

Хазиев В.С.

**Трактовки истины
в рафидитизме, мутазилизме,
исмаилизме, ишракизме
и суфизме**

Понятие «истина» имеет онтологический и гносеологический смысл. Различные философские школы интерпретируют их взаимосвязь по-разному. Средневековый исламский рационализм имеет свою специфику в этом вопросе.

Ключевые слова: ислам, философия, истина, онтология, гносеология.

Khasiev V.S.

**Interpretation of truth in
rafiditizme, mutazilizme, Ismaili
Ishrakism and Sufism**

The concept of «truth» has an ontological and epistemological sense. Various philosophical schools interprets their relationship differently. Medieval Islamic rationalism has its own specifics in this matter.

Key words: Islam, philosophy, truth, ontology, epistemology.

Хазиев В.С.

**Рафидитизм, мутазилизм,
исмаилизм, ишракизм мен
суфизмдегі ақиқатты түсіндіру
мәселесі**

«Ақиқат» ұғымы онтологиялық және гносеологиялық мәнге ие. Түрлі философиялық мектептер олардың арасындағы қарым-қатынасты әртүрлі талдайды. Ортағасырлық ислам рационализмі осы сауалға қатысты өзіндік ерекшелікке ие.

Түйін сөздер: ислам, философия, ақиқат, онтология, гносеология.

ТРАКТОВКИ ИСТИНЫ В РАФИДИТИЗМЕ, МУТАЗИЛИЗМЕ, ИСМАИЛИЗМЕ, ИШРАКИЗМЕ И СУФИЗМЕ

То определение истины, которое сегодня часто называют «классическим», можно считать 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 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, но могут быть переведены как «истина». Даже в русском варианте есть ощущение некой внутренней особенности обеих категорий. Быть истинным и быть подлинным, вроде, и очень близко, 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 полураспустившийся бутон? Является ли учителем человек, который ведет урок, но не дает знаний, а отнимает просто время и здоровье у детей? Можно ли назвать самолётом техническую конструкцию, которая похожа на самолет, но не летает? А хлеб, который нельзя есть, будет ли вещью «хлеб»? И так далее. Подлинные вещи отличаются от суррогатов – это ясно. Не подлинными могут быть и природные

предметы, и социальные события, и субъективные феномены.

Определение истинности знания (сидк, тас-дик) в арабо-мусульманской философии Средних веков при более подробном рассмотрении распадалось 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 категория «истина», применяемая 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.

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

Но не только так. Вещь может быть не подлинной, 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?

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 здесь идет 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 – неподлинны.

Имплицитно из сказанного следует, что истинными будут не все знания, которые соответствуют реальности, а только те, которые соответствуют подлинной (онтологически истинной) реальности. Тогда это – истина (садик). 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 её данности¹. 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 без устали стремиться к совершенству, к необходимо сущему, достигнув которого, вещами приобретаются абсолютные характеристики, точнее, признаки, свойства, функции и т.д., и 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 сложный, 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: 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 норме 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: различение абсо-

¹ См.: Смирнов А.В. подчеркивает именно этот момент // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М., 1998. – С. 42-81.

лютной 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 него 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 истинной (подлинной) 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.

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 её онтологически относительной истинности в абсолютную истинность.

Всё в руках Аллаха, всё предопределено Им. Это касается и наличия тех или иных истинных и ложных знаний. По свидетельству аль-Ашари, так считали рафидиты². 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 мутазилитов³ 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 чувств, выражающих состояние души человека.

² Рафидиты (араб. رافضة, от слова «рафид» – отвергающий, оставляющий) – одно из распространенных прозвищ шиитов, данное им суннитами. Данное название дано за неприятие (рафада) законности халифов. В настоящее время рафидитами называют имамитов, не признавших династии Омейядов и Аббасидов. Сами шииты придают слову рафидиты положительный смысл, утверждают, что рафидитами являются «единственные верующие, отвергшие зло» // <https://ru.wikipedia.org/wiki>

³ Мутазилиты (араб. المعتزلة – обособившиеся, отделившиеся, удалившиеся; самоназвание ахл ал-адл ва-таухид – люди справедливости и единобожия) – представители первого крупного направления в каламе, игравшие значительную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифата в VII–IX вв. Направление это было основано Василем ибн Атой и Амром ибн Убайдом в Басре после того, как они, согласно преданию, «обособились», покинув кружок Хасана аль-Басри. Существуют и другие версии происхождения названия данного направления. // <https://ru.wikipedia.org/wiki>

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. Мутазилилы говорят о первом варианте, но с одним уточнением. Подобно рафидитам, они связывают познавательные способности человека 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 мутазилилы, 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 к ученику как априорно истинные в силу соответствия их традиции, способу передачи и получения.

