

ОСНОВЫ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИЗБРАННОЕ
ИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ
МУРТАЗЫ МУТАХХАРИ



УДК 28:01:00
ББК 86.38-4
О75



Издано при поддержке
Фонда исследований исламской культуры
и организации по исследованию и составлению книг
по гуманитарным наукам для университетов «SAMT».

Перевод с персидского *Яниса Эшотса*.
Ответственный редактор: *Ирина Таурова*.

Основы исламской философии (избранное из произведений
О75 Муртазы Мутаххари) / сост. 'Абд ар-Расул Убудийят; пер. с
перс. — М.: Академический проект; Садра, 2014. — 278 с. —
(Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-1663-7 (Академический проект)

ISBN 978-5-906016-23-2 (Садра)

Работа посвящена обзору философских идей широко известного в мусульманском мире Муртазы Мутаххари. Собрав воедино выдержки из трудов и лекций иранского мыслителя, в некоторых главах составитель книги обобщает высказывания философа, не нарушая стиль его речи и свойственный ему метод изложения материала.

Книга рассчитана на читателей, специализирующихся или интересующихся философией исламского мира.

УДК 28:01:00
ББК 86.38-4

ISBN 978-5-8291-1663-7

ISBN 978-5-906016-23-2

© Фонд исследований исламской культуры, 2014;
© ООО «Садра», 2014;
© оригинал-макет, оформление, «Академический проект», 2014.

Оглавление

| | |
|---|-----|
| От редактора | 5 |
| От составителя | 8 |
| Введение | |
| 1. Слово «философия» | 10 |
| 2. Исламская философия | 15 |
| 3. Определение философии | 21 |
| Глава первая. Свойства понятия бытия | |
| 1. Понятие бытия | 30 |
| 2. Отношение между бытием и чтойностью в уме и вовне | 35 |
| Глава вторая. Свойства истины бытия | |
| 1. Коренность бытия и умоотносительность чтойности | 40 |
| 2. Неоднозначность бытия | 50 |
| Глава третья. Свойства небытия | |
| 1. Отсутствие различия и причинности между небытиями | 62 |
| 2. Невозможность восстановления несущего | 71 |
| Глава четвёртая. Постижение | |
| 1. Постижение | 78 |
| 2. Вторичные умопостигаемые | 92 |
| 3. Единство знающего и известного (объекта знания) | 101 |
| 4. Критерий истинности высказываний | 111 |
| Глава пятая. Три модальности бытия | |
| 1. Необходимость и возможность | 122 |
| 2. Возможность в смысле способности | 128 |
| 3. Самостная и временная вечность и возникновение | 133 |
| Глава шестая. Причинность | |
| 1. Смысл причинности и её виды | 139 |
| 2. Принцип причинности и бытийная нужда следствия | 144 |
| 3. Критерий нужды следствия в причине и нужда следствия в причине для своего пребывания | 151 |
| 4. Причинно-следственное принуждение и однокоренность причины и следствия | 158 |
| 5. Невозможность порочного круга и бесконечной цепи в причинно-следственной связи | 164 |
| 6. Целевая причина | 168 |
| 7. Принуждение и выбор | 176 |

| | |
|--|-----|
| Глава седьмая. Категории | |
| 1. Субстанция и акциденция | 183 |
| 2. Виды субстанции. | 188 |
| 3. Доказательства существования первоматерии. | 195 |
| 4. Опровержение утверждения о неделимой частице | 201 |
| 5. Опровержение существования маленьких твёрдых частиц | 205 |
| Глава восьмая. Изменение | |
| 1. Изменение | 209 |
| 2. Сопутствующие движения и субстанциальное движение | 215 |
| 3. Доказательства субстанциального движения. | 221 |
| Глава девятая. Божественная самость | |
| 1. Знание о Боге и его способы | 230 |
| 2. Доказательство существования Его самости | 234 |
| 3. Доказательство Его единства | 235 |
| Глава десятая. Атрибуты Бога | |
| 1. Атрибуты Бога | 239 |
| 2. Три части модальности | 253 |
| Глава одиннадцатая. Божественные действия | |
| 1. Возникновение и вечность мира | 259 |
| 2. Универсальные миры бытия | 265 |
| 3. Приговор и предопределение | 265 |
| 4. Зло | 266 |
| Глоссарий. | 271 |

Глава первая. Свойства понятия бытия

1. Понятие бытия

1.1. Очевидность понятия бытия¹

Приступая к изучению всякой науки, во-первых, следует установить, что является её предметом. Поскольку предметом философии является сущее, то следует установить, что есть бытие и что есть сущее, каковы их определения.

На деле же понятия бытия и сущего представляют нечто само собой разумеющееся и не нуждающееся в определении. Иными словами, всякий из нас представляет их ясно и отчётливо. Даже тот факт, что понятие бытия представляет нечто само собой разумеющееся, есть нечто само собой разумеющееся. Когда мы имеем дело с тем, что разумеется само собой, то достаточно одного лишь упоминания.

Обратившись к своему уму, всякий увидит, что тот имеет ясное представление о бытии. Он знает, что, утверждая «А существует» или «А не существует», имеет отчётливое представление о бытии и небытии и не нуждается в объяснении смысла бытия и небытия. Даже для ребёнка, в хранилище ума которого ещё немного представлений и который лишь недавно начал судить о вещах, ясны понятия бытия и небытия. Например, говоря о своей игрушке, что она здесь или её здесь нет, он имеет ясное представление о бытии и небытии.

