

В.С. Хазиев
Е.В. Хазиева

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

**Валерий Семенович Хазиев
Елена Валерьевна Хазиева
Познание абсолюта в
средневековом арабо-
мусульманском рационализме**

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=43179039

*Познание абсолюта в средневековом арабо-мусульманском
рационализме:
ISBN 978-5-907041-18-9*

Аннотация

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

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

Содержание

Введение	6
Глава 1	34
Конец ознакомительного фрагмента.	43

**Валерий Семёнович Хазиев,
Елена Валерьевна Хазиева**

**Познание абсолюта
в средневековом
арабо-мусульманском
рационализме**

© Фонд Ибн Сины, 2019

© ООО «Садра», 2019

© Хазиев В.С., Хазиева Е.В., 2019

Введение

Любая религия, вне зависимости от того, является она политеистической или монотеистической, отличается от других мировоззрений тем, что ее центральной категорией является понятие «Бог». Какие бы трактовки этого понятия мы ни встречали в мировых религиях на протяжении всей истории человечества, везде «Бог» есть предельно высшая точка совершенства всего в мироздании. Все, что есть в мире, в абсолютной форме образует содержание этого основного понятия любой религии. «Бог» в религии – предельный масштаб бытия и совершенства всего, что существует в реальности в материальном или духовном виде. «Бог» является предельной категорией, которая затмевает все остальные. Иными словами, «Бог» есть абсолют и в онтологическом, и в гносеологическом, и в аксиологическом, и во всех других смыслах. Это понятие, имея различные синонимичные названия и трактовки, присутствует и в других мировоззрениях. Для обозначения абсолюта в философии существуют такие понятия, как «брахман», «небо», «дао», «ли», «апейрон», «атом», «единое», «максимум», «перводвигатель», «Целое и Всё», «первичная субстанция», «монада», «сущее», «материя» и т. д. Диффузия смыслов категории «абсолют» под разными названиями и именами удивительна. Вот пример. Морис Бюкай пишет: «В арабском языке слово “Аллах” озна-

чает божество; то есть подразумевается, что это слово выражает одно-единственное понятие – “Бог”. Для мусульман “Аллах” – не что иное, как “Бог Моисея и Иисуса”»¹. Кеннет Крагг утверждает: «Так как христиане и мусульмане верят в одного Бога-Творца, то вполне очевидно, что, независимо от названия, они имеют в виду одно и то же божество. Любое иное предположение приводит к непониманию.

Следует учесть, что, несмотря на разницу в понятиях, суть предмета одна и та же. Несомненно, в понимании Бога между мусульманами и христианами существуют различия, которые необходимо тщательно изучать. Но если мы усомнимся в существовании единого для обеих религий Бога, это приведет к краху всей нашей совместной работы»².

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

Для нас философия – учение о человеке в масштабах Абсолюта, или учение об Абсолюте в размере одной человеческой души. Тема не нова. Философия с первых своих шагов

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

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

всколыхнула тему об устройстве мироздания и о месте (роли) человека в нем. Человек – капля в океане бесконечного и вечного Абсолюта. Если судить о человеке по внешним размерам и временным параметрам, он, по сравнению с Абсолютом, не просто песчинка или капля в океане, он бесконечно ничтожен и жалок. Тем не менее человек, восхищаясь и радуясь своей уникальной способности мыслить, дерзает и жаждет достичь высот и глубин Абсолюта.

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

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

Тема «Абсолют – человек» присутствует в духовном по-

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

Величайший мыслитель Ибн Сина писал, что «истина каждой вещи есть свойство ее бытия (*sui esse*), которое в ней непреходяще»³. Он утверждал, что каждая вещь (в общем смысле) есть потому и до тех пор, пока в ней присутствует образ Абсолюта. Все несет в себе Абсолют. Человек, со всем своим высокомерием по отношению к вещам неразумной и бездушной природы, сам находится в этой банальной череде вещей и событий конечного (тварного) мира. Абсолют есть во всем. Он – основа бытия и небытия всего в мироздании. Абсолют «гнездится» в каждой вещи, но светиться начинает лишь в разумной твари – в человеке. Духовный поиск всех народов направлен на то, чтобы понять, является ли человек «сотворцом» мироздания, входит ли в его цели и смыслы жизни совершенствование мироздания. Если да, то какими путями может и должен идти человек, чтобы ему самому

³ Авиценна. Метафизика, VIII, 6.

