме, т.е. в Аллахе. Деятельность Аллаха переводит вещи из состояния «не-сущего» в состояние «сущего». Вроде получается схема сотворения мира из «ничего» в определенном выше смысле. Но, как нам представляется, правы оппоненты мутазилидов, обвинявшие их, что такое толкование не-сущего и сущего есть признание извечности мира. Мало того, в этом взгляде кроется вообще отрицание Творения. Если не-сущее (маадум) есть вещь, только лишь лишенная своих временных и пространственных характеристик, но уже объективно существующая, то творение не требуется: вещи могут развернуть свои временные и пространственные параметры сами по себе по своим закономерностям. Но и этого мало. Из сказанного следует, что появление «маадумов» согласно их собственным закономерностям без акта божественного творения, говорит о двух вещах: во-первых, Бог не может изменить эту закономерность, если признать, что Он ее сотворил; во-вторых, в лучшем случае получается схема деизма, в худшем – полное отрицание Бога. Апофатика с небольшой поправкой и добавлением переходит в атеизм. Чтобы скрыть эти очевидные следствия, вытекающие из толкования не-сущего и сущего, мутазилиды развили свою концепцию пространства и времени, атомарно-дискретную. Споры о том, заимствована эта концепция из античных представлений или нет, на наш взгляд, не продуктивна в силу многократно повторенного нами тезиса: средневековая арабо-мусульманская рациональная теология и философия, опирающиеся на античную мысль, являются оригинальными и самостоятельными

учениями. Все имеет свои теоретические предпосылки и источники. Атомарная концепция пространства и времени в средневековой арабо-мусульманской философии не является механическим заимствованием из учений предшествовавших мыслителей. Использование терминов, даже как перевод на арабский из древнегреческого «субстанция», «неделимый» и т.д. не говорит, что учение мутазилитов есть простой пересказ, а не самостоятельное творчество. С помощью своего учения о пространстве и времени мутазилиты пытались «обогнуть» возможность следствий о вечности мироздания и закономерных связей образующих его вещей. Что дает атомарное толкование пространства и времени «маадумов», точнее, пространственных и временных характеристик вещей тварного мира? Если мир вещей, лишь приобретя пространственные и временные параметры, превращается из не-сущего в сущее, т.е. становится действительным, доступным чувственному восприятию миром, и эти параметры дискретны, то, вроде, идея Творения спасена. Творение Аллахом Множественного (Универсума) процесс непрерывный. А творимый мир есть мир вещей, разделенных между собой пространством и временем. Непрерывное творение создает прерывный мир вещей. Вроде, логично. Трактровка Универсума как дискретного множества (финитизм) признавалась не всеми мутакаллимами. Одни признавали атом непротяженным, другие протяженным, третьи вообще атомизм в понимании пространства и времени отрицали. Спорили о делимости тел, о пределах делимости. Оригинальным моментом средневековой арабо-мусульманской атомистики является отсутствие у мутазилитов трактовки, что вещь есть различная комбинация атомов. Атом есть то, что остается когда деление вещи приводит к состоянию, когда в ней, в вещи, уже больше нечего «разъединять», все «соединения» в ней разделены. Поэтому атом принцип неделимости, а не неделимая маленькая вещь, он чувственно недоступен, ибо не обладает никакими свойствами, кроме доступности пониманию. Однако, как во всех учениях мутазилитов, были и диаметрально противоположные взгляды на «неделимое», которому приписывали всевозможные свойства и характеристики вещей: отдельное (единичное) существование, запахи, цвета, тепло, холод, твердость, мягкость и т.д. Был взгляд, что неделимой частицей нужно считать человека (Муаммар).

Пространство, как считали мутазилиты, строится от меньших измерений к большим. Оно есть свойство атомов. Атом и есть наименьшее измерение пространства.

Онтологическая истинность пространства его последовательной устроенности от меньшего к большему, где меньшее – атом, т.е. неделимое начало.

Аналогичная ситуация и с временем, которое у мутазилитов есть цепь мгновений. Мгновения атомарные, т.е. их предел – неделимость. Онтологическая истинность времени его дискретной последовательности.

В понимании времени есть диалектический момент – понимание сущности развития. В каждое мгновение вещь уничтожается и возникает заново. Трудно не понимать, что это описание развития вещи. Этот вывод подкрепляется еще тем, что у мутазилитов есть понимание механистического (физического) движения как занятие вещью двух разных мест в два разных по последовательности мгновений. Есть у мутазилитов и понимание покоя: это – занятие вещью одного места в два и более мгновений.

Для нас интерес представляет, как мы уже говорили, становление философских категорий из исламского богословия. Первый шаг был отмечен в рамках признания исламом знания как одной из важнейших составляющих сути исламской вере. Из понимания «знания» как богословской мудрости, изложенной в Коране, выросло понимание того, что есть еще и «человеческое знание», которое отличается от божественного, но устремлен к божественному и может даже своим путем подняться до высот божественного (как мы выше видели, встречалась и точка зрения, что человеческое знание могут и превосходить божественное). Интерес к второму, светскому знанию породил течение калама («усилие», «напряжение» и т.д.). Усилия эти привели к возникновению рациональной теологии, которая стремилась символы веры ислама и основные догмы обосновать рационально, логически аргументировать и доказать их

истинность. Дискуссии мутакаллимов порождали не только различные течения (мутазилиты, ашаризм, исмаилизм, суфизм и т.д.), но вели к формированию языка рационального мышления, т.е. становлению понятий и категорий рационального мышления. Единое и многое, вечное и конечное, Аллах и Универсум, необходимость и свобода, внешнее и внутреннее, сущее и явление, закон и воля, предопределенность и свобода, пространство и время, движение и покой, причина и творение и т.д. Понятно, что становление категорий рационального мышления было тесно переплетено с мировоззрением арабо-мусульманской культуры, т.е. с исламом. Понимание категорий онтологии и гносеологии осуществлялось в рамках исламской картины возникновения и существования мира. Например, среди ранних мутакаллимов по трактовке причинности в мире (речь идет о VIII в.) можно выделить две позиции. Первая гласит, что в мире нет объективных причинных связей между вещами. Все возникает по воле Аллаха и есть результат Его последовательных действий. Череда следствий этого действия в сознании людей принимает форму «обычая», «традиции». Оппоненты возражали: а как быть с теми явлениями, которые не будут никогда следствием действий Бога. Например, явления, которые связаны с изменением Самого Всевышнего или нарушением закона противоречия (или вообще логических законов). И предлагали свою трактовку понимания причинности в мире. Аллах творит вещи, и каждая вещь имеет свою природу, вложенную в нее Богом. Далее вещь в рамках конечной (множественной, тварной) действительности существует согласно этой своей, данной Богом, природы. Причины, происходящие в ней, зависят и порождаются этой природой (Муаммар). Следствием таких представлений была необходимость признания, что есть некая «природа вещей» (хассыйя), которая вне зоны влияния Аллаха. Часть Универсума обладает некой автономией. Эта деистическая позиция порождала свои противоречия, требующие как богословского, так и рационалистического решения. Аллах, сотворив мир, согласует свои действия с теми законами, которые Он в него вложил. Если бы Аллах захотел сотворить другой Универсум, то получился бы этот же, ибо Бог как абсолютное совершенство может творить только совершенный мир. Очень напоминает то, над чем через века Вольтер будет потешаться: что мы живем в совершенном из всех возможных миров.

Мутакаллим Муаммар утверждал, что Аллах не может заставлять вещь действовать иначе, чем дано ей Им в момент творения. На этом вопросы не кончались. Что из себя представляет эта «природа»? Она внешняя или внутренняя по отношению к вещи?

Тут мнения тоже расходились до противоположного. Одни считали, что природа вещи по отношению к ней внешняя. Природа вещи есть потенция вселенской души, истекающая телам подлунного мира. А ашариты вообще отвергали всякую «природу» вещи как опосредующую непосредственные действия Аллаха. Ашариты считали, что Бог действует с определенной регулярностью (упорядоченностью, планомерностью), поэтому тварной мир познаваем. Оппоненты ашаритов обвиняли их в том, что их позиция противоречит позиции «разума», ибо ведет к отрицанию того очевидного положения, что вещи мира, предметы, тела существуют в определенном порядке, имеют нормы существования, отличаются друг от друга характером. Но главный богословский предмет возникает в связи с тем, что, если нет причинности, как быть с трактовкой чудес, без которых ни одна религия существовать не может. В исламе проблема чудес не такая острая, как, скажем, в христианстве, но для калама все равно это было одной из самых актуальных и главных предметов рассуждения. Если отрицать «природу» в телах, то все, что происходит в этом мире, будет сплошным чудом. Категория «природа тел» имеет сотни различных выходов и связей с другими понятиями и категориями как богословия, так и рационального (теологического и светского) мышления. По мере становления рационального мышления возникали все более и более содержательные аргументации за признание «природы тел», созданной волей Аллаха. Например, мутакаллим Фахр ад-Дин ар-Рази (XII-XIII вв) строил такую цепочку рассуждений. Что-то становится причиной, когда движется. Движение тела делает его причиной какого-то события. А движение тела вызывается стремлением. А

стремление вызывается началом. Начало всех начал – Аллах. Следовательно, Аллах причина всех стремлений в вещах Универсума. Эти стремления и есть то, что называется «природой». Эта природа вещей от Аллаха, ибо ничем другим не может быть обусловлена. Раз сотворенная природа вещей не может ни остановиться, ни пойти вспять. В этих рассуждениях есть один из вариантов рационального доказательства бытия Бога: если есть причинность в мире, то должна быть причина всех причин. Это – Бог как абсолютная причина мироздания.

Онтологическая истинность причинности в мире в соответствии тому порядку, который установлен волей Аллаха в момент творения.

Мы уже неоднократно повторяли, что в религиозном мировоззрении любые решения любых предельных теоретических проблем, в конечном счете, сведутся к двум моментам: во-первых, к Абсолюту, во-вторых, к признанию единства рационального и иррационального объяснений, аргументаций, доказательств и истинности бытия и познания. Такова ситуация и в исламе, в средневековой арабо-мусульманской рациональной теологии и философии. Особенно ярко это просматривается в вопросах, касающихся жизни общества и людей, т.е. в социологии и антропологии. В исламе, если приглядеться повнимательнее, можно увидеть, что власть Аллаха над событиями в мире и жизни людей, и власть Аллаха над действиями людей как бы параллельны. По меньшей мере, имеют отличающуюся специфику. В первом случае мало кто сомневается в абсолютной предопределенности происходящего с миром и с людьми. Во втором случае начинаются споры о наличии у людей свободной воли, связанной с их разумом.

Но и среди тех, кто, скажем, признавал свободу воли единой позиции по всем деталям не было. Мутазилиты, которые признавали свободу воли, тоже толковали его по-разному. В одном варианте мутазилитов, Аллах дарует свободу воли с самого рождения. В другом – перед каждым отдельным действием (касб – теория «присвоения»).

Абсолютная справедливость, приписываемая Аллаху, требует признания, что он с необходимостью должен был дать человеку свободу в своих действиях, чтобы можно было потом в Последний день спросить за выбор своих поступков. В этом, к слову скажем, с мутазилитами были солидарны и кадариты. Все переплетено. Признание свободы воли, основанной на абсолютной справедливости Аллаха, ведет к индетерминизму, т.е. отрицанию причинности в мире. Но калам требует рациональной аргументации. Перед мутазилитами встал вопрос, как обосновать отрицание причинности и доказать непротиворечивость свободы воли с предопределенностью событий в мире. Один из аргументов мы уже рассматривали. Если, говорят, мутазилиты, нет свободы воли и все предопределено Аллахом, то человек не несет ответственности за свои поступки и невозможно его судить. Бог абсолютно справедлив, и, чтобы Его суд имел основание, Он дал людям свободу воли в выборе возможных вариантов своих поступков.

Онтологическая истинность поступков людей в их соответствии их свободе воли, свободе выбора.

Средневековый арабо-мусульманский стиль мышления восхищает своими деталями. Наблюдательностью не только за предметами внешнего мира, но и наблюдательностью за деталями размышления. Мутазилиты обратили внимание на тот факт, что некоторые действия не прямо связаны с выбором человека, с его свободой выбора, а как бы случайные последствия его действий, мотивированных его волей. Когда человек совершает действия по собственному выбору согласно своим стремлениями – это действия посредством пути мубараша (непосредственные). Но есть действия, совершаемые путем таулида. Это тогда, когда это действие вызвано запланированным действием, как бы его побочное, но необходимое следствие. Наклоняя голову, мы склоняем и головной убор, хотя этого не намеревались делать, сознательно не планировали, не выбирали и т.д. Но мы с движением головного убора вынуждены считаться (поддерживать, чтобы не упал). Бытие усложняется, как и ответственность за поступки. Основное действие может быть правильным, но сопровождаться тем, что греховно. За что тогда должен отвечать человек?

Скажем, за выбор стать или не быть мусульманином человек сам несет ответственность. Но ведь Бог волит, всем людям принять ислам. Если человек родился среди язычников и никогда не слышал про ислам, он тоже будет в ответе, как те, кто сознательно отказался быть покорным Аллаху? И т.д. Мутазилиты были сторонниками взгляда, что человек сам в ответе за свои поступки: как за добрые, так и за злые. Поэтому суд Аллаха в Последний день будет справедливым, ибо от Него невозможно ничего утаить и Его невозможно обмануть.

Масса других проблем, которые требуют своего рационального объяснения, понимания, толкования, аргументации истинности. Например, как быть с злом, порожденным бездействием человека? Грех или не грех не вмешиваться, т.е. действие без действия? Учитывать ли условия действия, как в нашем выше приведенном примере? Есть ли критерии истинного и мнимого субъекта действия? Что касается последнего вопроса, то интересен один из предлагаемых (возможных) ответов. Если необходимым условием действия субъекта является его могущество, то это истинный субъект. И абсолютно истинным субъектом является, конечно же, Бог. Если необходимым условием действия субъекта является его способность, то субъектом является человек. И его онтологическая истинность относительная (хотя еще раз напомним были версии, когда считалось, что человеческий разум может не только достигнуть божественного уровня, но даже и превосходить). Хотя в подавляющем большинстве самых разных концепций человеческий разум, безусловно, уступает божественному.

Та детализация, которая, как мы уже неоднократно подчеркивали, восхищает в средневековой арабо-мусульманской философии, видна и в трактовке «способности» как условия действия субъекта и определения его истинности.

Рафидиты включали в понятие «способность» массу разных элементов: здоровье субъекта (телесное и духовное), наличие материала действия в момент действия, орудий и принадлежностей действия, побуждающей причины. Каждый элемент в свою очередь подвергалось остроумной детализации, которая кажется очевидной, когда эти детали проговариваются и объяснены. Можно проводить различные аналогии, как, например, некоторые авторы видят в элементах «способности» к действию у арабо-мусульманских философов отражение (переключку) аристотелевских причин существования вещи: формальной, материальной, причинной и целевой с некоторой корректировкой (М.Н. Вольф). Некоторые мутазилиты отождествляли способность к действию с самим человеком, другие считали способность к действию акциденцией, третьи трактовали способность к действию как здоровое состояние «разумного тела», т.е. человека.

Аналогия активности человека и Аллаха у мутазилитов разграничивается по линии обусловленности: Бог никак, ничем и никем не обусловлен, Он тождественен самому себе. А действие (активность) человека обусловлено его природой (способностью), вложенной в него Аллахом в момент творения (первый вариант), или в каждом конкретном случае (второй вариант), или опосредованно через способность (здоровье, материалы, мотивы, условия и т.д.). Могущество Аллаха абсолютно, а способность человека к действию относительна. При этом мутазилиты согласно их концепции о свободе воли человека считали, что способность человека к действию не входит составной частью в могущество Аллаха, обуславливающего Его активность. Отсюда следовал вывод, что и вера, и неверие не сотворены Аллахом, а зависят от человека, который поэтому и несет ответственность как за духовную часть веры, как и за практически-ритуальную. Автономность действия человека, определенная независимость от Аллаха объясняла справедливость Бога как творца и как судьи, но создавала целый ряд других трудностей. Например, с объяснением божественной предопределенности бытия и непрерывного единства мира. Логика «в одном случае так», а «в другом случае этак» – не самый лучший вариант решения противоречий и проблем. Но когда нет ничего иного можно решать и так. Мутазилит аш-Шахам считал, что все действия, подвластные человеку, несмотря на его свободу воли, одновременно подвластны и Аллаху. Он понимал, что в противном случае получается, что Аллах не

всесилен перед самим собой. Иначе сказать, что он не равен самому себе, не совсем тождественен с самим собой. Да и деизм просвечивает достаточно прозрачно. Поэтому аш-Шахам предлагал такой вариант. Все, что подвластно человеку, подвластно и Аллаху. Если действие Аллаха повторяет и человек, то для последнего это действие есть неизбежное действие (дарура). Если же действие человека совершается без предварительного действия Бога, то это не неизбежное действие, а лишь «присвоение» (касб). Эта позиция сохраняла власть Аллаха над свободой воли человека при выборе поступков, но в такой смягченной, неявной форме. Опять возникал тот самый вопрос об ответственности человека перед судом Аллаха. И здесь ухищрения соответствовали детализации. Бог – творец и творит непосредственно. Человек – творец, но творит, хотя и самостоятельно, но с помощью какого-либо орудия или органа тела. Халк (непосредственное творение) абсолютная прерогатива Аллаха. При «присвоении» (касб) производится человеком, но сотворено Аллахом. Языковые ухищрения оправданы в том плане, о котором мы уже говорили: оттачивался категориальный аппарат рационального мышления. Аллах и Коран, да и все другие богословские элементы в картине мира, служили «точильным камнем» для категориального аппарата рационального мышления.

У мутазилитов получилось, что Аллах и человек – одинаково онтологически истинные субъекты. Однако первый непосредственно творящий субъект, а человек путем «присвоения» в указанном выше смысле.

Один пример для понимания этого различия. Когда человек роет канал или арык и пускает поток воды по этому руслу, то выбор русла для воды есть действие по воле человека. Он творит это действие воды. Но то, что вода течет, – это действие воды есть для человека лишь «присвоение» действия, сотворенного Аллахом. Собственное действие человека – лишь создание канала, а действие воды – творение Всевышнего. В ашаризме было уточнение, что человек способен на присвоение благодаря могуществу Аллаха. Человек может присваивать лишь то, что произведено Богом. Но снова в такой трактовке возникает проблема предопределения и свободы воли человека, справедливости Аллаха и ответственность человека перед Его судом. Теодицея ашаризма получается запутанной и неясной. Возложить за зло в мире полностью на человека не удастся, не дав ему, человеку, полной независимости в выборе поступков. И начинается то, что мы неоднократно видели у всех и рациональных теологов, и у светских философов, и у ученых: когда дело доходит до абсолюта невозможно все проблемы решить только рационально. Что-то обязательно остается для принятия на веру, что-то объясняется через озарение пророков, что-то через чудо и т.д. У ашаритов, в конечном счете, появляется утверждение, что понимание человека как творца нужно трактовать в фигуральном смысле.

Аллах сотворил мир вместе с человеком. Человек отличается от других тварных вещей тем, что несет ответственность за свои поступки, хотя они диктуются Всевышним. Бог творит все: и действие и человека, способного это действие совершить. Поэтому на человека возлагается ответственность за это действие. На возражение мутазилитов, что это приводит к признанию несправедливости Аллаха, ашариты опять отвечали словесными ухищрениями о том, что зло Аллахом предустановленно, но Аллахом не повелено. Красиво, конечно. В мире может быть зло и несправедливость. Но не обязательно. Если они реализовались, то виноват человек, превративший возможность в действительность по своему выбору (неразумению или сознательно). По легенде Шихаб ад-Дин Сухраварди был казнен за вывод, что бесконечное могущество Аллаха противоречит тому, что Мухаммед считается последним пророком. Если Аллах в своем могуществе ничем не ограничен, Он может сотворить еще множество других пророков после Мухаммеда.

