



УНИВЕРСИТЕТ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
ВЫСШАЯ ШКОЛА РАЗВИТИЯ
Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам



**Эпистемология Ибн Сины:
о движении мысли от
иллюзии к истине**

Сунатулло Джонбобоев

2020

УНИВЕРСИТЕТ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам

Сунатулло Джонбобоев

**Эпистемология Ибн Сины:
о движении мысли от
иллюзии к истине**

2020

Ответственные редакторы:

д-р Э. Кочумкулова,

Р. Садыков

доктор философских наук, профессор (Россия)

Джонбобоев С.

Эпистемология Ибн Сины: о движении мысли от иллюзии к истине / Под ред.:
Л. Тарасова. – Б.: Университет Центральной Азии, 2020. – 200 с.

Предмет рассмотрения данной работы – философско-эпистемологическое и логическое учение мыслителя в целом и особенно на базе анализа содержания 7-го тома «Сочинений» Авиценны, определение их значения для философии, методологии, теории познания и, развития общества как в прошлом, так и в наше время. Поддерживая рациональный код культуры таджиков и других народов Центральной Азии, философское наследие может способствовать развитию естественно-научного мировоззрения, объявленного правительством Таджикистана приоритетным направлением в достижении стратегической задачи – индустриализации страны, а также развитию региона в период глобализации (бросая вызов ретроградному фундаментализму, препятствующему этому, и при этом конкурировать с «поэтическим кодом культуры» [Х. Додихудоев], в какой-то степени доминирующим сейчас в таджикском общественном сознании в роли панегирика или же как формы внутренней, духовной миграции.

Серия книг о культурном наследии



Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам (ОКНГН)

Высшей школы развития

Университета Центральной Азии

© ОКНГН, Университет Центральной Азии. 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Резюме.....	4
Введение	7
I. Историко-культурный, идеологический и философский контекст эпистемологии Абу Али ибн Сины	16
1.1. Историко-культурный контекст жизни и творчества Авиценны.....	16
1.2. Основные эпистемы средневековой мусульманской культуры. Онтологическое основание эпистемологии восточного перипатетизма: взаимоотношения Единого и Множественного	29
1.3. Универсальные формы бытия и способы их познания с позиции средневековых философов Запада и Востока – И. С. Эриугена и Абунасра ал-Фараби.....	47
1.4. Онтология Абунасра аль-Фараби.....	56
II. Восточно-перипатетическая традиция и логико-философская концепция Ибн Сины: взаимосвязь логики, психологии и лингвистики	74
2.1. Логико-философская традиция восточного перипатетизма.....	74
2.2. Логический корпус сочинений Ибн Сины	80
2.3. Философское обоснование логики Ибн Сины.....	82
2.4. О природе науки логики	92
2.5. Язык как форма коммуникации и как основа логики	94
2.6. Цель логики.....	97
III. Цель и содержание эпистемологии и логики Абу Али ибн Сины	99
3.1. Теория абстрагирования. Роль внешних и внутренних чувств. Учение о понятии.....	99
3.2. Понятие, суждение и умозаключение.....	112
3.3. Модальная логика	115
3.4. Доказательство	117
3.5. Аргументация	119
3.6. Дедукция. Критический взгляд на общеизвестные истины.....	123
3.7. Индукция и опыт (<i>tajriba</i> – экспериментирование)	125
3.8. Медико-психологические опыты (экспериментирование).....	130
IV. Когнитивные и социальные аспекты диалектических, риторических, софистических и поэтических силлогизмов	134
4.1. Общее представление о когнитивных особенностях силлогизмов, их социальная сущность.....	134
4.2. Диалектика.....	145
4.3. Ибн Сина и его книга «Джадал».....	147
4.4. Диалектика после Авиценны	154
4.5. Риторика	156
4.6. Софистика	166
4.7. Поэтика	170
4.8. Историческая судьба логики и гносеологии Ибн Сины.....	182
Заключение.....	188
Источники.....	192

РЕЗЮМЕ

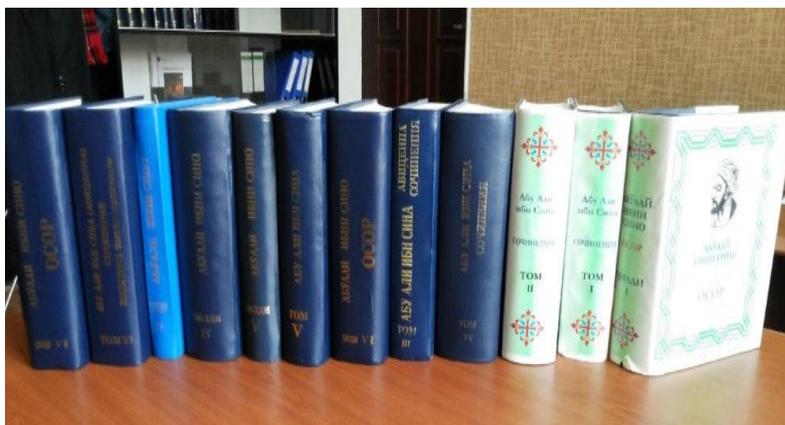
В 2020 году в Душанбе вышел из печати 7-й том «Сочинений» великого Абу Али ибн Сины (980–1037), которым завершается издание логических трактатов мыслителя, составляющих содержание его знаменитого научно-философского произведения «Книга исцеления» (*Китаб-у-шифа*). Данное издание трудов Авиценны приурочено к 1040-летию со дня его рождения, которое отмечалось общественностью республики в 2020 г. Трактаты впервые переведены с арабского и персидского на русский и таджикский языки группой переводчиков-арабистов из Центра авиценноведения Института философии, политологии и права им. А. М. Баховаддинова НАН РТ.

Работа над переводами и изданием продолжается здесь уже несколько лет, начиная с 2006 г., т. е. с момента создания Центра авиценноведения Президентом Республики Таджикистан (как признание выдающихся заслуг Абу Али ибн Сины в истории и создании национальной культуры таджиков и других народов мира). К настоящему времени сотрудниками Центра подготовлены к печати 13 томов «Сочинений» Авиценны: 7 томов на русском и 6 на таджикском языках. Переизданы также многие его медицинские трактаты, например, «Канон врачебной науки» («Ал-Канун фи-т-тиб»), в том числе на современном таджикском языке, опубликована монография о медицинской системе Авиценны. В Центре продолжается работа над переводами других философских, научных и художественно-эстетических сочинений *Князя Философов (Шайх-ур-Раис)* с арабского языка. Здесь также подготовлены к изданию некоторые редкие труды Абубакра ар-Рази – «Мансурова Медицина» («Тибб ал-Мансури»), – «Медицина для простолюдинов» («Тибб-ул-фукар»), медицинская работа Абурайхана Бируни *Фармакогнезия (Сайдана фи-т-тиб) на основе персидского перевода рукописи XI века*. В конце 2020 г. также планируется публикация 7-го тома «Сочинений» Ибн Сины на таджикском языке и 9-го тома на русском, где содержатся «Книга о минералах», «Книга о растениях» и «Книга о животных». Вышла из печати «Метафизика» (Илохиёт) Ибн Сины.

Предмет рассмотрения данной работы – философско-эпистемологическое и логическое учение мыслителя в целом и особенно на базе анализа содержания 7-го тома «Сочинений» Авиценны, определение их значения для философии, методологии, теории познания и, развития общества как в прошлом, так и в наше время. Поддерживая рациональный код культуры таджиков и других народов Центральной Азии, философское наследие может способствовать развитию естественно-научного мировоззрения, объявленного правительством Таджикистана приоритетным направлением в достижении стратегической задачи – индустриализации страны, а также развитию региона в период глобализации (бросая вызов ретроградному фундаментализму, препятствующему этому, и при этом конкурировать с «поэтическим кодом культуры» [Х. Додихудоев]¹, в

¹ Додихудоев Х. Поэзия как код культуры таджиков. Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Национальной Академии наук Таджикистана. 2020. №2, С. 8-11.

какой-то степени доминирующим сейчас в таджикском общественном сознании в роли панегирика или же как формы внутренней, духовной миграции. Нынешний этап развития общества, науки и культуры, в том числе философии, должен быть связан с тем, чтобы после развала Союза привить народам Центральной Азии новый код развития национальной культуры, где наряду с поэзией и религией, или вопреки им доминирующими стали бы наука и аналитическое мышление. Учение Ибн Сины показывает, что такой баланс, т. е. интеграция интеллекта и воображения, возможен. Однако недостаточно поддержанная аналитическая традиция региона, (как это было доказана Э. Саидом в его книге «Ориентализм») становится сегодня оплотом неокOLONиализма, тормозом для развития региона и причиной манипуляции мировыми центрами силы¹. Таким образом, главный посыл данной работы заключается в том, что современное мусульманское общество остро нуждается в развитии критического и аналитического мышления и важно развивать последнего. Касаясь методологии исследования, отметим, что в ходе выполнения данного исследования были задействованы и использованы такие историко-философские методы научного исследования, как историзм, объективный анализ исторического и культурного материала, контент-анализ, компаративный метод и т. д. Наряду с этим, в теоретическом аспекте, были использованы теория Э. Саида о важности аналитического мышления для мусульманского общества в новом историко-философском формате; теория Абдолкарима Соруша о важности выхода на этом отрезки истории из дихотомии административного и динамического мышления и открытия пути для развития последнего. Отметим, что в ходе анализа был сохранён баланс между анализом источников и оценкой исследовательской литературы, посвященной этой теме.



Центр авиценноведения АН РТ. Культурное и интеллектуальное наследие Центральной Азии: 13 томов «Сочинений» Авиценны. Душанбе, 2006-2020 гг.

¹ Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. Изд. 2. Пер. с англ. и послесловие А. В. Говорунова. СПб.: Русский Миръ, 2016. 671 с.

Автор выражает благодарность Рауфу Садыкову, д. ф. н., профессору БИТУ ФГБОУ ВО МГУТУ им. К. Г. Разумовского (ПКУ) за его предложения по улучшению окончательной версии и редакции текста.

За истиной иди – и путь найдешь вперед.
Отринь земной соблазн – в душе весь мир живет.
Поистине душа – божественный светильник,
И свет наук она, себя сжигая, льет.

Авиценна

ВВЕДЕНИЕ

Проблемы познания мира, познание себя и своей роли в этом мире, а также природы познания как таковой, и способы методы научного познания, т. е. эпистемы являлись важными для науки и общества как в античное время, так и в средние века. Особенно они актуальны в настоящее время, когда распространение догматизма с одной стороны, и релятивистских концепций с другой, приобретают глобальный характер, когда ложь часто выдаётся за правду. Исходя из этого мы считаем, что ключевыми словами и выражениями данного исследования являются – *«движение мысли от иллюзии к истине»*. Под *иллюзией*, или иллюзорным представлением о мире, обычно подразумеваются мнения, догмы, мифы, утопическая вера и верования, и, в каком-то смысле, поэтическая фантазия, разнородные мыслительные схемы, очерченные в «границах познания» и установленные общественными институтами, религиозными учениями, политиками и различными социальными слоями. С точки зрения позитивной науки, эти формы восприятия мира часто оцениваются как заблуждение, обман или иллюзия, но это не совсем так, поскольку они выполняют больше регулятивную или социально направленную роль, меньше гносеологическую, и не ставят целью поиск истины в прямом смысле этого слова. Субъект веры активно соотносит объект веры с собой, поэтому вера отличается от науки и философии по способу получения и обоснования своего знания. Вера открывает истину и сакрализует её, а наука не останавливается и идет дальше в поиске истины. Элементы истины, содержащиеся в иллюзорных представлениях, имеют часто гипотетический, эстетический, метафизический, моральные или другие смыслы и значения.

Истина же в гносеологическом смысле, в отличие от донаучных форм знаний, бесконечна, она представляет собой нескончаемый процесс познания мира. Вера тоже есть знание, но она есть фиксированное знание, превращенное в догму. Между верой и истиной нет дихотомического противостояния, одно может превратиться в другое, т. е. истина может устареть и превратиться в догму и, наоборот, догму можно интерпретировать рационально и научно. Ложь есть неверное знание, не принимаемое в науке, но её практическое применение допускается в политике, поэзии, в медицине и частично в этике. В поэтическом творчестве фантазия, иллюзия и ложь порою становятся предметом эстетического наслаждения. Иллюзия, наравне с этим, составляет основу гипотезы, связанная с областями неизведанного. Но что касается поиска научных истин, методом научного исследования, то их мериллом может служить разум, логическое мышление, аргументация и доказательство. А проверяется всё это практикой. В данной работе обо всем этом идёт речь на основе нового «прочтения» и анализа учения Ибн Сины.

Центральная Азия (как составная часть древней цивилизации Ближнего и Среднего Востока) имеет значительное интеллектуальное наследие, которое

ещё нуждается в глубоком изучении, освоении, новой, более прагматичной интерпретации. Важно, чтобы мы не стояли спиной к этому наследию. Данное наследие, будучи интерпретировано по-новому, по-современному, сможет даже в эпоху глобализма, и это, бесспорно, просветить умы, содействовать более эффективному воспитанию молодого поколения в духе интеллектуальности, рациональности, толерантности и привития научного плюралистичного мировоззрения. Оно также может быть мягким, но действенным инструментом противодействия религиозному радикализму и противоядием, организованным глобальными силами «управляемому хаосу» и сектантским войнам, широко распространившимся в последнее время, особенно на Ближнем и Среднем Востоке.

Известно, что в одной работе невозможно охватить всё интеллектуальное наследие нашего региона. Нами ставится более скромная задача: обсудить только гносеологические, т. е. логические и эпистемологические концепции Абу Али ибн Сины на основе анализа его трактатов о диалектике, риторике, софистике и поэтике из его знаменитой *«Книги исцеления»* (*«Китабу-ш-Шифа»*), задействовав для анализа также и другие его сочинения. Ценность данных трактатов Авиценны заключается в том, что они свидетельствуют и доказывают наличие мощной интеллектуальной традиции таджиков и других народов Центральной Азии, однако в полной мере, не задействованной на практике. Ибн Сина жил в непростое время. Его жизнь проходила в условиях господства религии, теократического общества. Рационалистический дух, отраженный в этих трактатах, противостоит религиозно-догматическим взглядам современников Ибн Сины, выступает за права науки, философии в обществе и даже за верховенство разума над догмой, суевериями и, наконец, невежеством.