приблизиться к Абсолюту, а также проложить путь к Абсолюту социуму и миру в целом. Путь – это движение к совершенствованию, к укреплению мощи, к вечному и бесконечному бытию. Для человека – это путь к святости, безупречной чистоте (абсолютной совершенности) во всем и к онтологической истинности. В ходе исследования мы еще не раз столкнемся с разными трактовками онтологической истинности в исламской философии. Эта тема для арабо-мусульманского духовного поиска, как и для духовного поиска других народов, является одной из ключевых⁴. В работе «Истина и культура философского мышления» авторы приводят точки зрения мудрецов Древнего Китая и Индии, взгляды представителей западноевропейской философской традиции по этому вопросу⁵. Категория «онтологическая истина» неразрывно связана с темой Абсолюта не только в восточной, но и в западноевропейской философии. Приведем цитату из книги авторов данной работы («Абсолют и истина»): По словам Аристотеля, «говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, – значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и несущее не есть, – значит говорить истинное»⁶.

У Августина, одного из величайших отцов Церкви, мы находим утверждение о том, что «истина есть то, что показы-

⁴ См. *Бенин В.Л., Хазиев В.С.* Истина и культура философского мышления. Уфа. 1992.

⁵ См. там же.

⁶ *Аристотель.* Метафизика, IV, 7, 1011 b25. С. 141.

вает то, что есть; истина есть то, согласно чему мы судим о низших предметах (*de inferioribus*)»⁷. У этого философа есть и еще более простое определение

истины: «истинное есть то, что есть»⁸. Средневековая теоцентричная концепция онтологической истины исходила из догматов христианства. Бог – самодостаточная истина, которая определяет истинность всего остального. Бытие всего сущего и не-сущего соответствует божественному промыслу. Если вещь истинна, то, как утверждает Иларий Пиктавийский, он же Иларий из Пуатье (325–266), это есть «прояснение и проявление бытия»⁹. Если есть Бог, который представляет собой абсолютно истинное бытие, то любое иное бытие неотделимо от Него. У Ансельма Кентерберийского и у Бонавентуры можно найти утверждение, что истинность конечной (тварный) вещи означает неотделимость ее бытия от того, что есть поистине, т. е. от Бога¹⁰. В арабо-мусульманской философии эта связь прослеживается так же плотно и в философских, и в теологических, и в богословских трудах.

В пределах нашего исследования Абсолют – это Аллах. Мусульманский поиск духовности – это стремление понять истинную сущность

⁷ *Августин*. Об истинной религии, С. 36. (PL 34, 152)

⁸ *Августин*. Монологи, 4 и 5. (PL 32, 889).

⁹ “De fide”, или “De trinitate”. V. (PL 10, 131).

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

Аллаха и сотворенного Им мироздания, понять место и роль человека в конечном мире, найти путь к Абсолюту (Аллаху).

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

Мысль, что за пределами природы есть еще сфера бытия, сегодня почти принята и наукой. Например, Ю.Б. Молчанов пишет: «Прежде всего, я хотел бы еще раз подчеркнуть, что отнюдь не считаю невероятным существование сверхсветовых частиц или взаимодействий»¹¹. Там же он утверждает, что никакая теория не может наложить запрет на существование сверхсветовых скоростей, а теория относительности

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

так же ограничена объяснением лишь фрагмента бытия, как и классическая механика. Современная физика, не только теоретическая, но и экспериментальная, оперирует понятиями акаузальных эффектов, вполне серьезно рассматривая события, где причина по времени происходит после следствия. Абсурд! Но почему абсурд (хаос) не имеет право на существование?! Мы как раз будем доказывать, что не только хаос, но и реальность со своей структурой, не похожей на природный логос, имеет право на существование. Приведем еще один фрагмент из текста Ю.Б. Молчанова: «В нашем непосредственном окружении направление времени определяется необратимым характером протекания процессов в направлении к состояниям, характеризующимся более высоким уровнем энтропии, большим хаосом и дезорганизацией, деградацией энергии от форм ее проявления, обладающих высокой лабильностью и способностью превращаться в другие формы, к энергии тепловой формы движения материи, а также расхождением и затуханием в мировом пространстве волновых процессов».¹²

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

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

сверхъестественном порядке вещей (хаосе)...

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

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

Границы нашей природы можно обозначить с помощью различных категорий. К примеру, указав границы возможных в нашем мире скоростей: максимальный предел равен скорости света, т. е. 300 000 км/сек, минимальный предел будет бесконечно приближаться к нулю, но никогда не будет ему равен. Абсолютный покой в нашей природе так же невозможен, как и скорость выше скорости света. Таковы низшие и высшие границы скоростей, в промежутке между которы-

ми осуществляется бытие конечных вещей и событий. Приближение к этим границам сопровождается усилением частоты встречи с парадоксально устроенными вещами и событиями...

Эта точка стала для апологетов безграничности познания развилкой двух дорог.

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

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

Абсолюта. И, веря в то, что капля камень точит, продолжают свое дело.