Мы выше говорили, что многообразие течений даже внутри мутазилитов имели политико-экономические, теоретические, гносеологические и богословско-идеологические предпосылки. Новое течение возникало как духовное оформление возникающих в обществе экономико-политических различий в интересах разных социальных групп. Одни мутазилиты считали, что Аллах есть Аллах и не нужно Ему приписывать какой-то еще

воли. Создал и создал, что создал, то и есть. Аллах един, непрерывно един вместе со своим Творением, включая человека. Зло в мире есть и есть – и нечего его объяснять. Принять мир так, какой он есть и благодарит Аллаха за все. В конечном счете все в Его руках. Но рациональное мышление, раз возникнув, уже не могла уйти из жизни. Если жизнь продолжалась, изменяясь, то необходимо было ее объяснить, понять, а не просто проживать.

ГЛАВА 8 ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИНА В ИСМАИЛИЗМЕ

Исмаилизм – это одно из течений шиизма, где имама рассматривают как верховного носителя духовной и светской власти. Предыстория такова. Сунниты считали первых халифов имамами, т.е. духовными руководителями. Позже институты халифата и имамата разделились. Сунниты продолжали считать, что имам избирается общиной. Те, кто считал, что власть имама предопределена Аллахом и не может быть выборной, образовали самостоятельное течение – шиизм. Шииты считают, что власть имама является наследственной по потомкам четвертого «праведного» халифа Али ибн Аби Талиб (умер в 661 г), двоюродного брата и зятя Пророка Мухаммада, мужа его дочери Фатимы. Обосновывается это тем, что Пророк открыл сокровенное знание только и только Али. Имамы в шиизме являются правителями уммы. Они могут толковать религиозные знания, ибо они являются высшими духовными авторитетами, помогающими людям понять скрытый смысл вещей. Имам есть единственный непогрешимый представитель Аллаха на Земле, и шиит должен беспрекословно подчиняться ему. Имам – носитель божественного начала. Через имама, приобщаясь к его божественной субстанции, верующий может приблизиться к Богу. Шиизм неоднороден, имеются разновидности, возникшие вследствие того, что многочисленные потомки Али не могли определиться, кто из них является преемником имамата. Не трудно увидеть, что и здесь речь об онтологической истинности. В данном случае преемника. Кто из потомков Али является онтологически (по бытию, по жизни, на самом деле, по существу) истинным претендентом на имамат. И есть ли для этого онтологическая основа или это решается по чьему-то решению. Другими словами, есть ли объективные критерии правомочности кого-либо из претендентов до власть имама.

Исмаилизм – одно из крупнейших течений шиизма. Раскол произошел в VIII веке. Часть шиитов отказалось признать седьмым имамом Мусу аль-Казима, сына умершего шестого имама Джафара ас-Садика в пользу его другого (старшего) сына Исмаила. Особенность (пикантность) ситуации была в том, что Исмаил умер раньше отца – шестого имама. Поэтому большинство шиитов было за живого сына Джафара ас-Садика – Муссу аль-Казима. Но его противники придерживались легенды о том, что Исмаил жив, но скрывается. Так возникло течение исмаилизма, и возникла концепция «скрытого» имама, не являющегося людям и передающего свои знания людям через эмиссаров. Теория (легенда) создает структуру, и структура оформляется в теорию. Исмаилитская община – иерархична. Каждому уровню соответствует своя «тайна». Восхождение доступно лишь посвященному в «тайну». Прозелиту на каждый ступени открывается лишь часть заповедного знания. Чтобы подняться выше, необходимо строго выполнять все требования веры, приложив максимум усилий. В исмаилизме выделяют эзотерические и экзотерические знания, т.е. скрытые и открытые. Первые доступны лишь посвященным, вторые – всем. Соответственно этому общество делится на элиту (хасса) и массу (амма). Исмаилитов по праву называют также еще и «батинитами» (батинийя – скрытая сущность), т.е. сторонниками скрытого знания.

На первых этапах своего развития исмаилиты были строго конспирированной организацией. Их идеи находили отклик среди многих мутазилитов, ученых и философов. Как всегда духовное движение бывает двухсторонним. Идеи мутакаллимов оказали влияние на формирование исмаилитского мировоззрения. Общим для исмаилитов и мутазилитов было целый ряд основных идеи: признание огромной роли разума и

рационального познания, они были сторонниками апофатической (отрицательной) теологии, а также противниками антропоморфизма в описании Аллаха. В своем трактате «Успокоение разума» исмаилитский философ аль-Кирмани (XI век) аргументировал, почему Всевышнему нельзя приписывать различные атрибуты, даже атрибут бытия, который сохраняли мутазилиты. Аллах для исмаилитов лишь начальная точка отсчета. На наш взгляд, отрицательная теология на свой лад правильно описывало Бога как «противоречивое противоречие нескончаемого и бесконечного множества противоречий». При первом же приближенном знакомстве видно, что «таухид» (доктрина единобожия) исмаилитов принципиально отличается от учения о таухиде в Коране, где у Аллаха множество антропоморфических качеств. Вот несколько примеров. "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). Для исмаилитов все эти качества присущи не Аллаху, а человеку. Интересны рассуждения аль-Кирмани об атрибутах Аллаха. Небытие Аллаха невозможно, ибо из небытия бытие не может возникнуть. Но и бытие Его невозможно, ибо одно бытие возникает из другого, т.е. до бытия Бога должно было бы быть тогда другое Бытие. В Аллахе не может быть субстанции, тогда Аллах был бы разделен и множественен. Но Он не может быть и акциденцией, ибо акциденция опирается на субстанцию. Точно также доказывается, что Аллах не может быть ни материей, ни формой, ни чем-то иным вообще. Он есть чистая абстракция безо всяких атрибутов, просто Творец. Исмаилиты выхолостили из Аллаха все. Он Творец, о котором никто ничего не знает, не может знать и сказать. Даже нельзя судить о том, есть Он или нет. Он – исходная точка и все. Даже и не Творец, ибо это было бы уже атрибутом, требующим предварительного своего источника. Исмаилиты считали, что мир есть продукт взаимодействия Мирового разума и Мировой души, которые определяют все сущее. Структура мироздания у исмаилитов генетическая: мировая душа производит семь сфер, из их преобразования возникают четыре элемента (натуры): влага, сухость, тепло, холод. Эти простые элементы порождают четыре стихии: воду, землю, огонь и эфир (воздух). Из комбинации стихий происходит весь земной мир: минералы, растения, животные и человек. Можно поискать и найти много того, что в античной философии близко к этим взглядам, в частности в неоплатонизме. Но о заимствовании в прямом смысле не может быть и речи. Все переработано соответственно своему уровню общественного развития, соответственно потребностям развивающейся культуры арабо-мусульманского мира.

Если говорить об онтологической истинности исмаилитской картины мира, то она определяется соответствием каждого уровня своему генетическому началу и собственным нормам бытия. Истинна та вещь, которая соответствует тому, из чего он возник, и соответствует ли ее существование ее сущности.

В исмаилизме были интересные космологические взгляды. Например, вслед за Мировым разумом и Мировой душой шла первоматерия. Она была пассивной субстанцией. Но могла отражать свет Мирового разума. Впитав в себя мировой Свет, материя порождает землю и жизнь на ней.

Сближает исмаилизм с пифагорейцами мистика чисел. Особое внимание уделяется числу «семь». Семь ступеней эманации: Аллах, Мировой разум, Мировая душа, первичная материя, пространство, время и совершенный человек. Далее есть еще семь пророческих циклов, где великий цикл состоит из семи малых циклов. Семь имамов определяют семь пророческих циклов. Седьмой имам в каждом цикле становится пророком для последующего. И ведут подсчет, если вспомним, имамов от седьмого. Мы уже неоднократно говорили о том, что в ислам Аллах есть единое начало всех начал, продолжение всех продолжений, завершение всех завершений и т.д. В Нем все как противоречивое противоречие всех противоречий, то есть «порядок хаоса» – рациональный абсурд, или абсурдная рациональность. Соединение рационализма и мистики есть наиболее яркая и характерная черта философии исмаилизма. Каждое определение пропитано недоговоренностью, требующей догадки, интуиции, гипотезы,

предположения, фантазии и воображения. Об Аллахе нельзя ничего сказать, но говорится, что он Творец мирового Разума.

Сочетание рациональных исследований с мистикой, точнее, эзотерикой присуще многим средневековым арабо-мусульманским мыслителям. Например, Авиценна в своем «Трактате о Хайе, сыне Якзана» дает такой портрет Аллаха. "Красота его затмевает проявления всякой другой красоты... Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор 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"³¹. Эту работу можно рассматривать как шалость великого рационалиста и ученого, если не держать в уме духовное умонастроение того времени, о чем мы и говорим здесь. Сама культура средневекового арабо-мусульманского мира была построена на рациональных учениях и религиозных верованиях, на научных знаниях и догматах веры, на логических дискурсах и эзотерических фантазиях.

Если сравнить исмаилитское и суфийское понимание Бога, можно увидеть, что суфии были более конкретны и эмпиричны, чем исмаилиты. Аллах у суфиев воплощен в вещах, его можно почувствовать сердцем, хотя этот образ смутен и затемнен материалом (телом) вещей, о Нем можно судить, говорить. Через вещи постигается величие и красота Аллаха, хотя Его абсолютное единство скрыто за множественностью тварного мира. В исмаилизме Аллах ни в чем не воплощен. Он непознаваем и незрим. О Нем ничего мы не знаем и ничего не можем сказать. Он не снисходит до вещей сотворенного Им мира. Исмаилиты вынесли все вопросы о Боге за скобки. Отстранились от Него, чтобы избежать любых оценок своих суждений о Боге. Весь дискурс начинается с Мирового разума, о котором можно теоретизировать без страха быть обвиненным в ереси или в чем-то аналогичном. Мировой разум не Бог, и не Его ипостась. На него не распространяется священность и неприкосновенность святому. О нем можно философствовать, высказывать мнения и предположения, можно даже ошибаться и т.д. Как мы уже неоднократно говорили, в исламе теория и практика, идеология и политика всегда идут рука об руку. Поэтому таинственные элементы мистики в учении очень даже хорошо подходят к прагматичному рационализму о «скрытом» имаме, которого также, как и Аллаха, никто не знает, никогда не видел, но о котором можно говорить. Хотя вроде бы его в эмпирической реальности нет, он есть в метафизической действительности. Он, имам, также объединяет и мобилизует людей, как и невидимый, незримый, непознаваемый Бог.

Выставив Аллаха за пределы разумно постигаемого мира, исмаилиты более последовательно, чем мутазилиты, начали конструировать метафизическую картину мира, основанную на разуме. Мировой разум и Мировая душа порождают многообразный действительный мир, как надлунный, так и подлунный. Мировой разум трактовался ими и как фундаментальная субстанция, и как творящее начало. Если это идеализм, то с этого места это монистический идеализм. Мировой разум – это объективный и активный разум. Причина существования многообразного предметного мира – взаимодействие Мирового разума и Мировой души. Есть одна пустота в рассуждениях исмаилитов. Если о Боге ничего нельзя сказать, остается неясным, почему Он сотворил активный Мировой разум и как Он это сделал. И мутазилиты, и исмаилиты, и арабские перипатетики исходили из того, что единое может породить лишь единой. Порожденное Аллахом Множественное тоже едино, т.е. оно одно вместе с Аллахом. Хорошо исмаилитам. На любой вопрос можно ответить, что Бог непознаваем, о Нем ничего нельзя сказать. Но если речь о Боге. Но о Мировом разуме-то можно говорить, а вопросы как раз о нем, а не об Аллахе. Откуда и как возник Мировой разум? Его породил Аллах. Если так, как это понять? Единое порождает

³¹ Сагадеев А.В. Ибн Сина. Приложение работа Ибн Сины «Трактат о Хайе, сыне Якзана». М., 1980. С. 230.

единое. Следовательно, Мировой разум един с Богом, т.е. тождественен Ему. Иначе сказать, это одно и то же. Если же Мировой разум не тождественен с Богом, т.е. представляет собой другую сущность, то тогда приходится допустить, что в Аллахе с самого начала было еще одно не тождественное с ним сущее, отличное от Него. А это есть нарушение и отрицания атрибутов Бога, и его непознаваемости, и главное – Его единства и единичности. Это еще не все. А как из непонятно откуда и как взявшегося Мирового разума возникает Мировая душа? Как бы ни изощрялись философы-исмаилиты, в конечном счете, все сводится к тому, что эманация Мирового разума из Бога, а Мировой души из Мирового разума декларируется.

Чтобы понимать онтологическую истинность вещи любого уровня и масштаба, необходимо иметь хоть какую-то картину мироздания. Такая структура бытия у исмаилитов есть.

Мировой разум, как и имам, наделен божественной силой, является заместителем Бога. Это первый шаг. Мировой разум порождает Мировую душу. Это второй шаг. Материя возникает в результате взаимодействия первых Мировых начал, и она причина множественности вещей. Первые шаги, близкие к непознаваемому Аллаху, полны необъяснимых генетических явлений, многие из которых просто постулируются. Здесь доминирует иррационально определяемые аксиомы, с помощью которых конструируется надлунный мир. Подлунный мир более близок и доступен рациональному объяснению. Здесь можно найти естественные связи и отношения, установить их закономерные связи, рационально расписать, что к чему относится. Мировая душа ближе к тому бытию, которую исмаилиты называют «натурой». Каждая вещь приобретает присущие ей свойства благодаря наличной в ней мировой души, которая отгораживает вещь от вмешательства Аллаха. Животное живет не потому, что Аллах непрерывно вмешивается в жизнь животного, а благодаря животной душе, которая обеспечивает ему способность питания и размножения. Каждое царство природы имеет свою специфическую душу. Людям присуща разумная душа, животным – чувственная, растениям – растительная (вегетативная), минералам – неживая (минеральная) душа. Свойства вещей определяются ее натурой (душой) и не могут выходить за пределы, определенные особенностями этой души.

Онтологическая истинность вещи состоит в ее соответствии своей душе. В западной христианской теологии мы увидим те же размышления: Бог вложил в вещи души, они стали такими, какие души им от Бога достались. И истинность их бытия выражается в том, как признаки и характеристики их существования соответствуют этой их божественной душе. Можно подумать, что западная рациональная теология эти взгляды просто-напросто переписала у арабо-мусульманских мыслителей, в частности, у исмаилитов.

Мировую душу исмаилиты иногда еще называют Всеобщей душой на том основании, что она воздействует на материю и придает ей форму, образует четыре простых элемента. Эти элементы между собой перемешиваются, взаимодействуют между собой и следствием этой их активности являются события телесного мира. Один из философов-исмаилитов, поэт Насир Хосров, писал, 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 ее 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»³². По Хосрову получается, что Аллах выше и Мировой души, и Мирового разума, и поэтому не оказывает никакого влияния на происходящие в подлунном мире события.

³² Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе. 1987. С. 64.

В интересующем нас плане концепции истинности вещей (онтологической истины) привлекает внимание телеологический аспект учения исмаилитов. Учение о цели, целесообразности мироустройства, целенаправленности существования вещей и их развития непосредственно приводит к телеологическому определению онтологической истины. Если не вникать в детальные различия в вариациях исмаилизма, то картина достаточно простая. И она соответствует той же схеме бытия, с которой мы уже ознакомились выше. Аллах, Мировой разум и Мировая душа, материя, простые элементы, стихии, надлунный и подлунный миры, люди, животные, растения, минералы. Если взять этот ряд как общую для исмаилизма, то целевая цепочка выстраивается по восходящей. Минералы для растений, растения для животных, низшие уровни для человека и так до Аллаха. Цель всего – реализация божественного добра и справедливости. Следовательно, онтологическая истинность на каждой ступени определяется тем, насколько вещь (в широком философском смысле) соответствует своей цели. Онтология цели, т.е. целесообразный порядок вещей в мире, служит основой определения истинности вещей (*veritas rerum*). Эта схема определения онтологической истины наряду с той, которую мы выше видели («соответствие существования вещи ее сущности»), образуют две мировоззренческие линии в истории философского учения об истине (алетеологии или, на латинский манер, веритонии).

Если вернуться к онтологии исмаилизма, то есть еще одна своеобразная черта, не вписывающаяся непосредственно в картину мира ислама. Речь о порождении Мировым разумом и Мировой душой материи (или первоматерии, праматерии, «маадум»). Если допустить материю, какой бы абстрактной она не представлялась, все равно нужно признать сотворение времени и пространства, без которых материи не бывает. Опять выстраивается целый ряд совечных Богу начал.

Согласно Писанию мир и Аллах совечны. Учение об извечности мира в арабомусульманской философии, рациональной теологии, богословии – везде общее место. Поэтому идея порождения материи Мировым разумом и Мировой душой не вписывается в исламе в общую картину мироустройства. Идея извечности мира более логична. Бог есть вечный и бесконечный субстрат, тождественный самому себе всегда и во всем. А субстрат может содержать различные потенции, которые тоже могут быть извечными. Вот такой извечной потенцией до Творения и был мир, который остается извечным и после Творения.

Простота решения вопроса еретиками восхитительна. Они рассуждали так: мир такой, какой есть, извечен. Никакого Творца и творения не нужно³³.

Путь от Аристотеля до Гегеля показывает, чтобы объяснить появление мира из какого-либо первоначала, необходимо признать, что в нем в единстве содержались различия и движение. Благодаря такой посылке возможно возникновение множественного мироздания. Мировой разум и Мировая душа – источники жизни мироздания, а разум и душа – источники жизни человека. Мировая душа приняла форму человека, в котором Мировой разум реализует себя в конкретных реалиях. Это нисходящая ветвь. Есть и обратная связь. Человек воздействует на природу, поддерживает жизнь природы (животных, растений), обеспечивает сохранность среды обитания. Человек заполняет через свой Разум и Душу природу разумным смыслом. Сущее, скрытое в вещах приобретает характер символов. Во всем присутствует этот символический: в божественном слове, в Коране, который исмаилиты толкуют как переведенных в форму букв божественные знаки, которые люди должны истолковывать. Исмаилиты были противниками буквального толкования текста Корана. Слова Корана аллегоричны, только так и должны пониматься. Необходимо выявить данные в языке скрытые смыслы божественных знаков. Для этого есть наука толкования (тавил). Тавил является герменевтикой средневековой арабомусульманской философии. Также нет в этом ничего необычного. Толкование священных

³³ См.: Сидоржев Ф. Проблема извечности мира в философии Ибн Сино // Ибн Сино и средневековая философия. Душанбе. 1981.

текстов в иудаизме породил Талмуд. Экзегетика сопровождает христианство в течение почти всей его истории. Скрытые смыслы божественного слова открываются пророкам, которые помогают людям понять их, понять «божественную книгу» о мироздании. Таким является и Коран, данный Аллахом Мухаммаду.

У исмаилитов есть еще одна важная для философии и человека тема – тема о бессмертии человеческой души. Исмаилитский вариант отходит от коранической трактовки бессмертия человека. По Корану человек воскрешается во плоти. Его ждет или вознаграждение, или кара, где важную роль играют именно чувственно-телесные удовольствия и страдания в раю или в аду. У исмаилитов душа человека возвращается в Мировую душу, откуда она и возникла. По учению исмаилитов человеческая душа не телесна, и она пребывает в теле человека лишь временно. Когда тело человека умирает, душа покидает его и сливается с исходной мировой субстанцией. Например, такой точки зрения придерживались Насир Хосров и Сиджистани. А также Ибн-Сина придерживался взгляда, близкого к этому. И очень близки были к исмаилитам в этом вопросе мусульманские мистики-суфии. Дискуссии в рамках такой концепции касались вопроса, сохраняет ли после смерти человеческая душа свою индивидуальность, т.е. те характеристики, которые придало ей тело. Поэт Хосров говорил: "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 ее с телом. Свидетельством этого является совершенствование тела путем соединения его с душой: оно приобретает жизнь, воление, хотя прежде оно было мертвым... Совершенствование души есть не что иное, как приобретение знания и мудрости... 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"³⁴.