Трактаты эти написаны в то время, когда оппоненты Авиценны предлагали всем, в том числе учёным, следовать исключительно догмам ислама, где не принимались идеи существования разнообразного мира (или миров) и, соответственно, разнообразных интерпретаций в исламе. Провозгласив принцип строгой опоры на Коран и Сунну, «они утверждали необходимость принятия веры без рассуждений, исповедуя безусловность божественного предопределения. Они выступили за запрет на любые нововведения в области вероучения и права, не имеющие прямого обоснования в священных исламских текстах»¹. К сожалению, в ходе истории сфера применения принципа «веры без рассуждения» не ограничивалась областями вероучения и религиозного права. Временами многие положения науки также считались *«бидъа»*, т. е. [недозволенными] нововведениями, что на самом деле, как нам кажется, было грубой интервенцией религии в сферу науки и философии. Но такова была ситуация в средневековье, религия и теология правили балом.

¹ Садыков Р. Г. Исламская теология. Уфа, 2012, 28.

Даже сегодня сторонниками радикальных взглядов не признаётся наличие оригинального интеллектуального наследия мусульман в классический период их истории. Радикальные школы религиозной мысли выступают за возвращение «чистого ислама» с его политическим порядком, с его отрицанием разнообразных слоёв культурного наследия, например, рационалистического, научно-философского, даже эзотерического (суфизм). Не допускаются диалектические споры, приветствуется религиозно-политическое подчинение мусульманских народов только религиозным канонам во имя «единства ислама» (тавхиди ислами). К сожалению, данное отношение к культурному наследию является эксклюзивным, а не инклюзивным подходом.

Ибн Сина ещё тогда бросал вызов таким буквалистским, а порою радикальным взглядам, фундаментально претендующих на «возвращение к прошлому культурному наследию» (в форме догматической, буквалистской интерпретации религиозных источников *ханбализмом*), не допускающих глубоких размышлений и дискуссии. Это было выражение крайне консервативных сторонников мусульманского традиционализма, которые ещё тогда победили рационализм мутазилитов и установили свой, ортодоксальный взгляд и порядок как официальной версии так называемого правоверного ислама. И, рузумеется, их интерпретация, доступная для простого народа, получила поддержку у простого народа. «Социальной опорой» данной интерпретации стали, как всегда, «нижние и средние слои общества». Почему оно привлекало масс? Потому что «догматические представления ханбалитов отличались простотой и доступностью»¹, они не требовали доказательства, диалектические рассуждения и т. п., впрочем, как и в современном салафизме: всё популярно и просто.

Корни такого подхода находились в прошлом. С самого начала религиозные учёные, улемы считали философию и все науки, исходящие из-за пределов Арабского полуострова, «неарабскими», *аджамскими* (иранскими), они назывались рациональными науками, т. е. *улуми акли*². Соответственно, предпочтение отдавалось арабским, религиозным наукам, т. е. нарративным наукам (*накли*). Представители восточного перипатетизма некоторыми теологами, например, Абухамидом аль-Газали, считались неисламскими, а некоторые пункты их учения, например, о вечности мира – богохульством. В новое время (XIX в.) и даже сегодня эти дискуссии проявляются в форме противостояния мусульманских модернистов и исламских фундаменталистов. Мусульманские модернисты (ал-Афгани, Мухаммад Абдух, Сайид Ахмадхан, Шибли Нуъмани и др.) старались рационально интерпретировать исламские догмы, показывая их соответствие современной науке. В противовес им современные исламисты (например, Аятулла Хумейни, Хасан Бана, Сайид Кутб, Мавдуди и др.) предлагают ислами-

¹ Там же. С. 29

² Грюнебаум. Классический ислам. См.: в бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru. Все книги автора. Дата обращения: 01.08.2020.

зирать все современные социальные институты, подвергая сомнению все источники знания, находящиеся за пределами исламских догм и космологических доктрин¹. Они предлагают политически реорганизовать общество, так как это, по их мнению, необходимый шаг для его исламизации. Неудивительно, что этой же линии придерживаются в наши дни фундаменталисты-салафиты. Данная школа мысли не учитывает такую истину, что все явления мира подвержены изменению, будь это природно-космические или же социальные и культурные. Для примера дихотомическое разделение мира на две части, т. е. на «*Дар ул-ислам*» и «*Дар ул-харб*», популярная в начальный период мусульманского средневековья концепция, сегодня, если применить её без современного осмысления на практике, может привести к глобальной катастрофе. Тем не менее, оглянуться назад, на корни, вспомнить основы своей культуры не имеет ничего предосудительного. Однако, современные фундаменталисты избирательны. Они односторонне останавливаются на отдельных фактах истории, игнорируя других. Это касается и их патриархального отношения к роли женщин в мусульманском обществе. Вряд ли они согласятся с фундаментальной роли жены пророка Мухаммада в утверждении ислама и, на этой основе, признавать гендерный баланс в современном обществе. А такой «фандаметализм» был бы продуктивным.

Но это всего лишь предыстория и современный контекст данного дискурса. Главный вопрос, который обсуждается в названных трактатах Авиценны, – это не политизация интеллектуального наследия, что происходит в наше время, а всемерная поддержка верховенства знания (Разума) в условиях теократии, пути разнообразного познания мира, постижения законов мышления и, соответственно, поиск рациональных путей благоприятного решения научных, социальных, религиозных и политических проблем, т. е. в них показывается процесс движения мысли от догматизма и иллюзии к научной истине. Эти трактаты имеют дело с процессом познания, их цель – достижение доказательного и риторического знания, в котором логика рассматривается как инструмент, средство и процесс познания.

Очевидно, что Ибн Сина в своём научном творчестве всегда стремился дойти до основания, до сути. Утверждая в четверостишье (*рубай*): «*за истиной иди*» – «*в душе весь мир живет*», он верил, что «*истинной веры я первый пример*» (*махкамтар аз имони ман имон набувад!*). Если его вера являлась истиной, то в чем заключается её суть? Почему люди не следовали его призыву? К сожалению, мусульманское общество того времени не хотело или не могло в достаточной мере понять значение его философии и его вклада в науку, в результате чего не смогло как следует интегрировать науку с верой, адаптировать её и использовать их для нужд и процветания общества. Его «*пример*» был подхвачен единицами, но не всем обществом. Причина заключалась в том, это общество

¹ Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, 2002. New York. P. 2.

еще не прошло через этап просвещения. После развала прежней (советской) образовательной системы приблизительно такая же картина наблюдается до сих пор в разных частях нашего региона. Настоящее образование становится элитарным. По этой причине синдром фундаментализма и радикализма бессознательно преследует многих, а противоядие отсутствует. Однако наследие таких корифеев науки оценена не до конца, оно не стало предметом современной интерпретации и прагматического подхода, хотя бы для поддержки современного научного мировоззрения.

Таким образом, в настоящее время обсуждаемые нами проблемы познания и знания рассматриваются в рамках гносеологии, эпистемологии и логики. А эпистемология или гносеология начинаются с рассмотрения проблем соотношения **иллюзии и реальности**, а также с установления различий между **мнением и знанием**. Так было в классическую эпоху, в античности, это продолжалось и в средние века. Считаем, что это актуально и в наше время. Хотя понятие *эпистема* в истории философии рассматривалось по-разному. Фуко приписывал любой конкретной культуре одну конкретную *эпистему*, например, *герметизм* и *магию* эпохе Возрождения¹. По этой причине *эпистему* Фуко сравнивают то с кантовыми априорными структурами познания, то с «парадигмой» Т. Куна в истории развития науки и т. д. В данное время, не вступая в эти глубокие теоретические дискуссии, мы рассматриваем эпистемологию в значении гносеологии и как теории познания и как инструмент научного познания. По мнению Аристотеля во «Второй аналитике» (2:19), знанию (*episteme*) предшествует непосредственное познание (*gnosis*), которое является результатом кооперации между чувственным восприятием (*aisthesis*) и интеллектом (*nous*). Авиценна же в книге «Доказательство» (из его энциклопедической «Книги спасения») (1:6) аристотелевское понятие *gnosis* использует как «*ma'rifa*» (непосредственное познание), а *episteme* переводится у него как '*ilm* (научное знание). Чувственное восприятие (*al-hiss*) включается в непосредственное восприятие².

Таким образом, в данной работе делается попытка показать вклад Ибн Сины в развитие логико-гносеологического учения, логического учения как инструмента или формы познания мира, показать борьбу Авиценны с догматизмом (мнением) ради установления истины. Таким образом, нами термин «эпистема» или эпистемы рассматриваются в самом широком смысле, а не только в конкретно-историческом. Рассмотрение логико-эпистемологического аспекта не ограничивается лишь специфически узко логическим анализом, а показываются его более широкие эпистемологические и социально-культурологические аспекты. В этой связи нами предварительно затрагиваются и анализируются эпистемы средневековой мусульманской философии.

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.

² Mohammad Azadpur. Avicenna on knowing the unknown. Memo's paradox and the sensory foundation of knowledge // Analytical Philosophy and Avicenna. Routledge, London – New York. P. 60–61.

Как и во всякой классической философии, логика и гносеология Авиценны призваны упорядочить, классифицировать, вывести *таксономию*, т. е. таблицу внутреннего закона познания этого бесконечного многообразного мира, который, как нам кажется, на самом деле не совсем организован и упорядочен в доступных нам формах, более того, часто находится в хаосе. Несмотря на это его логика оптимистично смотрит на мир и ищет порядок вещей, чтобы с помощью выработанных на этой основе форм мышления обнаружить, пусть даже частично, истины мира, чтобы из тумана *иллюзии* двинуться к усложнённым по своей природе формам *реальности и истины*.

Забегая вперёд, отметим, что для логической теории восточного перипатетизма, и в том числе для Абу Али ибн Сины, важны три основные формы суждения и утверждения: *аподиктические, диалектические и риторические*. Эти формы отличаются по тому, на чём они основаны: аподиктические (гр. слово *apodeixis* означает *доказательство*) суждения основаны на знании, гипотетические – на мнении, и ассерторические¹ – на вере. Все эти формы суждения рассматриваются в указанных нами уже изданных трактатах. Понятно, что *движение сознания от иллюзии к реальности* не является простым гносеологическим процессом. Более того, по современным меркам формальная логика не может отвечать всем требованиям научного познания, чтобы создать идеальный эпистемологический инструмент для достижения истинного знания. Поэтому в Европе в начале двадцатого века формальная логика была заменена математической логикой. Но важность логики от отсутствия такого идеального порядка не уменьшается. Аналитическая философия (а логика составляет ее основу), как в этом убеждают нас её представители, например, Б. Рассел, Л. Витгенштейн и др., а также применение психоаналитического метода З. Фрейда, в состоянии расшифровать даже заложенные в догматической форме (религии) рациональные знания. Публикация и популяризация рационалистического научно-философского наследия таких мыслителей, как Ибн Сина, актуально ещё и потому, что, по утверждению современного таджикского философа Х. Додхудоева, в отличие от средневековья, сегодня традиционным и доминантным культурным кодом таджиков является поэзия. Это действительно правда, но не вся правда, т. к. нам кажется, что сегодня происходит существенное движение в переформатировании кода культуры – это уже не только поэзия, процесс идёт в пользу распространения и доминирования религиозного фундаментализма среди молодёжи. Если даже средневековые персидско-таджикские и др. поэты находили лазейки для свободы в религиозных образах, притчах и легендах, то сегодня происходит обратное движение – от поэзии к вере, к религиозным убеждениям.

¹ Латинское понятие *asserorius*, от *asserere* – связать, утверждать. Означает *достоверный, несомненный*. Это утверждение, или суждение, в котором лишь утверждается какой-то факт (например, S есть P или же S не есть P). Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. Под ред. В. С. Степин. М., Мысль. Т. 1. 2010. 636 с.

Истинное место и значимость философско-логических, гносеологических и эпистемологических концепций Абу Али ибн Сины в современном обществе и в системе мировой логико-философской науки ещё предстоит определить, хотя написано на эту тему немало. Отрадно отметить, что взгляды мыслителя тесно связаны не только с интерпретацией теоретических источников, но и с решением практических проблем «жизни» науки, с историческим «контекстом», т. е. со временем его жизни и с гением его творчества. По этой причине стоит сказать несколько слов об историческо-культурном и идейном (религиозно-философском) содержании эпохи, в которой формировались взгляды Авиценны.



Historical Images: Ibn Sina His Canon of Medicine,
Aga Khan Museum

*Қуфри чу мане газофу осон набувад,
Маҳкамтар аз имони ман имон набувад.
Дар даҳр чу ман якеву он ҳамкофир,
Пас дар ҳамадаҳр як муслмон набувад.*

Вашу ложь не приемлю, я – не лицемер,
Поклоняюсь я истине – лучшей из вер.
Я один, но неверным меня не считайте,
Ибо истинной веры я первый пример.

Абу Али ибн Сина

І. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ, ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ И ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ЭПИСТЕМОЛОГИИ АБУ АЛИ ИБН СИНЫ

1.1. Историко-культурный контекст жизни и творчества Авиценны

Известно, что исторически формирование взглядов Абу Али ибн Сины как врача, логика и философа (а также и поэта) совпало со средним периодом расцвета арабо-иранского культурно-политического пространства, в среде синкретической, по существу, уже мусульманской цивилизации. Культурная эпоха после завоевательных войн арабов на Ближнем и Среднем Востоке, спустя два века после освоения культуры и науки при правлении династии Омейядов (661–750) в Дамаске, интенсивно развивалась во времена Аббасидских халифов – при Харун ар-Рашиде и ал-Маъмуне в Багдаде, в так называемом «*Мадина-т ул-Салам*», город, построенный рядом с бывшей персидской столицей. Здесь началась работа по переводу и анализу греческих, христианских, индийских и древнеиранских трудов по образцу Гундишапурской школы Сасанидского Ирана. Образ правления Сасанидов был моделью для Аббасидов. Нужно отметить, что в начале халифата языком делопроизводства был язык пехлеви, который был официальным языком ещё при Сасанидах.

