



УДК 21

*К.М. Магомедов*

Информация о статье:

Поступила в редакцию: 08.01.2016  
Передана на рецензию: 08.01.2016  
Получена рецензия: 28.01.2016  
Принята в номер: 25.03.2016

### **Проблема истины в философии и теологии**

*Дагестанский государственный университет; [magomedov49@mail.ru](mailto:magomedov49@mail.ru)*

В статье раскрываются некоторые особенности понимания истины в науке и религии, приводятся сравнительные характеристики метрики истины в христианстве и исламе; анализируются гносеологический, аксиологический, онтологический, экзистенциальный и другие аспекты в понимании категории истины в культуре; выделяются познавательные и оценочные, объективные и субъективные механизмы в постижении истины; отмечается, что знание и истина диалектически взаимосвязаны и обуславливают друг друга; дается своеобразная оценка решения проблемы истины постмодернизмом. Основное содержание статьи направлено на раскрытие особенностей решения проблемы истины и ее критериев в исламе. Их рассмотрение важно для поиска путей модернизации ислама, что обеспечит более комфортное его вхождение в мировой цивилизационный процесс.

Ключевые слова: *истина, религия, ислам, гносеологический подход, знание, Коран, Сунна, постмодернизм, христианство.*

The article provides insights into some particularities of understanding truth in science and religion and contains comparative characteristics of truth metrics in Christianity and Islam. The epistemological, axiological, ontological, existential and other aspects of the perception of the category of truth in culture are analyzed. The cognitive and evaluative, as well as objective and subjective mechanisms of truth attainment are specified. The author notes that knowledge and truth are dialectically interrelated and determine each other and offers his individual assessment of how the problem of truth is solved in the context of postmodernism. Further the author concentrates on the solution to the problem of truth and its criteria in Islam. Reviewing these issues is considered important for finding ways to modernize Islam, which, in turn, will ensure Islam's smoother inclusion into the global development process.

Keywords: *truth, religion, Islam, epistemological approach, knowledge, Qur'an, Sunnah, postmodernism, Christianity.*

### **Введение**

Философия – не единственная сфера человеческого духа, чья деятельность направлена на поиск истины. Ее ищут и к ней стремятся и в научном, и религиозном, и художественном, и нравственном, и любом другом освоении мира. В этом плане все люди в разной мере носители, искатели и защитники истины, как бы она ни понималась. Поэтому каждый из нас стремится так или иначе идентифицироваться с ней, познать, обрести, распорядиться всем потенциалом ее содержательного

многообразия. И каждый старается ухватить свою долю «пирога», называемого истиной, а каждый профессиональный тезаурус формирует и культивирует собственное видение бытия.

Религиозные конфессии не являют собой исключения, они также имеют свое измерение истины. Для политика истина – идеологический инструмент для утверждения «воли к власти». Для науки – выражение объективной и закономерной метрики бытия. Для философа истина – выражение сложной диалектики объективного и субъективного в познании. Для экономиста – обычный товар, имеющий стоимостный эквивалент, зависящий от спроса и предложения. И совершенно прав М.Г. Курбанов, который замечает, что «истина открывает мир ровно столько, сколько мир пронизывает и охватывает человека, полного тайн и загадок. Каждое переживаемое событие может открывать или скрывать ту или иную тайну человека в мире, или тайну мира в человеке, приближая нас к ней, или удаляя от нее» [5, с. 161].

Перефразируя известную фразу Архимеда «Дайте мне точку опоры, и я переверну этот мир!», можно сказать: «Дайте мне знание и понимание истины, и я познаю все, что угодно человеку и обществу». Увы, а может к счастью, это оказалось в полной мере невозможным.

#### **Гносеологическая и негносеологическая концепции истины**

Э.А. Тайсина, автор замечательного четырехтомного труда по гносеологии, называет проблему истины *cor cordium* (сердцем сердец) всей гносеологии, посвятив ей специальный том [12]. Правильно, но еще более справедливым будет называть проблему истины центральной для всех форм постижения мира, в том числе и религии. Это естественно, так как наше мышление (и особенно его ядро – логика) целиком зависит от понимания истины. Поэтому это понятие является системообразующим для всей духовной культуры человека и человечества.

Культура современного постмодерна пытается перечеркнуть траекторию постижения мира, направленную на постижение истинностного содержания бытия, поставить под сомнение саму возможность его оценки через истинностные характеристики. Неслучайно в рамках аналитической философии утвердилась так называемая дефляционная теория истины, считающая понятие истины избыточным. Поэтому в соответствии с «бритвой Оккама» оно должно быть устранено из языкового оборота и философского дискурса, поскольку уже не заключает в себе какого-то нового содержания. Например, Я.В. Шрамко отмечает, что «предикат истина может быть безболезненно, без каких-либо существенных потерь изъят из любого контекста» [14, с. 81]. Что-то похожее предлагал и К. Поппер, заменяя эту нестрогую категорию «более строгим» понятием правдоподобия.

Сказанное выше по поводу постмодернизма часто преподносят как полное устранение проблематики истины из его дискурса. Наверное, не совсем так. Речь, скорее, идет о дефляции классического, гносеологического измерения истины, и, если можно так выразиться, о возврате к экзистенциально-онтологическому, личностному ее измерению. Происходит своеобразный гегелевский «якобы возврат к прошлому» – важнейший механизм действия закона отрицания отрицания, по которому на высших ступенях повторяются некоторые формальные и содержательные стороны прошедших процессов. История как бы повторяется «дважды»: человечество начинало свой путь постижения мира с «алетейи», с онтологического, экзистенциально-личностного измерения истины, и в своеобразной форме в постмодернизме возвращается к ней.