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

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

Поиск такой категории начался не сегодня. Описательный контур начерно был намечен давно: «Великая пустота», «Логос», «Нус», «Бог», «Материя» и проч., что мы уже перечисляли выше. Все они – солисты одного хора. Многообразие терминов формально, оно отражает особенности исторических эпох и языков, степень разработанности тех или иных групп категорий, симпатии и антипатии авторов. Абсолют

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

Модель хаоса проста: полное описание любого элемента совпадает с описанием всей системы (по принципу голограммы). Два частных случая, которые могут быть использованы в качестве примерной модели: теоретическая схема абсурдного триединства христианского божества или пример Рассела с множеством всех множеств. Абсурд является выражением хаоса, как логос – космоса. Абсурд есть доведенная до логического предела картина усиливающейся частоты антиномичности мира, где единство противоположно-

стей (противоречие) становится полным, абсолютным без исключений. Единство противоположностей созревает до полного тождества всего со всем и во всем. То есть то, что мы обнаруживаем в трактовках понятия «Бог» во многих религиях.

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

¹³ Гегель. *Философия религии*. М., 1976. Т. 1. С. 261. 12

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

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

Абсолют, рассматриваемый вне своих сторон – трансцендента и природы, – апофатичен, а рассматриваемый в их единстве – катафатичен. Апофатичная целостность Абсолюта является таковой лишь сама по себе, взятая отдельно от

всего. И мы знаем о ней косвенно через познание конкретных сторон Абсолюта – трансцендента и природы. Следовательно, путь к пониманию наличия апофатики Абсолюта идет через познание природы и трансцендента.

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

Категория «абсолют» тесно связана с категориями «истина» и «онтологическая истина». Последняя незаслуженно забыта¹⁵. Поэтому рассмотрим данное понятие более подробно.

Поиск критериев истинности вещей и знаний всегда был

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

¹⁵ См.: Хазиев В.С. Роза истины. Уфа. 1998; *Его же*: Онтологическая истинность бытия и познания в средневековом исламском рационализме. Уфа. 2012.

задачей и мифологического, и религиозного, и философского мировоззрения. Вопросом «что есть истина вещей и знаний» интересовался, например, Платон; в средневековой философии – Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский занимались категориями «*veritas rerum*» (истинность вещей) и «*veritas intellectus*» (истинность знаний»). Идею о том, что истинность конечных вещей кроется в их божественной сущности или в божественном происхождении, можно найти и в исламской философии Средних веков. У Ибн Сины была мысль, что истинность каждой вещи заключается в том ее свойстве, которое остается непреходящим в течение всего периода существования этой вещи. В указанных выше работах В.С. Хазиева исторически и логически аргументируется позиция о том, что в средневековой исламской философии истинность вещей и истинность знаний о них рассматривалась в неразрывном единстве. В каждом сегменте тварного мира содержится замысел Абсолюта (Бога) и поиск способов его познания. Пока вещь (в самом широком смысле) существует, она содержит в себе частичку породившего этот мир Абсолюта – духовного (согласно богословам) и материального (согласно материалистам и ученым-естествоиспытателям). Во многом благодаря философам и богословам ислама идея о единстве истинности вещей и истинности знаний перешла в западноевропейскую философию. Хотя были и авторы, которые считали, что исламская духовная жизнь не оказала на Запад никакого влияния, – к примеру, Эрнст Ренан,

но его точка зрения сегодня не поддерживается другими исследователями¹⁶. Имена Ибн Сины (Авиценны), Ибн Рушда (Аверроэса) и многих других были знакомы западным мыслителям еще в Средние века. Алхимик Джабир ибн Хайян оказал влияние на западную алхимию и химию. Трактат «Сокровище оптики» Ибн ал-Хайсама был переведен на латынь еще в XII веке. В нашей работе будет сделан акцент на анализе представлений исламских мыслителей об Абсолюте и его истинности. Мы постараемся пройти через анфиладу глав, по возможности соблюдая хронологию, однако там, где логика исследования или изложения будет требовать иной структуры, мы это будем оговаривать. Работа по замыслу не является историко-философской, она посвящена одной из самых главных проблем, которая обсуждалась в Средние века и продолжает обсуждаться в исламской философии и рациональной теологии по сей день. Мы будем выбирать тех мыслителей, которые наиболее глубоко изучали категории «абсолют» и «истина», то есть в основном метафизику, онтологию и гносеологию их учений. Но эти категории могут присутствовать в самых разных разделах любого теологического и философского учения: в метафизике и физике (в старофилософском смысле, учении о природе), в онтологии, аксиологии, логике, психологии, антропологии, методологии, пе-