Багдад стал мировым центром культуры, куда устремились многие видные учёные исламского мира. Из Ирана, Синда и Средней Азии туда пришли Мухаммад аль-Хорезми (780–850), Абубакр ар-Рази (854–924), Абу Зайд ал-Балхи (850–934)¹, Яхйя ал-Ходи, ученик Абу Сулейман ас-Сиджистани (ум. 981), Абу Наср аль-Фараби (852–950) и др. Изучали они в Багдаде философию, астрономию, медицину и естественные науки у греческих христиан и персов, а также у ал-Кинди и его учеников, которые адаптировали перипатетическую философию к нуждам нового общества. В это же время многие персидские богословы, включая мутазилитов, эмигрировали в Вавилонию, или, будучи в Исфагане, как ал-Джуббаъи (ум. 915), даже написали первые комментарии к Корану на пер-

¹ Абу Зайд Ахмед ибн Сахлаль-Балхи – энциклопедист: математик, астроном, врач, известен как географ. Уроженец Балха; учился в Багдаде у ал-Кинди. Труд – *Ашкалал-билад* («Виды стран»), где сообщает о стране и городе «Булгар» на севере, известен как «*Суварал-акалим*» (Карты климатов), «*Таквимал-булдан*» (Разделение городов). Watt W.M. Abu Zayd Balki. Encyclopedia Iranica (15-15-1983) Internet.

сидском языке. Под влиянием зороастризма главным вопросом богословия в это время стало отношение Аллаха к добру и злу во Вселенной (т. к. Добро и Зло являются центральными категориями зороастрийской религии и философии). А уже в конце девятого века мутазилит ал-Аллаф праздновал свои диалектические победы над магами (зороастрийцами)¹. С момента объявления данной победы логика проникла в мусульманскую теологию. Волей-неволей она стала одним из инструментов для утверждения её догм.

После возвышения Багдада в VIII-IX вв. центры образования и учёности в X-XI вв. перекочевали на Восток мусульманского мира. Период освоения, перевода и накопительства заменился новым синтезом и творчеством, уже основанным на собственном опыте. И Хорасан, по выражению А. Меца, стал действительно «раем для учёных». В Нишапуре, Балхе, Мерве, Бухаре и других городах восточного Ирана (Бактрия и Согд) была создана сеть мечетей с библиотеками, образовательными учреждениями, сообществами учёных и поэтов. Примечательно, что тогда каждая мечеть имела при себе библиотеку, т. к. существовал обычай завещать свои книги мечетям. Одна из таких библиотек находилась в медресе в Мерве, начало которому положила коллекция, привезенная еще Яздигурдом III².

Существовавшая новая общность, т. е. *умма*, свела к минимуму родоплеменное деление, раздвигала этно-национальные границы и постепенно стала причиной создания свободной атмосферы для обмена товарами, мнениями и идеями. Эмиры организовали у себя при дворе научные диспуты. Об одном из таких диспутов, организованных по пятницам Ала-уд-давлой, эмиром Исфагана, пишет Джурджани, ученик Абу Али ибн Сина, где победителем каждый раз оказывался Ибн Сина.

Но также была создана свободная атмосфера для обмена мнениями и идеями, учёные свободно передвигались из одного региона в другой, из одного центра науки в другой, была внедрена практика научной переписки (образцом которой является переписка Бируни и Авиценны), которая состояла из дебатов, приведения аргументов и доказательства. О практике научных дебатов и дискуссии в форме переписки между учёными упоминает также Абу Али ибн Сина в своём «Жизнеописании» (Рисолаисаргузашт), где приводится его учеником Джурджани. Там упоминается один эпизод, как Авиценна ответил на многочисленные вопросы учёных из Шираза во главе с казием Шираза, когда Авиценна находился далеко в Джурджане³.

¹ Мец А. Мусульманский ренесанс. М., 1970. С. 169-172.

² В 632-652 гг. последний шахиншах Сасанидской Персии, убегая от преследования арабов, прибыл на окраину своего царства, в Мерв, привезя с собой сокровищницу и огромную библиотеку. Там же он был вероломно убит и похоронен на несторианском кладбище.

³ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Мысль, 1980. 48.

Вот как иллюстрирует этот эпизод Абу Убайд ал-Джуджани, сподвижник аш-Шайха-ар-Раиса, продолжая его биографию. Из этого отрывка можно ясно себе представить время, т. е. жизнь и личность Авиценны во всей красе:

«Будучи еще в Джурджане, аш-Шейх составил *«ал-Мухтасар ал-асгар»* по логике. Это та самая книга, которую он потом поместил в начале книги «ан-Наджат». Один список ее попал в Шираз, где был просмотрен группой учёных. У них возникли сомнения относительно некоторых содержащихся в книге положений. Они, а среди них был и кади Шираза, изложили их на бумаге, которую отослали затем Абу-л-Касиму ал-Кирмани, другу Ибрахима ибн Баба ал-Дайлами, занимавшемуся оптикой. Кади присовокупил к этому письмо [адресовано] Шейху Абу-л-Касиму и отправил все это с конным нарочным [в Джурджан]. [В письме] он просил Абу-л-Касима доставить эти бумаги к аш-Шейху и заручиться его обещанием ответить на вопросы, изложенные в них».

Далее Джурджани с таким же энтузиазмом и художественным пером даёт описание данного случая, высоко оценивая удивительную трудоспособность Авиценны, когда он мог сочинять научный трактат за одну ночь, используя лишь свою незаурядную память:

«... И вот в один из знойных дней шейх Абу-л-Касим явился к аш-Шейху, когда солнце шло к закату, и преподнёс ему письмо и бумагу. Тот прочел письмо и возвратил его. Положив перед собой ту бумагу, он стал просматривать его, а [а присутствующие там] люди продолжали беседовать между собой. Затем Абу-л-Касим вышел, а аш-Шейх велел принести ему [чистую] бумагу и разрезать её на листы. Я связал их в пять стопок, в каждой из которых было по десять листов размером в фараонову четверть (способ складывания бумаг при брошюровании). Когда мы совершили вечернюю молитву, были принесены свечи, и аш-Шейх распорядился принести вино. Усадив меня и своего брата, он велел нам подавать вино, а сам приступил к [составлению] ответов на те вопросы. Он писал и пил до полуночи, пока меня и его брата не одолел сон. Тогда он разрешил нам уйти. Под утро в дверь постучали. Это был посланец аш-Шайха, просивший меня [явиться к нему]. Когда я пришел к нему, он сидел на молитвенном коврике, и перед ним лежало пять стопок бумаги. Он сказал: «Возьми их, отнеси шейху Абу-л-Касиму ал-Кирмани и передай ему, что я торопился с ответом на эти вопросы, дабы не заставить ждать гонца». Когда я отнес ответы Абу-л-Касиму, он невероятно удивился быстроте написания их и, отправив гонца, оповестил тех учёных об этом случае. И этот случай стал притчей во языцах»¹.

О том, как были приняты ответы Авиценны в Ширазе, пишет А. А. Семёнов в рукописи книги об Ибн Сине со ссылкой на книгу иранских учёных «Намэ-йе-данишверан»: «...когда ширазские учёные прочитали разъяснения Авиценны,

¹ Ибн Сина. Жизнеописание // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. 58.

они поразились ясности его мышления и широте умственного кругозора, признав недостаточности своей образованности»¹.

Такова была общая картина научных дебатов в мусульманских странах, как в открытой форме, так и в форме переписки между ними. Теперь о методике преподавания медресе. Что отличало мечеть от медресе, так это то, что в медресе появился новый метод преподавания, т. е. толкование – *тадрис*, что заменило диктование (*имла*), которое считалось до этого «высшей ступенью преподавания».

Видоизмененный метод преподавания создал новые типы учебных заведений и, благодаря преобладанию *тадриса* (толкования), в это время возникают медресе. Причиной этого было то, что толкование предполагало организацию диспутов (*муназира*, *диалектические дебаты*), а мечеть не была подходящим для них местом». На самом деле, мечеть (место поклонения) учит следовать правилам поведения, а медресе учит правилам мыслить.

В этом отношении Бухара времён Саманидов – уникальное культурно-цивилизационное явление, историческое значение которого для мусульманского мира ещё предстоит исследовать. Авиценна даёт в своём «Жизнеописании» описание библиотеки эмира Бухары Нуха ибн-Мансура, которого он лечил и получил доступ к дворцовому хранилищу книг, чтобы изучить книги по медицине. Он пишет, что библиотека состояла из многочисленных комнат, в каждой из которых содержались книги, посвященные отдельным отраслям наук. Он вошёл в здание, где было много комнат, в них сундуки с книгами, поставленные один на другой. «Я увидел там книги, названия которых многие люди никогда не слышали, и сам я не видел их ни ранее, ни после того. Я прочёл те книги, усвоил всё полезное, что было в них, и познал степень учёности каждого автора»².

Доисламский период истории Бухары, по сведениям Мухаммада Джаъфара Наршахи, связан с согдийской цивилизацией. По словам жителей города, с которыми говорил историк Наршахи (332 х. л. – (X в.), год написания книги), город был основан легендарным Сиявушом, сыном Кейхусрава³. В период расцвета мусульманской культуры Бухара вобрала в себя лучшие черты средневекового мусульманского города. По сообщениям Ибн Хавкала (X в.), Бухара была не просто городом, но и центром содружества городов. Как внутри, так и за ее стенами находилось большое число самостоятельных городов с цитаделями, огромными мечетями, базарами, караван-сараями, хранилищами книг, садами, проведенными водяными каналами и хорошо обработанными землями.

¹ Семёнов А. А. Абу Али ибн Сина. Рукопись из архива А. А. Семёнова. Машинопись, Мемориальная библиотека академика А. А. Семёнова. Отдел древней, средневековой и новой истории Института истории, археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Таджикистан. ААС-3, п. 22. Л. 2.; Намэ-йе данишверан. Техран. Без. г. и. Т. 1. С. 67–68.

² Ибн Сина. Жизнеописание // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 48.

³ Абубакр Мухаммад ибн Джаъфар Наршахи. Таърихи Бухоро (История Бухары). Душанбе, 2012. С. XI. (на таджикском языке.).



Священная Бухара – Бухорои Шариф. Мавзолей Исмаила Самани. Кон. IX – нач. X в.

Внутри стен Бухары находились такие известные города, как Тавовис, Нумиджкат, Зандана, Мугкан, Худжода, а за его стенами – Байканд, Фарабр, Кармина, Худдиманкан, Мадямаджкат и др. Город Тавомис имел соборную мечеть, превосходные земли, сады и ремесленнические ряды, здесь был создан огромный базар, куда стекались многие торговцы из всех городов Хорасана. Здесь они покупали ткани из хлопка, часто этот товар перевозился и продавался даже в Ираке, в Сарае и других городах. Каждый из отмеченных городов-спутников Бухары были хорошо обустроены, густонаселены: один был краше другого. Ибн Хавкал пишет, что в городе Байканд было так много рибатов (около 1000, укреплений, гостиниц), что не встречалось ни в одном другом городе Мавераннахра. Каждый из этих городов имел свою оборонительную стену и т. д.¹

Именно в этом смысле, в это время Бухара, по выражению Рудаки, стала Багдадом (*Багдод Бухоро шуд...*). По словам Р. Фрая, «Бухара стала символом нового порядка – исламского Ирана, который объединил прошлое с религией и цивилизацией, привнесённого пророком Мухаммедом»². Как признают историки, Саманиды сочетали в своём собственном дворе ислам и Сасанидский

¹ Абубакр Мухаммад ибн и Даъфар Наршахи. Там же. Тавзехот (комментарии). С. 181–183.

² Фрай Р. Н. Бухара в средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры. М.: Центрполиграф, 2016. http://www.kniga.com/books/preview_txt.asp?sku=ebooks373913 Дата обращения 7.27.2020.

Иран. Это означало объединение религии (веры) и нации (культуры). На самом деле, они возродили древнеиранскую традицию государственного правления (что было сделано и Аббасидами с помощью династии Буидов и Бармакидов в Багдаде), делегировали всю исполнительную и политическую власть образованным визирям (Джувайни, Балъами и др.), кроме вопросов веры. Ещё Аль-Хоразми отмечает, что органы государственного управления Саманидов служили моделью для последующих династий. Читателю данных строк ни в коей мере не нужно путать Бухару десятого века с Бухарой периода последних веков истории, особенно периода развала эмирата в двадцатом веке, при правлении династии Мангитов, когда этот город стал символом отсталости, невежества и мракобесия (как об этом пишет известный просветитель Ахмад Махдум Даниш в «*Навадирул-вакае*» – Редкостные события), в то время как около тысячи лет тому назад этот город был символом процветания, мира и толерантности.

Известный знаток истории Центральной Азии, академик А. А. Семёнов называет Бухару десятого века «крупнейшим умственным центром Востока», безусловно ставшим, образно говоря, колыбелью формирования таких гигантов мысли, как Авиценна.

«На развитие гениального мальчика (т. е. Авиценны – С. Дж.) повлияла и вся обстановка столицы Саманидского государства, г. Бухары, которая в X в. являлась не только одним из больших многолюдных и торговых городов своего времени, но и крупнейшим умственным центром Востока, где сходились, как в фокусе объектива, все излучения тогдашней интеллектуальной жизни – от самых правоверных (а следовательно, и реакционных) мусульманских верований до самых крайних воззрений, от философских течений, в той или иной форме связанных с исламом, до самых нигилистических теорий, ересей и толков, ничего общего не имеющих с исламом. Все это «диспутировало» между собой, обсуждало, волновалось и бурлило, доходило до ожесточенных, даже кровавых, столкновений на идеологической почве. В этих сплетениях человеческой мысли, страстно искавшей истины и стремившейся разрешить извечные вопросы бытия, успешно развивались и положительные науки, и литература, и искусство»¹.

Далее А. А. Семёнов приводит список имён и трудов известных учёных и деятелей культуры той эпохи. Саманиды были почти независимыми вассалами Багдадского халифата с 875 по 999 г. н. эры. Власть Саманидов простиралась от Великой пустыни до Багдада. Нужно привести также мнение авторитетного историка данного региона А. А. Семёнова о доминировании таджикской культуры и новоперсидского языка в новой Бухаре и в империи Саманидов, как пре-

¹ Семёнов А. А. Абу Али ибн Сина. Рукопись из архива А. А. Семёнова. Машинопись, находится в Мемориальной библиотеке академика А. А. Семёнова. Отдел древней, средневековой и новой истории Института истории, археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Таджикистан. ААС-3, п. 22. Л. 47–48.