Согласно постмодернизму, гносеологическое измерение истины – это выражение бинарной оппозиционности классического мышления: истина-иллюзия, правда-ложь, объект-субъект, материя-сознание. Эта бинарность мышления мешает

проявлению всего богатства содержания бытия, она формирует, говоря словами Г. Маркузе, «одномерного человека» с линейным вектором мышления и оценок.

В постмодернизме, если следовать букве и духу деконструкции, получается, что истина выступает как одно из проявлений интерпретационного своеволия субъекта, она есть, по словам Фуко, «что-то вроде принудительного действия» субъекта в отношении собственной дискурсивности. Получается, что каждый такой дискурс задает свою шкалу истинности («воля к истине»), что эксплицируется волей к правилу и форме, поиском строгости («забота об истине»), поэтому не стоит искать некую инвариантную Истину с большой буквы. В постмодернистской концепции истина не сводится ни к каким центрам и структурам и находится в исходном множестве смыслов и интерпретаций [8, с. 197].

В этом плане формулы постмодернизма «смерть субъекта» и «смерть автора» вовсе не означают устранения субъекта из совокупного познавательного процесса; они, скорее, шаги к дальнейшей субъективации познания и метрики оценок его результатов, о чем мы говорили в ряде статей [6].

Таким образом, получается, что «слухи» о дефляции, устранении проблемы истины постмодернизмом, оказались «сильно преувеличенными». Так что вектор мышления, заданный знаменитым вопросом Пилата основоположнику христианства, продолжает функционировать и в современной культуре.

Очевидно и то, что этот вопрос являет собой начало всех начал не только для христианского вероучения. На решение этого сакрального вопроса ориентированы все религии, включая ислам. Правда и в том, что векторы ответа на этот вопрос в разных религиях расходятся. Для одних в качестве ответа на этот вопрос была предложена миру новая форма нравственной истины в Нагорной проповеди с ее методологическим ядром – философией непротивления. Возникшее на основе его учения христианство, охватив большую часть населения земного шара, превратилось в убеждение, образ жизни, нравственное и мировоззренческое кредо и модус истинности для миллионов людей. Для верующего христианина истина не может быть производной от познания и вторичной по отношению к чему-либо. Она всегда первична, ведь истина – это сам Бог. В этом плане истина в христианстве не понимается как какой-то информационный продукт и следствие интеллектуальной деятельности.

Из догмата Троицы прямо вытекает, что истина имеет личностный аспект! Если Бог и есть сама истина, а Он личность и больше, чем то, о чем ты можешь помыслить, следовательно, об истине в религиозном контексте невозможно говорить как о чем-то завершенном или познанном. Она всегда незавершена, загадочна, парадоксальна, таинственна. Здесь уже не работают привычные для научного познания категории и механизмы. Можно говорить лишь о личностном постижении истины, об открытии ее человеку, о внутреннем озарении.

Ислам, с одной стороны, продолжил эту линию прямой увязки Бога с истиной, но, с другой, предложил несколько иной модус ответа, отличный от изложенного в Нагорной проповеди, без изначальной греховности и догмата боговоплощения человека. А самое главное – с истины снимается всякий личностный момент, поскольку это противоречит духу абсолютного божественного предопределения, являет собой недопустимую форму уподобления Богу человека.

Известно, что в истории философии истина понималась по-разному:

- как соответствие знания о вещах самим вещам (Аристотель);
- как вечное и неизменное абсолютное свойство идеальных объектов – «эйдосов» (Платон, Августин);
- как соответствие мышления ощущениям субъекта (Д. Юм, Д. Беркли);

- как согласие мышления с самим собой на основе априорных форм рассудка (И. Кант);

- как проявление тождества мышления и бытия (Гегель) и т. д.

На базе этого исторического многообразия в понимании истины в современной культуре сформировались несколько вариантов ее осмысления, а именно:

а) *онтологическая концепция истины*, истина как характеристика самого действительного бытия, когда само бытие может характеризоваться как истинное или неистинное, вне какого бы то ни было познавательного отношения к нему. Здесь мы можем говорить об объективности истины, заданной до всякого познавательного и оценочного действия человека и общества. Поэтому проблематика истинности не может быть созвучной только с человеческим познанием и вообще с человеческим бытием. Напротив, человеческое бытие и познавательное измерение мира есть бесконечный процесс все более полного постижения этой истины. Данная концепция истины получила воплощение в гегелевском принципе тождества бытия и мышления, по которому все действительное разумно, а разумное – действительно;

б) более позднее обретение человека и общества – *аксиологическая концепция истины* – истина как ценность, как характеристика содержания действительного бытия человека в мире различных смыслов (мир человеческой действительности), включающая оценочное отношение человека к бытию и самому себе. Это то, что образует мировоззренческий каркас личности, систему ее убеждений, организует философское, религиозное, художественное, нравственное, эстетическое и иное постижение мира человеком;

в) *гносеологическая интерпретация истины* самая привычная для современного человека «сциентистского воспитания», по которой истина является характеристикой знания о действительном бытии, выражением меры соответствия или несоответствия знания о действительности самой этой действительности. Эта концепция истины, получившая название классической, аристотелевской или корреспондентской, наиболее разработана в гносеологии и методологии науки.

Применительно к выбранной теме нас преимущественно интересует проблема истины в первых двух ракурсах. Разумеется, это не означает отказа от гносеологической категории истинности, поскольку речь идет о взаимоотношениях онтологического, аксиологического и гносеологического аспектов понятия истины.