Именно тело служит орудием индивидуализации души человека, которая, как производная от Мировой души, иначе была бы у всех одинаковой. Индивидуализация происходит за счет знаний, но знания получаются через органы чувств тела. Поэтому тело человека является главным инструментом индивидуализации человеческой души. В теле душа существует и совершенствуется. Понятно, когда душа человека покидает его тело и сливается с Мировой душой, она должна терять свою индивидуальность. А без этой индивидуальности теряет всякий смысл учение о посмертном вознаграждении или каре. Как видим, отказ аль-Газали исмаилитам называться мусульманами, был небезоснователен. Практически по каждому вопросу исмаилиты выстраивали свою концепцию как Аллаха, так и совечного Ему мира.

ГЛАВА 9

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИННОСТЬ «ОПЫТА» В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В средневековой арабо-мусульманской культуре можно выделить два взаимно дополняющих друг друга направления познания мироздания: светское и религиозное. Философия и наука изучают природу, общество и человека, а религия (богословие и рациональная теология) уделяет главное внимание на постижение сверхъестественного мира. Знания дольного мира в религии играют лишь служебную роль для постижения истин горного мира. Один из крупнейших первых представителей рациональной теологии аль-Газали восторженно призывал готовиться к вечной жизни, утверждая, что дела философии и науки – это лишь иллюзии. "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"³⁵.

³⁴ Цитировано по Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе. 1987. С. 206.

³⁵ Газали. Избавляющий от заблуждения. Цит. по Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С.243-244.

Для богословов и рациональных теологов было очевидным, что зло и несовершенство этого мира нельзя полностью преодолеть средствами этого мира. Истинный мир и жизнь ждет человека в потустороннем мире. Поэтому необходимо избавляться от губительного плена обыденных хлопот, что крайне последовательно осуществляли не только в проповедях, но и в жизни суфии. А философы и ученые, хотя сами были искренне верующими людьми, развивали совсем иные взгляды, вытекающие из их метафизических конструкций и житейско-научного опыта. Ислам ориентирован на практику. Из этого логично вытекает вывод, что во всех вариациях исламской культуры мы можем найти такую ориентацию: как в богословии, так и в философии и науке. Если первая ориентирована, так сказать, на вечную практику, на различные аспекты вечной жизни, то философия и наука прямо обращены к нуждам и делам людей в земной жизни. Научная жизнь средневековых арабо-мусульманских ученых протекала в определенной культурной среде. Халифы, светские правители, были и имамами. Хотя бы на первых порах. В первое столетие. Ученые этой эпохи не могли «выпасть» из своей культурной среды. Поэтому наука, с одной стороны, накапливала знания из житейской практики, с другой – эти знания, обособлялись от жизни и превращались в теоретическую систему с собственной логикой развития, в которую добавлялась масса теологических элементов. С одной стороны, прочная привязка к житейскому опыту, практическим нуждам людей, с другой стороны – наличие спекулятивных измышлений. Чем это объяснялось мы уже отметили. Жизнь людей определенной культурной среды по-своему целостна. Жить в обществе и быть вне него нельзя. И понятно, что такие теологические установки и «вливания» в науку искажали получаемые ею знания. Стремление со стороны ученых ограничить влияние богословия и рациональной теологии на науку, безусловно, были и постоянно ощущалось, но избавиться полностью при той культурной среде, понятно, было невозможно. Цели ученых были связаны с жизненными проблемами, а обобщающие результаты использовались для «решения» вечных проблем жизни. Такова суть этой парадоксальной ситуации. Устремления эти хорошо иллюстрируют слова математика Мухаммада аль-Хорезми, жившего в IX веке. Он 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 и в судебных делах, в торговле и всевозможных сделках, а также при измерении земель, проведении каналов, в геометрии и прочих разновидностях подобных дел"³⁶. Как нам представляется, мусульманский Восток подготовил почву для возникновения опытно-экспериментальной науки. И при других вариантах хода истории и развития социально-экономических отношений вполне могла на Востоке возникнуть «чистая» экспериментальная наука, подобная той, что началась на Западе с Р. Декарта и Ф. Бэкона, Н. Коперника и Г. Галилео. А. Гумбольдт утверждал, что естественные науки возникли именно в Арабском халифате задолго до Галилея.

Конечно, была бы своя конкретно-историческая внешняя бутафория, но суть была бы той же – исследование законов и закономерных связей и отношений в мире (природном, социальном, человеческом). Уже XIII-XV вв. были на Востоке подвиги научных сообществ и научных центров (лабораторий). Например, Мегарская обсерватория Насириддина Туси и обсерватория Улугбека в Самарканде. Некоторые правители поддерживали ученых и их исследования материально. Известны те четыре дирхема, что ежедневно получал аль-Фараби из казны Халебского правителя Сайфа ад-Даула Али Хамданида³⁷. «Дома науки» стали возникать уже в первом столетии существования исламского государства. Слово «наука» тогда, естественно, имело несколько иное значение и другой смысл. «Наука» была совокупностью в основном религиозных знания. А «ученым» называли получивших образование богословов. Но при «домах науки» были библиотеки, где можно было найти

³⁶ Аль-Хорезми, Мухаммад. Математические трактаты. Ташкент. 1964. С. 26.

³⁷ Хазиева Е.В. Людям надлежит поддерживать между собою мир... (философские идеи аль-Фараби толерантности). Уфа. 2011. С.24.

работы по самым разным отраслям знаний: минералогии, ботанике, зоологии, оптике, физике, технике, астрономии, географии, строительству, математике, медицине и т.д. Доступ к этим книгам был упрощен до минимального, и практически каждый, кто имел интерес, мог ими пользоваться. Арабы оставили рукописи, где производится расчет веса птицы и площади ее крыльев, что некоторые склонны отнести к основам аэродинамики. Известны попытки полетов в X в. с помощью сконструированных подобий крыльев. Джабир ибн Хайан утверждал, что опыты – основа физических и химических наук. А это уже почти декларирование опытной науки в современном смысле этого слова. То, что интеллект человека образуется и существует через опыт, было известно аль-Фараби и это представление перекликается со словами Эмпедокла, что мудрость людей возрастает, когда они изучают предметный мир³⁸. Ибн Сина включал в построение силлогизмов, с помощью которых получают знания, тоже опытные данные. «Опыт», о котором говорят средневековые арабо-мусульманские ученые и философы, конечно, не «практика» в современной гносеологии и эпистемологии. Ибн Сина в «Книге знаний» писал, что если чувства обнаруживают в вещи какие-либо свойства или действия с определенным постоянством, то разум видит в этом не случайный момент, а стабильный, необходимый, чем-то обусловленный, имеющий какую-то тоже стабильную причину. При этом необходимо вспомнить ту особенность гносеологии средневековых арабо-мусульманских философов и ученых, когда они познание вещи рассматривали не столько как знание вне человека существующей вещи, а как изменения, происходящие в познающем субъекте. Поэтому у Авиценны опыт скорее видится как содержание разумной души. На этом делается ударение, а не о том, информацией о чем является данное конкретное знание живого опыта. Накопление знаний для него не продвижение в глубь внешнего мира, а развитие разумной души ученого, т.е. субъекта познания, который так приближается к вечной жизни и абсолютно истинным знаниям. В суфизме этот путь завершится полной растворенностью человека в Боге. Опыт рассматривался арабо-мусульманскими ученым в его общественно-практическом смысле лишь в аспекте приобщения отдельного человека к совокупности знаний, хранящихся в книгах. Или в плане общения ученика с учителем. Тогда за индивидом начинало слабо просвечивать общественный характер житейского опыта, из которого извлекались субъектом познания знания. Обратим внимание на формулировку. Житейский опыт не «дает» знания, а из него «извлекаются» знания человеком. Опять-таки акцент на активности субъекта, а не на влиянии окружающего мира на человека. Человек – центр познания и продвижения разумной души к Мировой разумной душе. В субъект-объектных отношениях у арабо-мусульманских философов и ученых того времени, безусловно, доминирует субъект. Он познает, и познание нужно для него, а лишь уже потом для нужд практики. Такая установка определяет и методологию познания. Наблюдения дают материал для рассуждений. Без этого нет науки. Но вот откуда берутся способности рассуждать – вопрос уже не житейского опыта и наблюдений. Научное познание, прежде всего, нахождение причин событий. Ибн Сина искал не просто причины конкретного единичного события, а причину всех однородных событий. А это прямой путь к поиску закономерных связей. Насколько Авиценна опережал свою эпоху говорит тот факт, что он искал причину душевных сил человеку в проникновении в тело человека особого тела – духа. Это материализм. Причем самый простой – механистический. Даже вульгарный в духе Карла Фохта, который утверждал, что мозг порождает мысль так же, как печень желчь. По Ибн Сине орган порождения духа – сердце. Великий медик занимался вскрытиями и дал очень точное и детальное описание сердца, печени, мозга. Но как всегда в духе своего времени тончайшие наблюдения он сопровождает рядом обобщений, взятых с общих принципов мироустройства. Дедукция, о чем говорили выше, присутствует и здесь. Медицинские достижения Ибн Сины – результат его научных исследований, а не метафизических спекуляций. Он доказал, что изображение дает не хрусталик глаза, а сетчатка. Он объяснил, чем чума отличается от

³⁸ См.: Эмпедокл. О природе // Маковельский А. Досократики. Ч.2. Казань. 191. С. 216.

холеры. Он дал описание проказы. Дал диагностические признаки диабета и язвы желудка. И здесь он ученый-врач, а не метафизик-врач. Не вдаваясь в детальные дискуссии, хочется отметить чрезвычайно интересную историческую ситуацию. В силу толерантности ислама к опытным знаниям, в средневековую арабо-мусульманскую культуру легко вошли многие «языческие» достижения античной преднауки. Исследователи жизни и творчества Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины отмечают влияние него Аристотеля, Галена, Секста Эмпирика. Говорить об эксперименте как о сознательно поставленной опытной проверке истинности знания, вероятно, не совсем точно, но у Авиценны есть, безусловно, понимание того, как это делается. Ни Ибн Сина, ни другие ученые этой эпохи не были экспериментаторами. Наблюдение за живым опытом и эксперимент не соизмеримо разные вещи. Не любое сравнение и наблюдение является экспериментом. Даже известный и признанный способ познания с помощью «проб и ошибок» не является экспериментом. Эксперимент – это целенаправленное и сознательное повторение ситуации для проверки предыдущих результатов с вариациями для выяснения причинно-следственных связей. Введение в познание эксперимента как одного из видов научной практики решительно меняет способ получения истинных знаний. Рациональное познание с появлением экспериментализма становится научным. Говорить об экспериментализме как о наличном способе познания у средневековых арабо-мусульманских ученых, вероятно, будет натяжкой даже если сам термин встречается. Современник Ибн Сины Кей-Кавус 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"³⁹. Но обращение к «живому опыту» через чувственное познание является несомненной тенденцией к экспериментализму. Это хорошо просматривается во врачебной практике Авиценны. Он практикующий врач и фармаколог. Эта деятельность не может не включать в себя апробацию полученных результатов в новой ситуации. А это есть одновременно и «внедрение», и «опытная проверка» знаний на истинность. В своей знаменитой книге «Канон врачебных наук» он писал: "Свойства лекарств познаются двумя путями: путем сравнения и путем испытания... Испытание приводит к достоверному познанию свойства лекарства только после соблюдения (известных) условий"⁴⁰. Проверка полученных ранее знаний приводит Ибн Сина к формулировке методов по проведению опытов, чтобы получить их «чистоту». Лекарство должно проверяться «не теле человека». Чтобы сделать однозначный вывод болезнь не должна быть без осложнений. В противном случае, считает Авиценна, невозможно установить действительные причинно-следственные связи. Лекарство должно быть простым, однонаправленным, как сейчас сказали бы, не комплексным. Внимание к врачам, к медицине, лекарствам было в это время не случайной прихотью кого-то: правителя или ученого. Рост городского населения, скученность людей, оживление торговых контактов с пришлыми людьми, частые эпидемии – все это вынуждало следить организованно за возможными болезнями и эпидемиями. Как раз в это время возникают больницы, где врачи работают уже профессионально не с одним или несколькими больными, а с массой пациентов. Тут требуется систематизация и классификация как болезней, так и методов и средств лечения больных. Медицина становится опытной наукой, но все же не экспериментальной в современном смысле. Наблюдения над опытом становились утонченными. Ученые все видели, замечали, описывали. Показательным являются наблюдения аль-Бируни. Он с удивительной точностью и наблюдательностью описывает природные явления: восход и заход Солнца, цвет Луны в разные периоды, рассвет и сумерки, приливы и отливы, грозу, дождь, молнии, гром, свойства минералов и т.д. Вот образец такой удивительной наблюдательности. Цвет янтаря, пишет он, «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 (сандала - прим.

³⁹ Кабус-намэ. М., 1953. С. 145.

⁴⁰ Ибн Сина. Канон врачебной науки. Ташкент. 1965. Т.2. С. 13.

автора), то становится желтого цвета"⁴¹. Несмотря на то, что наблюдения эти не просто пассивное фиксация каких-либо явлений, а активность, проявляемая познающим субъектом, все равно нет основания утверждать, что это познавательная практика в современном смысле слова. Мы видим перед собой лишь активное целеустремленное наблюдение. Ту особенность познавательной деятельности средневековых арабо-мусульманских ученых, которая ориентировала на познании сущности вещей, мы выше уже попытались объяснить удивительным сочетанием обстоятельств, когда толерантность ислама к светским знаниям могла сочетаться с догматами веры. Арабо-мусульманские ученые и философы Средневековья удивительно гармонично сочетали логические аргументации фактическими. Часто употребляли «доказательство от противного». Не редко встречается логический прием «доведения до абсурда» и т.д. Поражает еще то, что они, арабо-мусульманские философы и ученые, удивительнейшим образом умели сочетать фактические наблюдения с метафизическими конструкциями и догматами веры. Постоянно вмешиваясь в ход событий (природные – болезни, и социальные – искусство), они были противниками вмешательства человека в эти явления, утверждая и настаивая на том, что познание нужно не для преобразования окружающего мира, а для совершенствования субъекта познания. Именно с этих позиций Ибн Рушд осуждает активность алхимиков, отказывая им в возможности достичь естественного совершенства вещей природы. Почтение к совершенству природы сочетается с явным предубеждением к вмешательству в природные явления и предметы. Следует в критическом плане также отметить несовершенство категориального аппарата тогдашней науки. Несмотря на все слабости, запутанность в религиозно-мистических дебрях, средневековая арабо-мусульманская наука имела одну позитивную черту – призыв к поиску новых знаний как пути развития человека, призыв к развитию и совершенствованию своей разумной души. Человек как центр бытия и познания являлся главной ценностью познания, ибо знания служили для того, чтобы он вышел на путь вечного бытия и познания единого Аллаха.

ГЛАВА 10 ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИНА В СУФИЗМЕ

Интерес к учению и жизни суфиев был, пожалуй, самым большим в истории исламоведения. Не случайно. Не только потому, что много мистической экзотики. Не потому, что встречаются крайности как в бытовой жизни, так и в учениях, а потому, что оказало огромное влияние на развитие культуры не только в странах ислама, но и во всем мире. В нашу задачу не входит рассмотрение всех аспектов учения и истории суфизма. Нас интересует узкая проблематика. Как понималось в суфизме *veritas rei* (истинность вещи)? То есть как трактовалась онтологическая истина применительно к различным аспектам бытия и познания с точки зрения суфизма. Для того, чтобы ответить на наш вопрос, необходимо, безусловно, рассмотреть большинство ключевых моментов как в истории суфизма, так и в концепциях бытия и познания.

Нет единого мнения, кто был первым суфием. Вероятно те верующие, которые хотели служить одному лишь Аллаху, абстрагируясь от всех земных реалий. Аскеза станет «визитной карточкой» суфизма в течение всей его истории.

За первое полвека своего существования мусульманская община превратилась из небольшой кучки единоверцев в огромное государство от границ Китая до Испании. Политика и войны стали характерной чертой распространения ислама на огромной территории. Параллельно шло расслоение мусульманской уммы. Родственники халифов, назначаемые на посты наместников и военачальников, захватывали не только земли и богатства покоряемых народов, но и считавшихся собственностью мусульманской общины. Роскошь дворцов халифов служил примером для подражания. Все это дискредитировало ислам в глазах рядовых мусульман. Одним из форм протеста против обогащения мусульманской верхушки стала пропаганда аскетизма. На этой волне шла

⁴¹ Бируни. Избранные произведения Ташкент. 1957. Т.1. С. 100.

борьба и Али ибн Аби Талиба (умер в 661 г), двоюродного брата и зятя Пророка Мухаммада, мужа его дочери Фатимы, ставшего четвертым «праведным» халифом.

Если выделять какие-либо значимые этапы в истории суфизма, то, безусловно, первый этап характеризуется именно проповедью аскетизма, которая еще не приобрела форму систематизированного учения, особого исламского мировоззрения об особом пути к Аллаху. Пока шла критика стяжательства. Призывы отказа от мирских удовольствий шли рука об руку с призывами погружения в религиозное служение. По мнению первых суфиев, религиозное рвение должно было довлеть над трудовым, деловым, практическим рвением. Посвящение себя Аллаху от простых форм обычных молитв со временем превратилось в любовь к Нему, в жажду слиться с Ним в состоянии экстаза. Избавление от бытовых, практических, земных, жизненных забот потихоньку перерастало в стремление избавиться от всех связей с земной реальной жизнью не только тела, но и души. Избавление от собственного «Я», якобы путь к чистому бытию Бога. Познание Аллаха должно завершиться слиянием с Ним, когда человек полностью растворен с Аллахом. Такая трактовка познания Всевышнего требовала теоретической разработки. Понятно, что суфизм на первых его шагах поддерживали бедные, те, кому тяжелый труд не обеспечивал хотя бы сносного существования. Прежде всего, горожане, мелкие торговцы, ремесленники, бедные «улемы» – ученые-богословы. Отказаться от богатства и имущества легче тем, у кого его нет. Если труд не обеспечивает возможность нормальной жизни на земле, то пусть рвение обеспечить рай на том свете. Логика выбора бедняка, угнетенного, эксплуатируемого, ограбленного вполне ясна. Но при таком подходе социальной базой суфизма была не просто бедная часть населения, а отчаявшаяся часть. В этом смысле это была «элитарная» группа. «Если мне плохо, то пусть будет еще хуже», – такова, вероятно, была логика первых аскетов-суфиев. В XI-XII вв. суфизм станет массовым, но не потому что бедность населения станет еще больше. В жизнь, как всегда это бывает, вмешалась идеология и духовная культура. За столетие суфизм проник в деревню. Начали образовываться кружки, братства, общины, где необходимость в каком-то унифицированном общественном сознании ощущалось более остро, чем среди ранней разрозненной среде индивидов-суфиев. Так как суфизм вышел из среды бедняков и угнетенных, он был ориентирован именно на них. По-видимому, этим объясняется определенная примитивизация начальных идей и ритуалов, где преобладали чувственные моменты, присутствовали магия, вера в чудеса, святых и пр. Путь от этих первичных примитивных представлений до изощренной метафизики был быстрым по той причине, что проходил на фоне той арабо-мусульманской культуры, которая сочетала в себе веру и науку, как естественные составляющие мусульманской духовной жизни.

Как всегда это бывает, сначала суфии были изгоями. Их не признавали не только ортодоксальные богословы, правоведы, но и представители рациональной теологии и философы. Суфиев-практиков воспринимали как юродивых или шутов. Но по мере формирования учения, к ним отношение стало меняться, пока суфизм не стал частью исламской религии, одним из форм богослужения. Изменение отношения к суфизму происходило еще потому, что философы и рациональные теологи, в частности, аль-Газали, развивали учение, где аргументировалось присутствие в исламе иррационализма и мистики. Суфизм признает личное общение с Аллахом. В целом исламская догматика и шариат представляют начало пути (тарикат) к Аллаху. В дальнейшем прозелит должен был активизировать свои личностные качества и с помощью наставника подниматься к более высоким уровням общения с Аллахом. Наставник учит прохождению ступеней и «стоянок» (макам) пути к Всевышнему, техники толкований (экзегезы), погружения себя в экстатическое состояние растворенности с Богом. Суфийские науки (илм ат-тасаввуф) должны научить тому, как пройти тарикат, чтобы на финише раствориться в Аллахе. Хотя и весь путь есть личностное рвение, служение, напряжение на пути к Высшей сущности, но конечный результат – полная потеря личностных особенностей. «Фан» – такое состояние верующего, когда он полностью погружен в Аллаха, растворен в божественной

сущности с потерей всех индивидуальных признаков бытия). Состояние «фана» в личностном плане есть небытие при сохранении телесного бытия в этом мире. Нечто похожее можно найти в современных описаниях «видений» людей побывавших в состоянии клинической смерти. Образы, которые всплывали в сознании, взяты из реалий той жизни, где пребывал человек. Если суфий постоянно занят мыслями о том, что он идет по пути к Божеству, что он с ним сольется в единое вечное и бесконечное пространство, то неудивительно, что в состоянии «фана» у суфия возникают соответствующие виденья. Хоть в индивидуальных, хоть в групповых погружениях в мистический экстаз, возникают схожие образы символов Божества, жизни, смерти и т.д.