емнице согдийского и языка пехлеви и доисламской династии Сасанидов. Он пишет:

«Династия саманидов была чисто местного, таджикского происхождения (господствовавшее до сих пор в науке мнение, что их предок – выходец из Балха, должно быть оставлено). Они вели свой род от Бахрома Чубина, известного полководца сасанида Хормозда IV (399–420) и потом претендента на престол сасанидских хосроев; были в Средней Азии людьми именитыми и владельческими. В эпоху аббасидского халифата, ставши почти самостоятельными правителями обширного государства, саманиды в своей основной политике проявляли стремление согласовать интересы подданных различных местностей и различных классов с широкой религиозной терпимостью»¹.

Согласование различных социально-политических интересов и терпимость служили основной причиной подъёма их экономики и культуры. Другая причина их успеха была в справедливом правлении: «...они отличались от прочих мусульманских властелинов лёгкостью давать помилование раскаивающимся мятежным феодалам. Кроме того, взаимное отношение между царствовавшего дома были гораздо дружественнее, чем среды, скажем, тех же Омейядов и Аббасидов»².

Известно, что наука и философия были интегрированы в ислам мутазилистами (в Багдаде), а в новое время исмаилитами (в Бухаре, хотя этот очевидный факт предан забвению). С этой целью в Бухару из древнего Балха, центра древней восточноиранской таджикско-персидской духовности, была приглашена просвещённая семья отца Абуали. Судя по автобиографии философа, отец его происходил из Балха (совр. Афганистан), где были очень развиты рационалистические науки, и при саманидах Нух бин Мансура отец Ибн Сины переселился в Бухару. Поскольку он был последователем исмаилизма, в его доме обычно собирались учёные и философы и обсуждали идеи и содержания энциклопедических трактатов «*Ихван-ус-сафа*»³ о небе, структуре вселенной, о взаимодействии души и тела, о неразрывных связях земли, природы и общества (*афак и анфус*). По сведениям арабского исследователя Арифа Тамира, подтверждённым академиком М. Диноршоевым, он был проповедником (da'i) исмаилитов⁴.

1 Семёнов А. А. Там же. С. 35.

2 Семёнов А. А. Абу Али ибн Сина. Там же. С. 35.

3 *Ихван-ус-сафа* (Братья чистоты) – тайное интеллектуальное сообщество, созданное в десятом веке в Басре. Цель сообщества – просвещение народа, противодействие фанатизму и поддержка развития науки и образования в мусульманском мире. Они создали 50 трактатов энциклопедического характера. «Братья чистоты» не отвергали религию ислама и шариат как средство регулирования общественной жизни, подходящее для непросвещённых людей, владеющих только внешним знанием. Однако помимо такого знания есть ещё знание скрытое, и именно оно открывает истину и путь к постижению и умножению добра.

4 Ариф Тамир. Ибн Сина фи маратибэи «Ихван ас-сафа». Изд.во Азиз-ад-дин,1983. С. 72–87. Диноршоев М. Предисловие к кн. НасирХусрав. *Зад-ул-мусафирин* (Припасы странствующих). Душанбе, 2008. С. 17–26.

Однако, по причине принадлежности к исмаилизму и из соображения о том, что Фатимиды правили в Каире (династия мусульманских халифов, правившая в Фатимидском халифате, в Каире с 909 по 1171 г.), Ариф Тамир считает, что отец Авиценны был арабом и соответственно и Авиценну также можно причислять к арабам по своему этническому происхождению. Однако Ариф Тамир игнорирует тот факт, что именно ираноязычные персы и таджики Центральной Азии (Хорасана и Мавараннахра) были приглашены Фатимидами в Каир, чтобы создать им идеологию и философию. Именно ими (Сиджистани, Абу Хатимом Рази, Мухайяд-д-дином Ширази, Кирмани и др.) был создан синтез ислама и греческого неоплатонизма, который открыл путь для философии проникнуть в исламскую цивилизацию и рационализировать её¹. А. А. Семёнов со ссылкой на автобиографию Авиценны и книгу *«Нама-ей Данешваран»* об этом пишет следующее: «Отец Авиценны, можно думать, принадлежал к исмаилитам; в его доме бывал один из бывших в Бухаре египетских проповедников исмаилизма, и отец Авиценны, по-видимому, с большим удовольствием слушал изложение философской доктрины исмаилизма с её представлением о Мировом разуме и Мировой душе»². Этот эпизод зафиксирован в его автобиографии в следующей форме:

«Отец мой был из тех, кто проникся учением (даъи) египтян и считался исмаилитом. От них он воспринял учение о душе и разуме в том виде, в каком они излагали и понимали его сами. Таким же был мой брат. Всякий раз, когда они беседовали между собой, я слушал их и понимал то, что они говорили»³.

Отец Ибн Сины, будучи человеком знатного рода и достаточно состоятельным, находился на государственной службе в дворце Саманидов, он глубоко интересовался науками и придавал большое значение воспитанию и образованию сына. Для этой цели приглашал к себе именитых факехов, учёных и философов для научного диспута и преподавания известных в то время наук. К шестнадцати годам, по его признанию, Авиценна уже был всесторонним учёным, поэтому учителя советовали отцу, чтобы он самостоятельно занимался науками, т. е. их знания для него оказались недостаточными. Однажды он, совсем еще юным, поневоле став участником дискуссии, организованной его отцом дома, вступил в полемику по фикху (исламская юриспруденция) и удивил известных теологов своими доскональными знаниями предмета. По достижению зрелости, Ибн

¹ Образцом такого подхода является произведение «Джомеъул-хикматайн» (Свод двух мудростей) Насира Хусрава, в какой-то степени последователя Авиценны в Центральной Азии, испытавший его судьбу.

² Семёнов А. А. Абу Али ибн Сина. Рукопись из архива А. А. Семёнова. Машинопись. Там же. С. 45.

³ Ибн Сина. Жизнеописание // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 46. В продолжении данного рассказа в некоторых рукописях приводят такой фрагмент: «...но моя душа не принимала сказанного ими», хотя в авторитетном списке «Таърихул-хукама» («Китабахбар аль-улама би ахбор аль-хукама» («Книга оповещения ученых об известных мудрецах») Джамала ад-дин Абуль-Хасана аль-Кифти (1200 г.) этот отрывок отсутствует.

Сина, известный к тому времени врач, был приглашён для лечения эмира ко двору Саманидов в Бухару, вследствие чего получил доступ к огромной библиотеке дворца.

Авиценна посещал школу, но не проводил время для учебы в медресе, однако пример Авиценны показывает, что могут дать домашнее образование и дисциплинированное самообразование. До того, как иметь доступ к библиотеке дворца эмира, Абу Али проводил много времени в поисках книг на книжных базарах города и у частных лиц. Как пишет исследователь:

«Бухарские книжные базары того времени с огромным количеством рукописей по самым разнообразным дисциплинам служили ярким подтверждением того, что город имел множество людей науки и изящной словесности. И гений Авиценны, сколь бы он не был велик, не мог оформиться и вырасти до пика своей славы вне соответствующей окружающей среды»¹.

Об одном из счастливых эпизодов своего посещения книжного базара он сообщает в своем «Жизнеописании», когда находит там комментарий Аль-Фараби к «О целях книги «Метафизики» Аристотеля. Этот день для него стал настоящим праздником, т. к. до этого, по его признанию, он читал «Метафизику» Аристотеля сорок раз и, видимо, из-за плохого перевода не смог понять ее основной смысл.

«Вернувшись домой, я поспешил прочесть ее, и тут же мне открылась цель той книги, которую я выучил наизусть с начала до конца. Я очень обрадовался этому и на следующий день раздал много милостыни беднякам, воздавая благодарность Всевышнему»².

Наряду с медициной он занимался на протяжении всей своей жизни философией, вопросами познания и логикой, т. к., по его же словам, медицина была для него просто увлечением и, вероятно, тем, чем он зарабатывал себе на жизнь. Но вскоре (XI в.) политическая стабильность Бухары была подорвана движением уйгурских полчищ с востока, из Кашгара (пришедших из восточноиранских просторов в Хутан и Кашгар из Монголии под давлением енисейских кыргызов в VIII в. и завоевавших Хутан в X в.³), что впоследствии привело к распаду династии Саманидов и политико-экономической дестабилизации региона в целом. Религиозные авторитеты одобрили оккупацию эмирата Караханидами, считая

1 Семёнов А. А. Абу Али ибн Сина. Рукопись из архива А. А. Семёнова. Машинопись, находится в Мемориальной библиотеке академика А. А. Семёнова. Отдел древней, средневековой и новой истории Института истории, археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Таджикистан. ААС-3, п. 22. Лист № 49.

2 Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 48.

3 The Iranian Settlement to the East of Pamirs // The Cambridge History of Iran. Vol. 3. Issue 1. Chapter 7. P. 263–273. Chapter 7, The Iranian Settlements to the East of the Pamirs // The Cambridge History of Iran / E. Yarshater. — Cambridge University Press, 1983. – С. 271. – ISBN 978-0521200929. Retrieved in 7/30/2020.

замену одних мусульман другими вполне богоугодным делом. На защиту династии Саманидов выступил Султан Махмуд Газневи, потомок саманидских васалов в Газни (совр. Афганистан), но его интересовало больше процветание его двора, чем реальная защита отечества.

Уход саманидских правителей привел к кардинальному историко-культурному изменению в регионе. К сожалению, к негативному. Интеллектуальный дух Саманидов покинул Бухару на долгие годы, даже века. Чтобы представить себе уровень развития научной и духовной жизни среднеазиатского общества того времени, достаточно вспомнить не только переписку Авиценны и Бируни, посвященную физике, атомистике, вопросу о единстве и множестве миров и т. д., но хотя бы еще встречу Авиценны с Абусаидом Абулхайром. Авиценна был представителем точной науки, основанной на опыте и доказательствах, Абу-Сайид, как крайний мистик, был ярким выразителем науки, основанной на вере с целеустремленностью в потусторонний мир. После их встречи люди стали спрашивать Авиценну об Абу-Сайиде. Рассказывают, что он ответил: «Все, что я знаю, он видит». Когда такой же вопрос задали Абу-Сайиду, тот ответил следующее: «Все, что я вижу, он знает». Это говорит о наличии мощной культуры терпимости разнообразия в познании мира и наличия чувства толерантности (по средневековым меркам) в тогдашнем мусульманском обществе.

Обсуждая эту историческую встречу, академик А. А. Семёнов пишет:

«Предметом их бесед и дискуссий, в присутствии многочисленных учеников мейханейского «старца», были тонкости аристотелевской логики, положения скептика-философа Пиррона, физический закон свободного падения тел (в Европе открытый Ньютоном в XVII в.) и проч.¹

Таким образом, академик А. А. Семёнов приходит к выводу, что «Вместе с саманидами из Средней Азии навсегда уходил тип государства с покровительством светским наукам, в том числе философии». Это печально, но факт истории, с сожалением отмечает А. А. Семёнов².

Такая картина сохранилась вплоть до начала XX в. Из-за отсутствия мощной научной традиции Бухара стала более отсталой, что, кстати, служило причиной последующих оккупаций мусульманских государств Средней Азии кочевыми монгольскими полчищами (в XIII в.) и более модернизированной Россией (XVIII–XX вв). Последние события ярко отражены в труде Ахмада Даниша (конец XIX в.) «*Навадир-ул-вакаеъ*» (Редкостные события).

Возвращаясь к эпохе Авиценны, отметим, что он не принял приглашение султана Махмуда приехать в его двор и из-за угроз нового эмира был вынужден скитаться по различным иранским, в основном буидским провинциям, ис-

¹ Асрарут-Тавхидфи Макамат-иш-ШайхАби-Сайид. СПб. 1317/1899. «Наме-йе Данишваран». Т. 1. С. 613 // А. А. Семёнов. Абу Али ибн Сина. Указанная работа. ААС-3, п. 22. Л. 53.

² Семёнов А. А. Там же. Л. 24.

пытывая где-то гонения, а где-то даже и почёт. Но в период этих скитаний он приобрёл много друзей и учеников, стал визирем, был вовлечен в дворцовые интриги, посажен в тюрьму. Даже в этих условиях им и его учениками были созданы фундаментальные произведения, многие из которых стали учебными пособиями в университетах на Западе, а другие недостаточно исследованы до сих пор. По разным сведениям, из числа 456 сочинений, написанных Авиценной, до настоящего времени нам известно 162 книги, из которых 23 на фарси-таджикском. В целом, до нашего времени не дошли крупные произведения Авиценны: «Лавоик» (дополнение к «Книге исцеления»), «*Катаб-у л-Инсаф*» (20 томов), «*Ал-Хасил в-ал Махсул*» (20 томов), «*Лисан-ул-Араб*» (10 томов) и ряд других произведений. Постоянное преследование, фанатизм, необоснованные обвинения улама и самодовольных правителей преследовали Авиценну постоянно. Захириддин Байхаки, средневековый историк (1169 г.) называет Абу Али последователем школы «Братьев чистоты»¹, мусульманских энциклопедистов, которых средневековые правители не признавали. Возможно, в этом заключалась одна из причин его преследования правителями, которые исповедовали более ортодоксальных версии ислама, хотя этот вопрос до сих пор является спорным. Тем не менее, некоторые современные исследователи утверждают, что он принадлежал к суннитской школе², а некоторые – к шиитам (Сейид Хусейн Наср), что для данного исследования не имеет первостепенное значение.

Для примера, преследуя Ибн Сину, Султан Махмуд поручил одному из художников создать портрет Авиценны и распространить его по всем своим провинциям, назначив награду за его голову, хотя по канонам ислама изображать человека не разрешалось (т. е. для сильных мира сего законы не написаны!). Однажды в Нишапуре он заметил толпу людей, которые что-то обсуждают, называя его имя. Почувствовав угрозу, он тут же покинул Нишапур и направился в Джузджан, чтобы получить защиту у Кабус бин Вашмгир, образованного правителя Гюргана. Тем не менее, гонения, важные государственные дела, часто сопровождаемые конфликтами с влиятельными военными, и интенсивная творческая работа истощали здоровье мыслителя. По этой причине единственным его вдохновением для работы и утешением в жизни были друзья, ученики, вино и общество женщин. Поскольку его имя «Абу Али», то возможно, что он был одно время женат и у него был сын, которого звали «Али», но исторических подтверждений для такого заявления у нас не имеются.