Из перечисленного вытекает одно очень важное для постижения мира методологическое следствие. Оно в философии было как бы между строк озвучено Платоном. Это вывод о возможности существования истины вне знания. Оказывается, что истина существует до и независимо от знания; она впоследствии может трансформироваться в знание или находит для своего существования иные, отличные от знания и познавательных механизмов формы своего бытия. М.И. Билалов замечает эту хронологическую асинхронность истины и знания в философии Платона, который отмечает такую ситуацию в познавательном процессе, когда определенное субъективное отношение к истине еще не позволяет говорить о ней как об истине знания «для нас», а не «самой по себе». Формирование истины может сводиться к установлению адекватного отношения между идеальным образом и объектом познания, но знание предполагает также некое отношение субъекта к этому сформировавшемуся образу. Отношение, которое не ограничивается функциями формирования истинного образа и обладания им. Поэтому истина «появляется на свет», формируется, как правило, как этап на пути становления знания. Развиваясь, трансформируясь в знание, истина, выражаясь словами Гегеля, не только ничего не теряет, а наоборот, обогащается в своем содержании. В результате такой диалектики всякое знание оказывается истиной, но не всякая истина – формой знания [3].

Если подходить с методологических позиций, применительно к религиозному освоению мира не совсем корректно не только говорить об истине как гносеологической категории, определяющей меру соответствия знания и действительности, но и вообще об истине. Более приемлемой по многим основаниям в религии является категория правды, выражающая меру субъективной уверенности человека в том, что он отражает истину, т. е. понимает ту или иную реальность и так выражает ее. При этом механизмы достижения такой уверенности принципиального значения не имеют. Они могут быть рационально-доказательными, чувственно-наглядными, интуитивными, отражать жизненный опыт человека и человечества, быть выражением определенной религиозной доктрины и т. д. Поэтому суждение о правде – это всегда практическое, оценочное суждение, эмоционально окрашенное, оно обращается не столько к разуму, сколько к сердцу и воле. При этом правда может совпадать с реальным положением дел, и тогда она становится тождественной истине, а может не совпадать. Но во всех случаях человек совершенно искренне полагает, что он правильно понимает суть дела.

Примером подобного разведения категорий истины и правды является судебная практика, когда все участники процесса клянутся говорить правду, только правду и ничего, кроме правды, а уже задача судебного разбирательства – изучить меру соответствия этой правды истинному положению дел.

Поэтому неслучайно категория правды всегда сопровождается различными эпитетами (святая, горькая, колючая, чудовищная); у истины же, имеющей преимущественно гносеологическое измерение, таких оценочных эпитетов почти нет; она может только выражать или не выражать меру объективности и адекватности, а потому не может быть столь же эмоционально многомерной, подобно правде.

Таким образом, получается, что процесс постижения мира человеком исторически и, наверное, логически, начинается с формулировки правды, в основе которой – знания, опыт, интуиция человека и человечества. И только затем через историческую сублимацию этой самой правды может раскрыться истина [12, с. 9]. Надо думать, что именно это имел в виду Александр Невский, когда утверждал, что «не в силе Бог, но в правде». И действительно, Бог в правде, т. е. в субъективной уверенности каждого верующего в том, что он есть, а истинно это или нет – вопрос открытый. «Божья правда» – это и есть истина для искренне верующего человека. Следовательно, применительно к религиозному сознанию в большинстве случаев, когда обсуждаются вопросы достоверности тех или иных событий, нужно говорить не столько об истинности их содержания, понимая под ней степень соответствия их действительности, сколько об их правдивости, выражающей степень субъективной уверенности в их фактичности и действительной достоверности.

Во-первых, в условиях дофилософского постижения мира у мировоззрения не было и не могло быть строгого разделения на субъектно-объектные механизмы, составляющие основу формирования гносеологического подхода к постижению действительности. Становление подобной гносеологической парадигмы постижения бытия, а равно проблематики истинности познавательного дискурса стало возможно только в условиях умственной и физической, материальной и духовной, понятийно-предметной дихотомии, блестяще озвученной Сократом и Платоном. Сущность же этой субъектно-объектной парадигмы познания выражается в знаменитой декартовской «*Cogito, ergo sum*».

Во-вторых, в условиях исключительно ценностного измерения мира, когда идет противоборство различных мировоззрений, языческих и откровенческих, много- и единобожеских и других, речь может идти не столько о содержательной объективности религиозных постулатов, сколько о степени, мере уверенности их адептов в собственной правоте. Поэтому речь здесь должна идти не об истинности фактов религиозной жизни, а всего лишь о вере людей или в их истинность и

достоверность, или в ложность и недостоверность. Ведь человек может совершенно искренне думать, что его знание правдиво, хотя на самом деле оно не отражает объективную реальность. Следовательно, речь в таком случае идет не о метрике измерения в шкале истинности, а о степени искренности человека – носителя определенной информации.

Таким образом, мифологическому и раннему религиозному сознанию вообще было еще неведомо гносеологическое измерение мира и оценка знания в шкале истинности, поэтому незнакомо еще всякое разделение отношения знания о действительности и самой действительности. Это связано с космоцентризмом, неразделенностью человека и природы, синкретичностью, нерасчлененностью древнего сознания на субъектно-объектные составляющие мира. Подобное измерение мира появляется только с движением «от мифа к логосу» вместе со специализацией умственного труда, совпадающей с возникновением философского мировоззрения.

Убедительным доказательством полного отсутствия в архаичной культуре гносеологического измерения знания и метрики его истинности является сцена допроса приговоренного к смертной казни Иисуса Понтием Пилатом, которая озвучивается во многих евангелических сказаниях. Имеются в виду знаменитый вопрос прокуратора Иудеи «Что есть истина?» из Евангелия от Иоанна (стих 38) и не менее знаменитое молчание арестованного, которое понимается как отсутствие у него ответа на этот вопрос.