Для нас интересным при рассмотрении проблемы онтологической истины в суфизме является именно антропоморфные компоненты. Человек-суфий онтологически истинен, если он пути к Богу. Соответствие тарикату основа определения онтологической истинности суфия. Причем каждый уровень и каждая стоянка (макам) конкретизированы. Онтологическая истинность суфия на каждой из макамов конкретно определена.

. Практический суфизм просуществовал недолго. И нет, вероятно, даже необходимости стремиться выяснять, что из себя этот этап представлял, кроме той общей характеристики, которую мы дали выше. Первые теоретики, которые заложили фундамент основных представлений суфизма были уже в IX веке.

Первыми, вероятно, надо считать Абу Язид аль-Бистами и аль-Халладжа. У первого можно найти понятие «фан», трактуемый как высшее состояние духовного экстаза. Он же разрабатывал технику медитации, когда человеческий дух возносится к Аллаху. Достаточно красочны описания того, как человек погружается в божественную сущность, уходит от собственного «Я», растворяющегося в Боге. Медитация помогает обрести божественные атрибуты, когда личность становится божеством, а божественное превращается в личностное.

Аль-Халладж прославился тем, что был непреклонным и откровенным фанатом-суфием. Это и привело его к насильственной смерти. Он был казнен. Он обращался не к избранным, а к толпе торговцев, ремесленников, городской бедноте, т.е. к тем, кто в этот период (X в.) составлял социальную базу суфизма. Факихи (правоведы ислама) вели преследование обвиняя его то в ереси, то в манихействе, что, собственно, было одно и то же. Фанатичные призывы к слиянию с Богом напоминали пророчества. А когда речь доходило до того, что индивидуальное «Я» и Бог отождествляются, аль-Халладжа обвиняли в том, что обожествляет себя, приравнивая к Аллаху. Ибо в состоянии «фана» личность может говорить: «Я есмь Истина», т.е. Всевышний. Хотя смысл не буквальный, а лишь о том, что нужно стремиться к погружению в Бога, чтобы познать его в абсолютной полноте, тем не менее, это утверждение воспринималось и трактовалось как богохульство. И Христос говорил: "Я есмь путь и истина и жизнь" (Иоанн. 14,6). Отзвуки не случайные. Среди первых суфиев были и христиане. Говоря о «вознесении» (мирадж) аль-Халладж ссылаясь на путешествие Мухаммада к Аллаху во время «ночного путешествия» на крылатом коне из Мекки в Иерусалим. "Хвала тому, кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть, вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из Наших знамений" (17:1).

Кроме идеи вознесения в проповедях аль-Халладжа была еще одна: идея «воплощения» (хулул). Суть этой мысли в том, что божественный дух входит в душу человека. Эта диффузия дает двойной результат. Во-первых, в результате все, что происходит в душе человека обожествляется, проникается божественным светом. Во-вторых, Бог может в душе суфия созерцать самого себя.

Если идея вознесения не очень продуктивна для рассмотрения онтологической истинности человека, то идея воплощения дает целый ряд дополнительных определений этого понятия. Человек, проникнутый божественным светом, сам становится носителем божественной доброты и справедливости. Онтологическая истинность суфия в воплощении состоит в соответствии божественной сущности, в единении с Ним, что

находит во втором моменте, когда Бог в сердце суфия созерцает, познает себя. Эти два момента, взятых в одном акте, образуют содержание онтологической истинности бытия и познания суфия на пути к Богу. Обвинения аль-Халладжа в заимствованиях из христианства и манихейства, как нам представляются, не совсем беспочвенны.

Биография аль-Халладжа стоит в том же ряду, где и самопожертвование Сократа, аскеза Гаутамы, путь Христа, костер Д. Бруно и многих других мучеников веры и идеи абсолютной истины, с помощью которой можно сделать счастливым все человечество. В ряду теоретиков суфизма правомерным будет и упомянуть имя Шихаба-ад-Дина ас-Сухраварди (умер в 1191 г.). Он был мистиком, учение которого лишь отчасти совпадало с позицией суфизма. Ас-Сухраварди начинает пирамиду эманации Высшего света с Бахмана (это имя архангела в зороастризме). Бахман соответствует Мировому разуму исмаилитов, Первосущему перипатетиков, Аллаху в Коране. Этажом ниже эманация ангела огня Ордибехешта, затем ангел Солнца Шахривара.

Сухраварди вел свою генеалогию от олимпийского божества Гермеса, прародителя мудрецов, покровителя торговцев, путешественников, мореходов, пастухов. В период эллинизма Гермес сближается в древнеегипетским богом мудрости Тотом, покровительствовавшим магам и чародеям. Как своих предшественников Сухраварди называл Заратустру, Акслепия (бога врачевания), Эмпедокла, Пифагора, Платона. Мистическое учение Сухраварди связано с его теорией «озарения» (ишракийя). Ишракийя от арабского «шарк» – восток, где восходит Солнце, откуда приходит свет.

Интересен философ-мистик в исламе Ибн Араби (ум. 1240 г.) утверждением, что Всевышний абсолютно совершенен, а любая конкретная вещь не совершенна, а обязательно, необходимо имеет какую-либо ущербность. Это наиболее часто встречающаяся в религии, в теологии, да и в философии идея. Абсолют – абсолютно совершенен. А Универсум представляет множество ограниченных в пространстве и времени вещей, онтологическая истинность (соответствие существования сущности) которых, в лучшем случае, относительная, а то и приближается к нулю, т.е. к онтологической ложности. Чем больше вещь ущербна, тем более относительна ее онтологическая истинность.

Ибн Араби, понимая, что рациональные доказательства единства Бога не убедительны и не состоятельны, ибо единое порождает единое, а не Множественное, считал, что единство Аллаха познается в интуитивной очевидности этого единства.

Суфизм наиболее ярко представлен в письменной культуре через поэтов. Поэзия сама по себе не обязана быть логичной. В ней могут «работать» и метафоры, и аллегории, и символы, и иносказания. Художественный образ по возможностям охвата чувств и мыслей намного свободней, чем логическое понятие и строгое определение.

Джалалиддин Руми, Джами, Саади, Хафиз, Низами – ряд великих восхитительных имен. Страстное влечение к Возлюбленной (к Аллаху), выраженное изящным поэтическим языком, дает возможность чувственно прикоснуться к основному предмету суфийского мистического экстаза.

Саади вдохновенно пишет о том, что красота Возлюбленной – зов, от которого невозможно отказаться, уклониться, которого невозможно избежать. Возлюбленная заполняет бытие и познания человека красотой и добром, делает человека тайной для себя и вселенной, душа человека горит ярким пламенем, устремленным к звездам, небесам, к Богу. Человек в себе видит вечный и нетленный свет благодаря этой любви и т.д. – вся символика суфизма выражена поэтическим языком. Здесь и идея «воплощения», и «воскресения», и тариката и макама (пути к Богу и точек остановки на этом пути)⁴². Поэты, вроде описывают земную любовь, но она настолько возвышенная, настолько светлая и неземная по чистоте и искренности чувств, что невольно душа летит к небесам, к Высшим сферам, к Всевышнему.

⁴² См. Саади. Избранное. Ташкент. 1978.

Дж. Руми говорит языком поэта о предмете, за которым скрыты, для тех, кто это понимает, в символы суфизма.

И если с устами любимой уста я, как
флейта, солью,
Я вылью в бесчисленных песнях всю жизнь и
всю душу свою.
Я живописец. Образ твой творю я каждый
миг!
Мне кажется, что я в него до глубины
проник⁴³.

Возвышение собственной души через познание Аллаха, через религиозное рвение, через погружение в высшее совершенство – никак невозможно передать глубину, красоту, широту, масштабность поэтических строк через скупые рабочие термины разума. Страстное желание быть с возлюбленной рядом скрывает и открывает устремление к Богу, который есть Истина. Путь к Высшему совершенству тернист и тяжелый, через аскезу, мучения. Чтобы достичь возлюбленной, необходимо отречься от самого себя, от своей мелочности, повседневности, скучности, ограниченности, привязанности к временным вещам и событиям. Только тогда зажжется в душе свет истинной любви.

Ты, чтоб в любви достигнуть
совершенства,
Учись в мученьях обретать
блаженство.

Тогда лишь сможешь истины
добиться,
Коль от себя сумеешь отрешиться.

И знай - ты истины не обретешь,
Пока в самозабвенье не
впадешь...⁴⁴

Те же мысли о тернистом пути восхождения выражены в других образах у Джами.

Едва лишь розы расцветут, ищущ тебя в
саду густом,
Но там вонзаются в меня шипы, растущие
кругом⁴⁵.

Образ розы с шипами, которые вонзаются в каждого, кто стремится к этой красоте, распространен среди поэтов-суфиев.

О суфий, розу ты сорви, дай в рубище
шипам вонзиться!⁴⁶

Другой популярный образ: мотылек, неудержимо летящий на огонь.

Они как мотыльки сжигают
крылья...
И мотылек ответил: "О глупец,
Пусть я сгорю, не страшен мне
конец.
Влюблен я, сердце у меня пылает,
Свеча меня, как роза,
привлекает,

⁴³ Звезды поэзии. Душанбе. 1988. С. 244, 279.

⁴⁴ Саади. Избранное. Ташкент. 1978. С. 72, 67-68.

⁴⁵ Джами. Лирика. М., 1971. С. 29.

⁴⁶ Хафиз. Газели. Душанбе. 1978. С.3.

Огонь свечи в душе моей живет...
 От смерти кто тебя уберезет?
 Пусть жар возлюбленной меня
 сожжет!
 И если смерть для нас
 неотвратима,
 Не лучше ли сгореть в огне с
 любимой...
 ... мотылек свече шептал:
 "Пусть я сгорю! Ведь я люблю...
 Ты знаешь..."⁴⁷

Вспомним, что «воплощение» (хулул) есть не только божественный свет в душе, но и узнавание Богом самого себя в душе человека. Эта мысль и образ зеркало в поэзии рождены друг для друга. В различных образах зеркала содержится символы мистического постижения Аллаха. Бог – зеркало души, в котором отражается Его сущность, Его красота, Его доброта, Его справедливость и т.д. Вот строчки Дж. Руми об этом.

Если вы хотите бога увидеть глаза в
 глаза -
 С зеркала души смахните муть
 смиренья, пыль молвы.
 И тогда Руми подобно, истиною
 озарясь,
 В зеркале себя узрите, ведь всевышний
 - это вы⁴⁸.

У суфиев сердцеместилище всего божественного, и главным образом любви к Нему. Сердце суфия – дворец мудрости и любви.

Институт наставничества в суфизме, вероятно, самая неизученная с позиций современных достижений педагогики часть суфизма. Наставники учили не просто совокупности знаний. Они давали технику погружения в экстатическое состояние. Вспомогательными средствами к медитации были музыка, приятная беседа, пение, танец, вино, яства, красивая природа, дизайн двора, помещения – все, что помогало и могло помочь впасть в экстаз. Описание любовных утех носило тонкий, чувствительных, чистый и нежный характер, и никогда не опускалось до пошлого натурализма. Телесная чувственность в суфизме также, как и высшие проявления разума, должны быть пропитаны божественностью. Широкая публика сегодня может и не знать философии (метафизики, онтологии, гносеологии, антропологии, психологии и т.д.) суфизма, на выраженную в поэтической форме мудрость можно услышать в любой социальной среде.

Здесь мы сталкиваемся еще с одним аспектом онтологической истины. Речь пойдет об онтологической истинности социальных явлений. В частности бунта. Бунтовать можно по-разному. От прямых военных действий до самоубийства – и то и другое будет формой протеста, формой несогласия с теми условиями или нормами жизни, которые на данный момент есть. Суфизм, на наш взгляд, тоже форма социального протеста. Призывы уйти от практической активности, от реалий конкретного общества, уйти в себя и через себя стать на путь погружения в Аллаха – это тихий протест, без видимых человеческих жертв как со стороны других людей, так и самих суфиев. Онтологическая истинность социального протеста (бунта) – сопротивление, не участие в том, что представляется злом и несправедливостью. Если протест соответствует этому, то он онтологически истинный. Мы имеем в виду, что речь идет о суфизме, призывающем к отходу от реальной жизни ради достижения слияния с Аллахом. Но могут быть обстоятельства, когда отход от жизни, может наоборот способствовать умножению зла и усилению несправедливости. Тогда бунт

⁴⁷ Саади. Избранное. Ташкент. 1978. С. 63, 70-71.

⁴⁸ Звезды поэзии. Душанбе. 1988. С.281.

(протест) не соответствует гуманистической сущности бытия человека, т.е. будет онтологически ложным. Если упростить содержание и схему, то получается следующая картина онтологической истинности суфийского ухода от конкретно-исторических реалий жизни. Там и тогда, где и когда суфизм соответствует (способствует) добру и справедливости, он онтологически истинный. Там и тогда, когда нет, он онтологически ложный. Простота схемы кажущаяся. Ибо возникают вопросы, как будет выглядеть абсолютно онтологическая истинность, чем отличается относительная онтологическая истинность и онтологической ложности и т.д.

Эти вопросы, безусловно, интересные, даже актуальные для современной российской жизни. Но они несколько шире поставленной нашей темы. Наша задача рассмотрение основных идей средневекового арабо-мусульманского мировоззрения, а не разработка (исследование) темы «онтологическая истина и ее структура».

Внешний критерий онтологической истинности суфизма можно увидеть еще в одном обстоятельстве. В период становления философии и рациональной теологии суфизм, отождествляемый слепой верой, аскетизмом и мистикой, осуждался сторонниками калами, в частности, мутазилистами. Здесь речь о суфизме онтологически ложном. Но в том аспекте, где суфизм способствовал усилению познавательного интереса, акцентируя внимание на личностных качествах субъекта познания, он находил поддержку со стороны философов и ученых, т.е. здесь речь о суфизме онтологически истинном, пусть даже и относительно онтологически истинном. Этот же аспект проявляется и тогда, когда суфийский протест является бунтом против софистических словоблудий, псевдорационализма, демагогического богословия.

Богословие тоже бывает разным. Скажем, суннитское богословие занимается главным образом внешней стороной веры, обращая внимание на ритуальные стороны исполнения догматов и норм ислама. Суннитские богословы требуют от верующего внешнего проявления покорности, а внутренняя покорность перед мудростью Аллаха остается в тени. Суннитское богословие разрабатывает вопросы, как формальным выполнением религиозных норм, заслужить милость Аллаха. Онтологическая истинность верующего определяется насколько формально, тщательно и буквально он соблюдает предписания веры. Онтологическая истинность в рутинном соответствии догмам и ритуалам, в бездумном выполнении требования авторитетов.

В суфизме дело обстоит иначе. Онтологическая истинность верующего определяется его внутренним состоянием, личным опытом, сближающим его с Аллахом. Путь к Нему не через монотонное выполнение догматов и ритуалов, а через изменение самого себя, своего отношения к миру, к людям, к Богу.

Если Аллах непознаваем, рассуждает суфий, то каждый человек видит Его по-своему, у каждого свой индивидуальный, неповторимый, уникальный, оригинальный опыт общения с Аллахом. Каждый человек нес ответственность за свой тарикат и макам (путь и стоянки на пути к Богу), ибо не мог бездумно списать свои действия за счет чужих предписаний. Тарикат полон испытаний, физических и духовных, наполнен сомнениями, огорчениями, порой даже отчаянием, проходит через изнурение тела и души, путем лишения их земного комфорта.

Отметим тот факт, что суфизм, когда говорят о его пассивности, не совсем точно характеризуется. Пассивность по отношению поиска внешних житейских благ вовсе не означает, что суфий бездельничает. Его жизнь чрезвычайно активно, но активность эта направлена на самого себя, на изменение, переустройство, совершенствование (в суфийской трактовке) своего внутреннего (чувственного и интеллектуального) мира. «Учись в мучениях обретать блаженство» (Саади).

Что касается абсолютной онтологической истинности верующего, то она достигается полным слиянием с Богом. Точнее, Аллах у суфиев выступает символом чистого единения человека с Универсумом (Творением, Множественным).

Учение суфистов о воплощении (хулул) и слиянии с Аллахом (фан) дают основание для утверждения, что в философском плане они пантеисты. Мысль, что все есть Аллах, и Аллах есть все, что Он присутствует всегда, везде и во всем, при всех модификациях отражает самое существенное. Вот поэтические строки Ибн аль-Фарида.

То в том, то в этом, но всегда
одна, -

Сто тысяч лиц, но все они - она⁴⁹.

Можно было бы пантеизм суфизма назвать «чувственным пантеизмом» или «интуитивным пантеизмом», ибо из рассуждений, например, Ибн-Араби следует, что монизм или монотеизм не может быть обоснован рационально. Невозможно объяснить, рассказать и понять, как Единое и Единственное порождает Множественное, которое тоже Одно. Поэтому слитное единство мироздания в его противоречиях и структурных иерархиях, скрепленных однозначными законами, можно уловить и удержать в себе лишь как восприятие, чувствование, дающее ощущение достоверного единства мира, его очевидную реальность.

Нет свидетельств, что суфии были знакомы с работой Августина «Христианская наука, или Основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия», где присутствует «принцип конгенности», суть которого в том, что боговдохновенную работу может понять лишь боговдохновенный читатель. Но идея «воплощения» (хулул) в суфизме говорит о том же, но только в отношении человека и Аллаха. Наличие иррационализма и мистики не говорит, что суфии не пытались рационально обосновать свое понимание мира и места человека в нем.

Аль-Кунави, ученик Ибн Араби, утверждал, что абсолютное бытие может существовать лишь в конкретном бытии, т.е. Аллах – в вещах. Через свое «иное» Аллах познает себя.

Его никто не смог бы прочитать,

Когда б любовь не сорвала печать...

От века сущий, он творит, любя,

Глаза и уши, чтоб познать себя⁵⁰. (Ибн аль-Фарид).

Мы уже говорили, что отношения человек-Аллах – это отношения, покоящиеся на любви. Бог постигается сердцем в преданной страстной любви. Еще раз напомним. Познание для суфиев, да и не только для них, а это характерно для всей арабомусульманской гносеологии, есть познание не чего-то внешнего по отношению к человеку, а того, что в нем есть, и что есть он. Тарикат и макам полны и чувств, и разумных поисков. И радостей, и отчаяния. И озарения, и тьмы незнания. Путь к Аллаху есть постоянная чувственная и интеллектуальная неудовлетворенность, постоянное горение души. Здесь и не пахнет покоем (атараксией) стойков и «покоем ума» мутакаллимов. Познанию противопоказана безмятежность души. Познание всепоглощающая страсть, неумное желание достичь «фана» (погружения в Аллаха).

Интересную интерпретацию Аллаха и человека как Хозяина и раба дают суфии в рамках своего видения их отношения и места в мироздании. Человек – раб, в котором нуждается Господин (Бог). Человек, отвечая на призыв Аллаха, приобщается к Нему и становится свободным в той мере, в какой он из жалкого тварного состояния поднимается путем познания до растворения своего «Я» в Боге. Выйдя из праха-пыли или из «ничего» человек в своем постижении Аллаха взлетает в высшие сферы мироздания, к его вечным началам. Но путь этот труден, и пройти весь тарикат и макам не каждому под силу.