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

дагогике и т. д. Мы будем рассматривать эти категории в самом широком смысле, демонстрируя на конкретных примерах, что рационализм в исламе достиг понимания «хаики», нашел схемы рациональной структуры абсурда («противоречия всех противоречий, или абсолютного противоречия») и дал толчок развитию в этом направлении западной философии. И не вина ислама в том, что западная христианская философская мысль не сумела подняться в познании Абсолюта выше той установки, которую еще задолго до ислама обозначил Тертуллиан: там, где разум (рациональное познание) наталкивается на сплошной (абсолютный) тупик противоречий (на абсурд), нужно не размышлять, а верить. Арабо-мусульманский рационализм в этом плане был более оптимистичным, надеясь найти пути рационального познания Абсолюта не только в области упорядоченного мира (космоса, природы, логоса и т. д.), но и в области трансцендента (в мире сверхприродном, сверхъестественном, хаотичном и т. д.). Справедливости ради следует сказать, что многие мыслители средневекового арабо-мусульманского рационализма (например, Авиценна) допускали правомерность, возможность постижения абсолютной истины, или истины Абсолюта, и путем пророческих знаний, т. е. знаний, которые открываются через веру. И в этом проявляется доверие к возможностям разума. Хоть и через веру, но разум достигнет истин Абсолюта, или абсолютных истин.

Среди мудрецов ислама выделяют богословов-ортодок-

сов, рациональных теологов, философов, ученых. Но любая классификация в определенной мере условна. Эта тоже содержит множество конвергентных элементов между представителями разных групп.

С определенной долей условности можно говорить о двух основных группах мыслителей: светских и богословских. Первые, к которым можно отнести философию и другие науки, познают человека, общество, природу. Вторые, к которым относятся рациональная теология и богословие, в основном занимаются постижением сверхъестественного мира. Дольний мир для религии – лишь промежуточный (временной) этап для постижения истин мира горнего. Ал-Газали, крупный теолог, считал, что главная задача человека – подготовка к вечной жизни. Мирская суета и успехи – это лишь иллюзии истинной жизни. Философ призывал: «В дорогу! В дорогу! Жить осталось совсем мало, а перед тобой еще долгий путь. Наука и дела, в кои ты погружен, – лишь обман и иллюзия»¹⁷. Жизненный путь самого ал-Газали – доказательство того, как долго может человек жить иллюзиями, и все его попытки выбраться на путь истины (побег из Дамаска) способны окончиться неудачей. Зло в мире невозможно преодолеть лишь средствами несовершенного (конечного, тварного) мира. Мусульманские философы и ученые, оставаясь верующими людьми, в своих метафизиче-

¹⁷ *Газали. Избавляющий от заблуждения / цит. по: Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1960. С. 243–244.*

ских изысканиях доходили до отрицания божественного начала мироздания. Ислам практичен и в практике, и в теории, светской или религиозной. Философы и ученые больше внимания уделяют проблемам земным, житейским; богословы – вечным, потусторонним, сверхъестественным. Исламский рационализм с первых шагов накопления знаний имел двуединую ориентацию: на земное существование и на достижение вечной райской жизни. Для исламских мыслителей было нормой сочетание веры и рационального познания. Например, математик Мухаммад ал-Хорезми, живший в IX в., писал: «Я составил краткую книгу об исчислении алгебры и алмукабалы, заключающую в себе простые и сложные вопросы арифметики, ибо это необходимо людям при делении наследства, составлении завещаний, разделе имущества в судебных делах, в торговле и всевозможных сделках, а также при измерении земель, проведении каналов, в геометрии и прочих разновидностях подобных дел»¹⁸.

История культур и цивилизаций во многих отношениях зависит от того, как складывается география социально-политических отношений народов, стран и государств. При ином раскладе сил вполне могла сложиться ситуация, при которой экспериментальная наука возникла бы на Востоке. А. Гумбольдт считал, что естественные науки возникли в Арабском халифате задолго до Галилея. Известны конкретные факты и имена арабо-мусульманских ученых, сделав-

¹⁸ Аль-Хорезми, Мухаммад. Математические трактаты. Ташкент. 1964. С. 26.