Значительное влияние Авиценны прослеживается не только в философии и медицине Востока и Запада, но и в персидско-таджикской литературе, а через неё – во всей восточной литературе. Он заложил основу философской поэзии на

¹ Janssens, Jules L. (1991). An annotated bibliography on Ibn Sinâ (1970–1989): including Arabic and Persian publications and Turkish and Russian references. Leuven University Press. P. 89–90

² Dimitri Gutas (1987), «Avicenna's "madhab" with an Appendix on the Question of His Date of Birth», *Quaderni di Studi Arabi, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino*, 5/6: 323–336.

фарси (в форме рубаи), а также философской эзотерической прозы («*Хай ибни Якзан*», «*Ат-тайр*», «*Саламан и Абсал*» и др.). А. А. Семёнов в уже упомянутом трактате «Ибн Сины» приводит свидетельства известного историка А. Э. Шмидта¹ и видного литературоведа Е. Э. Бертельса о наличии у Ибн Сины небольших трактатов, написанных на его родном таджикском языке и присутствии исмаилитских тенденций в них. Е. Э. Бертельс считал, что суфизм в течение нескольких веков находился под влиянием исмаилизма. Он писал: «Авиценна влиял на последующую персидскую (таджикскую) литературу не через свою большую философскую энциклопедию «Книга исцеления (души)», а именно через эти «потайные» небольшие трактаты, вроде вышеназванных»². По их мнению философское мировоззрение Авиценны, изложенное в популярной форме, оказало огромное влияние на мусульман, простых граждан и потому мусульманское духовенство усмотрело в этой философии опасную ересь и предало его проклятию. Эти вопросы потом глубже были изучены А. Е. Бертельсом, сыном Е. Э. Бертельса в книге «Насир Хусрав и исмаилизм». В отличие от мусульман, средневековая Европа, ознакомившись с этим наследием Авиценны через переводы еврейских мыслителей, живо увлеклась ими, положительно их восприняла, и в том числе на их основе создала новую возрожденческую культуру. Неудивительно, что следы влияния Авиценны прослеживаются в творчестве Данте³.

Наряду со многими аспектами его творчества логико-гносеологическое наследие Абу Али ибн Сины изучено недостаточно и особенно не оценено оно с позиции современной философии. Исходя из вышеупомянутого, сегодня Ибн Сину считают не только ярким представителем восточного перипатетизма, но и причисляют к школе аналитической философии, что, кстати, требует проведения отдельного исследования. Это в то время, когда даже в наши дни многие из нас позицию Ибн Сины ограничивают рамками исламской религии и господствующих средневековых догм, или, в лучшем случае, перипатетизма. Назрела необходимость новой интерпретации наследия Ибн Сины.

То, что многие народы приписывают Авиценну и его наследие себе (евреи, арабы, персы, турки и т. д.), доказывает его величие, он действительно принадлежит всем, всему человечеству. Однако сегодня нужны не голословные претензии на его этническое и научно-философское наследие, а более глубокие подходы к изучению и освоению его наследия. Наряду с этим мы не можем отказаться от фактов, чтобы поддерживать историческую справедливость. В науке, даже в исторической, существуют очевидные истины, которые как ясный день, как аксиомы не требуют иных доказательств. Как не странно, это касается и вопроса этнического происхождения Авиценны. Не пытаюсь заново

1 Шмидт А. Э. Рукописи произведений Авиценны в собрании Государственной публ. библиотеки-УзССР (рукопись), л. 1. Приводится по работе А. А. Семёнова «Абу Али ибн Сина». С. 23.

2 Семёнов А. А. Указанная работа. С. 29.

3 Семёнов А. А. Там же. С. 25.

«открыть Америку», мы отсылаем читателя к аргументированному мнению академика А. А. Семёнова:

«По своему происхождению Авиценна связан с теми районами Средней Азии, которые всегда были заселены средневековыми иранцами (таджиками). Отец Авиценны родился в районе Балха и поныне заселенного таджиками. Отсюда он переехал в Бухару – тоже являющуюся одним из наиболее древних центров иранской культуры в Средней Азии, где поступил на службу к Саманидам». Здесь, в таджикском селе Афшана отец Авиценны встретил девушку, по имени Ситора-бану (тадж. – Звезда) и женился на ней. «Как замечательный учёный, постигший все, что могла дать ему наука того времени, Авиценна рос в культурной обстановке саманидского государства и в значительной мере при дворе Саманидов, к богатейшей библиотеке которых он получил доступ в 997 году. И своим происхождением, и обстановкой, в которой он формировался как учёный, Авиценна связан прежде всего с историко-культурным прошлым таджикского народа»¹.

Идентичность каждой личности, даже жившей в глубоком прошлом, можно определить по месту его рождения (до сих пор таджикоязычной Бухаре), происхождения, по языку и его культуре (в том числе по принадлежности к определенному религиозному толку). Очевидно, что по всем этим параметрам он относится к персоязычным таджикам Центральной Азии. Тем более, в обстановке, когда арабский язык был языком науки мусульманского мира, из числа более чем 400 своих произведений, написанных на арабском, он написал около 30 трактатов на своем родном таджикском фарси. Не нужно также забывать о том, что он является основоположником научной терминологии и философской поэзии на фарси-таджикском. По всей вероятности, это было важным шагом к тому, чтобы сделать язык фарси языком науки ещё в средние века.

Однако быть таджиком по своему происхождению не означает быть ограниченным в пределах своего этноса. Это не есть признак исключительности. Наоборот, таджикская культура является наиболее открытой культурой в Центральной Азии, она не ограничена ни географическими факторами², заданными этому этносу в последние века, ни идейно-культурными факторами. Поэтому нельзя игнорировать также тот факт, что учение и философия, а также система научных и философских категорий и представлений Авиценны опира-

¹ Семёнов А. А. Абу Али ибн Сина. Рукопись из архива А. А. Семёнова. Машинопись, Мемориальная библиотека академика А. А. Семёнова. Отдел древней, средневековой и новой истории Института истории, археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Таджикистан. ААС-3, п. 22. Лист №2. С. 2–3.

² В результате большевистского плана национального разграничения в Средней Азии (в интерпретации И. Сталина) большинство таджиков и их этнической территории остались за пределами своей политической территории, в то время, как по неофициальным данным, они составляют половины населения в Афганистане, а также и в Узбекистане. Исторические и культурные «анклавы» таджиков остались на сопредельных территориях северного Пакистана, Китая и т. д.

ются на духовное наследие гигантов античной и средневековой мысли, какими являются Платон, Аристотель, неоплатоники, древнеперсидская культура, мусульманская религия и культура, учения аль-Кинди, Абунаср аль-Фараби и др. По этим соображениям, Авиценна действительно принадлежит всем упомянутым нациям, а его наследие - всему прогрессивному человечеству.

1.2. Основные эпистемы средневековой мусульманской культуры. Онтологическое основание эпистемологии восточного перипатетизма: взаимоотношения Единого и Множественного

Если следовать М. Фуко, то универсальные понятия и категории культуры каждой эпохи можно назвать «эпистемами», поскольку они способствуют познанию эпохи и могут быть её основными инструментами. В работе «Слова и вещи» М. Фуко определяет эпистему как центральное понятие своей теории «археологии знания», как совокупность векторов познания во всех видах дискурса в данный исторический период. По учению М. Фуко, эпистема (заимствованное у И. Канта (греческое понятие, означающее знать, познать) определяет условия существования исторических форм культуры, и знания этой культуры. В другой работе М. Фуко говорит, что эпистемы это не формы знания, а скорее есть совокупность всех связей, которые возможно раскрыть для каждой данной эпохи между науками, когда они анализируются на уровне дискурсивных закономерностей. Если для эпохи Возрождения Европы такими эпистемами являются библейские мифы и гуманистические идеи античности (знание как органическая смесь рациональных и иррациональных систем), то для периода подъёма мусульманской культуры (9-11 вв.) такими эпистемами являются рационалистические идеи греческой (а также индийской, древнеиранской, а потом и тюркской) философии, интегрированные с кораническими мотивами, органический синтез плодотворных идей философии и исламской религии. Эта была, по сути, тенденция, ведущая к логическому порядку, систематизации знания и существующих научных дисциплин.

Для средневековой мусульманской культуры понятия Бог и мир (а в философии восточных перипатетиков они именуется как Необходимосущее и Возможносущее), душа и тело, Единое и Множество, Разум и Откровение, Форма и Материи наравне с другими понятиями и категориями, такими, например, как движение, время, пространство и т. д., являются наиболее универсальными понятиями средневековой культуры и философии. К этим понятиям мы будем обращаться в данной работе много раз, т. к. без определения их роли невозможно вести речь об эпистемологических проблемах. Они были затронуты в ходе истории как представителями философии и науки, так и религиозными учёными. Отношение к ним было разное у разных идейных направлений. В частности, Ибн Таймийа (1263–1328) видел в универсальных понятиях философии

угрозу исламу. Тем не менее, из истории нам известно, что религия и философия связаны видимыми и невидимыми нитями. Существует много примеров, когда они в ходе истории не только противостояли друг другу, но и находились во взаимодействии. Перед тем, как переходить к анализу вышеотмеченных проблем, нужно хотя бы в контурной форме указать на философские понятия, связанные с этим анализом. Это касается, прежде всего, понятия Единое и Множественное.

Понятие Единое является фундаментальным понятием как религии, так и философии и математики. На протяжении веков умы философов и религиозных мыслителей были заняты такими вопросами, как: что есть Единое и что есть Множество, существует ли Единое само по себе, или Многое само по себе, является ли Единое неделимым, и если да, то можно ли рассматривать Единое в контексте теории атомизма как неделимое (в то время как сегодня мы знаем, что атом делится)? Первые древнегреческие философы, получившие вдохновение на Востоке, например, пифагорейцы, считали Единое началом числа и условием познания, а Двоицу началом множественности. Согласно другому древнегреческому философу – Пармениду, бытие едино (есть), а множественность – это небытие. Платон тоже понимал Единое как предпосылку бытия и познания и, по выражению историка науки П. П. Гайденко, для него существует только Единое, а многое не существует и соответственно истинно только сверхчувственное, а чувственное – сфера мнения. А возможно ли Единое без Множества или наоборот? Платон считал, что Множество без Единого приведет к хаосу. Аристотель, в отличие от своего учителя, не признавал Единое самостоятельной сущностью, для него реально существовали единичные вещи (множества). В отличие от него Плотин считал Единое как самостоятельное неделимое начало, и Единое для него есть начало множества. Другой философ, Боэций отрицал все, что не едино, и считал Бытие и Единое тождественными понятиями.

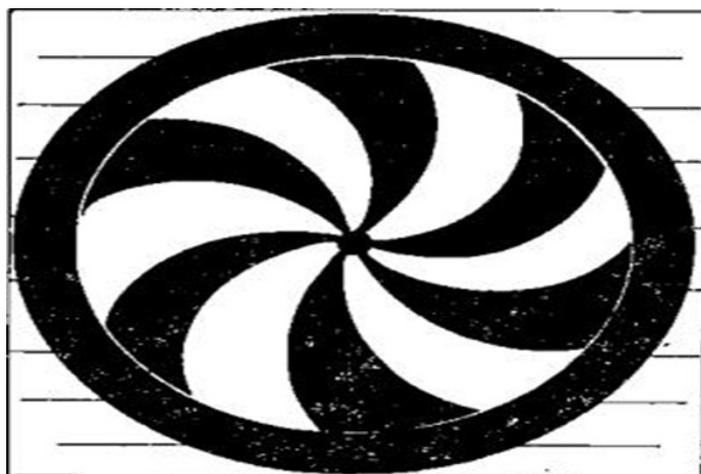


Иллюстрация к теме единство и многообразия.

В мусульманском суфизме Единое выражается как «*Все во всем*» (*вахдати вуджуд*) и его значение приобретает субъективный момент, т. е. Единое содержит множества внутри себя. Тем не менее, в современном мире данная концепция может привести к ограничения личностного проявления и самовыражения человека. Это корректируется М. Икбалом. По выражению М. Икбала, человек как часть космоса ставится выше бесконечной вселенной (*бартар аз гардун мақоми Одам аст*). На Западе, Николай Кузанский считал, что Единое есть все, а Гегель и Шеллинг видели начало единства в абсолютном субъекте (Я). Русский философ В. С. Соловьев отождествлял истину и Единое (сущее, единое, все), т. е. Единое есть отрицание Множественного; по его мнению, Единое есть Единое, содержащее в себе Все, существующее как единства всего¹, что отдаленно напоминает суфизм. Современный французский философ Ален Бадью, возражая В. С. Соловьеву, говорит, что истина является особым производством множественности, что для существования истины необходимо Единство множественности, что истина есть результат бесконечной процедуры². Мы не намерены продолжить эту бесконечную метафизическую дискуссию, нас интересует только тот срез истории данной дискуссии, который касается средневекового этапа, причем больше в философско-теологическом плане. Основы всех доктрин авраамических религий связаны с интерпретацией проблемы Единого и Множественного в этом срезе. Это касается также идеи христианского Троиинства и мусульманской концепции единства Бога (*тавхида*).

Восприятие идеи Единства и Множественности в античной философии (в формах учений Парменида-Платона-неоплатонников) и преобразованной в форме средневекового христианского Троиинства в исламской религии и культуре было неординарным явлением: оно включало в себя как позитивное, так и отрицательное и индифферентное восприятие данной идеи. Кроме того, было философское переосмысление, что по форме в корне отличалось от теологического. В данной работе этот философско-теологический вопрос обсуждается в форме взаимоотношения Единого и Множественного параллельно. Они обсуждаются на фоне того, как мусульманские теологи и философы реагировали на христианское учение о Троиинстве в ходе истории, как они дискутировали, анализировали и подвергали критическому анализу данную доктрину и как она прямо или косвенно повлияла на их мировоззрение и установление их религиозных догматов. Речь идет о том, как ортодоксальные и неортодоксальные течения религиозно-общественной мысли первых веков Ислама (арабов и аджамов – неарабов, принявших ислам) реагировали на неё и как косвенно данная дискуссия была продолжена и отражена в дискуссиях философско-тео-

¹ Сарумов А. А., Савченко В. Н. О понятиях «Единое-Многое» и «Множество» в ретроспективе философской мысли. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение // Вопросы теории и практики. 2018. № 9: в 2-х частях. Ч. 2. 2018. С. 158–161. Изд. «Грамота». www.gramota.net; Дата обращения 14.09.2020.