Понятно, о так называемых «фигурах умолчания», о которых говорят в современном экзистенциализме и постмодернизме, тогда, известное дело, не знали. Но однозначно уже знали, что молчание, порой, говорит о большем, оно более информативно, чем простое говорение. Поэтому, если следовать логике и здравому смыслу, то получается, что Иисус не ответил вовсе не потому, что не знал ответа на этот, ставший знаменитым вопрос. Тут дело не в отсутствии ответа, а в мировоззренческой неподготовленности язычника Понтия Пилата к восприятию нового, непривычного для него ответа. Ведь известно из тех же евангелических сказаний, что несколько раньше и в другой ситуации в кругу своих единомышленников, во время Тайной вечери, Иисус совершенно однозначно ответил на этот вопрос: "Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего" [2].

По одной из исторических версий, в отличие от римского наместника Иудеи, его супруга Клавдия Прокула, которой он был обязан своим высоким положением, активно восприняла истину новой веры и стала поклонником галилейского проповедника. И не только потому, что он некогда спас её от смертельной болезни. Новое учение, построенное на началах равенства, любви и милосердия, поражало ее логикой аргументации, человеколюбием и стремлением к справедливости.

Некоторые источники даже повествуют, что Клавдия была в числе четырех женщин, которые незаметно пришли к телу распятого Иисуса, наряду с матерью Марией, Саломеей, родительницей его учеников Иоанна и Иакова, и Марией Магдалиной, которую проповедник в свое время направил на путь истинный.

Еще одним убедительным доказательством полного отсутствия у древних традиций гносеологического измерения знания является широкое использование греками вместо понятия истины термина *алетейя*, означающего открытость, несокрытость. Эта истина (алетейя) вообще не есть результат познавательного действия человека. В ее формировании участвуют такие механизмы, которые вообще невозможно выразить в категориях знания и познания.

Именно в таком смысле представлена истина и в экзистенциализме. Истина здесь вовсе не категория теории познания и методологии науки, а отражение подлинности человеческого существования. Она есть выражение меры открытости

бытия для человеческого постижения. Поэтому получается, что человек не познает истину, а как бы сливается с ней, находится в ней в ситуации подлинного существования.

Славянская философия, в отличие от новоевропейской классики, также пошла по пути такого гносеологического понимания истины – не через диалектику чувственного и рационального познания, а через раскрытие содержания истинности знания как верховной ценности, тождественной с Богом. Например, для В. Соловьева, П. Флоренского и Н. Бердяева истинность выступает как абсолютное единство всего, достигаемое в проявленности Божественного Абсолюта. Поэтому для них истина – это объективная, неизменная, не зависящая от восприятия конкретного человека, постигаемая только силой веры, абсолютная заданность бытия, неразрывно связанная с добром, красотой и любовью.

Таким образом, с одной стороны, классическая аристотелевская концепция истины, названная в гносеологии теорией соответствия, позволяет понять существенные механизмы познания и раскрыть многие глубинные основания оценки его результатов. Главное достижение этой концепции, как нам представляется, связано с формированием множественного подхода к знанию и познанию, с включением момента относительности в познавательный процесс. Такая идея множественности и относительности в понимании истины могла возникнуть только в гносеологическом измерении знания.

С другой стороны, вместе с классической концепцией истины формируются механизмы толерантности, сосуществования различных схем понимания мироздания – это непереносимое следствие гносеологического измерения в различных схемах знания. В мифологии и религиях откровения, где истина еще определяется не в гносеологическом, а в бытийном, экзистенциально-онтологическом аспекте, такого множественно-плюралистического подхода к знанию и его оценке не было и быть не могло, в чем нас убедили изложенные выше евангелические сказания. Поэтому следует заметить, что концепция истины, связанная с определенным человеком – ее носителем, послужила базой для появления в истории человечества авторитарных форм мироздания и моделей миропонимания, где истина связывается лишь с определенной личностью – Моисеем, Христом, Мохаммедом. Таким образом, развитие духовных формообразований культуры было направлено по траектории противопоставления, конфронтации, ведущей к появлению экстремальных и тоталитарных форм миропонимания. Это было естественно: раз истина связывается лишь с конкретным человеком, то другие схемы миропонимания, где носителем истины представляются другие особи, рассматриваются как неистинные, иллюзорные, и, что еще хуже, реакционные и враждебные.

Поэтому если Христом провозглашается, что «Я есть путь, истина и жизнь», то все, что не совпадает с Его образом мыслей и действий, объявляется дьявольским и ложным. Следовательно направленность воли всех разумных существ определяется их причастностью либо к истине и к вечному бытию, либо ко лжи – вечной смерти и небытию. По этому поводу Христос говорит: «Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:44). А еще раньше, в Ветхом завете, псалмопевец Давид вообще заключает, что после грехопадения прародителей «...всяк человек – ложь» (Пс. 115, 1–2).

Данный постулат с неизбежностью вытекал из буквы и духа любой религии, для которой первой исходной и общеобязательной формулой становится истина, что Бог является источником и причиной всякого бытия. Она имеет самые разнообразные формы в различных религиях: монотеистических (вера в единого Бога); политеистических (вера во многих богов); дуалистических (вера в два божественных

начала, одно из которых олицетворяет добро, а другое – зло); анимистических (вера в одухотворенность всего существующего, наличие у него души).

### **Проблема истины в исламе**

Совпадение истины с бытием Бога характерно для всех монотеистических религий. Это естественно, поскольку сама по себе вера в единого Бога требует и особого осмысления проблемы истины. Ведь Он является единственным источником всякого бытия, а значит, и бытия истины. Поэтому, в подобных мировоззрениях другой истины нет и быть не может.

Ислам в этом религиозном ряду не являет собой исключения; пожалуй, здесь эта связь истины с Бытием Бога только усиливается, поскольку он по своему духу выражает абсолютный и всепоглощающий монотеизм. Может, поэтому мало слов, которые использовались бы в Коране и исламе в целом чаще, чем истина и ее производные: «ал-хакк» и «хакикат» – истина, «тарикат» – путь к истине, «талибун» – ищущий истину, «тахкик» – обретение истины и другие.