ших открытия в области промышленности, медицины, математики, астрономии, физики, химии, географии, ботаники, зоологии, социологии¹⁹. Уже в XIII–XV вв. существовали научные центры, библиотеки, учебные заведения: Мегарская обсерватория Насир ад-Дина Туси, обсерватория Улугбека в Самарканде. Нередко ученые и философы имели покровителей среди халифов. Халиф ал-Мамун (786–833) вошел в историю не просто как правитель, а как правитель-ученый. При ал-Мамуне были основаны Дом мудрости (Бейт ал-хикма) и астрономическая обсерватория в Багдаде, осуществлялись переводы на арабский язык старинных философских и научных книг. Ал-Фараби имел материальную поддержку правителя Сайфы ад-Даула Али Хамдинида²⁰. В «домах науки» собиралась обширная библиотека со всех регионов халифата. Можно было найти книги по разным отраслям знаний: антропологии, промышленности, агрономии, ботанике, зоологии, минералогии, оптике, химии, физике, технике, астрономии, географии, строительству, математике, медицине, анатомии, физиологии, филологии, даже по основам аэродинамики (остались расчеты крыла птицы и конструкции, похожие на птичьи крылья) и т. д. Никаких сословных или других ограничений для желающих пользоваться книгами

¹⁹ См.: *Криворучко А.П.* Арабо-мусульманская философия: учебное пособие. М., 2009. С. 97–100.

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

не было. Абу Абдаллах Джабир ибн Хайян ал-Азди ас-Суфи (721–815) – один из известных арабских ученых, который был и врачом, и фармацевтом, и математиком, и астрономом, обратил внимание на роль опыта в познании. Он считал, что практический опыт – основа физических и химических наук. До понимания эксперимента, как нам представляется, оставался один шаг. Роль опыта в накоплении знаний подчеркивали многие. Одним из первых сознательно акцентировал на этом внимание ал-Фараби, идеи которого перекликались с мыслями Эмпедокла о том, что изучение предметного мира – основа мудрости²¹. К опытным данным постоянно обращался Ибн Сина. В «Книге знаний» он обратил внимание на то, как чувственные данные превращаются в рациональные знания. Если чувства в вещах раз за разом наталкиваются на одни и те же свойства, то разум увидит в этом стабильную причину, считал он.

Но и в этом вопросе мы видим оригинальные особенности трактовки опыта мусульманскими мыслителями. Познание мира в исламском обществе рассматривалось как углубление собственной души, как самосовершенствование. Поэтому роль опыта в познании представляется иначе. Опыт – это содержание разумной души. То есть опыт воспринимается как внутреннее состояние человека, а не как информация о внешнем мире. Опыт ведет не вглубь внешнего мира,

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

а развивает разумную душу человека на пути к вечной райской жизни, на пути к абсолютной истине, или истине Абсолюта. Согласно суфизму, познание приводит человека к полному «растворению» в Абсолюте (Аллахе). Опыт индивида тем самым превращается не только во всемирный, но и в абсолютный опыт. В трактовке арабо-мусульманских мыслителей «опыт» получает значение усвоения отдельным человеком накопленных другими людьми знаний, хранящихся в книгах. Этот процесс чаще всего принимал форму обучения: общения учителя с учеником. Учитель, накопивший знания, как бы обобщал общественный опыт и передавал его ученику. Что же касается того понимания опыта, какое существует сегодня (житейский опыт как чувственно-рациональное восприятие окружающих событий и действительности), то, как считали арабо-мусульманские философы и ученые, он не дает никаких знаний. Необходимы усилия (*калам*), чтобы извлечь из такого опыта знания. И здесь мы видим, что исламские мыслители постоянно подчеркивают активность познающего субъекта. Не мир вокруг человека «давит» на него, а человек проявляет активность в отношении мира на своем пути к Абсолюту (Аллаху). Исламское познание в любых его формах отличается от западноевропейского тем, что носит личностно-ориентированный характер. Знания нужны главным образом самому человеку, но не для нужд его житейской практики, не для «пользы дела», а для стремления его души к Мировой душе. Познание как бы происходит

не между субъектом и объектом, а внутри самого субъекта (человека). Точнее, отношения между познающим субъектом и познаваемым объектом заключены внутри рассуждений мыслящего человека. Нужно не просто найти причину какого-то события, а построить рассуждения, которые охватывали бы причины всех аналогичных событий. Такие обобщенные знания есть внутреннее содержание духовной жизни человека. С одной стороны, это как бы поиск закономерных связей между вещами тварного мира. Но с другой – это стремление понять, уточнить путь, по которому сам познающий человек должен двигаться к вечной райской жизни.