Некоторые мутакаллимы пытались дать определение бытию. Например, они говорили, что «бытие — это утверждённость самости, а сущее — это то, чья самость утверждена». Однако это их определение на самом деле лишь словесное объяснение, они лишь заменяли одно слово другим. Это подобно тому, как если мы вместо слова «курица» употребили бы слова «домашняя пти-

¹ См.: Мутаххарӣ, *Маджмӯ'а-и асър*, т. 5, с. 197–200, т. 9, с. 42–48.

ца». Естественно, это определение не раскрывает нам чтойность курицы, мы лишь воспользовались знанием адресата о том, что «домашняя птица» является условным названием этого животного, объяснили ему смысл слова «курица». Между объяснением слова и определением его смысла — большая разница.

Кроме того, в логике установлено, что действительное определение (*ta'rif-u waq'e'u*) бывает двух видов: логическое определение (*ḥadd*) и описание (*rasm*). Логическое определение (*ḥadd*) представляет анализ чтойности вещи. Такое определение возможно в случае, когда чтойность вещи состоит из двух частей. В логике также установлено, что чтойностные составления, в отличие от составлений внешних, всегда имеют только две части. Одна из них — нечто более общее, чем определяемое понятие; её называют *родом* (*djins*). Другая же равна ему по общности; её называют «видовым отличием» (*faql*). Следовательно, если понятие просто, дать определение ему невозможно. Так же обстоит дело с понятием, которое является настолько обобщённым, что нет ничего более общего, чем оно.

Отсюда становится ясным, почему нельзя дать определение понятию бытия. Это простое понятие. Кроме того, оно является самым общим из всех понятий и поэтому не подпадает под какой-либо род.

Что же касается невозможности дать описание бытию, то, как известно, определение посредством описания заключается в определении вещи посредством её известных воздействий и сопутствующих ей вещей или явлений. Мы можем не знать чтойности некой вещи, но при этом знать сопутствующие ей явления. Например, нам неведома чтойность электричества, но нам известны сопутствующие ему явления — тепло, свет и движение. Посредством этих явлений мы можем дать описательное определение электричеству. Соответственно нет ничего явленнее бытия, что могло бы дать представление о бытии в качестве одного из его воздействий. Следовательно, невозможно дать бытию и описательное определение.

1.2. Соучастие в понятии бытия

Этот вопрос, подобно предыдущему, относится к понятию бытия, являясь чем-то умственным. Он не требует доказатель-

ства, ибо касается интуитивно постигаемых умом вещей. Вопрос заключается в следующем: является соучастие в бытии соучастием в слове или в смысле?

Несомненно, что слово «бытие» (*вуджуд*) применяется по отношению ко многим вещам: человек существует, дерево существует, земля существует. В случае применения одного и того же слова по отношению к многим вещам мы имеем дело с одним из двух состояний.

Первое состояние. Упомянутое слово имеет много смыслов, но в каждом случае имеется в виду один определённый смысл, одно определённое понятие. Например, в персидском языке есть слово «шӣр», которым называют питательную субстанцию, вытекающую из сосков животных (молоко), хищного лесного зверя, символизирующего храбрость (льва), и сооружение, при помощи которого мы открываем и закрываем воду в водопроводном кране. Таким образом, одним и тем же словом обозначаются три разные вещи, однако в каждом случае подразумеваем определённый смысл, отличный от другого. Следовательно, мы имеем дело с соучастием в слове. Три вещи, по отношению к которым применяется данное слово, соучаствуют только в слове, но не в смысле.

Второе состояние. У слова есть только один смысл, которому соответствует лишь одно понятие. Однако этот смысл и соответствующее ему понятие обладает такой общностью, что его референтами являются многие вещи. Например, указывая на Зейда, Амра и Хасана¹, мы называем каждого из них человеком (*инсāн*). Слово «человек» здесь сообщает один и тот же смысл, однако этот смысл присутствует во всех трёх мужчинах. Следовательно, Зейд, Амр и Хасан соучаствуют в смысле и в особенности, скрывающейся за этим словом. Это слово применяется ко всем трём референтам, так как представляет некий общий смысл, в котором соучаствуют многие вещи.

¹ Зейд, Амр или Хасан — наиболее распространённые арабские имена, часто используемые в арабских текстах в обобщённом виде. См.: *ал-Ашари. «О чём говорили люди ислама и в чём разошлись творившие молитву»* (фрагменты) // Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М.: Изд-во СПбГУП, 2009. С. 89–90. — *Примеч. ред.*

Теперь посмотрим, обстоит дело со словом «бытие» (*вуджуд*) так же, как со словом «шйр» (которым обозначаются несколько различных понятий), или так же, как со словом «инсāн» (которым обозначается одно общее понятие). Умственная интуиция говорит нам, что, вне всякого сомнения, со словом «бытие» дело обстоит так, как во втором случае. Хотя обращение должного внимания к утверждениям философов избавляет нас от нужды в доказательстве, тем не менее вследствие этого некоторым теоретикам данное ясное дело представилось не ясным. Они привели следующие доказательства.

Первое доказательство. Бытие может быть разделено на части, а к разделению пригоден только смысл, в котором соучаствуют несколько особей. Смысл деления в уме (в отличие от деления вовне) заключается в том, что общее понятие посредством добавления к нему одного ограничения становится одной определённой частью, а посредством добавления к нему другого ограничения — некой другой частью. Например, мы утверждаем, что животное может быть либо разумным, либо неразумным. Животное с ограничением разумного представляет один определённый вид животного, а с другим ограничением — другой вид животного. Если бы соучастие имело место только в слове, а не в смысле и понятии, то ограничение, добавленное к общему смыслу, не породило бы деление. Однако мы видим, что бытие делится на потенциальное и актуальное, внешнее и умственное, вечное и возникшее, необходимое и возможное. Следовательно, деление имеет место.