На первый взгляд кажется очевидным, что последовательный ислам, как форма абсолютного монотеизма, утверждает одномерность связи Аллаха и истины, поскольку его всемогущество распространяется и на человеческий дух. С одной стороны, это, конечно, так и никак иначе. Неслучайно, Пророк говорит: «Разделится моя община на 73 течения и все они окажутся в огне, кроме одной!» (Ахмад 4/102, Абу-Дауд 2/503). Данный хадис, признанный достоверным большинством суннитских и шиитских школ, четко отмечает это обстоятельство, так как слова Мухаммеда «кроме одной» указывают на то, что истина одна и в ней не должно быть разногласий, и наоборот, если в истине могут быть разногласия, то Пророк не сказал бы: «кроме одной». Правда и в том, что ни в Коране, ни в хадисах нет четкого и конкретного указания на это истинное течение, что дает основание на протяжении всей истории ислама до сегодняшних дней дискутировать по поводу данной формулы.

Уход Мухаммада от однозначного ответа на этот вопрос – это не проявление его слабости. Нет! Человеку и человеческому сообществу не дано однозначно знать ответ на вопрос о носителе истины в исламе. И если сегодня кто-то пытается доказать обратное, то он тем самым притязает на большее знание, нежели Пророк. Разве это не есть форма уподобления Богу и придание сотоварищей Богу, что уже само по себе есть тягчайший грех?

К сожалению, многие ученые данные установления на одномерность истины ислама истолковывают как тоталитарность его конструкции. При этом забывают, что ислам, в отличие от других религий откровения, не содержит ортодоксии, поскольку имеет нецерковный статус, где возможно прямое обращение к Богу, минуя всевозможных посредников. Из этого исходит еще одно отличие ислама – практически полное отсутствие в нем инакомыслия, ереси, когда с позиции одного канона другая рассматривается как негодная Богу и неправильная, со всеми вытекающими из этого последствиями. Отсюда широкая практика признания различных школ (масхабов) и толкований (идштихадов), по которым возможно личностное и свободное смысловое богопонимание, исходя из собственного опыта и мировоззрения.

На плюралистичность понимания истины в исламе указывает также наличие в нем семи «кыраатов» – вариантов чтения и понимания Корана и его аятов.

Необходимо также отметить, что сама особенность лунного календаря, диктующего обрядовые действия, основываясь исключительно на внешнем, субъективном восприятии человеком различного состояния Луны, говорит об отсутствии в исламе жестких формулировок и требует исключительного многообразия подходов.



Вероисповедальный плюрализм заложен в самой конструкции ислама, что в принципе исключает одномерное видение истины. Поэтому ислам не содержит механизмов навязывания какого бы то ни было единомыслия. И если сейчас кто-то пытается такое сделать, как бы преследуя благие цели, это противоречит духу классического ислама.

Одна из причин проявлений современного радикализма и религиозного экстремизма – игнорирование подобного плюрализма и гибкости мышления, многообразия, особенно в вопросах проецирования ислама на повседневный образ жизни, не касающихся канонических основ ислама.

Эта логика плюрализма в полной мере необходима и в отношении к другим культурам и конфессиям. Вспомним известный призыв Пророка: «Ищите знания даже в далеком Китае». Неслучайно, начиная с Конституции Медины, основанной пророком Мухаммедом, оформлен официально правовой статус людей всех других Писаний – иудеев и христиан.

С сожалением приходится отмечать, что тональность некоторых проповедей через СМИ нарушает эту исконную мировоззренческую и правовую толерантность ислама, поскольку они строятся по принципу «это правильно, а это неправильно», «это можно, а это – нет». Вопросы обустройства человеческого бытия в век мультикультурализма вообще не допускают подобной логики оценок. И это касается не только этнического и конфессионального многообразия, но и всей методологии в понимании поликультурности и всей технологии истинностных оценок.

Таким образом, складывается совершенно демократичная концепция веротерпимости, пронизывающая всю конструкцию исламского вероучения. Ее суть блестяще озвучил Смирнов А.В. на конференции 2015 г. в Махачкале: «Условием истинности твоего вероисповедания является непременно признание любого другого вероисповедания. Твое вероисповедание не истинно, если ты не признаешь истинность любого другого вероисповедания» [9, с. 50].

Есть такое модное слово в современной культурологии – «инклюзивность», означающее способность включать в орбиту своего бытия иные культурные эпифеномены, а не противопоставлять себя другим, преодолевая тем самым всеобщее социальное отчуждение и самоотчуждение, о которых так привлекательно говорили в свое время классики марксизма, особенно в молодости. Так вот, получается, что современный ислам в своей основе инклюзивен.

И еще об одном интересном своеобразии понимания истины исламской культурой. Не секрет, что особенно во многих сектантских религиозных направлениях, внушается, будто не всякому дано узреть истину, она скрыта от непосвященных. Поэтому следует слепо довериться определенной личности (мессии), которая только и поможет найти эту истину. Действительно, истина не всегда открыта и представлена на поверхности явлений, порой не хватает и жизни, чтобы узреть ее за повседневностью. Но это не дает повода отказывать кому бы то ни было в праве узреть истину. В этом аспекте, в отличие от многих известных в различных частях мира тоталитарных сект, ислам демократичен в своей основе, он допускает право каждого в постижении истины веры.

Мало того, подчеркивается, что всевозможные «шторы таинственности», особой «ауры посвященности» в истины религии – путь категорически неприемлемый в исламе, поскольку он противоречит практике иджтихада, дающего каждому свободно и открыто излагать свое понимание вопроса. Поэтому, как отмечается в достоверных хадисах, «если ты увидишь людей, которые втайне от всех говорят что-либо о своей религии, то знай, что они в основе заблуждения!» и «знание не пропадет, пока оно не станет тайным» [15].