Еще раз вспомним наше определение философии. Философия – наука о человеке в масштабах Абсолюта, или наука об Абсолюте в масштабах души отдельного человека. Это одна дефиниция, состоящая из двух частей. Причем первая часть («наука о человеке в Абсолюте») стала парадигмой западной культуры. Вторая, как мы видим на примере арабо-мусульманской философии Средних веков, – парадигма не только исламской культуры, но и восточной культуры в целом. Все достижения науки – это духовное богатство, необходимое каждому человеку на его пути к Абсолюту. Какими бы ни были конкретными эти знания, все они входят в процесс духовного совершенствования человека на пути к вечной жизни, к святости, к абсолютному совершенству. Ибн Сина сделал множество открытий в медицине. Для Запада эти открытия остались сугубо медицинскими. Для са-

мого же Ибн Сины они были составной частью человеческой души, которая обязана быть обогащенной знаниями. И знания о том, что изображение образуется не в хрусталике, а на сетчатке глаза; что холера отличается от чумы; знания о проказе и способах ее лечения; о диагностических признаках диабета, признаках язвы желудка и методах ее лечения – все это есть знания, которые прежде всего приближают человека к Абсолюту (Аллаху, Мировой душе, Необходимо сущему и т. д.). И только во вторую очередь имеет значение то, что эти знания могут быть полезны в лечении людей. Не только по причине толерантности ислама к другим религиям и учениям, но также в силу указанного нами понимания знаний арабо-мусульманская культура смогла быстро и довольно легко воспринять и адаптировать прежние «языческие» достижения многих народов. В учении одного только Ибн Сины прослеживается влияние многих античных философов и ученых: Аристотеля, Галена, Секста Эмпирика и др.

Эксперимент и наблюдение за живым опытом – безусловно, разные вещи. Хотя остается удивляться тому, почему арабо-мусульманские ученые ждали естественного повторения «случая», чтобы еще раз взглянуть на одно и то же явление, а не догадались искусственно, целенаправленно и сознательно этот случай воспроизвести. Тогда имел бы место полноценный эксперимент, введение которого в рациональное познание сделало бы его уже наукой в современном смысле. Часто бывает, что одни ученые останавливаются на по-

роге открытия, так и не совершив его, а другие переступают этот порог, и слава творца достается им, хотя предшествующий накопленный опыт более объемлен и значителен и стоил больших усилий. Кей-Кавус (современник Ибн Сины) 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»²². При всем этом в арабо-мусульманском рациональном познании можно говорить лишь о тенденции к экспериментализму, но еще не о наличии экспериментальной науки. Ибн Сина был практикующим врачом и фармакологом. Очевидно, что деятельность врача одновременно служила накоплению новых знаний и внедрению их в процесс лечения. Результат такого внедрения можно считать и проверкой на истинность с помощью практики. В «Каноне врачебных наук» Ибн Сины есть строки: «Свойства лекарств познаются двумя путями: путем сравнения и путем испытания... Испытание приводит к достоверному познанию свойства лекарства только после соблюдения (известных) условий»²³. Медицинская практика была востребована жизнью. Скученность населения городов, отсутствие карантинных постов, оживленные торговые контакты создавали серьезную угрозу эпидемий. При халифе ал-Мамуне появились больницы, где врачи работали

²² Кабус-намэ. М., 1953. С. 145.

²³ *Ибн Сина*. Канон врачебной науки. Ташкент. 1965. Т. 2. С. 13.

уже с большим количеством пациентов, а не с отдельными больными. Все это требовало систематизации и классификации медицинских знаний. Медицина становится опытной, но все еще остается не экспериментальной. Наблюдения ученых того периода отличаются утонченностью. Они многое видели, описывали, замечали, сохраняли. Ал-Бируни, например, с невероятной наблюдательностью описывал восход и заход солнца, признаки рассвета и сумерек и то, как меняется цвет луны в разные периоды, а также весьма детально и точно дал описание приливов и отливов, грозы, молнии, грома, дождя, минералов. Он пишет, что цвет янтаря «остается неизменным, но если его прокипятить в растворе *шаб`а* (квасцов. – *Прим. автора*) в медном котле, то он краснеет, а если в горшке в растворе *бакам`а* (сандал. – *Прим. автора*), то становится желтого цвета»²⁴.

Поражает и то, что мусульманские философы и ученые умели гармонично и сбалансировано сочетать метафизические конструкции с тончайшими фактическими наблюдениями. Использовали при этом и метод «проб и ошибок», и «доказательство от противного», и «доведение до абсурда». Особенно нас интересует последний метод. В логике этот метод означает доведение любого тезиса до логической крайности, когда тезис превращается в свою противоположность. Это, на наш взгляд, доказывает, что на границе с Абсолютом начинается хаика («логика абсурда»). Доведение до крайности

²⁴ *Бируни*. Избранные произведения. Ташкент. 1957. Т. 1. С. 100. 20

сти – это и есть доведение до абсолютной полноты тезиса, когда он превращается в суждение, отрицающее начальное содержание. Но при всех волнах прилива и отлива рациональности неизменным оставалось требование, или установка, о том, что главная цель познания – не преобразование природы для потребностей людей, а совершенствование самого человека, его духовной жизни. Именно с этих позиций Ибн Рушд критиковал алхимиков за стремление достичь с помощью знаний совершенства вещей природы, что тоже удивительно: приверженцы всестороннего познания всего, что есть в мире, с предубеждением относились к вмешательству в ход естественных событий, в явления и процессы природы.