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

Мутазилилы 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 неизвестно автору? Мутазилилы пришли к выводу, что та-

кие знания нельзя оценивать ни как истинные, ни как ложные. Это еще один вариант о высказываниях, к которым нельзя применять категории «истина» и «ложь».

Утверждение, что споры рождают истину, применительно к тем разногласиям, которые были среди мутазилилов по вопросу об истинности и ложности, является банальным.

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. Также 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 арабо-мусульманских

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. Интересно, когда в логику вписываются другие методы познания: наблюдение, сравнение, обобщение, аналогия, 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 дано по существенным, а не случайным признакам. Во-вторых, мы должны достигнуть «уверенности в истине». Здесь речь идет не просто об определениях понятий, а о умозаключениях, 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 богословия. 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 выясне-

нии 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 здоровом уме и фигуре (хай'а); предположим, что она имеет всю совокупность положения (вад') и фигуры, не видит своих частей, члены ее не осязают друг друга, но она распростерта и подвешена в некоторый момент в чистом воздухе. Тогда найдешь, что она не замечает ничего, однако замечает утвержденность своей яйности ('ана'иййа)»⁴. 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 своё восхождение к индивидуальной 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 присоединяются еще искусство, богословие и мистика. Этот синтез не всегда органичен и не может быть органичным. Поэтому средневеко-

⁴ Ибн-Сина. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. — Ч. 2. — Каир, 1957. — С. 319-320. Цит. по: А.В. Смирнов. Понимание истины в средневековой арабской философии // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. — М., 1998. — С. 42-43.

вые арабо-мусульманские мыслители в той или иной форме используют те положения, которые позже в западноевропейской средневековой философии превратятся в «теории двойственной истины». По-разному аргументируют, по-разному разграничивают, но для разумного познания и для откровения пророков выделяют пусть относительные, но самостоятельные области.

Исмаилизм⁵ 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 совокупностью 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 основные группы: метафизический мир, религиозная община, физический мир, человек. Строение 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, умпостигаемый, 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. Она в гносеологии

ческом 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 на абсолютной премудрости Аллаха. Этот метод исмаилиты (например, аль-Кирмани) называли «уравновешиванием» (мувазана) или «нахождением соответствия» (мутабака)⁶.

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, 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 отношениями строения атома и атомного ядра не имеющая, что структура атома выражима 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 познание космоса по аналогии с объективно (стихийно) складывающимися общественными порядками, возможно, было единственным способом и методом. Не было ранее накопленного багажа познания, на который можно было опираться, потому и опирались на то, что реально накопили – на конкретно существующие общественные порядки, на достигнутое общественное устройство.

⁵ Исмаилизм (араб. الإسماعيلية – al-Isma‘īliyya, перс. اسماعیلیان – Esmā‘īliyān) – совокупность религиозных движений в шиитской ветви ислама, восходящих к концу VIII века. Каждое движение имеет свою иерархию имамов. Титул имама низаритов, самой крупной и известной общины исмаилитов – Ага-хан – передается по наследству. В настоящее время в этой ветви исмаилитов имамом является Ага-хан IV. Исмаилитов всех направлений сейчас более 15 миллионов // <https://ru.wikipedia.org/wiki>

⁶ 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, несогласие 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 не вспомнить третий способ (метафизическое озарение) 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 методов 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 ишракизм⁷ (от араб. ишрак – «озарение»), «философия озарения». Одним из источников 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 не врожденные знания служат последним основанием, на которые мы ссылаемся в определении их истинности. Не трудно увидеть,

⁷ Ишракизм (араб. إشراقية от إشراق «озарение, просветление») (также «философия озарения», «иллюминативизм») – одно из направлений арабо-мусульманской философии, в суфизме // <https://ru.wikipedia.org/wiki>

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 не врожденных 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 непрочное. Ведь если из дерева сделать сиденье, в нем не окажется ничего нового, кроме фигур и акциденций, однако в ответ на вопрос «что это?» мы скажем, что это сиденье, а не дерево. Или, например, в крови, как то установлено, имеются формы первоэлементов, и в ней нет ничего, кроме фигур, благодаря чему она является именно кровью. Но если спросить об отдельных частицах крови: «что это?», — мы не ответим, что это первоэлементы (или что-нибудь в этом роде), а скажем, что это — кровь. Точно так же, если спросить, указав на дом: «что это?», — ответом будет не „глина« или «камень», а именно «дом». Так что акциденции изменяют ответ на вопрос «что это?»»⁸.

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. «Особи 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»⁹. 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 присущих ей искажений, в той степени вещь онтологически ложная, т.е. не является самой собой. Если в хлебе попадают куски железа или запеченные в нем 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 здесь идет 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 абсолют-

⁸ Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин. Хикмат ал-Ишрак. — *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrawardi* (1). Ed. H. Corbin. Bibliothèque Iranienne, vol. 2. — Tehran-Paris, 1952. — С. 85-86. Цит. по: А.В. Смирнов. Понимание истины в средневековой арабской философии // *Средневековая арабская философия: проблемы и решения*. — М., 1998. — С. 42-81.