Второе доказательство. Несомненно, бытие и небытие являются противоположностями. Тот, кто ставит под сомнение соучастие в смысле бытия, не может при этом усомниться в соучастии в смысле небытия, утверждая, что это всего лишь соучастие в слове. В противном случае нам придётся признать, что словом «небытие» обозначается несколько смыслов, каждый из которых противоположен бытию. Однако между небытиями нет реального отличия¹. Следовательно, в смысле небытия, являющегося противоположностью бытия, соучаствуют несколько особей. Иными словами, слово «небытие»

¹ См.: Отсутствие различия между небытиями (глава третья, 1.1).

сообщает нам о едином общем смысле. С другой стороны, нам известно, что противоположность единого также едина и что одна вещь не может иметь две противоположности. Если предположить, что истинно осуществлена только одна из её противоположностей, а другая не осуществлена, то это повлечёт сочетание противоположностей, что невозможно. Если же не осуществлена сама вещь, имеющая две противоположности, то это в свою очередь повлечёт устранение противоположностей, что тоже невозможно. Таким образом, единство понятия небытия, являющегося противоположностью понятия бытия, указывает на единство последнего. Следовательно, бытие является смыслом, в котором соучаствуют многие.

Третье доказательство. Если предположить, что мы признаём бытие некоего сущего, считая это бытие особой частью бытия, а затем наша вера в то, что данное сущее относится к той особой части бытия, исчезает или смешивается с сомнением, то при этом наша вера в само бытие этой вещи не исчезает. Это указывает на то, что в смысле бытия соучаствуют многие. Например, если мы издали будем смотреть на какое-то животное и поверим, что это слон, значит, мы поверим, во-первых, в то, что это животное, а во вторых, в то, что оно из вида слонов. Затем предположим, приблизившись к нему, мы убедимся, что это лошадь, в таком случае наша вера в то, что это слон, исчезнет, но наша вера в его бытие животным сохранится. Следовательно, «животное» — общий смысл, а не общее слово.

Бытие в этом аспекте подобно животному из приведённого примера. Мы можем верить в бытие чего-то и считать его потенциальным бытием, а впоследствии установить, что на самом деле это бытие актуальное. В этом случае наша вера в его потенциальность исчезает, однако наша вера в само его бытие сохраняется. Или, например, мы можем верить, что у мира есть начало, но сомневаться относительно того, является это начало необходимым или возможным, вечным или возникшим, материальным или нематериальным. Наше сомнение относительно свойств этого начала не препятствует нам верить в его бытие. Например, вначале мы можем полагать, что оно возможно и материально по своей природе, а впоследствии прийти к убеждению, что оно нематериально и необходимо.

Изменение наших убеждений относительно природы этого начала не колеблет нашу веру в его бытие. Отсюда следует, что наша вера в бытие начала есть вера в некий общий смысл, а наша вера в его необходимость или возможность, в вечность или возникновение есть вера в некоторые особые свойства этого общего смысла.

2. Отношение между бытием и чтойностью в уме и вовне¹

2.1. Различие между бытием и чтойностью в уме²

Бытие и чтойность вещи в уме отличаются друг от друга. Иными словами, это два умственных понятия, а не одно. На языке философии это умственное различие именуется добавлением бытия к чтойности.

Ясно, что это сугубо умственная интерпретация. Ведь ответ на вопрос о том, тождественны ли наши представления о чтойности вещи понятию её бытия, очевиден. Ясно, что наше представление о человеке, дереве, белизне, линии, числе и т. п. не тождественны нашему представлению о бытии или небытии. Мы предикцируем понятия бытия и небытия человеку, дереву, линии и так далее и отдаём себе отчёт в том, что предикация этих двух понятий перечисленным выше понятиям не является предикацией понятия самому себе (как например, в утверждении «А есть А»).

Для постижения этого утверждения достаточно ясно представить его, ведь оно не нуждается в доказательстве. Для того чтобы внести большую ясность, приведём некоторые его доказательства. Однако до того как привести их, поясним следующее: различие бытия и чтойности, в числе прочего, подразумевает также отрицание бытия частью чтойности. Это значит, что бытие не тождественно чтойности и, равным образом, не является её частью. Если нам возразят, что, наоборот, возможно допустить бытие чтойности частью бытия, то мы ответим, что это предположение вообще не заслуживает рас-

¹ См.: Муṭаххарӣ, *Маджмӯ'а-и асър*, т. 5, с. 205–208.

² См. там же, т. 9, с. 49–57.

смотрения, ибо понятие бытия просто и лишено частей (как уже говорилось выше).

Первое доказательство. Если бы бытие было тождественно чтойности или являлось её частью, то было бы невозможно отрицать бытие чтойности. В действительности же бытие чтойности можно отрицать, и это отрицание лишено изъяна. Следовательно, бытие не тождественно чтойности и не является её частью.