Есть еще один фрагмент в учении суфиев, который нам интересен в плане его онтологической истинности. Тарикат и макам (путь и стоянки на нем) к Аллаху представляет собой вбирание в себя опыта всех людей, всего человечества со всеми его достижениями и тупиками, радостями и огорчениями, страстями и страданиями. Путь суфия – это стократное пере-пере-переживания счастья и несчастий человечества со всеми

⁴⁹ Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 536.

⁵⁰ Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 522, 531.

мельчайшими деталями. Мир одного человека раздвигается до масштабов бытия всего человечества. Суфий видит человечество в себе и себя в зеркале человечества с мельчайшими деталями. Тонкая наблюдательность и способности к синтезу общей картины из отдельных деталей – характерные методы познания суфиев. В суннизме это вряд ли возможно, ибо Аллах у суннитов вне мира, Он трансцендентен. Хотя вещи тварного мира есть знаки его мудрости и могущества, по этим знакам трудно получить точную картину бытия Бога.

Заслуживают самостоятельного исследования мысли суфиев о символах, знаках, их смыслах, значениях, трактовках, понимании. Различными темами герменевтики и семиотики заполнены учения и практика суфизма. Природа есть книга символов. Из символов сотканы узоры стихов Корана. Картина Вселенной нарисована с помощью математических символов. Все, явное и скрытое, имеет свой знак, которые есть примета присутствия вещи, реальной или сверхъестественной (трансцендентной). Есть знаки Бога, Духов, Дьявола. Если внимательно приглядеться, можно увидеть, что в суфизме все имеет знаки: и вещи, и их элементы, их связи и отношения, и процессы, и события, и состояния тела и души человека. Учение о символах, знаках, их смыслах и значениях ориентировано в суфизме на человека. Сфера знаков между человеком и миром – та зона, где познание внешнего мира превращается в познание человека. Субъект познания получает истинные знания не о внешнем мире, не об объективных свойствах, связях и отношениях вещей и процессов, а о самом себе. Знак вещи помогает переходить от смыслов и значений знаков вещей к рассмотрению этих смыслов и значений как состояний субъекта. Результат познавательных усилий суфия завершается изменениями в нем, а не познанием внешних объектов. Онтологическая истинность познания – в результатах. И результаты не истинные знания об объектах и предметах познания, а изменения в познающем субъекте. Знания, тем самым, оборачиваются лишь знаками этих изменений.

Хотя выше мы говорили и подчеркивали мистические компоненты в трактовке суфиями познания реальных вещей и духовных сущностей, в том числе высших (абсолютных) духовных сущностей, необходимо специально подчеркнуть, что самопознание как самоизменение у суфиев имеет и четкие рациональные структуры. Когда знак внешней вещи превращается в знание, а знание – в изменение субъекта, то сознание суфия, его психические состояния и изменения, становятся в обычном, привычном для нас смысле в объект познания. Эти состояния наблюдаются, описываются, анализируются, определяются в логических понятиях, обобщаются. Хотя эти процессы и их результаты не доходят до показателей точных наук, точных научных данных и научных истин, но, тем не менее, многое из познанного суфиями глубин человеческой души стало достижением духовной культуры человечества. На примере поэтов-суфиев мы уже имели случай видеть, что познание носит глубокий эстетический характер и имеет эстетическую ценность. Требуется специальное исследование, которое было бы посвящено роли эстетических категорий и понятий в познании. Есть фрагменты, которые можно трактовать, как способ постижения Всевышнего (тарикат и макам) и реальных вещей через красоту. Для этого не нужны рационально получаемые знания, проверяемые опытом и практикой, о законах, причинных и генетических связях и отношениях, а нужно обладать техникой «прочувствования» объекта познания, техникой перевоплощения в него (хулул) в процессе семиотико-герменевтического (экзегетического) экстаза. Последнее мудреное нагромождение означает на практике весьма простую процедуру: погружение в море знаков, их смыслов и значений до такого состояния, когда человек перестает ощущать свои отдельные переживания и понимать отдельные мысли, превращаясь в один клубок горящего огня, света, интеллектуального переживания удовольствия и красоты. Растворяясь в вещи, суфий познает ее, изменяясь сам. И просто, и фантастически сложно. И легко, и немислимо трудно. Суфий хочет увидеть мир изнутри через себя. Для этого у него есть «внутреннее око», «сердце», способность «вкушения» (заук). Опыт мистического интуитивного видения – суфийский способ получения знаний. Такого критерия

современная гносеология не учитывает: истинно то знание, которое согласно с позитивным самоощущением субъекта.

Путь к достоверным знаниям через мистический опыт имеет у суфиев три ступени, три уровня, которые продолжают ту же тему: субъект и все, что с ним происходит, является критерием достоверности (истинности) знаний. Первый уровень – «уверенные знания». Я знаю, что реки на гору не текут. Об этом говорили мне люди, которым я доверяю. Это мне доказывали с помощью математических расчетов и логических аргументов. Второй уровень – «полная уверенность». Я видел все реки в халифате, и все они текут вниз по уклону, и не одна – в гору. Третий уровень – «истинная уверенность». Я плывал во всех реках сам, и везде течение сносило меня вниз. Другой пример с виноградом, которые сладок, более показателен, ибо третий уровень связан с изменением в субъекте. То есть: я сам съел виноград и почувствовал, что он сладок. Изменения в субъекте, как мы уже говорили, есть критерий достоверности знаний. Но это не еще не окончательный результат, который возникает тогда, когда в том самом семиотико-герменевтическом экстазе субъект объединяет в себе все три уровня как особое состояние растворенности личностных характеристик субъекта в бытии. Вот тогда мы можем говорить, что суфий достиг экстатического состояния – «фана». Здесь и осуществляется синтез интеллектуального экстаза и чувственно-эстетических переживания. Вспомним, целью «фана» является познание Бога, когда человек полностью растворяется в Нем, погибает в Нем, исчезает в Нем. И гибель эта происходит не где-то в другом мире, не во вне субъекта познания, а «в самих себе» (аль-Газали). Вот еще о том же слова Ибн аль-Фарида.

Любовь моя, я лишь тобою пьян,
 Весь мир расплылся, спрятался в
 туман,
 Я сам исчез, и только ты одна
 Моим глазам, глядящим внутрь, видна.
 Так полный солнцем кубок пригубя,
 Себя забыв, я нахожу тебя.
 Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты
 Земного мира, - исчезаешь ты⁵¹.

Мудрость, постигаемая суфием, в нем и одновременно не в нем; в этом мире и в потустороннем мире; она есть и ее нет; в сознании и за его пределами; в чувствах и там их нет; она полна созерцаний и в ней нет никаких созерцаний. Суфий достигшей «фана», оставив за спиной тарикат и макамы, остается в этом мире людей и его здесь уже нет. Влюбленный в Бога в этом экстазе теряет свое «Я». «Фан» дает достоверный для одного единственного субъекта познания знания, опыт. Но все эти истины – личностные. Они могут соответствовать и не соответствовать научным знаниям. В науке их достоверность (истинность) нужно еще проверить научными методами, средствами и способами. Суфийские аксиомы отличаются от научных потусторонностью. Суфия интересуется не этот конечный мир. Он хочет познать трансцендентное, познать изнутри, познать через себя как самоизменение. Нигде, кроме как в суфизме, так отчетливо не выступают различия между религиозным (мистическим) познанием мира и Бога и рациональным познанием человеком себя и окружающего мира, природного и социального.

ГЛАВА 11 ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИННОСТЬ БОГА, МИРА И ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ ИБН СИНЫ

Гносеология, или теория познания, есть тот раздел философии, который присутствует во всех разновидностях философских учений. Агностицизм, отрицающий вообще возможность познания, оказывается логической ловушкой, противоречием, где утверждение отрицает самого себя. Чтобы утверждать, что познания вообще не может

⁵¹ Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 520521.

быть, нужно это знать, т.е. отрицать абсолютный агностицизм. Поэтому более мудрые агностики ограничиваются отрицаем каких-то моментов, сторон, аспектов, форм, уровней и т.д. возможности познания.

Наиболее фундаментальной формой агностицизма является попытка отрицание возможности получения истинных знаний о мире. Все знания человека – это человеческие знания, т.е. на них обязательно лежит печать достоинств и недостатков человека, печать его ограниченности, особенности. Смысл в том, какое бы содержание не было, знание всегда будет субъективным образом объекта. Необходимо диалектическая гибкость мышления, которое могло бы увидеть знание в его движении, в его развитии.

Для Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины познаваемость мира была аксиомой не требующей особых доказательств. Он не сомневался в возможности достижения истинных знаний. Такой подход, в какой-то мере был обусловлен культурной атмосферой средневекового арабского Востока, его практицизмом. Что «знания – сила» сформулирует Ф.Бэкон, но для средневековых арабских ученых и философов это было само собой разумеющимся трюизмом. К слову сказать, средневековые арабские богословы точно также были практично ориентированными. Их богословско-философские споры были обусловлены решением практических вопросов устройства общества и государства, определением ценностей и идеалов конкретной жизни конкретного человека в конкретных социальных условиях, а не абстрактно-теоретическим интересом.

Рассмотрение теории познания и учения об истине Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины, вероятно, целесообразно, после некоторого биографического экскурса, посвященного онтологической истинности самой личности Авиценны, начинать с теории иерархических Интеллектов, которая может трактоваться и как ангелология. Учения о месте ангелов в структуре мироздания определяет космологию и антропологию.

Творчество Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины настолько многогранно, что детально исследовать все его идеи и достижения в одной работе даже теоретически невозможно. Поэтому прежде чем приступить к рассмотрению его наиболее крупных разработок, необходимо дать общий обзор его жизни и деятельности.

Он родился в селении Афшана неподалеку от Бухары 16 августа 980 г. (в месяце сафар 370 г. по мусульманскому летоисчислению) и стал известен на Западе под латинизированным именем Авиценна. Умер в 1037 году.

Биография Ибн-Сины известна довольно хорошо и достоверна. Во-первых, есть автобиография, где достаточно полно и достоверно указаны основные события, время и место, где они происходили. Во-вторых, остались свидетельства его преданного ученика Джузджани, который подробно описал наиболее важные этапы деятельности учителя, умалчиваемые им самим из скромности.

Отец Авиценны был крупным чиновником в правительстве Сасанидов. Исследователи подчеркивают природную одаренность Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины, которая была заметна с детского возраста. Его удивительная память и любознательность были предметом восхищения окружающих. Уже в детские годы он удивлял взрослых своими энциклопедическими знаниями в самых разных областях грамматики и геометрии, физики и медицины, юриспруденции и астрономии, философии и богословия, музыки и поэзии. Отец, грамотный человек, дал сыну домашнее образование, которое, во-первых, было систематизированным, упорядоченным, осмысленным, целенаправленным на освоение всех доступных теоретических и эмпирических знаний того времени. Во-вторых, отец сумел пробудить в сыне тягу к знаниям, любовь к учебе, уважение к науке.

Этот фрагмент нашей работы посвящен онтологической истинности жизни и творчества Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины, то есть соответствию существования сущности бытия и познания в масштабах абсолюта. В этом аспекте рассмотрения невозможно обойти молчанием не просто прирожденные способности и одаренность Абу Али, а его прирожденную гениальность. Истории известны много выдающихся людей с древних времен. Но даже среди них есть те, кто отмечен «печатью бога» от рождения. Эта печать

была заметна у них с раннего детства. В ближайшее к нам время наиболее яркий пример – Амадей Моцарт, музыкант, который сочинил свою первую симфонию уже в четыре года. Такая гениальность – удостоверенный факт. Но тайна ее не раскрыта. «При рождении ангел крылом коснулся», – так объяснял тайну своего мастерства великий Паганини. Ангел не очень щедрый. Даже можно сказать скупой. Но сыну бухарского чиновника, выходцу из Балха (в то время это была столица греко-бактрийского царства) повезло: 16 августа 980 года ангел как раз пролетал над Балхом и случайно коснулся крылом новорожденного, которому суждено было стать великим Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Синой (Авиценной).

Онтологическая истинность схематично определяется как соответствие существования вещи ее сущности. При этом «вещь» в самом широком смысле: это и предметы, и их элементы, и события, и процессы, и природные явления, и исторические факты, и т.д. – то есть все объективное и субъективное, реальное и идеальное, материальное и духовное, все, что есть и может быть в мироздании. Если воспользоваться этим определением, то онтологическая истинность жизни и творчества Авиценны была предопределена уже тем, что «ангел крылом коснулся». Если вернуться на язык рациональной философии, он родился гением. Но предстояло еще стать им. И для этого необходимы были удачные стечения обстоятельств и напряженный, целеустремленный, сознательный труд. То, что дано природой может остаться нереализованным, если не будет подходящих условий и сопутствующих удач. Из сказанного видно, что онтологическая истинность предполагает соответствие не только существования сущности, но и случайности – необходимости, и возможности – действительности, и формы – содержанию, и рационального – иррациональному. Если на языке религии, то требуется соответствие земного – божественному, тварного – сакральному, конечного – бесконечному, временного – вечному, смертного – бессмертному. У Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины все сошлось. Даже преждевременная смерть соответствует «нормам» судьбы гениев.

Как и Моцарт, уже ребенком Абу Али удивлял и феноменальной памятью, и способностями к усвоению знаний, но главное – невиданным даром к их творческому развитию. Он превзошел своих учителей в начальном образовании и самостоятельно начал изучение трудов Евклида, Птолемея, Аристотеля. Физика, метафизика, медицина, астрономия и другие науки и искусства не доставляли юному Абу Али Хусейну особого труда. Там, где возникали трудности, он умел находить тех, чьи комментарии помогали преодолевать препятствия. Другими словами, он умел сам находить себе учителей. Так было, например, с аль-Фараби, который своими трудами помог в освоении идей Аристотеля. Особенные успехи в области медицины послужили причиной того, что Саманидский принц Нух ибн-Мансур пригласил 17 летнего Абу Али Хусейна стать его придворным лекарем. И молодой Ибн-Сина завоевал репутацию величайшего врача в короткое время. Слава о нем разлетелась довольно быстро и далеко.

Самостоятельность, самодостаточность, оригинальность, свобода и широта мышления тоже являются показателями онтологической истинности жизни и творчества Авиценны.

Особенностью интеллектуального развития Ибн-Сины было постоянное дополнение образования самообразованием, а чтения – размышлениями. Прекрасный пример того, как работал Авиценна, дает его рассказ того, как он знакомился с трудами великого мыслителя античности Аристотеля. Прочитав сорок раз, пишет Авиценна, «Метафизику» Аристотеля, я мало чего понял. Тогда обратился к комментариям («О целях метафизики») другого величайшего мыслителя арабоязычной философии аль-Фараби, который помог понять все глубины идей античного философа. Это говорит о том, что ум Ибн-Сины не был зашорен какими-то этническими, конфессиональными, политическими и другими установками. Авторитет поиска истин был выше всех других условностей и авторитетов. В дневниках Абу Али Хусейна мы видим еще одну сторону его развития. Обучение ли или самообучение доставляли ему несравнимую ни с чем удовольствие. Возможно, эта субъективная особенность и объясняет его успехи и фантастические по форме и

содержанию достижения. К 18 годам он получил знания почти всех тогдашних наук, ему лишь осталось их углублять и развивать.

Трудолюбие является основой структуры онтологической истинности жизни и творчества Авиценны.

После смерти отца Ибн-Сина путешествовал по Хорасану, не пересекая границ иранского мира. Жил в Гургане (юго-восток Каспия). В этом городе началась его преподавательская деятельность, с позволения и под покровительством Мухаммеда Ширази, принца, который относился молодому ученому с дружескими чувствами. Здесь был задуман и начат величайший труд Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины – медицинский «Канон», остающийся как на Западе, так и на Востоке по сей день фундаментом медицинских наук.

Пребывание в Рее, где Авиценна был на службе у правительницы Сайеды и ее юного сына Маджд уд-Давля, было не легким по целому ряду причин, но здесь проявилось впервые очень явно то, что будет сопровождать далее всю его жизнь – зависть невежественных лекарей и придворные интриги.

Жизнестойкость, умение сохранить себя, не поддаваясь обстоятельствам, часто онтологически ложных, то есть бесчеловечных, также является элементом онтологической истинности судьбы. Этот элемент зависит от человека, его самостоятельного выбора, от осознанной свободы противостоять злу и жестокости, глупости и тщеславию, корысти и подлости.

После Рее Ибн-Сина переехал в Казвин, затем в Хамадан, что на западе Ирана. Во дворе хамаданского правителя Шамс уд-Давля Авиценна начал свою политическую карьеру. «Солнце царств», так переводилось имя правителя предложил ему должность визиря, от которой, однако, молодой ученый и философ, отказался. Причина была та же: интриги. Ибн-Сина увидел, что сложившиеся консервативные взгляды придворных, прежде всего клан военных, не дадут ему возможности работать с пользой для государства. А заниматься простыми интригами ради своей должности Авиценна счел ненужным занятием. Князь Шамс уд-Давля, которого Авиценна успешно вылечил от его болезни, перед которой были бессильны другие врачи и знахари, настоял на том, чтобы Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сина стал визирем. В этот период мы видим другую особенность деятельности Абу Али Хуссейна – его удивительное трудолюбие и выносливость. Дневное время уходило на занятия политикой, государственными делами. Ибн-Сина занимаясь делами постоянно сталкивался с непониманием, невежеством, корыстью, мелочностью придворных и чиновников. Легенда о том, когда все стремились поставить свои подписи выше других, визирь поставил свою подпись на самом низшем краю листа, чтобы никто не мог поставить ниже него, до сих пор сохраняет свою воспитательную роль и свидетельствует об удивительном чувстве юмора великого мыслителя. Дневное время уходило в придворных хлопотах. Но оставалась ночь, время для учебы, творчества дружеского общения. Ученики помогали переписывать. Джузджани перечитывал и переписывал «Книгу исцеления» и другие разделы большой философской книги, которая выросла из мысли написать свои комментарии к трудам Аристотеля. Другие ученики занимались тем же. Например, переписывали наброски к Кануну (медицина). На Востоке темнеет рано. После первых напряженных часов работы, делали перерыв для небольшого отдыха. Но и отдых превращался в обучение, учебу и работу в области искусства, ибо в это время было не просто застолье с едой, вином, но продолжались беседы на свободные темы, музицировали, читали стихи. И в этих областях мало было равных учителю.

Отметим еще один сегмент онтологической истинности жизни и творчества Ибн-Сины – его бытовые личностные качества. Юмор и трудолюбие, уважение и забота к окружающим, отношение к еде и вину, к гигиене и одежде, к отдыху и развлечениям, умение слушать других и понимать их, великодушие и терпение, отсутствие чванства и жадности, чувство красот природы и добрых поступков, реализм понимания ситуации,

свобода и независимость в выборе поступков – все входит составной частью в онтологическую истинность личности Авиценны как человека, как разумного существа, как составной части общества и абсолюта.

Смерть покровителя усилил враждебные интриги, которые закончились тюремным заключением по выдуманным обвинениям в предательстве. Поводом послужили предварительные переписки Авиценны о возможности перейти на службу к другому правителю – исфаханскому князю Ала уд-Давлю. В тюрьме Ибн-Сина впервые обратил внимание на превратности судьбы, перед которыми человек бессилён. В жизни не все разумно и доступно для понимания. С этим тоже необходимо считаться. Конечно, человек должен и обязан до конца стремиться понять тайны бытия, разумно объяснять природные и общественные явления, которые происходят вокруг него. Но в человеке и в мире много такого, что происходит по воле Аллаха (философы обозначают эту стороны бытия категорией «случайность»), оставаясь недоступным для разума человека. Эти и другие мысли Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сина изложил в своем мистическом рассказе, написанном в тюрьме «Рассказ Хайй ибн Якзана».

Сумев освободиться, Абу Али Хуссейн перебрался в Исфахан, куда вместе с ним переехали его ученики и единомышленники. Уд-Давль стал покровительствовать Авиценне и не мешал ему вести прежний напряженный творческий образ жизни в кругу друзей и учеников.