Как отмечал Пророк, «не перестанет группа людей из моей общины открыто придерживаться истины, и не повредят им выступающие против них до тех пор, пока

не придет повеление от Аллаха». Поэтому говорить о религии – великая ответственность, и вводить в заблуждение людей, не имея знаний, – один из самых тяжких грехов. И Пророк сказал: «Самому суровому наказанию в Судный День подвергнется человек, который, не имея знания, ввел людей в заблуждение» [15].

Следует подчеркнуть, что одна из глубинных причин драматических социально-политических процессов в мусульманском мире состоит в стремлении монополизировать право на знание истины в вере и столкновении различных векторов в понимании истинного содержания веры.

Следует высказаться по поводу еще одного «штампа», достаточно распространенного в исламоведении. Считается, что проблема истины в исламе в полной мере была поставлена только в суфизме, поскольку в качестве одной из основных целей суфиев является непосредственное познание истины [4, с. 137–142]. Нам представляется, что способность непосредственного постижения истины – это черта всего религиозного постижения мира, отличающая его от опосредованного субъектно-объектного категориального структурированного научного познания и гносеологического измерения истины, а не только суфизма.

Поэтому необходимо искать иные векторы различения суфизма в отношении проблематики истинности. Как отмечается в литературе, в понятие истины суфизмом был заложен более глубокий смысл, заключающийся в стремлении к целостности в понимании бытия, в способности «быть началом другого только благодаря непосредственной связанности с этим другим, которое в силу этого составляет условие истинности самого начала и оказывается в существенном смысле не менее истинным, чем само оно» [9].

Другая отличительная особенность понимания истины суфизмом заключается в отходе от одномерного ее видения традиционным исламом. Поэтому, по словам И. Шаха, парадокс суфизма в борьбе за обретение истины как раз выражается в отказе от всякой борьбы вообще за нее: «Довольно думать о существовании Истины, посидим лучше среди цветущих роз. Конечно, он не знает, как узнать того, кто знает, не знает он и того, как избавиться от знаний». «Да, Истина может быть Здесь, но ее нет, люди должны искать и находить ее Там. Но где это «там», ни ты не знаешь, ни я; об этом, наверное, и сама земля ничего не знает» [13].

В этом плане поучительной является одна суфийская притча о диалоге хана с одним дервишем. Как-то хан обратился к мудрецу с вопросом о причине исчезновения у него бывшего интереса к поиску истины, чем он постоянно занимался в молодости, полагая, что это из-за постоянной занятости повседневными заботами. Выслушав хана, дервиш обратил его внимание на проблему, совершенно далекую от темы диалога, – великолепный горный пейзаж и валун на дороге в гору, и неожиданно предложил хану зайти за валун, чтобы полюбоваться горой. Предложение взбесило хана, во-первых, оно совершенно не вписывалось в ханские заботы и тревоги; во-вторых, если бы они зашли за валун, то вообще ничего бы не увидели. На что мудрец ответил: «Вот и ты, хан, сам зашел туда, где не только истину не видно, но даже и желания найти ее не заметно» [8, с. 208–209].

Согласитесь, не дело говорить об истине, не затрагивая вопроса о критериях этой истинности. А всеобщий критерий в исламе один – это Коран и Сунна как его конкретизация.

Все остальные логические и фактические критерии истины действительны лишь через этот универсальный критерий. Перечислим некоторые из них:

- непротиворечивость, т. е. утверждение, подлежащее истинностной оценке, не должно противоречить канонам ислама. Это прежде всего определяется межкультурным диалогом, в который включен весь интеллектуальный потенциал ислама;

- определенное суждение считается истинным, если никем и никогда из авторитетных мыслителей не было высказано по его поводу несогласие. Особенно учитывается несогласие, высказанное сподвижниками Пророка. Поэтому в хадисах специально подчеркивается: *“Знание – это то, что пришло от сподвижников Мухаммада, а то, что не пришло хотя бы от одного из них, не является знанием”* (“Джами’уль-баяниль-‘ильм” 1420).

Необходимо заметить, что данный постулат разделяется не всеми, например ашаритами, мутазилистами, некоторыми ханафитами, а также представителями фальсафы;

- общезначимость того или иного вывода как убедительный критерий истинности. Считается, *«что считают все мусульмане хорошим, то является хорошим и у Аллаха, а что все мусульмане считают плохим, то является плохим и у Аллаха!»* (Ахмад 1/379, ат-Таялиси 23). Это доказывает, что вектор истинностной верификации идет не только от Всевышнего к верующим, но и в обратном направлении – от верующих через общезначимость к Аллаху;

- эффективным инструментом истинностной верификации знания в исламе считается также аналогия, особенно при отсутствии прямого текста из Корана и Сунны. Не случайно, во многих хадисах используется образ весов, использующихся в качестве измерителя совместимости того или иного вывода с канонами ислама. **«Аллах – Тот, Кто ниспослал Писание с истиной и весы»** (аш-Шура 42:17); *«весы – это то, на чем взвешиваются деяния и посредством чего проводятся аналогия и сравнение»* (“Шарх аль-усуль” 477). Но считается, что аналогия может быть критерием только относительного знания, поэтому она имеет существенные ограничения в применимости, и нужно осторожно подходить к ее использованию. При отсутствии прямого текста Корана или Сунны к ней прибегать не допускается. Считающийся достоверным хадис прямо отмечает это обстоятельство: *“Если вы будете опираться на аналогию в вопросах религии, то вы сделаете множество запретных вещей дозволенными и множество дозволенных вещей запретными!”* (аль-Хатыб в “аль-Фикъях уаль-тутафакъих” 180).

Чтобы действовали перечисленные критерии истины, должны быть соблюдены обязательные условия.