Пояснение. Будь бытие тождественным чтойности или явись оно её частью, оно явилось бы её самостной акциденцией, а отрицание самостной акциденции вещи по отношению к этой вещи невозможно. Так, определяя линию, мы говорим, что она — одномерное непрерывное количество. Эти три понятия образуют понятие линии, и отрицать их отдельно или совокупно по отношению к линии нельзя. Например, нельзя говорить, что линия не является одномерным непрерывным количеством или что она не является количеством, непрерывна и неодномерна. Но мы видим, что отрицание бытия той или иной чтойности здраво и лишено изъяна. Например, можно утверждать, что линия не существует, человек не существует. Следовательно, бытие не тождественно чтойности и не является её частью.

Второе доказательство. Если бы бытие было тождественным чтойности или являлось её частью, то не было бы необходимости доказывать бытие той или другой чтойности. Одного лишь представления чтойности было бы достаточно для утверждения её бытия. Однако дело обстоит иначе: бытие чтойности не всегда разумеется само собой и может нуждаться в доказательстве.

Пояснение. В логике утверждается, что самостная акциденция всякой вещи не отделима от этой вещи и что её утверждение по отношению к ней есть нечто само собой разумеющееся. Иными словами, после познания вещи предикация её самостных акциденций есть нечто само собой разумеющееся и не нуждающееся в доказательстве. Однако бытие никакой чтойности не представляется нам чем-то самим собой разумеющимся.

Возможно, нам возразят, что только умпостигаемые чтойности (такие, как разум, первоматерия, время и т. п.) нуждаются в доказательстве их бытия, тогда как бытие чувственно пос-

тигаемых чтойностей (таких, как человек, дерево, белизна и т. п.) есть нечто само собой разумеющееся. На это мы ответим, что, во-первых, для доказательства нашего утверждения достаточно, чтобы бытие хотя бы некоторых чтойностей не было чем-то самим собой разумеющимся. Ведь если бы бытие было тождественным чтойности или являлось её частью, то бытие всех без исключения чтойностей оказалось бы чем-то самим собой разумеющимся. Во-вторых, то, чьё бытие разумеется самим собой и то, чьё бытие постигается чувством — не одно и то же. Бытие чтойности, с точки зрения разума, разумеется самим собой тогда, когда одного лишь представления её достаточно для утверждения её бытия. Несомненно, что дело с чувственно постигаемыми чтойностями обстоит не так. Ведь в чувственно постигаемой чтойности её чувственно постигаемая форма образуется чтойностью; понятие же бытия не постигается чувством. Подобно тому как утверждение постигаемого чувством внешнего бытия осуществляется посредством скрытого доказательства, так и бытие чувственно постигаемых чтойностей утверждается посредством доказательства. Этот вопрос требует более подробного рассмотрения, пока же ограничимся сказанным.

Третье доказательство. Если бы бытие было тождественным чтойности или являлось её частью, то представление о нём было бы не отделимым от представления о чтойности. Всякий раз, представляя чтойность, мы представляли бы также бытие. На деле же иногда, представляя некую чтойность, мы не ведем, существует она или нет. Следовательно, бытие не тождественно чтойности и не является её частью.

Неотделимость представления вещи от представления её самостоятельного сопутствующего есть нечто само собой разумеющееся. Точно так же обстоит дело с тем фактом, что представление чтойности отделимо от представлении её бытия или небытия.

2.2. Единство бытия и чтойности вовне¹

Иногда субъект и его предикат не только представляются в уме как две разные вещи, но и вовне являются отдельными

¹ См.: Муṭаххарӣ, *Маджмӯ'а-и ācār*, т. 6, с. 498–500; т. 9, с. 67–69.

друг от друга вещами. Так обстоит дело, например, с такими утверждениями, как бумага белая, комната имеет квадратную форму и сахар сладок. Оба составляющих эти утверждения не только представляются нами отдельно в уме, но и обладают своей особой действительностью вовне, хотя эти действительности и связаны одна с другой.

В случае некоторых других предикаций субъект и предикат вовне не являются чем-то отдельным друг от друга (так что между ними имеет место двойственность и множественность). Напротив, вовне они представляются чем-то единым; их множественность же представляется чем-то чисто отвлечённым. Иными словами, благодаря своей аналитической способности ум разделяет нечто внешне простое и единое на множество составляющих и образует из некой единой вовне действительности множество смыслов и понятий.

Аналитическую способность ума нельзя отрицать. Наличие его подтверждается тысячью явных свидетельств. Обратившись к данным умом определениям вещей, мы увидим, как тот извлекает многие смыслы и понятия из вещей, которые вовне представляют нечто простое, и устанавливает общее между ними и обособляющее их, при том что все эти множественные смыслы и понятия соответствуют этой внешне простой вещи. Например, он определяет линию как одномерное непрерывное количество. В данном случае ум аналитически разделяет линию на количество, непрерывность и одномерность, при этом все три понятия соответствуют линии. Естественно, внешне бытие линии не состоит из трех частей. Напротив, все три понятия имеют единую действительность вовне и существуют единым бытием. Ум же извлекает из этой единой действительности несколько понятий, делая их соответствующими ей. В любом случае способность ума извлечь из единой действительности множество смыслов и понятий нельзя подвергнуть сомнению.