Эпоха средневековья – это эпоха бесконечных войн. Так было и на Западе, так было и на Востоке. Политическая карта регионов менялась постоянно и быстро. Менялись правители. Вместе с ними и отношения к ученым, учености переходили от одной крайности к другой. В 1030 году Исфахан был захвачен, и правителем стал сын Махмуда Газневи – Масуд. Этот переворот в Исфахане был для мыслителя трагическим. Вещи были разграблены. Но главная беда были уничтожены результаты напряженных трудов: огромная энциклопедия «Китаб иль-Инсаф», где в двадцати томах были рассмотрены 28 000 различных вопросов в «Книге беспристрастных суждений». Где содержались собственные взгляды Авиценны на самые разнообразные темы бытия и познания. Достоинством «химат машрикийя» («восточной философии» – так называл свою философию Ибн-Сина) была не только энциклопедическая образованность и широта рассматриваемых тем, но и ясность и логичность изложения.

Часть фрагментов были восстановлены автором: комментарии к «Книге Теологии» псевдо-Аристотеля, комментарий к «Книге Метафизики», заметки на полях книги «О душе» и тетради, известные под названием «Логика восточных философов».

Жизнь и творчество Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины без натяжек подходит под формулы онтологически истинного человека, сформулированного другим великим мыслителем -- Конфуцием в каноне «благородного человека».

В возрасте 57 лет Авиценна тяжело заболел. Лечение не помогло. Величайший мыслитель умер близ Хамадана, где сегодня сооружен красивый мавзолей. Он ушел в мир иной как благочестивый мусульманин. Ему принадлежат трактат о молитве и комментарии ко многим сурам Корана.

Необходимо отметить специально, что Авиценна реализовал тип энциклопедического универсального человека, целостного человека, который в бытии и познании содержал единство рационального и иррационального, разумного и чувственного, признавал в мироздании необходимость и случайность, порядок и судьбу. Творчество Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сина, оказавшее столь глубокое влияние на средневековый Запад и продолжающее его оказывать на мусульманский Восток, охватывает все поле философии, а также естественных и общественно-гуманитарных наук. Еще одним доказательством онтологической истинности жизни и творчества Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины является его наследие и влияние его идей на дальнейшую историю человечества в материальном и духовном планах.

Второй момент, на который необходимо, на наш взгляд, указать – это связь философии

(и творчества в целом) Авиценны с философией аль-Фараби. С некоторыми оговорками можно утверждать, что идеи Ибн-Сины не просто вытекают из философии Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки (873-950 гг.), а дополняют и завершают её. Учение о мироздании, о добродетельном городе, о логике, о познании аль-Фараби приобретают у Авиценны более доказательный и целостный вид.

Третий момент, который нельзя упускать из виду, когда речь идет о творчестве Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины, – это то, что он был современником выдающихся эзотериков-исмаилитов, к которым принадлежали и несколько иранцев (Абу Якуб Седжестани, ум. в 972 г.; Хамид Кермани, ум. в 1017 г., Муайад Ширази, ум. в 1077 г. и др.). Измаилизм был близок, ибо исповедовался и отцом, и братом Ибн-Сины, которые стремились привлечь его к Да'вату. Это специальный вопрос, однако отметим, что в космологии Авиценны есть параллели между космологией Фараби и исмаилизма. Но лишь параллели. Иначе быть, вероятно, не могло. Они жили в одной культурной среде. Метафизика духовной жизни общества пронизывает всех, а не выборочно. Поэтому при даже диаметрально противоположных позициях можно найти общие основания и элементы фундамента учений. Авиценна самостоятельный мыслитель. Это, безусловно. Ибн-Сина в общину исмаилитов не вступил. Но, если судить по тесным отношениям с шиитскими князьями Исфахана и Хамадана, он был шиитом-двенадцатиричником.

Если взглянуть со стороны на все творчество Авиценны, приходится удивляться сложности его духовной жизни и учения, которую, как нам представляется, не до конца понимают многие его современные исследователи, идя вслед за латинскими схоластами, которые значительно упрощали его взгляды и роль в истории духовной жизни человечества.

В «Шифе» мы видим основные элементы его мировоззрения. Здесь и логика, и физика, и метафизика. «Восточная философия», упомянутая выше дает уже законченную картину взглядов Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сина на мироустройство и его познания.

Мы отмечали выше знакомство Авиценны с работами аль-Фараби, в метафизике которого есть учение о том, что есть бытие необходимое само по себе и есть бытие, определяемое другим бытием.

Авиценна и здесь самостоятелен. У него, как мы видим, космос есть такой, какой есть. Он дан. Он действителен. То, что в нем в состоянии возможности, пока не существует. Возможность не действителен, он потенциален. Возможно, здесь мы слышим отголоски идей Аристотеля. Онтологически истинный космос, по Авиценне, – это действительный, эмпирически конкретный, данный на данный момент космос. Возможность, онтологически ложный, т.е. является небытием, в лучшем случае, это – нечто, отличное от ничто. Когда какая-либо возможность актуализируется, т.е. становится действительным бытием, это означает, что ее существование стало необходимым. Эта возможность перестала быть возможностью, она стала действительным бытием. Необходимость ее бытия обусловлена ее причинами. То, что стало бытием, теперь уже не может стать «небытием». А причина, которая сделала актуальность возможного необходимой, имеет свою причину, которая находится выше, на более высоком метафизическом уровне. Здесь влияние идей аль-Фараби видно невооруженным глазом.

Такая позиция рано или поздно должна привести к абсолюту. То есть должна же быть «причина всех нижестоящих причин». А это уже есть онтологическое доказательство абсолюта, по крайней мере, путь к этому доказательству. Где-то в глубине или в высоте, безжит идей Творения.

Авиценна в личном, бытовом плане умрет правоверным мусульманином. Даже оставит сочинение о молитвах. Но можем твердо сказать, что Авиценна не верил в того Аллаха, о котором рассказывали другие. Он, потому и творческая, гениальная личность, давал свою трактовку Творения, что плохо согласовывалась с ортодоксией. Значительные уточнения, дополнения, трактовки, комментарии, герменевтические упражнения Ибн-Сины, вполне могли трактоваться ортодоксальными богословами, как еретические.

Отметим позицию Авиценны, в которой видно человеческое достоинство. Почему богословы правы, а он нет? Они такие же люди, и они могут ошибаться, как и все остальные люди. А если видно еще и их невежество, то верить им вовсе нельзя. Малознающие ошибаются чаще. Принадлежность к профессии не делает человека профессионалом. Для этого необходимо труд познания.

Онтологически истинный врач – это врач знающий. Онтологически истинный метафизик – это знающий философ или богослов. Если он знает истину, то он прав, а истина в готовом виде не у кого в кармане халата не лежит. Истину нужно искать, ее нужно найти, для этого требуется напряженный труд. Такова позиция Авиценны. И вывод для нас понятен. Онтологически истинный профессионал, если опираться на идею Абу Али Хусейна, тот, кто хорошо овладел знаниями, умениями и навыками своей профессии. Экстраполировать такую позицию на понимание онтологически истинного человека не представляет труда: онтологически истинный человек – это человек, овладевший истинными знаниями о бытии.

Но бытие, необходимое само по себе, в пределе – это абсолют, т.е. бог. Бытие Аллаха абсолютно необходимая причина всех причин бытия по необходимости сотворенных им вещей. На трактовку акта Творения Авиценна имеет свой взгляд. Акт Творения не является, по его мнению, добровольным актом, совершающимся в предвечности. Такое объяснение сузило бы масштабы бытия Аллаха. Лишило бы его онтологической полноты, а тем самым и онтологической истинности. Аллах – един. В нем сконцентрировано все. А не только акт духовной добровольности, духовной воли, хотя и свободной. В Боге присутствует в полной мере и необходимость, иначе сам Бог оказался бы в просторах игры случайностей. Если Бог есть духовное начало всех начал, то Он разумное духовное начало. Поэтому творение Им мира заключается в акте самосознания Аллаха. Бог, помывший самого себя, совершил первый действенный акт по необходимости. В Аллахе и для Аллаха произошла первая эманация. Это самосознание и есть первый Интеллект. Бытие первого интеллекта есть бытие по необходимости, то есть онтологически истинное бытие.

Диалектическая глубина мышления Авиценны связывает воедино, приписываемые (катафатические) и отрицаемые (апофатические) характеристики единого бога Аллаха. Он по необходимости, но добровольно, свободно и по необходимости в силу творческой энергии божественной мысли совершает переход Единого во Множественное.

И снова диалектический шаг: из Единого может рождаться лишь одно. Поэтому множественный мир един, он образует один, сотворенный Богом мир.

Онтологическую истинность мира невозможно понять без диалектики категорий бытия. Это мы и видим в авиценновской интерпретации Творения. Бытие универсума вытекает (эманурует) из божественного Интеллекта. Это – Первый интеллект, необходимость бытия которого обуславливает необходимость бытия всех, что есть, существует и происходит во множественной мире. Применительно к нашей теме, это означает, что онтологическая истинность Божества есть фундамент онтологической истинности Множественного мира. Иначе сказать, что онтологическая истинность конечного мира, или мира конечных вещей, зависит от его соответствия онтологической истинности Первого интеллекта. А онтологическая истинность отдельной конкретной вещи, в конечном счете, будет зависеть от соответствия существования вещи его сущности, определенной, тоже в конечном счете, Божественным Первым Интеллектом.

Творение приобретает у Авиценны вид серии актов созерцания Первым интеллектом самого себя, но уже, так сказать, в отдельных (множественных) фрагментах, частях, сторонах, уровнях и т.д. Творение превращается в феноменологию ангельского сознания.

Единый бог Аллах служит Принципом, который Первый интеллект созерцает в самопознании и узнает как необходимое для себя бытие, производящее его, первичное по отношению к нему. Принцип этот познается, видится, узнается, осознается Первым интеллектом как предшествовавшая чистая возможность его собственного необходимого бытия. Следовательно, онтологическая истинность Первого интеллекта зависит от его

соответствия Божеству в его нерасчлененном единстве.

Процессы, происходящие в Первом интеллекте, аналогичны тому, что породило его, то есть процессам, которые были в едином Боге, породившим Множественный мир. Если так, то и второй шаг, аналогичен. То есть самопознание Первого интеллекта, осознание им Аллаха как принципа своего необходимого бытия, приводит к рождению Второго интеллекта. Самосозерцание Первого интеллекта есть причина необходимого бытия Второго интеллекта, онтологическая истинность которого зависит от его соответствия Первому интеллекту. Схема вырисовывается достаточно ясная и логически оправданная. Исходное определяет производное. И производное истинно в той мере, в какой соответствует своему основанию, тому, что его породило.

Диалектическая мощь творческого потенциала Авиценны проявляется в конструировании им Второго интеллекта. Логично, что без конца повторяться одно и то же без изменения не может. Каждый шаг должен сопровождаться какими-то новациями. Эти новации, понятно, должны множиться количественно, ибо мы погружаемся в мир Множественного. Это и будет количественной конкретизацией Универсума, т.е. единого (одного) множественного Мира. И в то же время количественная новация должна сопровождаться и качественными изменениями, которые в силу того, что каждый шаг удаляет от бога, от абсолютного совершенства, должны выглядеть как менее совершенные. Таким образом, количественная конкретизация происходит в неразрывной взаимосвязи с качественной конкретизацией. Количество возрастает, а качество по сравнению с единым богом Аллахом ухудшается. Онтологическая истинность уровня Второго интеллекта поэтому должна быть количественно более многообразной, а качественно уступать божественному идеалу. Так появляется новый элемент в определении онтологической истинности. Реальное бытие, каждой последующей ступени (отдельных вещей на этой ступени) должно соответствовать идеальному бытию предыдущей ступени. Каждый момент самосозерцания Вторым интеллектом самого себя, познание (осознание им) в себе Первого интеллекта с его соответствием Принципу, который есть Аллах, должно по необходимости находиться в нем, т.е. во Втором интеллекте, в идеальном виде. Онтологическая истинность конечного, вторичного, производного определяется соответствием его реальности его же собственному идеальному бытию по необходимости.

Метафизика Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины полна диалектических прозрений. Качество, которое на каждом последующем шаге должно уступать по степени совершенства Божественному, вовсе не должно быть тем же самым качеством Первого интеллекта. Новое качество – это новое качество, не похожее на прежнее. То же и одновременно иное. А это признание процесса движения, активности, изменения, развития. Второй интеллект не просто механическое воспроизводство самосозерцания, какое мы видели в Первом интеллекте, а производство нечто иного, а именно: мировой Души, которая движет первым Небом (Сферой сфер).

Еще один момент, может создаться впечатление, что у Авиценны выстраивается линейный ряд: Аллах, самосозерцание, Первый Интеллект, его самосозерцание, Второй интеллект, Душа мира и т.д. Не совсем так. Внимательное чтение опять-таки выявляет диалектику мышления Авиценны. Первый интеллект в первом созерцании рождает Второй интеллект, во втором созерцании Душу, движущую Небо (Сферу сфер), в третьем – эфирное тело первого неба. Они как бы в одном ряду, но иерархия определяется, как бы сейчас сказали, структурой Первого интеллекта. Это хорошо видно на примере тела первого Неба, которое рождается из нижнего измерения Первого интеллекта, из его небытия. Из его не актуализированной потенции, то есть из возможности, которая в нем была. В Первом интеллекте мы видим эту троичную иерархию, которая потом присутствует во всех нижних этажах как бы в идеале.

И снова: этажи Интеллектов, построенные по троичному принципу, завершаются количественным и качественным изменением очень диалектично. Возникает двойная иерархия: десяти интеллектов-херувимов (Карубийун, ангелы-интеллекты) и небесных

душ (ангелы небесные).

Если строить схему, она выглядит так: Аллах, Первый интеллект, ангелы-интеллекты и ангелы небесные, первые из которых в мире троичных интеллектов, вторые в Сфере сфер, т.е. в Небе.

Небесные ангелы, по Авиценне, еще не обладают чувственными способностями, это будет позже. Сейчас, в чистом виде небесные ангелы обладают лишь воображением, и тоже в чистом виде. Это воображение еще в чистом виде, оно не замутнено страстями чувств. Это онтологически истинное в исходном абстрактном, неразвитом виде воображение. Но его онтологическая истинность конкретна, ибо требует соответствия его реальности (чистоты) его идеальности (его генезису, т.е. всему предшествовавшему основанию его бытия в чистом виде). Воображение небесных ангелов «чистое» в отношении последующего, производного от него, т.е. оно еще ничего не созерцало в самом себе. Но вовсе не чистое в отношении его бытия по необходимости, т.е. самодостаточности его бытия, где сложено в кучу все, что предшествовало его бытию, начиная с Аллаха, с Первого интеллекта и т.д.

Небесные ангелы испытывают, говорит Ибн-Сина, к порождающему их Интеллекту. И эта любовь становится движущей причиной соответствующих Небес. Можем сделать косвенный вывод, что знакомство Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины с античным наследием, видимо, не ограничивался одной упомянутой выше работой Аристотеля. Ибо идея о том, что любовь соединяет элементы космоса, а вражда разобщает, имеет давние античные традиции. Отблески этих мыслей присутствует в космической иерархии Интеллектов в учении Авиценны. Любовь как неутолимое желание, пронизывает весь Универсум и приводит все в движение. Так как Множественный мир Один, то движение это круговое. Круговращение в мироздании имеет свою причину – любовь небесных ангелов к породившему их Интеллекту, который восходит в своему Принципу, обнаруженному в самосозерцании, т.е. к Аллаху. И снова мы видим, формулу онтологической истинности. Онтологическая истинность круговращения мироздания определяется соответствием, опосредованным многими промежуточными звеньями, онтологической истинности всего предшествовавшего, восходя к Богу.

Это, так сказать, ретроспективная часть определения онтологической истинности вещей Универсума. Эта часть определения возникает с момента появления Первого интеллекта, т.е. с первого шага божественной духовной эманации. Все производное определяет свою истинность через соответствие конкретных реалий своего существования всему предшествующему, что по необходимости сделало возможным его происхождение и поддерживает его существование.

Небезынтересна для нас то, что другой великий мыслитель арабского средневековья Аверроэс выступил противником авиценновской теории небесных Душ и чистого воображения, свободного от чувств. Судьба идей имеет свою историю. Порой разветвляясь на противоположные направления. Иранские последователи Авиценны использовали идею чистого Воображения, свободного от чувственных элементов, в построении своей концепции пророческой гносеологии.

Для нас сейчас интерес представляет не сама иерархия десяти высших интеллектов и их самосозерцание, как и результаты самосозерцания, это будет предметом разговора в другом месте. Нас сейчас интересует вопрос об онтологической истинности вещей из мира людей.

По мнению Ибн-Сины десятый интеллект завершает порождение высших интеллектов и душ. С него начинается эманация множества человеческих душ. А линия теневого измерения, которая тянется также с Аллаха, порождает подлунную материю. Десятый интеллект – акль фааль, т.е. активный Интеллект, из которого эмануют человеческие души, неспособные разделить для себя и созерцать отдельно, обособленно умопостижимое и чувственное. Но интеллект людей, по той же схеме ретроспективной онтологической истинности, имеет ангелическую природу. То есть реалии интеллекта людей должны

соответствовать ангельской идеальности, содержащиеся в них, как сказал бы Гегель, «в снятом виде».

Диалектика количества и качества Универсума относится и к структуре интеллекта людей, который содержит в себе созерцательную часть, оставшуюся как ослабевающее качество, которое в абсолютном совершенстве было у Аллаха, и практическую. Эти два ипостаси Авиценна определяет как «ангелы земные». В этом Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сина видит тайну человеческих судеб и тайну судьбы их душ. Четыре состояния созерцательного интеллекта, которые отличаются близостью к ангелу – активному Интеллекту, направлены вершиной к акль кудси – святому интеллекту, что наиболее ярко проявляется в случае пророков. В пророках проявляется ангельская природа человеческого интеллекта. Философский идеализм Авиценны виден в признании существования иерархии объективных интеллектов внешних по отношению к человеческому разуму и отдельных от него. Но при этом неоднократно Ибн-Сина подчеркивает, что он не отождествляет иерархию мировых объективных Интеллектов с Богом. Если искать аналоги, близкие к позиции Абу Али Хуссейна, то самым близким по сходству будет позиция аль-Фараби. Оба они, видимо, были знакомы в этом плане с учением гностиков. И у аль-Фараби, и у Авиценны высшие Интеллекты являются частью ткани мироздания и служат истоком человеческого существования. Иерархия интеллектов есть идеальное основание реалий бытия и познания человека. Чем выше поднимается интеллект человека, тем более он приближается абсолютной онтологической истинности, оставаясь всегда по отношению к совершенству Аллаха относительно онтологически истинным.

Самостоятельность творческого мышления в разработке проблем метафизики виден и в том, что Ибн-Сина не ограничивает функции души лишь формой (энтелехией) органического тела, как это было у Стагирита. Признание объективности иерархии высших Интеллектов скорее сближает учение Авиценны с неоплатонизмом, в антропологии которого эта функция души по отношению к материальному, хотя и есть, но не самая главная.

Мы во «Введении» говорили о том, когда и как были утеряны рукописи Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины, где он подробно излагал свою философскую концепцию («восточную философию»). Остались лишь фрагменты, по которым трудно реконструировать во всей полноте взгляды Авиценны. Тем более трудно, ибо язык Ибн-Сины отличается не только логической прозрачностью, но и художественностью. Последняя не просто украшение текста, а несет дополнительный смысл об иррациональной части познаваемого объекта, которую принципиально невозможно рационально восстановить. Из заметок на полях «Теологии» псевдо-Аристотеля шесть касаются «восточной философии», и в пяти из них речь идет о посмертном существовании. Тема без иррациональных вариаций сама по себе неподдающаяся логической реконструкции. Посмертное существование – предмет метафизики, ибо речь о вещах за пределами человеческого мира. Кое-что можно уточнить в этом вопросе с привлечением «Мистических рассказов», где мы сталкиваемся с эзотерическим опытом Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины. Здесь художественность языка текстов Абу Али Хусейна доведена до символичности. Поэтому потеря многих текстов приводит к целому ряду произвольных допущений и реконструкций не только мышления Авиценны, но состояния его души во всех аспектах: чувственных, подсознательных, бессознательных, экстрасенсорных и пр.