1. Необходимо учитывать в оценке того или иного хадиса или утверждения степень его достоверности. В исламе есть достаточно строгая и сложная градация, согласно которой любой хадис или высказывание сподвижника занимает определенное место. При прочих равных условиях предпочтение отдается хадисам более высокой степени достоверности. В целом все хадисы в зависимости от силы или слабости подразделяются на:

- приемлемые, к ним относятся хадисы, правдивость которых является наиболее вероятной. Суждения о таких хадисах необходимо приводить в качестве обязательных доводов, отражающих религиозную истину, и действовать надлежит в соответствии с ними;

- отвергаемые – это хадисы, степень правдивости которых является неопределенной и вероятностной. Поэтому их не следует приводить в качестве убедительных доводов, и действовать в соответствии с ними необязательно.

Первые, то есть приемлемые хадисы, в свою очередь имеют достаточно сложную градацию, а именно:

а) достоверные хадисы как таковые, признаваемые всеми направлениями ислама;

б) хорошие хадисы, признаваемые большинством мусульманской уммы;

в) достоверные хадисы, признанные таковыми в силу существования других хадисов, истинность которых признана общезначимой;

г) хорошие хадисы, считающиеся таковыми в силу существования других хадисов, приемлемость которых признана большинством верующих и алимов.

Все известные сборники хадисов, в том числе Аль-Бухари и Муслима, не дают исчерпывающего перечня всех признанных достоверных хадисов. В самих хадисах отмечается, что в них вошли даже не все известные на сегодня хадисы, а только те, которые отвечают общепризнанным условиям достоверности. Например, в «Саких» Аль-Бухари вошли только 7 275 хадисов, а у Муслима объединено 12 000 хадисов. Число же достоверных хадисов превышает сто тысяч. В условиях развивающегося знания это невозможно и потому не следует ставить подобную задачу.

2. Приводимый в аргументах текст не должен быть отмененным (мансух). В исламе, а точнее, в хадисоведении, есть достаточно сложный механизм взаимного согласования достоверных хадисов, дающих даже противоположные оценки одних и тех же фактов обыденной и религиозной жизни. Поэтому широко используется практика поглощения одних хадисов другими и существуют механизмы отмены одних хадисов для расширения действия других. Для этого все хадисы подразделяются на «отменяющие» и «отмененные».

Отменяющий хадис отличается от отмененного рядом признаков:

- наличием прямого указания Пророка;
- прямого высказывания одного из сподвижников Пророка;
- присутствие в нем исторических фактов, которые имели место быть в реальной жизни Пророка и сподвижников;
- признанием всем сообществом улемов.

При отсутствии возможности непротиворечивого объединения таких хадисов предпочтение отдается первым и именно они применяются в реальной практике, а вторые, как отмененные, перестают действовать. А если же подобное непротиворечивое объединение или отмена одного путем усиления другого невозможно, то от их оценки и практического применения следует воздержаться до тех пор, пока не обнаружится преимущество того или другого.

3. Приведение данного текста в качестве аргумента должно быть уместным, подходящим по содержанию данному вопросу. Необходимо знать, что не все аяты и хадисы, приводимые в качестве доказательств, подходят тому или иному положению, несмотря на внешнее соответствие. Важно не только приведение самого доказательства, но еще его правильное понимание. Все остальное не является критерием истинности и доказательности в исламе, хотя может использоваться в логике аргументации.

4. Бытует еще одно распространенное заблуждение. Иногда представляется, что истинная вера – только та, которая безрассудна и не знает сомнений. Наверное, это не совсем так. Без сомнений нет убеждений, нет внутренней веры, особенно для современного образованного человека. Поэтому сомневаться и верить – одно и то же. И наоборот, безбожны фанатизм, равнодушие и отсутствие сомнений.

### **Заключение**

Таким образом, становится очевидным, что проблема истины – одна из немногих проблем, через которую снимается былая антиномичность науки и религии и сближаются эти два важнейших способа постижения мира. Скажем прямо, проблема истины вне гносеологии и эпистемологии оценена недостаточно. Это, во-первых. Во-вторых, ислам несколько сложнее, чем другие конфессии, интегрируется в современные мировые культурно-исторические реалии и общечеловеческие жизненные стандарты, что очень важно в век мультикультурализма. Поэтому мусульманские общественные деятели и представители интеллигенции говорят все чаще и чаще о «новой находке», очередной волне арабо-мусульманского возрождения на основе модернизации ислама [1; 11]. Надежный путь в этом направлении проходит через рациональное осмысление основ исламской веры, в том числе через сближение конфессионального и общекультурного содержания понятия истины.