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

Глава 1

Основные принципы рационализации категории «абсолют» в средневековой арабо-мусульманской философии и теологии

Вопросы об Абсолюте и его познании неразрывно связаны с человеком, с вопросом о предельных (абсолютных) масштабах его существования. При этом часто приходится говорить об Античности. И это не случайно. Исламская рациональная теология и философия, т. е. в самом широком смысле «умствования» по поводу Бога, сотворенного Им мира, человека, его способности познавать себя и мир, возникли не случайно. Они основаны на предшествующей культуре человечества в той мере, в которой она была им доступна, и прежде всего – на античных достижениях. По крайней мере, начиная с ал-Кинди (около 801–873) и ал-Фараби (870–950) можно четко проследить связь исламского рационализма с античной философией. Однако нельзя односторонне абсолютизировать это влияние. На становление исламского рационализма (*калам*) оказали влияние и многие другие оча-

ги духовной культуры: зороастризм, иудаизм, христианство, неоплатонизм. Приведем еще одно предварительное замечание по поводу утверждений, которые не просто преувеличивают, а абсолютизируют влияние античной культуры на исламскую, делая вывод о том, что исламская (в частности, арабо-мусульманская) философия и теология представляют собой лишь пересказ и комментарии античных достижений. Мы постараемся показать, что с первых шагов исламская философия и богословие не носили подражательного характера, а напротив, содержали оригинальные идеи и мысли. Заимствования могут проявляться в различных формах: в пересказе или творческой переработке уже известного научного факта. Как мы считаем, исламская философия и богословие пошли по второму пути. Заимствование вовсе не отменяет творческой оригинальности. Демонстрация творческого подхода исламских мыслителей и оригинальности их идей и концепций в рамках узкой темы затруднительна, но там, где это имело место, мы попытаемся это выявить.

Учение об Абсолюте и его познании вплетается в исламскую картину мироздания. И эта картина начинается с монотеизма. Бог (Абсолют) признается единственным началом, серединой и концом бытия во всех аспектах существования мироздания. Ислам признает:

- Абсолют (Аллах) есть;
- Он один;
- Он един;

- Он вечен и бесконечен;
- Он имеет имена и безымянный;
- Он самотождествен и равен Самому Себе во всем, всегда

и везде, во всех смыслах.

- Он все видит и все слышит;
- в отношении Абсолюта (Аллаха) неприменимы понятия расстояний и пространства;
- Он ничем не ограничен;
- у Него нет ни правой, ни левой стороны, не определен

ни верх, ни низ;

- Он не является ни телом, ни личностью;
- Он не имеет запаха, форм и окраски, не состоит из частей; не имеет цвета, ширины и длины;
- Он и не отец, и не сын. Нет у Него ни жены, ни детей.

Нет у Него соучастников и заместителей;

- Он не двигается и не стоит на месте;
- Он не собирается и не рассыпается;
- Он ни на что в тварном мире не похож;
- Он живой, но невидимый;
- ничто Его не окружает, ни к чему Он не приближается

и ни от чего не отдаляется.

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

– Он всезнающий и всемогущий, Он существовал до всего сотворенного Им мира. Для Него не существует понятий «трудно» или «легко».

Этот ряд можно продолжать долго, подробно анализируя тексты Корана, хадисов и других исламских источников²⁵. Также можно заняться созданием различных классификаций составляющих категории «абсолют» (Аллах) исходя из мнения авторов, придерживающихся различных концепций.

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

Под фразой «в Абсолюте “всё тождественно всему”» мы понимаем хаос. Известно и всеми признано, что если противоположности тождественны, то возникает противоречие. Но если не только противоположности, но вообще ВСЁ тождественно всему, то возникает «противоречивое противоречие всего» – хаос. При этом хаос порождает порядок (в античной философии «космос»). Порядок космоса есть логос, где тождество всего всему ослаблено до тождества противо-

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

положностей, т. е. вместо хаоса появляется логический порядок. Данные тезисы, безусловно, требуют пояснения. Приведем слова одного из крупнейших российских исследователей исламской (арабо-мусульманской) философии А.В. Смирнова: «...Противопоставление истины и лжи как *хаки* и *батил* – это противопоставление действительности подлинного действующего и действующего иллюзорного, не настоящего, а лишь выдающего себя за подлинного. Не только в кораническом контексте, но и целом для арабо-мусульманской культуры такая истина – это истина *par excellence*, истина как таковая, изначальная истина. Утвержденная действующим, она исходна»²⁶. Далее в тексте идет разъяснение, что такая эпистема опирается не на субстанциональное рассмотрение вещей, а, согласно «арабскому разуму», на понимание вещей как результатов действия, как их «овеществление». Процессуальное осмысление мироустройства, в отличие от субстанционального, значительно изменяет не только понимание сути категорий Абсолюта и его истинности, но и всей духовной жизни как таковой. Авторы цитируемой книги утверждают: если не учитывать процессуальный характер исламского мировоззрения, искажения в понимании исламской (арабо-мусульманской) философии и теологии неизбежны. Напомним, что исламский рационализм с первых шагов отличался оригинальностью. И не мог быть иным, поскольку в его

²⁶ История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А.В. Смирнова. М., 2013. С. 16.