² Бадью А. Манифест философии. Ост., пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб.: Mashina, 2003. 184 с.

логических учений Мавараннахра и Хорасана (ираноязычных, потом и тюркоязычных народов).

Таким образом, если коротко выразить идею Триединства, то можно её характеризовать так: согласно отцам христианской Церкви, есть единый Бог и воспринимается он в трех лицах, т. е. Бог Отец, Бог Сын и Бог Святого Духа. По различным причинам нюанс единства трех, как это следует, не был адекватно воспринят представителями других религий. Но как утверждают сами христиане, это Бог единый в трех лицах, является бестелесным невидимым духом, живым, вечным, вездесущим, всеблагим. Эти три, по сути, сверхъестественных Лица задают абсолютное свойство общему Божественному естеству, т. к. они пребывают неслитно, нераздельно, неразлучно и неизменно, они выступают вместе как одна сущность Триединства. Данное единство хорошо иллюстрировано Иоанном Дамаскиным: **«Триединый Бог как огонь и происходящий от него свет: они существуют вместе, одновременно. Свет всегда рождается от огня и всегда пребывает в нем нераздельно. Так же Сын от Отца».** Как учат христианские ученые, Отец никогда не был без Сына и Духа Святого. У всех лиц Троицы одна воля, одно действие (мощь) и одна власть. Однако такое единоначалие Бога-Отца не означает полное подчинение, т. к. два других Лица являются самостоятельными личностями и обладают той же божественной силой. Это важный момент, который вызывает споры среди мусульман. Тем не менее, учение о Троице есть исторически первый догмат, установленный христианской церковью. Как пишет Ф. Энгельс, «христианство заменило вечно равного себе застывшего иудейского бога внутренне расчленённым, таинственным триединым божеством»¹. Триединство воспринимается не буквально, но как парадигма, как символическое выражение единства Бога (в лице невидимого Света (Отца), его создание (Логос) и имманентное Св. Духу².

Известно, что Коран, священная книга мусульман, несколько раз упоминает, но не принимает данную концепцию, т. е. по кораническим канонам представлять Бога в трех самостоятельных лицах или даже «ипостасях» было недопустимо, утверждая главную формулу свидетельства – «Нет Бога кроме Бога», т. е. *Ла илаха иллал лах*. Поэтому концепция Триединства отвергается здесь как политеистическая, например: *«Не говорите три. Удержитесь, это лучше для вас. Аллах только единый Бог. Достохвальнее он того, чтобы у него был ребенок (4:171).* Христианские ученые придерживаются мнения, что в такой реакции мусульман отразилось путаное понимание Бога несторианами и монофизитами, широко распространённое во время формирования ислама в Аравии, т. к. три и Троица – разные вещи, и реальный христианский Бог, как

¹ Ф. Энгельс. К истории первоначального христианства. <http://agitclub.ru/front/mar/bm08.htm>. Обр. 6.11.2018.

² A History of God, by Karen Armstrong: <http://www.metaphysicspirit.com/books/A%20History%20of%20God.pdf>

было отмечено – это триединая личность, единая сущность. Тем не менее, будучи официально не воспринятой канонической литературой Ислама, неформально данная концепция о взаимоотношении Единого и множественного была источником многих дебатов и воззрений в исламском мире. Многие исследователи отмечают, что христианская концепция о Боге как Троице служила основой и причиной появления двух фундаментальных доктрин в Исламе: это реальность атрибутов (*сифат*) Бога и второе – несотворенность Корана. Именно противостояние христианам и некоторым еретическим направлениям по вопросам реальности и вечности второго и третьего лица Троицы было аналогично использовано в Исламе за и против реальности и несотворенности Корана. Христианская концепция о существовании лиц и ипостасей Бога была трансформирована в дискуссию об атрибутах, при этом постоянно подчеркивая в противоположность христианству, что атрибуты не являются Богом¹. Таким образом, для появления учения об атрибутах Бога в исламе единственным внешним фактором и интеллектуальным полем для влияния было христианство. Это также подтверждают иудейские ученые, например, М. Маймонид, Васиф, Саадия, которые видели в исламском учении о божественных атрибутах влияние концепции Триединства. Косвенным подтверждением могут быть также многочисленные обвинения мутазилитов тех школ ислама, кто признавал атрибуты Бога. Обвиняя их, говорили, что они повторяют ошибки тех же христиан относительно Троицы. Поворот от иудаизма к концепции Троицы, как это объясняет Ф. Энгельс, был необходим для того, чтобы наполнить монотеизм чувствами: «...чтобы стать религией, монотеизм с давних времен должен был делать уступки политеизму, начиная уже с Зенд-Авесты»². Если под политеизмом понимать противоборство двух этико-космических сил – Добра и Зла, то с этим можно спорить, но следует согласиться с Ф. Энгельсом в том, что это объясняется стремлением отцов церкви и теологов приблизить религию к представлениям простого человека, к народной фантазии, наполнить её жизнью, т. е. реальным содержанием. Но как отмечает Л. Фейербах в «Сущности религии», человек живет в религии, она близка ему, как свет глазу, как воздух легким, как пища желудку, она есть признание того, чем является человек³. В этом заключался поворот христиан, а потом и мусульман к атрибутам Бога.

В данном случае нас интересует вопрос о том, как и каким образом происходили первая встреча или знакомство мусульман с религиозной интерпретацией Единого и множественного и концепцией о Триединстве? Есть ли исторические факты? Исследователи пришли к выводу, что это происходило в Сирии, когда мусульмане завоевали эту страну и столкнулись там с авторитетными

1 Worfson A. H. The Philosophy of Kalam, p. 313–314.

2 Ф. Энгельс. К истории первоначального христианства. Там же. Людвиг Фейербах. Сущность религии.

3 Людвиг Фейербах. Сущность религии. http://lib.ru/HRISTIAN/ATH/substanc.txt_with-big-pictures.html; 6.11.2018.

центрами христианской теологии, в том числе узнали о концепции Бога в трех лицах. Н. А. Вольфсон, известный исследователь калама, указывает на два источника знания мусульман о Троице, существовавших в VIII веке н. э.: один из них – это художественно оформленные дебаты между мусульманином и христианином, созданные Иоанном Дамаскиным (ранее 754 г.), и второй – реальная дискуссия Мара Тимоти, католика восточно-сирийской Церкви с халифом Махди, которая состоялась в 781 г.¹ Мусульмане узнали смысл Троицы, что два других Лица этой Троицы – это сосуществование Иисуса как Слово (Логос) и сосуществование Святого Духа.

Отцы Церкви и первые арабские переводчики, например, Исхак ибн Хунайн, переводили греческое слово «*pragma*» в работах Аристотеля как вещь или «*маъно*» или «*шай*». В христианстве наравне с понятием «*прагма*» начали использовать понятие «*ипостаси*» (*hypostases*), *person* – как описание трех персон или Троицы. Известно, что в исламе и Коране называют 99 имен Бога. Но основные атрибуты (*сифат*) (т. е. то, что отдаленно напоминают «ипостаси»), приписываемые Богу в Исламе, если их суммировать, то это **Знание, Жизнь и Могущество** (Сила). По другой версии, это **Илм** (Знание), **Кудрат** (Сила) и **Ирада** (Воля). Так их суммарно представили мутазилиты. По утверждению Шахристани, они поддерживаются сифатистами, т. е. атрибутистами. В Коране для имен Бога используется «*ал-асма ал-хусна*» (самые красивые имена), а термин «*сифат*» используется впервые Василом б. Ата (ум. 748), основателем мутазилла². В Коране возносится тот, кто достигнет в своем совершенстве отражение имен Бога, кто довольствуется знанием имен и Атрибутов Бога³.

В чем была причина того, что мусульмане стали адаптировать христианскую концепцию, которая первоначально была отвергнута Кораном? Какая логика вела мусульманскую теологию, стремящаяся доказать божественность атрибутов, неосознанно приближая это к идее Троицы? Естественно, что мусульмане хорошо знали позицию Корана по вопросу о Троице (Коран, сура Ниссо: 171). Бог один, Он не рождён и не рождает. Самая вероятная версия заключается в том, что они все же старались использовать логику и систематизацию данной теории для утверждения теории божественных атрибутов, которая бы могла способствовать пониманию Бога не только меньшинством, но и большинством людей. Кроме того, они стремились к большей определенности относительно этого вопроса. Они узнали, что данная доктрина состоит из четырех элементов: 1) Отец, Сын и Св. Дух равны в своей божественности; 2) Все они ипостаси одной субстанции; 3) Они обнаружили здесь принцип дифференциации: Отец – Бытие, сущность; Сын – жизнь, мудрость; Св. Дух – знание, сила; 4)

¹ Вольфсон. Там же. С. 310.

² Worfson A. H. The Philosophy of Kalam. P. 119–120.

³ Ahmad Farid. The Purification of the Soul: Compiled from the Works of Ibn Rajab al-Hanbali, Ibn al-Qayyim and Al-Ghazali. P. 71 // Worfson A.H. The Philosophy of Kalam. P. 119–120.

Все имена являются характеристиками (т. е. *сифат* – качество) Бога. И в такой последовательной интерпретации они находили нечто полезное для себя: что Бог все же один и Он имеет ряд важных Атрибутов. Единство Бога признается самими христианами. В книге «Принципы католической веры» говорится, что «мы не верим трем Богам, напротив, наша вера базируется на Одном Единственном Боге в трёх лицах; каждое из этих Лиц олицетворяет Бога. Отец тот, кем является Сын, и Сын – тот, кто есть Отец, и Отец и Сын вместе являются Святым Духом. Каждый из трёх имеет одну сущность и одну субстанцию. По мнению Мехрдади Фатехи, Бог-Отец – это высшее воплощение божественности, к нему нет доступа каждому. Но в идее Бога, суть которой есть любовь, существует другой угол, который растворяется в истории и воплощается в образе человека. Он принимает на себя все муки человеческие, чтобы облегчить его боль. Это есть Сын. Третий угол, это Св. Дух, который растворяется в обществе и получает олицетворение в образе христианской Церкви, чтобы быть ближе к людям. Как видим, в этой концепции выражается комбинация трёх измерений Абсолюта (Бога): космический (Отец), антропологический (Сын) и социальный (Св. Дух).

Но вернемся к Иоанну Дамаскину (ум. 754). Для приближения мусульман к пониманию концепции большую услугу оказал, как было отмечено, Иоанн Дамаскин. В его драме христианин объясняет мусульманину, что в понятии Бога-Отца выражается смысл Бога, что соответствует как в христианстве, так и в Исламе. В понятиях Сына и Св. Духа выражается Жизнь и Власть (Сила). Имеет ли Ислам возражение против этого?

Мусульманин отвечал, что в Коране Бог описывается как Живой (*Хай(ў)*), Знающий (*ал-Алим*) и Могущий (*ал-Кадир*). Он также не отрицал, что они являются реальными свойствами Бога. Раз Бог вечно знающий, вечно могущественный, то эти качества совечны Богу.

Далее христианин отвечал, что все эти три понятия означают ипостаси Одного Бога. Расхождение возникает между ними тогда, когда христианин заявляет, что эти три ипостаси могут быть названы тремя Богами, хотя он может доказывать, что эти три ипостаси являются одним Богом¹. Несмотря на отсутствие кардинальной оппозиции между этими верованиями, христианская концепция о Троице настолько была внедрена в ткань мусульманской философско-теологической мысли, что их различия стали расплывчатыми. Ибн Хазм рассказывает об одном ашарите, который признавал пятнадцать атрибутов Бога, которые сосуществовали с Богом. На вопрос о том, какая тогда разница между вами и теми христианами, которые признавали Бога в трех ипостасях, он отвечал: «Разница в том, что они признают только три ипостаси Бога, а мы признаем большее количество атрибутов Бога!»

¹ Worfson A. H. The Philosophy of Kalam. P. 129–130.

Спекулятивная теология мусульман формировалась в рамках калама. Арабское слово «калам» означает *речь, рассуждение и спор*. Данная школа религиозно-философской мысли формировалась в VIII–IX веках н. э., а в XI в. выделяется аш'аритское направление калама. С точки зрения философской эволюции данного направления, выделяют традиционный (до XII в.) и перипатетический калам (до XIII в., ал-Байдави, Тафтазони – на базе синтеза с учением Ибн Сины, Фахриддина Рази и др.). И как не удивительно, центральной проблемой традиционного калама, если выразить это философским языком, то это установление отношения Единого и Множественного, а религиозным языком – как мир (как множества) относится к Единому Богу (и наоборот) и как возможен монотеизм при признании многообразия мира? Данное философско-религиозное изыскание вылилось в вопросе об атрибутах Бога, характере этих атрибутов, их совечности Богу и сопричастности к Его сущности, об извечности Корана как Божественного Слова или его сотворенности во времени, о божественной предопределённости и человеческой свободе. Хотя Коран подчеркивает абсолютную *инаковость* Бога (*Он не похож ни на что в мире*), в священной книге присутствует некоторое антропоморфное описание Его (*лицо, око, длань*), а в Хадисах (*Адам создан по образу Бога, божьи пальцы, нога и т. д.*). Поэтому в VII–VIII вв. появилось множество догматических религиозных течений и движений, допускающих антропоморфность Бога в Исламе и Коране: мушабихиты (антропоморфисты), муджассимиты (корпоралисты), хашавиты-буквалисты, захириты, ханбалиты, крайние шииты и т. д. Маликиты также поддерживали антропоморфизм в Коране (без вопроса и дальнейшего обсуждения)¹.