Одним из случаев предикации, когда субъект и предикат вовне не обладают отдельным друг от друга бытием, является предикация чтойности бытия (например, линия, число, дерево, человек), в результате чего имеет место образование простых высказываний (*халиййāt басй̄та*) — таких, как «линия

существует», «число существует», «дерево существует»... В этом случае в уме субъект и предикат (например, человек и бытие) представляют нечто множественное и отличающееся друг от друга, поэтому, как говорится, «бытие есть нечто добавленное к чтойности». Вернее, как говорилось выше, на первый взгляд бытие представляется уму как нечто присоединяющееся к чтойности, выводящее её из сокрытия небытия и снимающее с неё покров неопределённости и мрака небытия, или же как одежда, в которую облекается чтойность. При этом, несомненно, вовне чтойность и бытие не являются двумя вещами, одна из которых являет другую или присоединяется к ней. Ум разделяет единую внешнюю действительность на два аспекта, один из которых представляет нечто появляющееся у другого или присоединяющееся к нему. Во внешней действительности мы можем наблюдать различные виды сочетаний, однако сочетание бытия и чтойности в ней невысказуемо. Вне всякого сомнения, это сочетание, то есть вещь как нечто состоящее из чтойности и бытия, является проявлением аналитической способности ума, тогда как вовне чтойность и бытие не являются двумя отдельными вещами (как, например, человек и его бытие, линия и её бытие, земля и её бытие не являются чем-то отдельным друг от друга во внешней действительности и не имеют два различных референта).

Чтойность всякой вещи едина со своим бытием и действительностью, тогда как различие между ними есть нечто абстрактное, порождённое аналитической способностью ума и не нуждающееся в доказательстве. Всякий, кто представит его, тотчас подтвердит его истинность. Однако привести доказательства этому утверждению всё же можно¹. В философских книгах этот вопрос называется единством чтойности и бытия вовне.

¹ См.: Невозможность соучастия бытия и чтойности в коренности (глава вторая, 1.1.3).

Глава вторая. Свойства истины бытия

1. Коренность бытия и умоотносительность чтойности

Выше мы говорили, что философия есть наука о бытии. Одной из важнейших тем этой науки, согласно школе Муллы Садры и его последователей, является коренность бытия (*аṣālat-и вуджūd*) и умоотносительность чтойности (*и‘ти-бāриййат-и мāхиййа*). Вторым важнейшим вопросом является вопрос о неоднозначности бытия (*ташкīк-и вуджūd*). С помощью этих двух принципов Садра разрешил многие трудности, с которыми сталкивалась философия до него. Если отвергнуть их, то тем самым основа превознесённой мудрости будет разрушена и его структура придёт в негодность. Ввиду этого в настоящем разделе мы рассмотрим первый из этих принципов, а в следующем — второй.

Один из первичных принципов философии, принадлежащий к само собой разумеющимся истинам, гласит: «действительность существует». Этот принцип представляет раздел между реализмом и идеализмом и первый шаг в переходе из мира воображения в мир действительности.

Убедившись в истинности данного принципа и исследовав своё собственное бытие и окружающую нас среду, мы видим, что действительность, которую мы признали, имеет множество проявлений и что действительные вещи — разные, ведь человек существует, дерево существует, тело существует, линия существует, плоскость существует, объём существует, белизна и чернота существуют, холод и тепло существуют и так далее. В своём уме мы признаём и утверждаем действительность этих вещей.

Вслед за этим мы рассматриваем собственный ум и видим, во-первых, что он обладает понятием и формой каждой

из этих действительных вещей и что данная форма и понятие отличаются от понятия и формы бытия, которым он также обладает (иными словами, от понятия добавленности бытия к чтойности); во-вторых, что понятие бытия есть общее понятие, соответствующее всем этим действительным вещам.

Вслед за этим кратким умственным рассмотрением мы приходим к третьему выводу, заключающемуся в том, что в уме всякой действительной вещи соответствуют два понятия. Во-первых, это общее понятие, в котором соучаствуют все эти вещи, то есть понятие бытия; во-вторых, это особое понятие, соответствующее только одной из них (например, понятие человека, огня, камня). На языке философии мы называем это понятие «чтойность».

Теперь зададимся вопросом: какое из этих двух понятий (бытия и чтойности) коренное, а какое — умоотносительное? Быть может, они оба коренны или оба умоотносительны? Или же бытие коренно, а чтойность — умоотносительна? Или наоборот? Этот как будто чисто абстрактный вопрос на деле является философским вопросом, именно в нём заключена суть познания действительности.

Несомненно, что на данный момент этот вопрос может показаться смутным и неясным. Для того чтобы пояснить его, сперва объясним употреблённые в нём слова. Что, собственно, значит «коренной» (*açıl*) и «умоотносительный» (*u'tıbārı*)? И если смысл бытия нам ясен, не нуждается в объяснении, то что есть чтойность? Затем добавим два предварительных положения, без которых суть сомнения относительно коренности бытия или коренности чтойности остаётся непонятной. Без них можно утверждать, что коренным является как одно, так и другое, или же что ни одно из них таковым не является, ибо оба они умоотносительны. Эти положения следующие:

- 1) невозможность совместной коренности бытия и чтойности;
- 2) невозможность совместной умоотносительности бытия и чтойности.

1.1. Предварительные положения, необходимые для рассмотрения утверждения

1.1.1. Чтойность

Следует пояснить, в каком смысле мы берём чтойность, рассуждая о её коренности и умоотносительности. Читатель заметил, что мы приступили к разбору этого вопроса после того, как признали, что твёрдо верим в действительность некоторых вещей. Иными словами, твёрдое признание действительности некоторых вещей стало введением для рассмотрения этого вопроса. Разумеется, признание существования в мире действительных вещей не является суммарным предположением; напротив, это нечто несомненное и само собой разумеющееся, признаваемое всяким человеческим умом.