⁹ Там же. С. 87.

ная 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 истинности света или звука такой человек не узнает. Ведь нет такого единого органа чувств, которым бы можно было определить то, что постигается другими органами в их особенности. А тому, кто обладает органом слуха или зрения, не нужно определять, что такое свет или звук. Итак, звук

есть нечто простое. Его форма в уме такова же, как форма в чувстве, ничем не отличаясь. А его истинность сводится к тому, что он — звук»¹⁰.

Мы уже неоднократно отмечали присутствие в самых разных течениях арабо-мусульманской философии мысли, что полнота видения высших истин доступна 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 светом.

Предметом специального исследования могло бы стать выяснение социальных корней метафизических концепций мыслителей средневекового арабо-мусульманского мира. Конечно, это многое могло бы прояснить. В том числе и в представлениях ас-Сухраварди. Душа человека есть часть мирового света, нисшедшая в «мир тьмы». Так свет становится ущербным, менее совершенным. Его онтологическая истинность становится относительной в той степени, в какой растет относительная онтологическая ложность. Можно, вероятно, сказать, что относительность в вещи её онтологической истинности и онтологической ложности прямо пропорциональна. Если свет души человека темнеет (уходит от Бога, от познания, от деятельного Разума), то его истинность в бытии уменьшается, становится все более относительной, удаленной от абсолютно 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 свидетельство 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 зафик-

¹⁰ Там же. С. 104.

сированное, 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 находится 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 суфизме¹¹ 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.

Суфии 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, с 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 совпа-

дения. 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) открываются 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 своя 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 познание 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 в познании; как в онтологии, так и в гносеологии; как в метафизике, так и в физике; как в телесном, так и в духовном бытии человека.

¹¹ Суфизм или тасаввуф (араб. تصوف) – мистико-аскетическое течение в исламе, одно из основных направлений классической мусульманской философии // <https://ru.wikipedia.org/wiki>

Литература

- 1 Массэ А. Ислам. – М., 1981.
- 2 Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. – Баку, 1980.
- 3 Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти. Шиитские секты / Пер. с араб. И комм. С.М. Прозоров. – М., 1973.
- 4 Аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд, ал-Карим. Книга о религиях и сектах / АН СССР. Отделение истории. Ин-т востоковедения. – Ч.1. Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. – М., 1984.
- 5 Маматов М.А. Суфизм – гуманистическое течение в исламе // Гуманитарные науки. – М., 2012. – №2. – С.17-18.
- 6 Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987.
- 7 Янгужин А.Р. Проблема объединения экзистенции с бытием в суфизме // Вестник гуманитарного научного образования. – М., 2011. – №1. – С.15-18.
- 8 Прозоров С.М. Рафида // Ислам: Энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. – М., 1991. – С. 198.
- 9 Рафидиты // Статья из Исламской энциклопедии Islamist.ru.
- 10 Мекерова М. Дж. Гносеологические грани мистического пути в арабо-мусульманской философии // Ислам в духовном пространстве Северного Кавказа: история, философия, социология. – Карачаевск, 2011. – С.252-261.

References

- 1 Masse A. Islam. – M., 1981.
- 2 Akhmedov E. Arabsko-Musulmanskaia filosofia srednevekovia. – Baku, 1980.
- 3 Al-Hasan ibn Musa al-Nawbakhti. Shiitskie secti / Per. s Arabs. I comments. SM Prozorov. – M., 1973.
- 4 Al-Shahrastani Muhammad ibn Abd, al-Karim. Kniga o religiah I sektah / AN SSSR. Otdelenie Istorii. Institute vostokovedenia. M., 1984. Chast 1. Islam / ed. with the Arabs., enter. and comments. SM Prozorov.
- 5 Mamatov MA Sufism – humanistic trend in Islam // Humanities. – M., 2012. №2. S.17-18.
- 6 Stepanyants MT Philosophical aspects of Sufism. – M., 1987.
- 7 Yanguzin AR The problem of existence of association with being in Sufism // Herald Humanitarian science education. – M., 2011. – №1. – S.15-18.
- 8 SM Prozorov Rafidah // Islam: Collegiate Dictionary (Rep. Ed. SM Prozorov. – M., 1991. S. 198.
- 9 Raafidis // Proceedings of the Islamic encyclopedia Islamist.ru.
- 10 Mekerova MJ. Epistemological facets of the mystical way in the Arab-Muslim philosophy // Islam in the spiritual space of the North Caucasus: istory, philosophy, sociology. – Karachayevsk, 2011. – S.252-261.