Работе в этом направлении способствовала существующая уже традиция спекулятивной теологии, развитая мутазилистами и ашаритами (мутакаллимами) при дворе Аббасидов, которая отражала эволюцию мусульманского общества, необходимость поиска новых, более глубоких метафизических эпистем и эпистемологических смыслов в существующих священных текстах. Мутазилизм возник в VIII в. в результате того, что от кружка Хасана ал-Басры откололись его ученики – Васил ибн Ата и Амр ибн Убайд. После расцвета в IX–X вв. в Басре (Ан-Низам, ал-Джахиз, Абу Али ал-Джубай, Абу Хашим), в Багдаде при халифе ал-Маъмуне–Бишр ал-Муътамир, Ибн Ашрас, ал-Хаййат и др.) мутазилисты подверглись гонению и получили поддержку только при Буидах (945–1055, учение Абдул-Джаббар) и в XII–XIII вв. в Хорезме при поддержке Замахшари (1144), видного толкователя Корана. Таким образом, они сделали объектом рационального анализа центральный догмат ислама об Единобожии – тавхид, божественных атрибутов, сотворенности Корана, свободы воли и др. и выступали за абсолютный монизм (и монотеизм), отрицали атрибуты Бога, поддерживали сотворенность священной книги мусульман – Корана, а также концепцию свободы воли человека (*када и кадар*). Они рассматривали антропоморфные

¹ См.: Калам. Новый философский словарь. <http://filpedia.ru/146/>; (обр. 6.4.2018)

выражения в Коране (*око* как знание, *длань-ладонь* как могущество) как метафоры и идиомы. Они считали, что Единство Бога отрицает наличие атрибутов у Бога, как самостоятельных субстанций. Но наравне с этим мутазилиты признавали некоторые «субстанциальные атрибуты», такие как «**жизнь**», «**знание**» и «**могущества**», в то время как *волю*, *слух* и *речь* они считают «сотворенными», возникшими во времени. Примечательно, что они это сделали с помощью открытого диалога и рациональных методов аргументации, организуя публичные дебаты и дискуссии учёных при дворе. Многообразие мнений сторонников свободы и воли и действий человека по принуждению, жаркие дебаты и дискуссии джабаритов и кадиритов подробно описаны ал-Шахристани в его произведении «*ал-Милал ва-н-нихал*»¹.

Одним из известных мутазилитов был Васил ибн Ата. В своей знаменитой работе «*аль-Милал Ва-н-нихал*» аль-Шахрастани говорит, что отрицание атрибутов Бога было центральной проблемой его учения. Отказываясь от признания атрибутов Бога, Васил ибн Ата отрицает, что **знание, сила, воля и жизнь** принадлежат сущности Бога. По его словам, если какой-либо признак признается вечным, это потребует «множественности вечных», и поэтому вера в единство Бога отпадает. Получается, что мутазилиты сначала сводили все божественные атрибуты к двум – **знание и сила** – и называли их «сущностными атрибутами». Затем они сводили оба эти понятия к единому признаку – единство Бога. Аллаф (род. 131/748, ум. 226/840), другой представитель мутазилитов, выступает против представления о том, что сущность Бога не имеет качества и абсолютно одна и отнюдь не множественна. Божественные качества – это не что иное, как божественная сущность и не могут быть отделены от него. «Аллаф принимает такой атрибут как качество, который связан с сущностью Бога, или принимающее такую сущность, которое идентично атрибутам. Он не делает различия между этими двумя атрибутами, и рассматривает их в единстве. Когда человек говорит, что Бог является знающим, нельзя сказать, что знание находится в составе сущности Бога, но это знание есть Его сущность. Иначе говоря, Бог знает, силен и существует со знаниями, властью и жизнью, как и Его сущность (сущностная природа)»².

Вопрос об отношении Единого и множества в форме Бога и его атрибутов широко обсуждается в учении мутазилитов и представлено в книге «История мусульманской философии», подготовленной под руководством М. Шарифа. Согласно авторам этой книги, Ибрагим ан-Наззам,³ философ, родом из Балха, известный как Абу Исхак Ибрахим ибн Сайяр, был учеником Аллафа (во времена

¹ См. Мухаммад ибн Абдаль-Карим Аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1: Ислам: пер. с араб. М., 1984.

² Мухаммад аш-Шахристани. Там же. С. 138.

³ Абу Исхак Ибрахим ибн Сийяр ан-Наззам (араб. إبراهيم النّظام; ок. 760/765, Балх – ок. 835/846, Багдад) — арабо-мусульманский философ.

аль-Ма'мун и аль-Му'тасим) и отрицал божественную волю. Среди последователей Ан-Наззама был Ахмад ибн Хаят, который считал, что есть два божества: один, создатель и вечное божество, а другой – созданный, который есть Иисус Христос, сын Марии. Он считал Христа Сыном Божьим. Из-за этого убеждения он был объявлен отступником от ислама. Согласно его вере, Христос в будущем будет судить людей за их поступки в этом мире и в поддержку его претензии Ахмад ибн Хаят процитировал стих: «Будут ли они ждать, что Бог грянет на облаках»? Существует хадис, на основе которого, глядя на луну на четырнадцатый день лунного месяца, Святой Пророк Ислама сказал: «Вы увидите Господа вашего, как вы видите эту луну». Ахмад ибн Хаят искажил смысл этого хадиса и сказал, что слово «Господь» упоминается об Иисусе Христе. Он также верил в воплощение, по его словам, дух Бога воплощается в тела имамов¹.

По свидетельству М. Шарифа, Муаммар ибн Аббад ас-Сулами (ум. в 228/842) утверждает, что сущность Бога свободна от любого аспекта множественности. Он считает, что если мы верим в атрибуты Бога, то Сущность Бога становится множественной; поэтому он отрицает все атрибуты, и в этом отрицании он настолько яростен, что говорит, что Бог не знает ни Себя, ни кого-либо еще (или знание), – это что-то как внутри Бога, так и без Него. В первом случае обязательно следует, что знающий и известный являются одним и тем же, что невозможно, поскольку необходимо, чтобы известное отличалось от знающего. Если знание не есть что-то внутри Бога, а известное отдельно от знающего, это означает, что Сущность Бога двойственна. Далее также следует, что Знание Бога зависит и нуждается в «другом». Следовательно, Его абсолютность полностью отрицается. Во времена Муаммара все больше людей интересовались философией, и неоплатонизм набирал силу. Отрицая атрибуты, Муаммар следовал по стопам Плотина. Согласно основным предположениям Плотина, сущность Бога единая и абсолютная. Бог настолько трансцендентен, что все, что мы говорим о Нем, просто ограничивает Его. Следовательно, мы не можем приписывать Ему красоту, доброту, мысль или волю; при всех таких атрибутах Он ограничен и наделен недостатками. Мы не можем сказать, что Он есть, а можем сказать лишь о том, чем Он не является. Отрицая Божественную Волю, Муаммар говорит, что знание также не может быть приписано сущности Бога. Его также нельзя считать вечным, потому что вечность выражает временный приоритет и последовательность, и Бог превосходит время. Когда мы говорим, что воля Бога вечна, мы имеем в виду только то, что аспекты сущности Бога, подобно Его сущности, превосходят время.

Согласно ашаритам (направление, основанное аль-Ашари (873–935)), Бог является единственным, уникальным, существующим бытием, он не есть суб-

¹ A History of Muslim Philosophy, vol. 1, book 3. http://traditionalhikma.com/wp-content/uploads/2015/08/A_History_of_Muslim_Philosophy_by_M.M._Sharif.pdf

станция, не есть тело, не есть свойство, не ограничен в направлениях, не наделен атрибутами, такими как знание, сила, жизнь, воля. Он слышит, видит и имеет речь. Перед ашаритами стояли два противоположных взгляда. Первый – взгляд крайних атрибутистов (*сифатистов*), то есть тех, кто поддерживал антропоморфные взгляды, аналогисты (*мушаббихин*), которые ссылались на высказывания Корана о Боге – имеющий руки, ноги, сидящий на троне, и все это нужно понимать в буквальном смысле. Во втором лагере находились мутазилиты, описывающие Бога как единого, вечного, уникального, абсолютного Сущего, не имеющего ничего общего с дуализмом. Он не имеет никаких атрибутов, существующих отдельно от своей сущности. Его сущность есть знающий, сильный, видящий, имеющий волю и т. д. Атрибуты отдельно от его сущности не существуют. Ашъариты допускали две категории атрибутов: негативные атрибуты (*салбия*) и позитивные атрибуты (*вуджудия или аклия*), как **знание, сила, воля, жизнь, слух, зрение** и т. д.

Вопреки атрибутистам (т. е. сифатистам) ашъариты утверждали, что эти атрибуты не нужно понимать буквально, их следует принимать без выяснения – как? Атрибуты Бога абсолютно отличаются по своей природе от атрибутов всех сущих. Тем не менее, по ашаритам, божественные атрибуты не являются идентичными божественной сущности (иначе они были бы одними и теми же, например, знание было бы волей, и наоборот), а также они не могут быть абсолютно отличными от его сущности¹. Хотя ашаритов, в том числе, обвиняют в уступке богословию (традиционализму) и догматизму, но все же они вели более или менее последовательную линию рациональной интерпретации религии, что оказало положительное воздействие на последующее развитие мусульманской культуры. Например, поддерживая идею извечности таких атрибутов Бога, как **знание** и **воля** (могущество)², они отличались от мутазилитов тем, что отрицали сотворенность Корана. Однако они отличали «несотворенный смысл» от «сотворенного словесного выражения», гармонию между концепциями свободы воли человека – от его принужденности. Другое важное положение ашаритов заключалось в том, что они, опираясь на мутазилитов, концептуально интегрировали естественнонаучные поиски древних, например, атомистов, концепции Зенона о диалектической бесконечной делимости бытия с теологическими нуждами данной эпохи и таким образом распространяли теологические и философские споры до новых метафизических горизонтов. Ал-Ашари широко распространял учения мутазилитов. Например, опираясь на Абу ал-Хузайла, он говорил, что Всевышний может разъединить

¹ A History of Muslim Philosophy, vol.1, book 3. Conception of God and the Nature of His Attributes. Там же. 109.

² Ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву // М. Т. Степанянц. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд. М.: Восточная литература, 2001. С. 376–384.

тело и истребить всю имеющуюся в нем соединенность, так что оно станет неделимой частицей. Объясняя смысл частицы, он обращается к Аббаду Бен Сулейман и утверждает, что частица «есть половина и что у этой половины также есть половина. И делая ссылку на Ан-Наззама (атазиллитский теолог, учитель Ал-Джахиза)¹, он говорил, что «у всякой частицы есть частица, и у каждой части есть часть, и у всякой половины есть половина. Частицу можно делить бесконечно, и она с точки зрения разделения не имеет предела»². Обсуждая вопрос о конечности и бесконечности мира и вселенной, Ашари ссылается на философскую концепцию о том, что потенциально и с учетом возможности для деления предела нет и т. д. Из этого мутакаллимы делают такой теологический и даже метафизический вывод, что творение мира это не просто одновременный акт (хотя это тоже не отвергается), а «тела (как и мир) сотворятся в каждый момент времени»³. Это было уникальным философским положением, если бы оно дальше использовалось бы философами. Будучи мельчайшими частицами материи, пространства и движения атомов у мутакаллимов, в отличие от эпикуровского атомизма, не являются вечными⁴. Таким образом, суть мира есть вечное, непрерывное сотворение Богом. Что касается человека, то, по источникам, на которые ссылается Ашари (в данном случае Абу ал-Хузейл), он является суммой своих действий, которые совершаются в нем самом. Другие же действия, возникающие в ином, – это действие Всевышнего. По Джахизу⁵, видному мутазилиту из Басры, автору «Китаб ул-хайван», теперь уже признанный как одним из основоположников теории эволюции животных и естественного отбора (в его утверждениях о борьбе животных за существования, порядок, установленный Богом (теория, зачатки которой были заложены Аристотелем и в дальнейшем развитые Авиценной в книге «Китаб-ул-хайван» задолго до Дарвина)⁶, – единственное действие человека – это его воля к тому, что он совершает по своему выбору⁷. Таким образом, получается, что два атрибута Бога – знание и воля – нашли свое органическое воплощение в человеке.

В период раннего Ислама, т. е. в VIII и IX вв. нашей эры относительно широко открываются двери для диалога знаний и веры, религии и философии,

1 Latham, J. D. (1993). «al-Nazzam, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Sayyār Ibn Hāni». In C. E. Bosworth. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam, Vol. 7: Mif-Naz* (New ed.). Leiden: E. J. Brill. pp. 1057a–58b.

2 Ал-Ашари. Указ. Соч. С. 388–390.

3 Ал-Ашари. Там же. С. 392; более подробно об атомистике калама см.: A. Dhanani. *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 1994, ISBN 90 04 098313. P. 54–194.

4 A. Dhanani. *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 1994, ISBN 90 04 098313. P. 192.

5 Абу Усман Амр ибн ал-Бахр ал-Кинани ал-Басри (род. 781, умер в 868/869).

6 Zirkle C (1941). «Natural Selection before the 'Origin of Species'». *Proceedings of the American Philosophical Society*. 84 (1): 71–123. Книга «Китаб ул-хайван» Ибн Сины недавно переведена на русский язык С. Сулаймановым в Центре авиценноведения Национальной академии наук Таджикистана и находится в печати.

7 Ал-Ашари. Там же. С. 391–394.