Сейчас предположим, что мы несомненно признаём действительность нескольких вещей — например, линии, числа и человека — и считаем их всех действительными, утверждая, что линия существует, число существует и человек существует. С точки зрения их бытия и действительности, эти вещи одинаковы, между ними нет разницы. В то же время мы знаем, что действительны три вещи. Нашему уму представляется, что в каждом из трёх случаев бытие извлекло нечто определённое из сокрытия небытия, совлеки с него завесу неопределённости и мрака небытия. В первом случае бытие присоединилось к непрерывному количеству, во втором — к количеству дискретному, в третьем — к умопостигающей субстанции.

То, что является уму как нечто обретающее новый случайный признак и нечто облечённое в одежду бытия, есть чтойность. Она как будто наряжается в одежды бытия и является из сокрытия небытия и мрака несуществования. В случае рассмотренного нами выше примера, в котором мы говорили, что линия, число и человек существуют, следует утверждать, что линия, число и человек являются различными чтойностями, обретшими действительность.

Получается, что чтойности являются источником множественности, а бытие — источником единства. Следовательно, эти три действительные вещи есть три вещи, а не одна. Соот-

ветственно одна из них является линией, вторая — числом, а третья — человеком. С точки же зрения их действительности и бытия, они все подобны друг другу.

1.1.2. Коренное и умоотносительное

Коренность, которую мы здесь имеем в виду, следует понимать в смысле объективного внешнего бытия, а противоположную ей умоотносительность — как лишённость объективного внешнего бытия и бытие чем-то чисто умственным. В новейшей философской терминологии слово «коренность» (*açālat*) обычно употребляется в смысле предшествования и бытия основой или корнем (в противоположность плоду (*natīdja*) и ветви (*far'*)). Например, спрашивается, что коренно (равно первично) — материя или дух? Естественно, в этом случае речь не идёт об объективном бытии вещи или об отсутствии оно спрашивается, является материя основой, а дух — её свойством и плодом её сочетаний или же основой является дух, а материя — его плод?

В дискуссии о коренности бытия и умоотносительности чтойности эти термины используются не в этом современном смысле. Следовательно, здесь спрашивается не о том, является ли чтойность основой, а бытие — его свойством. Речь здесь о том, что наш ум во всякой действительной вещи видит два аспекта — чтойность и бытие, и вопрос состоит в том, который из этих двух аспектов представляет нечто объективное и имеющее место вовне, а который умоотносителен и не имеет места вне ума. Иными словами, что есть то, что образует мир за пределами нашего ума, — бытие или чтойность?

Аспект, образующий этот внешний мир, называется «коренным», тогда как аспект, который не таков, но представляется нам таковым, именуется «умоотносительным».

1.1.3. Невозможность соучастия бытия и чтойности в коренности

Невозможно, чтобы оба эти аспекта — бытие и чтойность — оказались коренными. Ведь если предположить, что оба они коренны, то они есть либо нечто единое вовне (одна единица действительности), либо нечто неединое вовне (две

единицы действительности, которые сочетались между собой, в итоге образовав данную вещь).

Если они есть нечто единое вовне (одна единица действительности), то аспект бытия оказывается тождественным аспекту чтойности. Но самостный аспект бытия неизбежно отличается от самостного аспекта чтойности. Ведь первый представляет логическую необходимость (*ḍ arūrāt*) бытия и необходимости (*вуджūd*), тогда как второй — отсутствие необходимости бытия и возможность. Кроме того, это допущение влечёт признание всех чтойностей единой чтойностью, ибо, согласно нему, всякая чтойность равна бытию. Поэтому все чтойности оказываются равными и тождественными друг другу.

Если же они неедины вовне и мы имеем дело с двумя единицами действительности, которые сочетались между собой, произведя данную вещь, то отсюда следует, что ни одна из обеих единиц не существует, ибо каждая из них в свою очередь окажется состоящей из бытия и чтойности, которые опять-таки окажутся составленными из чтойности и бытия; и так до бесконечности, и эта цепь никогда не завершится единицей, не представляющей сочетания двух единиц. Таким образом, мы не достигнем истинной единицы и, не достигнув её, не сможем иметь и истинную множественность. Следовательно, предположение бытия чтойности и бытия двумя отдельными друг от друга в действительности аспектами влечёт небытие предположенной нами единицы (например, человека). Итак, следуя этому предположению, мы впадём в ужасную пропасть отрицания внешней действительности и признания абсурдности мира.

1.1.4. Невозможность совместной умоотносительности чтойности и бытия

Выше говорилось о том, что чтойность вещи и её бытие не могут оба быть чем-то объективно сущим и, следовательно, иметь две действительности. Теперь покажем, что они также не могут оба быть умоотносительными и лишёнными объективности и проявления вовне. Допустим, что вне нашего ума и мысли существует нечто действительное и что мы признаём

его бытие (например, бытие линии, дерева и атома вовне). Если мы станем утверждать, что в некоей единице действительности (например, человеке) ни его чтойность, ни его бытие и действительность не коренны, а напротив, оба являются умоотносительными, то получится, что оба они лишены объективности и присутствия вовне, являясь чем-то чисто умственным и абстрактным. Иными словами, человек, линия, число и тому подобное есть чистая мысль ума и понятие, лишённое референта вовне. В этом случае утверждение «человек есть нечто действительное» будет иметь лишь тот смысл, что он есть нечто мыслимое нами, однако вне нашего ума у него нет референта. Следовательно, это утверждение ложно. Если взять другие утверждения — «линия обладает действительностью», «дерево существует» и тому подобное, то, предположив, что и чтойность, и бытие могут быть умоотносительными, мы придём к выводу, что все наши представления абсурдны, лишены соответствия вовне и являются чистой софистикой. Подобно тому как отрицание внешней действительности есть софистика и идеализм, так и отрицание всякого соответствия между умом и внешним миром есть софистика и идеализм. Вслед за посылкой «Действительность имеет место» исламская философия предлагает нам принять в качестве одного из своих основных положений другую посылку — «Наши представления и утверждения в целом соответствуют действительности и в своей совокупности не являются чем-то абсурдным и лишённым соответствия вовне».