«Мистические рассказы» посвящены путешествию в места, которых в картах нет. Это – путешествие на мистический Восток, который у Авиценны разительно отличается от реального Востока. Каждый рассказ имеет свою канву. «Рассказ Хайй ибн Якзана» (Живого, сына Бодрствующего) и «Рассказ о птице» раскрывают, как бы виделся Восток, если бы путешественник смотрел на него в компании с ангелом озарения. На языке эзотерической философии это означает взгляд на Восток глазами просветленного. Рассказ «Саламан и Абсоль» напоминают нам авиценновскую «Книгу указаний» (Ишарат), где

упоминаются эти герои.

Как понять эти рассказы. Есть текст и слова этого текста. Они достаточно ясны и просты, если ограничиваться их эмпирическим содержанием. Но символичность – это даже не аллегоричность, где можно угадывать смыслы и образы. Символичность требует сопереживания, сотворчества, со-озарения. Другими словами, чтобы понять скрытые в этих символах смыслы, нужно, во-первых, раствориться в личности Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины или, хотя бы хорошо знать и прочувствовать его судьбу, во-вторых, взять в проводники ангелы – активный Интеллект, путь к которому через высший пик человеческого интеллекта – озарение. Соприкасаясь с интимной личной драмой автора, читатель будет создавать свою эзотерическую судьбу, где звучание и молчание господствуют на одинаковых правах.

Символичность творчества Авиценны раскрывается в судьбах его учения. Учение об активном Интеллекте и образ ангела будут иметь долгую историю. Западная философия одинаково будет ошибаться в своем стремлении оставить из учения Авиценны только рациональные элементы или наоборот усилить мистические составляющиеся. Не станем вдаваться в детальный анализ аргументов представителей каждой позиции, отметим только еще раз: онтологическая истинность в понимании жизни и творчества Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины требует целостного подхода с учетом как рациональных, так и иррациональных составляющих как его жизни, так и учения.

Запад и Восток по разному отнеслись к наследию Авиценны. Свою роль на восприятие Авиценны Западом оказало учение Аверроэса. Для Востока Авиценна оказался более близким, родным и понятным, чем Аверроэс. Критика аль-Газали скорее повысил авторитет Авиценны и мощь его идей, чем ослабил или отвлек. Восток дал блестящую плеяду учеников. Верный Джузджани, кроме описания событий жизни, дал прекрасные комментарии к «Трактату о Хайе, сыне Якзана». Человек, который жил рядом с Авиценной, видел его переживания, слышал его собственные слова, знал со слов самого человека мотивы его поступков, мог более точно объяснить символы, присутствующие в рассказе. В отличие от Джузджани, писавшем на персидском, на арабском языке комментарии дал Хуссейн ибн Зайла из Исфахана (ум. в 1048 г.). Сравнения, на наш взгляд, бессмысленны в смысле, кто точнее. Ибо, как мы выше сказали, эзотерический или мистический опыт всегда уникален, неповторим, как мгновенья бытия. Они полезны для нас, если мы сами будем намереваться отправиться в путешествие вслед за Авиценной в сопровождении ангела – активного Интеллекта. Если, конечно, нам повезет «по трудам нашим», и снизойдет до нас счастье «озарения».

Чтобы иметь несколько более полное представление о гносеологии Ибн-Сины, необходимо остановиться, хотя бы вкратце, на его физике, или науке о природе, которая изучает явления, доступные чувствам и находящиеся в изменении. Физика отличается от математики тем, что изучает состояния вещей, которые неотделимы от материи. Математика же с помощью воображения отделяется от материи состояния вещей, которые в бытии неотделимы. Так Ибн-Сина подчеркивает эвристическую способность человеческого мышления. Природа для Авиценны это – совокупность сотворенных вещей, начиная с телесной материи. Физика изучает те предметы, которые находятся или в покое, или движутся. Интересны представления Авиценны о теле, которому движение не присуще. Тело та форма материи, которая имеет три измерения величины. Но дело в том, что, кроме этой формы, тела обладают субстанциальными формами. Им присущи также акциденции и различные природы. «Формы» у Абу Али Хуссейна актуализируют материю, придают ей фигуры, очерчивают роды и виды, определяют признаки.

Силы присущи телам по природе и бывают трех видов. Один вид силы, которая действует в теле, сохраняет стабильность их фигуры, естественное местоположение и действия. Если тело теряет свое естественное местоположение, фигуру и состояние, эти силы возвращают их телам и закрепляют у них, препятствуя возможности таких состояний, которые не соответствуют им. Это возвращение принудительное. Сила

выступает как естественная причина «нормального» бытия тела. Здесь мы можем подчеркнуть, что, по Авиценне, онтологическая истинность тела обусловлена естественными причинами и состоит в соответствии тому положению и состоянию тела, которые оно должно иметь в естественном виде. Эти силы Ибн-Сина называет «природой». Природа тел есть сущностное начало и сущностного движения, и сущностного покоя, и завершений (состояний) тела в его нормальном (естественном) состоянии. Все естественные тела обладают этой силой.

Ко второму виду сил, относятся такие, которые приводят тела в движение или в состояние покоя, сохранения вида и стабильности их характеристик, что на языке Авиценны означает «завершение». Авиценна говорит, что одни из таких сил выполняют свои функции без выбора и знания – таковы растительные души. Другие имеют способность начать и прекращать действия, выделяя полезное и вредное – таковы животные души.

К третьему виду относятся силы, которые выполняют свои функции не с помощью органов, а руководствуясь волей. Сама воля руководствуется единым законом – таковы души небесной сферы.

Если резюмировать сказанное к предмету нашего рассмотрения, то суть проста: все, что есть в подлунном мире, будет онтологически истинным тогда, когда их существование будет соответствовать их сущности.

Метафизические основы естественного тела у Авиценны напоминают те, что есть в учении Аристотеля. Но Ибн-Сина идет своим путем, вплетая ранее полученные знания в новую систему взглядов на мир и познание. Форма, материя и небытие – основные принципы. Но небытие не есть абсолютное ничто, а то, что Аристотель называл «лишенностью». У Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины тело возникает по мере устранения небытия. Небытие – это отсутствие сущности. Но отсутствие, которое, как возможность, может стать актуальной, приобрести существование, стать действительностью. Возникновение начинается с небытия, которое есть возможность. Возникновение меча содержится в железе как возможность, а в других материалах, например, в дереве ее, возможности (в терминах Авиценны – небытия), нет. Железо для меча будет первоматерией, а дерево или шерсть нет. Если в первоматерии есть определенная форма, то она будет субстратом. Материя и форма являются, по утверждению Абу Али Хуссейна, внутренней причиной бытия вещей. Кроме внутренней есть еще и внешние причины. К ним он относит действующую и целевую причины. Цель же то, что определяет «для чего» что-то делается, чтобы действие не было напрасно. Целевая причина связывает воедино цепь движения, изменения, развития. Собака по этой причине родит щенка, а не ягненка.

Есть в данных рассуждениях Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины еще один момент, который нам интересен с точки зрения понимания онтологической истины, или истинности вещей. Мимоходом Авиценна, когда говорит о опосредствующих причинах и условиях в виде конечного и итога, отмечает, что опосредование причин порождения условиями, в которых это порождение происходит, может привести к вариациям. Например, у человека может вырасти не пять, а шесть пальцев. Относительность онтологической истинности вещей вызывается тем, что нет абсолютно изолированных вещей. Все соприкасается в другими вещами, которые оказывают влияние на бытие друг друга. Воздействие внешних условий изменяет соответствие существования вещи ее сущности. Но Универсум и его элементы находятся в Едином мире, поэтому все стремится к своей абсолютной цели как к благу, в основе которого мудрый порядок, где нет ничего бессмысленного и бесполезного, ибо все есть результат Творения.

Свои теоретические представления Авиценна использовал в своей врачебной деятельности. Хотя можно сказать, что многие свои теоретические положения он взял из своей практики врачевания людей. При этом Ибн-Сина не колеблясь уступал истине, если что-то из ранее известного ему приходило в противоречие с новыми знаниями. Учение

Аристотеля о четырех причинах (форма, материя, действие и цель) использовал в «Каноне врачебной науки».

Материальные причины участвуют в выяснении состояния и изменения органов, пневмы, соков и более отдаленных составных частей их.

Действующие причины – в выяснении всевозможных внешних и внутренних факторов, которые могут изменять состояния тела человека или поддерживают эти состояния в нормальном виде. К ним, например, он относил климат, питье, пищу, жилищные условия, активность или малую активность, возраст, пол, профессию.

Формальные причины определяют силы (функции) и сочетания (органические изменения), связанные с состоянием или изменениями смеси («соков»), содержащихся в теле – крови, желтой желчи, слизи, черной желчи.

Знания целевых причин позволяют определить состояние и функции органов, связанное с «силами» и их носителем – пневмой. Современная медицина ставит в заслугу Авиценне то, что он, выделив внутренние и внешние причины в происхождения болезней, предвосхитил последующие открытия.

Немало времени, сил и трудов уделил пониманию движения, которое он толкует, вслед за Стагиритом, как любое изменение, направленное к какому-то нечто. Как результат это нечто бывает потенциальным, а не актуальным. Оригинален взгляд Ибн-Сины в том, что он хочет понять природу движения из самой вещи, из ней самой. Движение происходит, когда нечто выходит из вещи, и выход этот должен завершиться, ибо идет по времени, а не сразу, не мгновенно. Поэтому движение есть действие и завершение вещи, когда то, что было в ней в возможности, становится актуальным. Хотя категориальный аппарат еще не разработан, но глубина диалектического мышления Авиценны очевидна. Движение приводит вещь к другому состоянию. Пока это состояние в потенции, мы не можем говорить о движении вещи. Когда же это состояние актуализировано, когда из потенциального состояния оно стало действительностью, различие в начальном состоянии и конечном и дает понимание того, что в вещи произошло изменение. Это и означает ее движение. Так и в пространственном движении. Тело находится в одном месте. Чтобы говорить, что оно движется, нужно, чтобы это дело оказалось в другом месте. Расстояние между этими местами вещи и есть выражение ее движения в пространстве. В новом месте вещь сначала была потенциально. Когда она оказалась там актуально, это изменение места и есть движение. Если говорит языком Авиценны, движение, будучи первым завершением потенциального, длится во времени. Это завершение, которое растянуто по времени, отделяет чистую потенциальность от чистой актуальности. Так Авиценна проводит четкую демаркацию между движением и его моментами: возникновением и уничтожением, которые в отличие от движения осуществляются мгновенно. Возникновение и уничтожение происходят не в субстанции, которой не свойственно движение, а в ее акциденциях. Субстанция выражает константную основу движущейся вещи. Такой субстанцией для человека выступает, по мнению Абу Али Хуссейна, знания. Человек в процессе познания приобретает знания, которые приближают его к вечным истинам. А это есть причастность вечности, что дает человеку блаженство, ибо этим реализуется потенциальное предназначение («целевая причина») человека как родового существа.

Отметим, более ясного определения онтологической истинности бытия человека придумать трудно. Относительная онтологическая истинность человека как существа способного к познанию возрастает, приближается к абсолютной онтологической истинности Аллаха по мере постижения им вечных истин. Своей жизнью, укладом своей жизни Авиценна доказывал, что рай для философа – познание истины, а ад – невежество. Наука логики по Авиценне дает человеку испробовать сладкую воду. Испившего чашу «сладкой воды» истинных знаний уже не скатит в преисподнюю никакое адское воинство.

Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сина неоднократно возвращался к мысли о бессмертии индивидуальной души. Носителем мысли выступает конкретное тело, предрасположенное к принятию разумной души. Когда тело прекращает свое

существование, находящееся в нем душа, по мысли Авиценны, должна продолжать свое существование, во-первых, в силу различия от материи, в которой она находилась; во-вторых, потому что душа возникла и существовала раньше, чем возникло тело человека; в-третьих, природа материи и души разные, они устроены по-разному. Так Ибн-Сина аргументирует возможность бессмертия индивидуальной души. Если опять же пересказать это положение учения Авиценны применительно к нашей теме, индивидуальная душа бессмертна потому, что она по своей онтологической истине отличается от онтологической истины тела. Все механизмы их онтологической истинности разные. Поэтому душа не обязана повторять за телом его мертвое состояние. Мысль, что человек бессмертен как родовое существо, что он бессмертен в субстрате общества, знакомо Авиценне, но не вдохновляет его. То, что ты останешься в истории общества, это, по его мнению, не бессмертие индивидуальное. То, что человечество достигнет когда-нибудь абсолютной истины, и в этом будет и твоя заслуга как звена в цепи людей, тоже не индивидуальное бессмертие. Для Авиценны абсолютная истина доступна индивиду при его жизни посредством интеллектуальной интуиции.

Возвращаясь к онтологической истинности самой жизни Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины, необходимо подчеркнуть его жизнелюбие. Его высокую оценку земной, бренной и конечной человеческой жизни, которой под силу достичь абсолютной истины. В этом выражена вера в безграничные возможности человеческого разума, вера в могущество познания.

Интересную концепцию аналогии «потусторонней» жизни души мы видим в трактовке Абу Али человеческих сновидений. Сон такое состояние, когда сила мышления становится свободной от тела. Во время сна внешние чувства уходят в тень. В чувствах находятся в возможности умопостигаемые формы. Но возможность сама в себе не может стать действительностью, возможность потому и возможность, что без толчка из вне не может перейти в актуальное состояние. В противном случае каждая возможность стала бы действительностью. И возможности не было бы вообще. Возможность может стать действительностью с помощью деятельного разума. В этом одна из основных его функций. Деятельный разум обуславливает существование души в данном теле, он же выступает принципом, с которым рациональная часть человеческой души сливается, когда достигает ступни приобретенного разума. Часть человеческой души может стать, как сказали бы современные философы, трансцендентной и вернуться в свое сущностное обиталище в горнем мире (маад).

Деятельный разум есть одновременно и принцип всеобщей и необходимой связи вещей и носит вневременной, т.е. вечный характер. Тогда понятно, что попадание деятельного разума в душу человека или, сказать иначе, когда душа человека приобщается, сливается, пропитывается вечным, она сама становится вечной без посредства какого-то орудия.

Есть определенное упрощение. Ибо рациональная душа не становится сама вечной от того, что познает вечные объекты и мыслит о них. Умопостигаемое и умопостигнутое – вещи разные, они не тождественны.

Для Авиценны стремление и движение человеческой разумной души к вечному есть и онтологический процесс возвращения вещей к своим естественным местам. И этот процесс происходит, по его мнению, по необходимости. Когда человеческий разум начинает созерцать всеобщую и необходимую связь вещей Универсума в единой идее необходимосущего, которое есть абсолютная истина, тогда сам разум приобретает статус абсолютной полноты. И созерцание этой полноты как целокупности бытия абсолюта превращается в абсолютное озарение, в интеллектуальную интуицию.

Авиценна отличает интуицию и от непосредственного чувственного восприятия, и от мистического прозрения. С чувственным восприятием интеллектуальная интуиция имеет те общие черты, что в обоих случаях есть «общие обозначения», разработанные подробно в логических работах. Но интуиция в отличие от чувственных ощущений не только созерцает, но и мыслит. В «Трактате о Хайе, сыне Якзана» диалектику противоречивости

бытия в образах полюсов. Два источника образуют единство. Стоячий и журчащий источники жизни. Необходимо сущее постигается через интуицию (стоячий источник), которой предшествует дискурсивное знание (журчащий источник). Логическое мышление опирается на законы логики. Но оно, логическое мышление, бессильно перед полнотой и многообразием необходимо сущего. Здесь вступает в силу интуиция.

В основе мистического прозрения, так же, как и логического мышления, согласно Ибн-Сине, лежат реальные психические процессы. Необходимо отметить скачки по аналогии в рассуждениях Авиценны. Это хорошо видно, когда он говорит, что познание сокровенного мира – это сновидения наяву. Пророки, бодрствуя, постигают тайны сокровенного мира. И постижение этих истин осуществляется с помощью воображения.

Абу Али Хуссейн признает за пророками способность совершать чудеса, что, по его мнению, побуждает толпу уверовать в истинность их знаний, которые пророки выражают в образно-символической форме, более легкой для восприятия и понимания широкой публикой. Белую и черную магию Ибн-Сина различает лишь по целям: белая магия направлена на благо людей, а черная – злокозненная. Пророки являются, по мнению Авиценны, заместителями Бога на земле. Такое понимание, поясняет он, не противоречит разуму, ибо это нужно человечеству, так как истины, открываемые пророками объединяют людей на пути к высшей истине, а через нее приводят их к вечности, к бессмертию индивидуальной души.

Усилия Авиценны направлены на объяснение того, что есть, а не на переустройство его по каким-то канонам, утопиям. Он ищет истину в реальной жизни, в том, что в данный конкретно-исторический момент окружает людей. Поэтому он не противопоставляет пророков и философов. Они, как и все люди, представители подлунного мира, занятые познанием. Авиценна говорит, что было бы хорошо, если бы откровения пророков, хотя бы намеками и в символической форме, содержали в себе указания, в каком направлении прилагать свои усилия философам.

Если экстраполировать эти рассуждения Ибн-Сины на нашу тему об онтологической истине, то получается, что и гносеологическая истинность, и онтологическая истинность философского познания, в конечном счете, определяется истинами сокровенного мира. Пророки идут к ним более коротким путем, чем философы.

В «Книге знаний» говорится о «сильных душах», по-арабски «зака», что Стагирит толковал как «сообразительность». Эту психическую способность Аристотель выделял среди других как способность мгновенно найти средний термин силлогизма. Способы, какими ум находит средний термин, и являются характерными чертами дискурсивного мышления, отличающие его от интеллектуальной интуиции. Логическое познание, как его понимал Авиценна, есть движение души среди идей, где она, душа, с помощью воображения отыскивает средний термин, опираясь на прежде накопленные знания. А интуиция находит средний термин без движения, мгновенно, без поисков и сознательных, целенаправленных устремлений. «Зака», т.е. сообразительность, присуща не всем людям. А у тех, у кого она есть, она тоже не одинаковая. Сообразительность как способность к интуитивному нахождению среднего термина у разных людей имеет различную скорость реализации.

Из логики известно, что средний термин может быть постигнут и без интуиции. Средний термин можно узнать благодаря обучению. Люди по своим познавательным способностям могут быть разделены на два полюса: на одном находятся те, кто не способен решать задачи ни самостоятельно, ни через обучение, на другом полюсе – те, кто способен решать творческие задачи самостоятельно, без учителей. Второй тип людей и есть обладатели «сильной души», они создают новые знания, которые другие усваивают через обучение.

Обладатели «сильной души» самостоятельно размышлением и трудом постигают истины наук. При этом со стороны кажется, что им не требуется для этого чрезмерного труда, ибо они обладают силой интеллектуальной интуиции. Такие люди, по мнению Ибн-

Сины, конечно, не пророки, которым не нужно овладевать знаниями по логике, физике, математике, метафизике и т.д. Это – не их задача. Но обладатели «зака» реальные люди, хотя такие встречаются не так часто. Они к восемнадцати годам успевают освоить логику, физику, метафизику, геометрию, арифметику, астрономию, музыку, медицину и многие другие сложные науки. Этот портрет очень похож на портрет самого Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины.

Онтологическая истинность обладателя «сильной души» (в подтексте подразумеваем, что речь идет о персоне Ибн-Сины) в том, что его деяния соответствуют противоречивой познавательной способности, предполагающей и труд, и дискурсивное мышление, и интеллектуальную интуицию. Если существование, конкретные реалии субъекта познания соответствуют этим основаниям, то такой субъект познания по модели Авиценны является онтологически истинным обладателем «зака», которому доступна область метафизики, т.е. область абсолютных истин.