основе лежали отличные от субстанционального понимания вещи категории эпистемы – процессуальные. В то же время и в процессуально-действенном подходе есть онтологическая трактовка истинности Абсолюта и возможность ее познания. «Сама же истина вещей обозначалась с использованием корня *х-к-к*, например, *хакика* «истинность», *хакик* «истина». Вторично устанавливаемая истина <...>, таким образом, оказалась отнесенной к сфере рационального познания и доступной для работы рациональными методами. Такая истина ни в коей мере не является «неправильной» или «ущербной»; о ней лишь можно сказать, что она вторична в отношении первично-утверждаемой истины (корень *х-к-к*), поскольку ее установление происходит в результате сверки с действительным положением вещей, которое первично утверждено как результат действия соответствующего действителя»²⁷. Истинность многообразных вещей универсума начинается с истинности Абсолюта, которая определяется через равенство и тождество Абсолюта самому себе, без посредствующих звеньев. Речь идет об изначальной и абсолютной истине, или об изначальной истинности Абсолюта. Как было уже сказано выше, логика абсолютного тождества приводит нас к понятию «хаос», которое может быть рассмотрено как первый шаг рационального понимания Абсолюта. Первичный хаос, предполагающий для своего пол-

²⁷ История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А.В. Смирнова. М., 2013. С. 17.

ного понимания участие всех познавательных способностей человека (и рациональных, и иррациональных, и чувственных, и подсознательных, и бессознательных, и интуитивных, и пр.), порождает космос. Космос – упорядоченная по законам логоса часть мироздания, т. е. часть проявления Абсолюта. Космос (универсум) полон вещей и процессов, которые не тождественны друг другу, как это было в хаосе, они отличаются друг от друга. Отношения между ними, их связи упорядочиваются законами. Если взглянуть на дело с позиции гносеологии, то принцип упорядочивания космоса – логика, тогда как принцип хаотичного порядка с позиции логики выглядит как абсурд, где всё равно всему и во всем. Такое понимание космоса нашло отражение в исламской философии, но, как и все иное, через творческую переработку. В этом также проявляется оригинальность исламского рационализма. Аллах (Абсолют) один и един, абсолютно самотождествен.

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

Активность единого Бога (Абсолюта) содержит в себе как субстанциональный характер определения его истинности, так и процессуальный. Абсолют истинен как в статике, так и динамике. Такое понимание присуще и исламу как моноте-

истической религии. Аллах один и един, всегда, везде и во всем самотождествен. Можно, конечно, детализировать (мы увидим в истории ислама и это) различия между понятиями «равен самому себе» и «самотождествен». Но не всегда «равно» есть «тождественно». А «тождество» не всегда означает «равно». Даже «самотождество» не есть «равно самому себе». Однако этот нюанс пока для нас не принципиален. Понимание единого Бога в исламе имеет свои оригинальные трактовки не только в онтологическом, но и в гносеологическом аспекте. Причем эти трактовки не есть повторение античных представлений. Как мы неоднократно заявляли, исламская философия оригинальна и как отражение своего исторического времени и своей социальной среды, и как творческая разработка. Например, знание об Аллахе (Абсолюте) есть неразрывный синтез логики и веры. Рациональное смешано с чувственным, причинное – с волевым мотивированием, дискурсивное – с интуитивным, убеждение – с чувством любви и т. д. В трактовках Абсолюта в исламе есть сочетание вообразимого и невообразимого для человеческого разума. Исламская философия в трактовках Абсолюта оставляет вообще недоступные для любого познания зоны. Речь идет о парадоксальном синтезе познания и агностицизма. Для полноты понимания Абсолюта привлекаются все духовные силы человека: ум, воля, интуиция, воображение, фантазия, математические расчеты, эмпирический опыт, художественное творчество, философская метафизика и т. д. Если всё

есть Абсолют, то любое знание есть знание о нем. Абсолют есть полнота мироздания, поэтому любые истины, полученные людьми, – это истины различных аспектов, сторон, элементов, состояний, фрагментов и т. д. Абсолюта.

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

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.