1.2. Представление утверждения

Из первой посылки мы узнали, что есть чтойность и как она соотносится с бытием с точки зрения ума. В ходе разбора второй посылки мы установили, что вопрос о коренности и умоотносительности бытия и чтойности, являясь вопросом о внешнем мире и действительности, вместе с этим касается и природы ума. Таким образом, он имеет два аспекта — внешний и умственный, которые взаимно связаны. С помощью третьей посылки мы установили, что бытие и чтойность не могут оба быть коренными и объективными. С помощью четвертой посылки мы установили, что бытие и чтойность не

могут также оба быть умоотносительными и лишёнными действительности, то есть чистой мыслью и плодом ума. Одно из них с необходимостью должно быть чем-то коренным, а второе — чем-то умоотносительным. Либо чтойность коренна, а бытие умоотносительно, либо наоборот, бытие коренно, а чтойность умоотносительна.

В философии Муллы Садры бытие признаётся коренным, а чтойность — умоотносительным. Вкратце смысл коренности бытия кроется в том, что внешний мир наполнен бытием, а не чтойностью. Внешняя действительность, которую мы называем, например, человеком, на самом деле есть бытие, а не человек. Полагать, что это человек, неуместно, это снисхождение и употребление слова в переносном смысле. Так же дело обстоит с другими частями мира. Таким образом, в мире нет ничего, кроме бытия; всё сущее в нём — от корня и рода бытия. Однако если это ограниченное бытие, то в уме человека оно отражается в виде чтойности, и он ошибочно полагает, что сама действительность тоже исходит от корня чтойности.

Иными словами, коренность бытия заключается в том, что смыслом и понятиям, которые, с точки зрения их самости, лишены бытия, противостоит нечто, сама сущность и самость чего заключается в его сущем бытии. Оно называется не иначе как «бытие», ибо именно понятие бытия сообщает нам о нём.

1.3. Доказательство

В пользу истинности принципа коренности бытия приводилось много доказательств. Некоторые из них основываются на частных принципах, которые сами требуют доказательства. Разумеется, до тех пор, пока они не доказаны, основанное на них доказательство также не является неопровержимым. Однако не со всеми доказательствами дело обстоит таким образом.

Первое доказательство доказывает это положение, обращаясь исключительно к самому бытию и чтойности, не прибегая к помощи внешних посылок. Садра, прочно утвердивший принцип коренности чтойности, в большинстве своих трудов пользуется именно этим доказательством. Суть его

заключается в следующем. Придя к выводу, что дело может обстоять только двояким образом: либо бытие есть нечто действительное, а чтойность — чисто абстрактное произведение ума, либо наоборот, мы должны испытать их обоих на предмет того, являются они чем-то имеющим место вовне и действительным или нет. Во время этого испытания мы видим, что чтойность (например, человек, линия) может как обладать бытием, так и не обладать им, и что её чтойность относится к действительности и отсутствию ононого (т. е. к бытию и небытию) одинаковым образом. Лишь взятая вкупе с бытием и действительностью чтойность представляется нам сущей. Бытие же тождественно действительности, существованию и бытию вовне, а допущение «недействительной действительности» и «несущего бытия» является абсурдным. Следовательно, бытие тождественно действительности, именно оно образует внешний объективный мир. Чтойность же оказывается всего лишь умственной матрицей бытия (*қалаб*), созданной умом в соответствии с его особенностями, благодаря его связи с внешним миром и в соответствии с последним.

Ввиду важности и точности этого доказательства и его роли в создании чёткого и ясного представления о проблеме сейчас мы приведём одну вводную посылку, а затем изложим вопрос по-другому. Когда нечто предикцируется субъекту, то либо этот субъект, взятый как таковой, допускает предикцирование ему данного предиката, не нуждаясь в добавлении ему чего-либо внешнего, либо нет (и в этом случае он нуждается в предположении чего-то другого). Например, когда мы говорим: «Белое тело», то «тело» является субъектом, а «белое» — предикатом. Самость тела не требует с необходимостью, чтобы оно явилось белым. Иными словами, тело как таковое не бело, оно обретает право быть описанным предикатом «белое» лишь тогда, когда белизна появляется у него как случайный признак. Белизна бела сама по себе, а не потому, что к ней было добавлено нечто другое. В случае, когда субъект нуждается в посредничестве чего-то другого для присвоения ему некоторого предиката, это другое называют посредником в появлении акциденции или ограничивающим аспектом.

Следует заметить, что в рассмотренном выше случае неважно, необходима телу действенная причина для предикации белизны или нет. Ясно, что она необходима, однако нужда в ней или отсутствие нужды в ней не влияет на рассматриваемую нами проблему. Если даже мы предположим, что белизна появляется у тела как его акциденция самостоятельно и без помощи действенной причины, это не повлияет на нужду в ограничивающем аспекте или на отсутствие оной.