Предмет метафизики – сущее как таковое. Такие признаки сущего как движение и покой являются предметами математики и физики. Философ, который занят метафизическими рассуждениями, познает такие характеристики сущего как субстанция, количество, качество, которые являются его «видами», а также такими свойствами сущего как единое и многое, потенциальное и актуальное, общее и частное, возможное и необходимое, которые являются как бы явлениями, случающимися с сущим. Категории «существование», «бытие» не выводятся из других посылок и категорий. Они даны нам непосредственно. В то же время существование не высший род, под который можно подводить другие категории и не общая идея, полученная в результате деятельности ума.

В популярных пересказах философии Авиценны можно встретить упрощенное толкование этой части его метафизики. Задачи метафизики (для Ибн-Сины это «божественная наука») состоят в том, чтобы выразить мысли, которые, во-первых, соответствовали бы догмам ислама и догмам сотворения мир, во-вторых, не противоречили бы философскому рационализму.

В философии творцом мира выступает необходимо сущее, которое у Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины обладает соответствующими атрибутами: лишенная содержания Первопричина, первая Необходимость, абсолютный Интеллект, пребывает вне мира, вне данного в конечном опыте сущего.

Онтологическая истинность жизни и творчества Авиценны определяется противоречиво: с одной стороны он – дитя своего времени, с другой – человек, ставший на голову выше своих современников в понимании сути мировых (космических, вселенческих) событий. Как это согласуется и может согласовываться: быть правоверным мусульманином и быть передовым ученым и философом.

Покажем, как это делает Ибн-Сина. В богословы приписывают Аллаху множество прекрасных имен, выраженных в эпитетах. Философ не отвергает их. Он переводит их «на язык философии». Аллах «щедрый» – это означает, что воля Первосущего не направлено к какой-то конечной цели. Он «велящий». Это означает, что Аллах, умопостигая себя, служит началом блага. Аллах – умопостигающий. Это означает абсолютному духу не примешена материя. Аллах есть Первосущее, где умопостигаемое и умопостигнутое тождественны. Аллах как необходимо сущее умопостигает все «общим образом». Из этих слов Авиценны, возможно, возникло западноевропейское представление, что у арабского мыслителя Бог знает только общее, что Он мыслит лишь универсалиями. Бог как разум у Ибн-Сины антропоморфный. Этим он отличается от космического разума, обозначающего закономерность движения небесной сферы.

Из этих представлений следует, что онтологическая истинность Аллаха абсолютна и определяется как абсолютное духовное (интеллектуальное, познавательное) тождество.

Соединение человека с деятельным разумом ведет его к вечному миру, т.е. к бессмертию. Человеческое познание адекватно Творению и Сотворенному. Задолго до Гегеля брезжит идея тождества порядка идей в уме человека с порядком Универсума и

абсолюта. Близки Гегелевские идеи и к представлениям Авиценны, что умопостигаемые предметы мыслят сами себя. Если «прочсть» идеи Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины на языке науки, мы получим, что законы природы отражают всеобщую мировую связь и мировое всеобщее взаимодействие, которые не могут быть нарушены «неоткуда» взявшимися внешними силами. Законы природы в Одном не могут противоречить друг другу как составные части абсолютного Целого. Феноменологию духа в концепции Гегеля предвосхитили идеи Ибн-Сины об эманации, проистекании (файд) или «похождений» (судур) вещей из необходимо сущего через иерархию десяти трансцендентных интеллектов, Небо и до подлунного мира со всей его сложной духовной и материальной структурой. Мы считаем, что это объективный идеализм потому, что весь вектор этой эманации есть чисто мысленная, логическая связь уровней нисхождения необходимо сущего до материального (подлунного) мира. Авиценна подчеркивает, что «проистекание» есть нисхождение вещей из Творца в форме необходимого следования, а не по зависящей от какой-то акциденции воли. В первой части этого утверждения речь о духовном процессе, а во второй чувственно-предметной. Из бытийно-необязательного проистекает бытийно-возможное. Аналог с Гегелевской концепцией глубок. Это видно и из принципиального положения Ибн-Сины о том, что необходимо сущее мыслит само себя, и тем самым мыслит все вещи.

Выделим и подчеркнем одно из положений учения Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины, которое нам необходимо, чтобы продолжить наш анализ его жизни и творчества в свете теории об онтологической истине.

Мышление, если его рассматривать как нечто самостоятельное, законченное и самодостаточное, обладает бытием без посторонних условия и причин. То есть его онтологическая истинность определяется через самождество, осуществляемое внутри себя и самим собой.

Когда необходимо сущее мыслит о вещах, говорит Ибн-Сина, это есть проистекание бытия вещей, то есть их творение. Следовательно, онтологическая истинность вещей конечного (тварного) мира определяется через их соответствие Творению. Последнее утверждение на языке современной философии звучало бы так: «онтологическая истинность вещей определяется через соответствие их эмпирического существования их теоретической сущности, через соответствие конкретных реалий существования идеальной сущности».

Мы уже подчеркивали мысль Авиценны, точнее, его аргумент о единстве мира. Он утверждает: в силу того, что первосущее абсолютно едино, оно может эманировать только одно. И иллюстрирует это свое понимание Ибн-Сина примером точки, у которой невозможно указать, где его правая или левая сторона.

Первый шаг Творца – Первый разум, в котором в самом себе и по причине самого себя уже есть множественное. Но так как это множественно неразрывно связано с необходимо сущим, то оно тоже обладает необходимым существованием.

Далее по цепочке. Поскольку Первый интеллект мыслит необходимо сущее, то из него проистекает Второй разум. Необходимо сущее присутствует в Первом интеллекте как бы в двойном варианте: во-первых, как действующий принцип, который заставляет Первый интеллект быть активным по необходимости, т.е. это сила, которая заставляет Первый интеллект быть активным. Во-вторых, необходимо сущее присутствует в Первом интеллекте как предмет, который мыслится. Первый интеллект мыслит необходимо сущее и как предмет, и в силу этого предмета своего мышления. Второй разум продолжает цепь эманации тоже через мышление себя и всего того, что в нем есть по его происхождению. А в нем есть Первый интеллект с двойственным необходимо сущим. Он и мыслится Вторым интеллектом как мышление о самом себе. Получается «о самом себе» есть «о своем содержании», полученном в процессе происхождения. Из Второго разума проистекает таким образом космическая душа. Космическая душа тоже мыслит себя, но уже ни как необходимо сущего, а лишь как возможно сущего. Тем не менее, эта активность приводит

к следующему шагу эманации Первосущего, и возникает Небесная сфера.

В силу того, что Второй разум мысли Первый, из Второго возникает Третий разум, который порождает соответствующую себе душу в силу того, что мыслит себя как «бытийно-необходимое-благодаря-другому». И поскольку Второй разум мыслит себя еще и как «бытийно-возможное-само-по-себе», то из него проистекает небесная сфера, соответствующая Второй космической душе. И так по нисходящей линии до подлунного мира, где все совершается по причине деятельного разума, который всем и руководит.

Мы уже говорили выше о том, что онтологическая истинность Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины как личности, как отдельной персоны, как человека включает в себя его характеристики и как ученого, и как правоверного мусульманина.

Поэтому его философские идеи имеют и религиозные аналоги. Это как бы две параллельно идущие линии. Можно было бы взять и другой образ: они как бы предмет и его тень. Необходимо сущее – это Бог. Эманация – это Творение. Все философские космические субстанции в религиозном плане получают чисто духовными. Души сфер – это небесные ангелы. Космические разумы – это архангелы. Деятельный разум – это архангел Гавриил (Джабраил). Он же и Дух Святой.

Мы выше однажды уже говорили, что Ибн-Сина не верит в того Аллаха, о котором говорят другие люди, богословы. Он настаивает на своем праве верит в того Аллаха, как он понимает Его образ. Здесь не просто пренебрежение к утверждениям богословов, среди которых, с точки зрения Авиценны, много невежественных людей, а то и просто фанатичных глупцов. Поэтому, вероятно, вслед за аль-Фараби, он считает, что философия выше богословия, которое скорее есть лишь популизатор философских идей, а не их творец. Говорили и о том, что в совокупности с такой самостоятельностью и наличием мистики, взгляды Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины могут вполне попасть в разряд еретических. Например, астрологические выкладки и характеристики небесных сфер в «Рассказе о Хайе, сыне Якзана» не укладываются в представления об ангелах. Сферой Марса управляет в рассказе некий рыжеволосый царь. В сонме ангелов такого нет. Даже если это облик дьявола, то тоже весьма в оригинальной интерпретации.

Космические разумы и души являются двигателями небесных сфер и образуют единый разум и душу Множественного (Универсума).

Особое место отведено в философии Авиценны разуму, управляющему подлунной сферой. С его помощью природа познает саму себя. Деятельный разум – это и «общечеловеческий разум», т.е. общественное сознание всего человечества, и «даритель форм», т.е. закон рождения и смерти (существования) всего, что есть в реальной действительности.

В гносеологическом плане Ибн-Сина предлагает то, что позднее будет сформулировано как переход от конкретно-эмпирического, чувственно-предметного к абстрактному мышления и теории. От созерцания природных тел к наблюдению того, какие силы порождают их и поддерживают их существование. После этого перейти к выяснению причин, условий существования. Наконец, следует выяснить законы и закономерности бытия вещей и событий. Это этап ученого конкретной области. Но, по представлениям Абу Али Хуссейна, на этом останавливаться ученому нельзя. Необходимо идти дальше – к философским обобщениям. Следует выяснить дальше, как эти закономерности определяются высшими сферами. И так подниматься выше и выше по космической иерархии, пока не достигнешь абсолютной истины Творца.

Авиценна логически ясно сформулировал весь путь познания: от созерцания тела – к его движению, от движения – к управляющим им закономерностям, вписанным в единую картину мироздания.

Лучшей схемы онтологической истинности пути познания дать невозможно.

Нередко в исследованиях, посвященных жизни и творчеству Авиценны возникает вопрос о трактовке им категории «материя». В неоплатонизме материя результат полной деградации эманации Идеи, т.е. возникает на самой последней ступени эманации. У Ибн-

Сины, как нам представляется, картина несколько иная. Позволим себе такое рассуждение. Мир един. Он один и по существу, и по происхождению. В нем все: единое и многое, необходимое и возможное и т.д. Прерывая этот ряд, который можно долго продолжать, скажем: духовное и материальное. В самотождестве Аллаха (Первосущего, Необходимо сущего) содержится все. И первый шаг на пути эманации приводит, как мы уже неоднократно, говорили к превращению Единого в Множественное. В этом Множественном (Универсуме) уже есть все, в том числе и такие противоположности как дух и материя. Поэтому можно с достаточной уверенностью говорить о том, что Первый интеллект, возникающий в начале Творения в одной из своих ипостасей и есть материя, которая, говоря языком Гегеля, дана в абсолютно абстрактном (неразвитом) пока виде. Поэтому нет ничего удивительного, что эманация необходимо сущего у Авиценны не завершается лишенной всех характеристик (абстрактной) материей. Такая материя у Ибн-Сины не в конце схемы мироустройства, а в начале. Творение начинается, таким образом, из происхождения разума, души, небесных сфер и первоматерии, хотя о последнем Авиценна говорит лишь косвенно, когда указывает, что небесная сфера есть тело и имеет составную субстанцию. Еще одно доказательство правильности этой точки зрения можно обнаружить в «Рассказе о Хайе, сыне Якзана», где есть фрагмент о материальном мире. Этот мир имеет свою высшую сферу – умопостигаемое беззвездное небо, горизонты которого неведомы. Интересным является то, что эта высшая сфера материального мира – невоспринимаемое небо находится на той же ступени иерархии необходимо сущего, где и Первый интеллект. Подчеркнем один, на наш взгляд, принципиальный момент. Трактовка материи у Ибн-Сины еще не носит субстанционального характера. То есть материя еще не понимается как протяженность. Авиценна лишь подготавливает такое понимание, которое более четко сформулирует Ибн Рушд. У Авиценны материя скорее синоним неопределенности, полной абстрактности.

Мы понимаем, что наша интерпретация идей Авиценны с позиции онтологической истины, в определенной степени искусственна. Для Ибн-Сины, как мы понимаем его жизнь и труды, истина вещей и знаний о них была нераздельна, синкретична. То есть, когда он говорил об истинности знаний, то имел в виду, как само собой разумеющееся, что речь идет об истинном виде (состоянии) объекта познания. Истинные знания отражают истинное состояние вещей. Деление истинности вещей и истинности знаний о них – достижение, как нам представляется, средневековой Западной философии (например, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский). Однако, нам представляется оправданным «приписывание» Авиценне онтологической истинности тем, что это позволяет более глубоко проникнуть в его идеи о мироустройстве, об обществе, о человеке и его познании.

Подытоживая сказанное выше, можно утверждать, что философия Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сины представляет собой творческое развитие монотеистических взглядов на мир, общество и человека. Человек, по мнению Авиценны, необходимо закономерная часть единого мироздания. Поэтому высшей целью бытия и познания является постижение абсолютных истин Творца и Его творения. Путь к этому сложен, как и мир Творения, но за то и результат – награда: бессмертие индивидуальной души. Предельным основанием онтологической истинности всего конечного является стремление к вечному, Единому.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

С момента возникновения и в течение нескольких веков официальная идеология арабского халифата представляла собой сочетание религиозного и светского учений о мире, включая природу, общество и жизнь человека. Отношения между богословской мистикой и светским рационализмом не всегда были гармоничными. Порой теоретические конфликты переходили в физическое насилие. На в любые периоды в основе этого удивительного синтеза веры, науки и искусства присутствовал рационализм как уважение к авторитету человеческого знания, добываемого им разными путями и способами.

Предметом дискуссий были представления об Аллахе и о сотворенном им мире. Но за богословской поверхностью зачастую решались чисто научные проблемы познания природы, общества и человека. Достижения арабоязычных мыслителей послужили точкой опоры и для рационализма Запада и всей последующей рациональной культуры человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверроэс. Опровержение Опровержения. К.-СПб., 1999.
Аль-Кирмани. Успокоение разума. М.: Ладомир, 1995.
<<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. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
6. Асимов М.С., Турсунов А. Восток-Запад: проблема преемственности в развитии философии (Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии). М.: Наука. 1988.
7. Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку, 1980.
8. Аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд, ал-Карим. Книга о религиях и сектах / АН СССР. Отделение истории. Ин-т востоковедения. М., 1984. Ч.1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова.
9. Аш-Ширази, Садр ад-Дин. Престольная мудрость. М.: Изд. фирма "Восточная литература" РАН, 2004.
10. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965ю
11. Бертельс Е.Э. Авиценна и персидская литература // История и литературы и культуры Ирана. Избр. произв. М.: Наука. 1988.
12. Бертельс А.Е. Насир Хосров и исмаилизм. М., 1959.
13. Бируни. Минералогия // Избранные произведения. Ташкент, 1957.
14. Бирюков Д.В. Онтологическое содержание учения Ибн Сины о человеке, его жизни и бессмертии // Вестник Каракалпакского филиала АН Узбекской ССР, 1980, №3
15. Григорян С.Н. Из истории философий Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960.
16. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960.
17. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
18. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. М., 1988.
19. Гуашон А.М.. Влияние Авиценны на Западе // Ибн Сино и средневековая философия. - Душанбе: Дониш, 1981.
20. Диноршоев М.Д. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе: Дониш. 1985.
21. Еремеев Д.Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. М., 1982.
22. Ибрагим Т.К. Материалистические тенденции в учении мутазилитов // Из истории философии освободившихся стран М., 1983. с. 34-43.
23. Ибрагим Т.К. Философия калама (VII-XV вв.): Автореферат дисс. ... д-ра филос. наук. М., 1984.
24. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980.

25. Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн Сина. 1-е изд. М.: Мысль, 1980.
26. Ибн Сина. (Авиценна) Избранное. М.: Книга, 1980.
27. Ибн Сина. Трактат об определении // Общественные науки в Узбекистане. 1980. № 8-9.
28. Ибн Сина. «Трактат об определениях / Перевод с арабского С. Сулаймонова.- Душанбе: Дониш, 1991.
29. Ибн Сина. Жизнеописание. // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т. 1. - Душанбе: Ирфон, 1980.
30. Ибн Сина. Даниш-намэ // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. -Т. 1.- Душанбе: Ирфон, 1980.
31. Ибн Сина. Указания и наставления // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т. 1.- Душанбе: Ирфон, 1980.
32. Ибн Сина. Освещение. // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. - Т. 1.- Душанбе: Ирфон, 1980.
33. 10. Ибн Сина. О душе // Ибн Сина Авиценна. Избранные философские произведения. - М.: Наука, 1980.
34. Ибн Сина. Трактат о птицах // Ибн Сина. Избранное.- М.: Книга, 1980.
35. Ибн Сино. Канон врачебной науки: В 10 т.- 3-е изд. Ташкент: Изд-во мед. лит. 1996.
36. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока М., 1961.
37. Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989
38. Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.
39. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
40. Кодиров К. Б. Каузализм Ибн Сино. Душанбе. 1992
41. Коран / Пер. Крачковского И.Ю. - М., 1963.
42. Краинская Э.Б. Диалектический целостный подход к изучению человека в трудах Ибн Сины. - Ташкент, 1982.
43. Массэ А. Ислам. М., 1981.
44. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.
45. Мухаммед аль-Хорезми. Математические трактаты. Ташкент, 1964.
46. Наврузов С. Предметная действительность сущностных сил человека. Душанбе: Ирфон, 2002.
47. Новая философская энциклопедия. В 4-х тт. М., 2000 г.
48. Олимов К. Ибн Сина и суфизм // Известия АН Таджикской ССР, ООИ, 1979, №2.
49. Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Жизнь Мухаммада. М., 1990.
50. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.
51. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.
52. Рахматуллаев Н, Философские взгляды Ибн Сино в «Указаниях и наставлениях». - Душанбе, 1980
53. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.
54. Сагадеев А.В. Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988. с.47-84.
55. Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973.
56. Сагадеев А. В. Ибн Сина. М.: Мысль, 1980 (2 изд.: М.: Мысль, 1985).
57. Сайфуллаев Н. М. Логика Ибн Сины. - Душанбе: Дониш, 1999.
58. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.

59. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). Москва: "Наука" (издательская фирма "Восточная литература"), 1993 <<http://iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/shaykh.htm>>
60. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001 <<http://iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/ls/annot.htm>>
61. Смирнов А.В. История классической арабской философии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда 2006, № 1 (42). М., 2006, стр.106-113 <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/texts_2/iaph_i.htm>
62. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
63. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.
64. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике 19-20 вв. М., 1982.
65. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987
66. Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1997.
67. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
68. Сулаймонов С. Становление арабской и таджикской философской терминологии (на базе философского наследия Ибн Сины). Автореферат дисс. докт. филол. наук. - Душанбе, 1997.
69. Тримингэй Дж. С. Суфийские ордена в исламе. М., 1989.
70. Торжество разума. Душанбе 1988
71. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983.
72. Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
73. Философия и религия на зарубежном Востоке XX век. М., 1985.
74. Фиш Р. Джалалиддин Руми. М., 1987.
75. Фролова Е.А. Арабская мысль и ценности современного мира // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990.
76. Фролова Е. А. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. - М.: Восточная литература РАН, 1998.
77. Универсалии восточных культур. М., 2001.
78. Хазиев В.С. Роса истины. Уфа. 2012.
79. Хазиева Е.В. Людям надлежит поддерживать между собой мир (философские идеи аль-Фараби о толерантности). Уфа. 2011.
80. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.
81. Шахиди. М. Ибн Сино и Данте. - Душанбе: Доннш, 1986.
82. A History of Muslim Philosophy. Ed. M.M. Sharif. V. 1. Pakistan, 1963.
83. Badawi A. Histoire de la philosophie en Islam. Paris, 1972. T. 1-2.
84. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Paris, 1964.
85. De Boer T.J. The History of Philosophy in Islam. New York, 1967.
86. Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N.-Y., 1970.
87. History of Islamic philosophy. Ed. S.H. Nasr, O. Leaman. Routledge, 1995.
88. Routledge Encyclopaedia of Philosophy. London, 1998.
89. Saeed Sheikh M. Islamic philosophy. London, 1982.
90. Waizor R. Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. Oxford, 1962.
91. Watt M.W. Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1967.
92. Wolfson H.A. The Philosophy of Kalam. Cambridge, 1976.