### Литература

1. Al-Azm S. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // *South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East*. – 1993. – Vol. XIII; 1994. – Vol. XIV, № 1.
2. Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. – М.: Российское Библейское общество, 2013.
3. *Билалов М.И.* Истина между мнением и знанием. От Платона до постмодернизма. /<http://www.congress2008.dialog21.ru/Doklady/02210.htm>).
4. *Васильева О.А., Гражданов Ю.Д.* Парадокс как форма поиска истины в суфийских притчах // Тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции «Что есть истина?», 6–7 сентября 2013 г. – Махачкала: Изд-во ДГУ, 2013. – С. 137–142.
5. *Курбанов М.Г.* Человек: между истиной бытия и бытием истины // Тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции «Что есть истина?», 6–7 сентября 2013 г. – Махачкала: Изд-во ДГУ, 2013. – С. 160–163.
6. *Магомедов К.М.* Субъектные метаморфозы в различных типах мировоззрения и картинах мира // *Вестник Иркутского гос. технического университета*. – 2015. – № 5 (100). – С. 411–415.
7. Притчи народов мира / сост. О. Капралова. – М., 2010. – С.208–209.
8. *Саидова З.Т.* Образ истины в постмодернизме // Тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции «Что есть истина?», 6–7 сентября 2013 г. – Махачкала: Изд-во ДГУ, 2013. – С.196–199.
9. *Смирнов А.В.* Истина в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / предс. научно-ред. совета В.С. Степин [Электронный ресурс]. – М., 2000–2001.
10. *Тайсина Э.А.* Очерки новой гносеологии: в 4 ч. Очерк IV. Истина – *cordium* гносеологии: монография. – Казань: Казанский гос. энерг. ун-т, 2012.
11. *Фролова Е.А.* Арабское «возрождение» как проект модернизации // *Вопросы философии*. – 2013. – № 5. – С. 11–18.
12. *Чумаков А.Н.* Истина и правда с философской точки зрения // Тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции «Что есть истина?», 6–7 сентября 2013 г. – Махачкала: Изд-во ДГУ, 2013. – С. 5–11.
13. *Шах И.* Суфии. – М., 1999.
14. *Шрамко Я.В.* Предикат истины в контрфактических контекстах в защиту дефляционизма // *Эпистемология и философия науки*. – 2011. – Т. XXVIII, № 2.
15. *Учение и их положение в исламе / К исламу. Знание прежде слов и дел.* <http://toislam.ws/books-manhaj/22-uchenie> .

### References

1. Al-Azm S. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches *South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East*. 1993. Vol. XIII; 1994. Vol. XIV, № 1.
2. *Biblija. Knigi Vethogo i Novogo Zaveta. Sinodal'nyj perevod.* [The Bible. The Books of the Old and the New Testament. Synodal Translation] Moscow. Rossijskoe Biblejskoe obshhestvo, 2013.
3. Bilalov M.I. Istina mezhdru mneniem i znaniem. Ot Platona do postmodernizma [Truth between Opinion and Knowledge. From Plato to Postmodernism] URL: <http://www.congress2008.dialog21.ru/Doklady/02210.htm>
4. Vasil'eva O.A., Grazhdanov Ju.D. Paradoks kak forma poiska istiny v sufijskih pritchah. [Paradox as a Form of Search for the Truth in Sufi Parables] *Chto est' istina? Tezisy докладov Vserossijskoj nauchno-prakticheskoj konferencii, 6–7 sentjabrja 2013 g.* [What is Truth? Proceedings of all-Russia research-to-practice conference, September 6–7, 2013] Mahachkala: Izd-vo DGU, 2013. S. 137–142.

5. Kurbanov M.G. Chelovek: mezhdru istinoj bytija i bytiem istiny [Man: between the Truth of Existence and the Existence of Truth] *Čto est' istina? Tezisy dokladov Vserossijskoj nauchno-praktičeskoj konferencii, 6–7 sentjabrja 2013 g.* [What is Truth? Proceedings of all-Russia research-to-practice conference, September 6–7, 2013] Mahachkala: Izd-vo DGU, 2013. S. 160–163.
6. Magomedov K.M. Subektnye metamorfozy v različnyh tipah mirovozzrenija i kartinah mira [Subjective Metamorphoses in Different Types of Worldview and World Images] *Vestnik Irkutskogo gos. tehničeskogo universiteta.* [Bulletin of Irkutsk State Technical University.] 2015, no. 5 (100). S. 411–415.
7. *Pritchi narodov mira* [Parables of the Peoples of the World] / sost. O. Kapralovoj. Moscow, 2010. S. 208–209.
8. Saidova Z.T. Obraz istiny v postmodernizme. [The Representation of Truth in Postmodernism] *Čto est' istina? Tezisy dokladov Vserossijskoj nauchno-praktičeskoj konferencii, 6–7 sentjabrja 2013 g.* [What is Truth? Proceedings of all-Russia research-to-practice conference, September 6–7, 2013]. Mahachkala: Izd-vo DGU, 2013. S. 196–199.
9. Smirnov A.V. Istina v arabo-musul'manskoj filosofii. *Novaja filosofskaja jenciklopedija: v 4 t.* [Truth in the Arab-Muslim Philosophy // *New Philosophical Encyclopedia: in 4 volumes*] / preds. nauchno-red. Soveta V.S. Stepin [Elektronnyj resurs]. Moscow, 2000–2001.
10. Tajsina Je.A. *Očerki novoj gnoseologii: v 4 ch. Očerok IV.* [Essays on New Epistemology: in 4 parts. Essay IV.] Istina – cor cordium gnoseologii: monografija [Truth is Cor Cordium of Epistemology: monograph] Kazan': Kazanskij gos. energ. un-t, 2012.
11. Frolova E.A. Arabskoe «vozrozhdenie» kak proekt modernizacii. [Arab "Renaissance" as a Project of Modernization] *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy] 2013, no. 5. S. 11–18.
12. Chumakov A.N. Istina i pravda, s filosofskoj točki zrenija [True and Right from the Point of View of Philosophy] *Čto est' istina? Tezisy dokladov Vserossijskoj nauchno-praktičeskoj konferencii, 6–7 sentjabrja 2013 g.* [What is Truth? Proceedings of all-Russia research-to-practice conference September 6–7, 2013]. Mahachkala: Izd-vo DGU, 2013. S. 5–11.
13. Shah I. *Sufii.* [The Sufis] Moscow, 1999.
14. Shramko Ja.V. Predikat istiny v kontrfaktičeskikh kontekstah v zashhitu defljacionizma [The Predicate of Truth in Counterfactual Contexts in Defense of Deflationism] *Jepistemologija i filosofija nauki.* [Epistemology and Philosophy of Science] 2011, vol. 28, no. 2.
15. [Toislam.ws/books-manhaj/22-uchenil](http://Toislam.ws/books-manhaj/22-uchenil) 08/02/2015 v. 17–30.