Вникнув в вопрос о коренности чтойности или бытия, мы видим, что его суть заключается в том, что во всяком сущем (человеке, лошади, камне и т. п.) мы видим два аспекта — бытие, от которого мы производим слово «сущее» и делаем его предикатом, и чтойность (например, человек, лошадь, камень, дерево). Следовательно, смысл вопроса о том, что корено — бытие или чтойность, заключается в том, какая часть высказывания «человек существует» является истинным и действительным сущим — человек или бытие. Верно представив суть дела, мы выбираем бытие, ибо человек как чтойность относится к бытию и небытию одинаковым образом, не требуя ни предикации бытия, ни предикации небытия. Человеку требуется предикация бытия лишь тогда, когда его рассматривают, не отделяя от бытия, в отличие от бытия, которое есть само существование и действительность. Иными словами, существование извлекается как понятие из самости бытия, но не из самости чтойности как таковой (оно извлекается из чтойности, взятой вместе с бытием). Видя, что всякая чтойность, взятая вместе с бытием, лишается своего состояния равновесия по отношению к бытию и небытию, мы не можем усомниться в коренности бытия.

Второе доказательство. Если предположить, что чтойность коренна, а бытие умоотносительно, то между внешним и умственным бытием не окажется никакой разницы. Однако между ними есть разница. Каждому из них свойственны свои особые воздействия.

Пояснение. При рассмотрении вопроса об умственном бытии¹ будет установлено, что в момент постижения вещей их

¹ Подробно см.: Умственное бытие (глава четвёртая, 1.1).

чтойность запечатлевается в уме. Если предположить, что чтойность коренна и является источником воздействий, то её воздействия вовне окажутся тождественными её воздействиям в уме. Например, внешний огонь сжигает, а внешний яд убивает; умственный огонь и умственный яд сообщают знание. Если чтойность коренна, то все воздействия должны исходить из неё. Поскольку чтойность одинакова в двух обиталищах — вовне и в уме, то умственный огонь должен не только сообщать знание, но и сжигать, а внешний огонь — не только сжигать, но и сообщать знание. Однако дело обстоит совсем не так.

Если нам возразят, что предположение коренности бытия порождает те же трудности, ибо, согласно нему, предполагается, что внешняя чтойность обретает бытие в уме, и поскольку все воздействия берут начало в бытии, то все воздействия внешнего бытия вытекают также из умственного бытия, и наоборот, то на это мы ответим, что внешнее и внутреннее бытие являются двумя видами или двумя ступенями бытия. Ниже¹ будет сказано, что в соответствии с различием этих ступеней бытие имеет разные воздействия. Оно есть неоднозначная истина и обладает несколькими ступенями, тогда как чтойности не присуща неоднозначность и различие ступеней. Поэтому бытию чтойности в уме, согласно воззрению о коренности чтойности, сопутствует тождество чтойности вовне и в уме, однако последней не сопутствует тождество внешнего и умственного бытия.

Третье доказательство. Разбирая вопрос о единстве и множественности, философия утверждает, что во всяком утверждении человек предикцирует предикат субъекту, например, утверждая, что этот человек знающ, этот знающий пишет, этот пишущий — художник. Всякий раз, когда употребляется слово «есть», между двумя вещами устанавливается связь. Она представляет своего рода единство, которое в действительности есть «единение множественного». Поэтому можно утверждать, что два постигаемых нами смысла вовне есть нечто единое.

Если бы бытие не было коренным, то это единство никогда не имело бы места, ибо всякая чтойность самостно отличает-

¹ См.: Неоднозначность бытия (глава вторая, 2. 4).

ся от другой чтойности. Естественно, что самость человека не тождественна самости знающего, пишущего или художника. Иными словами, аспекты человечности, знания, писания и художества отличаются друг от друга и отрицаются по отношению друг к другу. Человек, взятый как человек, не есть знающий, пишущий или художник. Иными словами, человек постольку, поскольку он человек, не тождествен знающему, так как тот есть знающий (или пишущему, потому что тот — пишущий). Однако человек всегда или в большинстве случаев знающ, то есть между человеком и знанием имеет место своего рода единство. Это единство относится к бытию. Одно и то же бытие является человеком, знающим и художником. Если бытие умоотносительно, то умоотносительно и единство. Следовательно, в таком случае единство между субъектом и предикатом невозможно. Таким образом, ни одно высказывание, содержащее в себе общеупотребительную техническую предикацию (*хамл-и шā'ī' çinā'ī*), не может быть истинным — однако оно несомненно истинно.

2. Неоднозначность бытия¹

В предыдущем разделе мы сказали, что в исламской философии одним из основных и само собой разумеющихся положений, отличающим философию от софистики, является положение «действительность имеет место, сущее есть и мир не есть ничто и чистая иллюзия». Мы также указали на другую несомненную вещь, сказав, что, признав основу действительности, ум находит эту действительность множественной. Иными словами, он видит, что находится лицом к лицу со многими вещами — деревом, камнем, человеком, солнцем и так далее. Каждая из них представляет одну действительность и одно сущее. Естественно, принцип «действительность есть и сущее имеет место» проявляется в уме как «действительности суть и сущие имеют место».

Теперь спросим: эта явленная уму множественность истинна или иллюзорна? Отражает ли эта множественность в уме

¹ См.: Муṭаххарī, *Маджмӯ'а-и āçār*, т. 6, с. 508–516; т. 5, с. 218–221.