т. е. двери *иджтихада*¹ еще были открыты. Начало разработки данной формы философствующей теологии в этой части света, т. е. в Хорасане и Мавераннахре, совпадает с эпохой Саманидов, ираноязычной династии, родом из Балха или Согда (Уструшана).² Известно, что эпоха Саманидов (820 г., IX–X вв.), особенно после того, как Исмаил Самани объединил Мавераннахр и Хорасан как единое политическое объединение, отличалась большой тягой к развитию науки и образования, что было феноменальным явлением, хотя понятно, что без образования и науки невозможно произвести какого-нибудь серьезного социального преобразования в обществе. Дело в том, что необходимость подобной трансформации уже возникла в недрах самого общества Мавераннахра и Хорасана: рост экономики создал необходимость в развитии ирригации, сельского и ремесленного хозяйства, поскольку Саманиды получили полную политическую независимость от Багдада (875–999) и им нужны были новые социально-экономические подкрепления. И Саманиды, как было отмечено ранее, стояли, по сути, у истоков нового, исламского преобразования и исламской цивилизации в Центральной Азии и Иране. Бухара, в прошлом согдийский город с древней оседлой цивилизацией в центре Азии, а в то время столица Мавераннахра и Хорасана, после Багдада поистине стала новой столицей исламской науки и культуры, новым оплотом исламской цивилизации³ и одновременно новой столицей культуры Восточного Ирана с доминированием ислама и где взамен согдийскому языку пришел родственный персидский язык. И одна из главных причин прогресса, как отмечают исследователи, заключалась в том, что Саманиды, в отличие от своих предшественников, т. е. Саффаридов (Саффариён), выбрали другую стратегию или парадигму для общественного развития. Они начали возрождение края не с сопротивления исламу (и возрождения доисламских верований, зороастризма и т. д., что делали их предшественники), а с завершения исламизации региона на базе просветительства и развития исламских наук, например, создания многочисленных переводов и комментариев «Корана» (особенно «*Джомеъ-ул-баян фи тафсири Куръан*» Мухаммад Джарир ат-Табари) на таджикском-фарси языке, сбора достоверных хадисов (Мухаммад Бухари, Абу Абдуллах Али Ат-Тирмизи, Муслим ибн Хаджадж Нишабури, Казвини, Нисаи и др.) и создания на этой основе фундаментально новой универсальной культуры⁴. Можно согласиться с мнением некоторых ученых о том, что Саманиды

1 Иджтихад (اجتهاد) араб. бороться, прилагать усилия) относится к сфере исламской юриспруденции и означает способность и право компетентного факиха выносить решение по важным вопросам общественной и религиозной жизни.

2 Даже при преемниках Абу-Сеида империя Тимуридов разделилась на две части: Мавераннахр — столица **Самарканд** и Хорасан со столицей в **Герате**.

3 Подробно см.: Неъматов Н. Н. Государство Саманидов (Мавераннахри Хорасан в X–XI вв.). Душанбе: Дониш, 1977. С. 33–57; Мухаммад Наршахи. История Бухары. Душанбе, 2012. А также: <http://www.vostlit.info/Texts/rus12/Narsachi/text2.phtml>

4 Диноршоев М. Вклад Саманидов в развитие духовной культуры Центральной Азии // Фалсафа дар аҳди Сомониён. Душанбе, 1999. С. 66–80.

приняли ислам благодаря дружбе Саманхудата с Асадом ибн Абдуллахом (725–738), арабским наместником правителя Хорасана,¹ но, как нам представляется, такая трансформация была не случайным явлением (т. е. личная дружба), а стратегическим решением Саманидов с целью объединения стран Хорасана и Мавераннахра (Вароруд, Междуречье или же тот же восточный Иран) в новое политическое объединение, развития и придания этому региону совершенно нового культурно-исторического импульса.

И такой новый импульс им удалось найти в священных источниках ислама, в Коране и Хадисах. Нужно было сделать эти источники понятными для огромной массы, т. е. знания должны были завладеть умами и сердцами людей, чтобы с их помощью можно было преобразовать их жизнь. Исходя из этого, в данное время, как пишет М. Диноршоев, по приказу саманидского эмира Мансура ибн Нуха появились первые переводы на фарси-таджикском, были заложены *повествовательный метод толкования Корана*, философский метод толкования Священного писания и даже *эзотерические комментарии Корана* методом *таъвила* (в творчестве Абу Зайд ибн Сахла ал-Балхи), созданного и поддержанного исмаилитами. *Философские толкования Священного писания* были развиты рационалистами, такими как Ибн Сина и др. в толковании аятов Корана, *мираджа* (вознесения на небеса) пророка Мухаммада и т. д., которые «приглашали» своих мусульманских сограждан к глубокому пониманию религии и интерпретации ее текстов². Например, в «*Мирадж-наме*» Авиценна предупреждает своего читателя, что нельзя понимать путешествие пророка на небеса буквально, физически, это есть духовное путешествие. Так, период сопротивления исламу в Хорасане и Мавераннахре сменялся периодом трансформации, новой интерпретации религии и качественно нового развития данного общества.

Такой трансформации ислама способствовало также учение Имама Абу Ханифы (699–767), сына куфийского торговца шёлком иранского происхождения³. Касаясь вопроса отношений между сущностью Бога и атрибутами, он посоветовал своим ученикам не вступать в дискуссию по этому вопросу. Он считал, что человек должен довольствоваться приписыванием Богу тех качеств, которые Он Сам приписывал себе. Он отказался обсудить эту проблему, но, чтобы избежать трудностей, связанных с утверждением атрибутов, он просто заявил, что «они не являются ни Он, ни другие, кроме Него» (*la huwa wa la gha-ir-uhu*). Согласно объяснению аль-Матуриди, эта фраза означает, что атрибуты Бога не идентичны Его сущности и не отделены от Его сущности.

Эти основные положения мутазилитов и мутакалимов были поддержаны и развиты в Центральной Азии, конечно, с некоторыми изменениями и адап-

1 Садик Ризозода Шафак. Таърихи адабиёти Эрон. Техрон. 1351, х. к. С. 716 // А. Мухаммадходжаев. Авзои маънави ва тарзи тафаккури аҳди Сомониён (Духовное состояние и образ мышления при Саманидов). Душанбе, 1999. С. 109. (на таджикском языке).

2 Диноршоев М. Вклад эпохи Саманидов... С. 68.

3 Ислам. Энциклопедический словарь. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 11–12.

тацией к местной культуре. Абумансур Матуруды Самарканди (р. 853, ум. 944), таджик из местности Матуруд близ Самарканда, в эпохе Саманидов был одним из подобных религиозных просветителей. В своих основных произведениях, таких как «Комментарии к Корану» (*Таъвилати Куръан*), *Шарх ал Фикх ал-акбар* (Комментарии к Фикху) и «Китобут-Тавхид» (Единобожие) он вступал в открытую дискуссию с каррамитам (захириты, сторонники антропоморфизма)¹, шиитами и мутазилистами. Аль-Матуриди сообщает, что человеческие языки беспомощны в том, чтобы объяснить природу и атрибуты Бога таким образом, чтобы не предполагать какого-либо представления о сходстве или сравнении с Ним. Поэтому для Его понимания человек нуждается в том, чтобы приписать имена и атрибуты Создателю мира. Критикуя взгляды философов, плюралистов, дуалистов и атеистов, аль-Матуриди утверждает, что вера в единственную Высшую Силу и Абсолютную Реальность универсальна, однако люди отличаются, приписывая качества Высшей Сущности. Среди людей *ахл-ул-таухида* мутазилисты отрицают божественные атрибуты и считается, что они ставят под угрозу веру в существование одного Бога. Он говорит, что бесполезно применять к Нему имена, лишённые значений и содержания, т. к. неразумно приписывать Ему какое-либо имя. «Но говоря, что Бог мудр, это должно означать, что Он обладает качеством мудрости. Отрицание божественных атрибутов (*ta'til*) создает только путаницы, делает невозможным знание Бога и в конечном итоге сводит Его сущность к неизвестному и непознаваемому Небытию. А это недопустимо»².

Касаясь проблемы вечности и сотворенности Корана, т. е. проблемы, поднятой мутазилистами, он занимал при этом промежуточную позицию, утверждая, что Коран является вечным в отношении его смысла и возникшим во времени в отношении к словесному выражению данного смысла. Мыслитель является сторонником теории *касба* (приобретения) и считает, что все человеческие действия творятся Богом, а что касается человека, то он приобретает (*касб*) их благодаря воле и способности. К основным атрибутам Бога, кроме тех, которые ашариты считали вечными, такие как *знание* и *воля*, он добавляет и *атрибут движения*. Он поддерживает мутазилистов в том, что у человека есть *свобода воли* и *собственный выбор* между противоположностями. Матуруды, как и шииты, считал, что *справедливость* онтологически исходит из природы Бога.

Мыслитель признает свободу личности, обосновывая это тем, что, в отличие от других животных, человек наделен интеллектом и чувством морали, а

1 Карромиа, религиозно-теологическое учение, основателем которого является Абу Абдуллах Мухаммад ибн Каррам (973 ум.), выходец из Хорасана, сторонник антропоморфизма и буквальной интерпретации Корана. Они считали Бога отдельной независимой от мира субстанцией (джавхар).

2 A History of Muslim Philosophy, vol. 1, book 3. Conception of God and the Nature of His Attributes. Там же. <http://traditionalhikma.com/wp-content/uploads/2015/08/A-History-of-Muslim-Philosophy-Volume-1-Book-3-by-M.-M.-SHARIF.pdf>

также осознанием собственной свободы¹. В своей гносеологии и эпистемологии он признает возможности человеческого разума, считая, что Реальность (мир) и Мораль (человеческая духовность) открыты для разума, но в определенных пределах. Границы разума обнаруживаются существующими антиномиями и др. противоречиями разума. Поэтому человеческий разум нуждается в таких ситуациях в путеводителе, в Пророке и Откровении. Не отвергая буквальное значение Корана (*захир*), он не допускает, чтобы некоторые *ояты*, которые по смыслу не совпадают с другими, использовались в буквальном смысле. Это было важным положением его учения, актуальное и в наше время. Матуруди снимает скептицизм в отношении хадисов (*ахбар*), но выступает против злоупотребления ими, признает их легитимность в качестве источников положительного знания наравне с чувствами и теологией². Одним из важных положений Матуруди является то, что суть Веры заключается в словесном признании Аллаха, а не в формальном следовании религиозным обрядам и обычаям. Положение, особенно актуальное в наши дни. Тем не менее, согласно некоторым исследователям, школа Матуруди считается фаталистической, по сути, школой мусульманской теологии, т. к., по его мнению, Бог создает **силу (кудрат), волю и действие** индивидуума, что в какой-то степени понижает ответственность человека за собственную жизнь. Следует отметить, что Матуруди не был одиноким ученым-теологом, у него были в то время в Самарканде известные учителя. Это Абу Бакр Ахмад ибн Исхак, Абу Наср Ахмад ибн аль-Аббас (известный под именем аль-Факих ас-Самарканди), Наср бен Йахья аль-Бальхи и Мухаммад ибн Мукатил ар-Рази. Эти религиозные, но рационалистические по своей сути школы и позиции мутазилитского калама (например, Абу ал-Касым Абдаллах ибн Ахмад ал-Балхи) были развиты в Мавераннахре. Но все же самым примечательным в это время было создание матрудийского суннитского калама Абу-мансуром Матруди, опирающегося на учение Абу Ханифы, а не ал-Аш'ари, как это было на арабском Востоке. Известно, что матрудийский калам отвергает антропоморфизм (*ташбех*), материоморфизм (*тачсим*) в интерпретации концепции Бога, как это произошло у каррамитов, и делает большой уклон в сторону абсолютного монотеизма и абстрактной, порой философской концепции Бога. Таким образом, Матуруди Самарканди создает срединный путь между рационализмом и откровением, более того, он создает мост между му'тазила и аш'ария. Но что объединяет все эти течения мысли времен Саманидов, так это их склонность к Разуму и стремление к глубоким философским обоснованиям³.

1 Parviz Morrawidge. Theology // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 4. 1999. P. 218.

2 Там же. С. 219.

3 Диноршоев М. Вклад Саманидов в развитие духовной культуры Центральной Азии; Его же: Каломи Мотруди. С. 50–65 // Фалсафа дар ахди Сомониён. Душанбе, 1999. С. 66–80. Там же: Таърихи фалсафа дар ислом. Ч. 1. Техрон, 1362. С. 367–368; Забеулло Сафо. Таърихи адабиёт дар Эрон. Ч. 1. С. 367–368; А. Шамолов. Каломи Мовароуннахр. Душанбе, 2014. *Тауфик Ибрагим, Сагадеев А. В. Ал-Матуруди / Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 161.*

Концепция Единого и множества (множественность) имеет глубокие философские корни и в суфизме. В суфизме интерпретация Единого близка учению неоплатоников и буддизму – это единство, которое растворяет в себе множества. Безусловно, что суфизм заимствовал от христианства многое, но в подобной интерпретации Единого отличается от него. В этом отношении Ибн Араби говорит о Реальности, которая одна и неделима. Люди говорят о Боге и мире, о Едином и о многом, о единстве и множественности. Люди выражают это в разных терминах, используют язык чувств и невооруженный интеллект. Интуитивное знание мистика не раскрывает ничего, кроме абсолютного Единства, которое Ибн Араби отождествляет с *таухидом* – Единством. Здесь и наблюдается его смелая идентификация пантеистической доктрины с исламом, как религии объединения. Рационализм мутазилитов способствовал формированию более сложной метафизической формы философского дискурса мусульман, например, в учении философов ал-Кинди, Фараби и др., которые в основе своих философских принципов все же оставались на близких позициях с мутазилитами. Но им удалось создавать на почве исламской культуры систематизированную философскую дисциплину, обсуждая наиболее универсальные вопросы бытия, онтологические основания мира, возможности человеческого познания (гносеология и эпистемология) и человеческой экзистенции (существования). Для Кинди адекватное и верное знание Бога является конечной целью философии¹.

Аль-Кинди, первый философ в исламе, и он следовал за мутазилитами в их отрицании атрибутов. Но его подход к решению проблемы совсем другой. Это не суть Бога и Его атрибуты. Проблема, с которой он связан, – это, скорее, склонение к сущности категорий и то, как они относятся к сущности Бога. Все вещи могут быть определены через их роды и различия, кроме Бога, у которого нет ни рода, ни различий. Аль-Кинди следует по «пути логиков». Проблема существования Бога у Кинди связана с верой в причинности: все, что должно быть, должно иметь основание для его существования. Цепь причин завершается причиной причин, которая есть Бог. Философы разделяли идею отрицания божественных атрибутов. Поэтому Газали в *«Тахафут ал-Фаласифе»* говорит, что «философы точно так же, как и мутазилиты, согласны с мыслью о том, что невозможно приписать первому принципу **знание, власть и волю**². Аль-Кинди, как и последующие философы-перипатетики, заимствовал у Плотина учение о душе и последовал за моделью Аристотеля в его теории интеллекта. Душа – это простая сущность, и ее субстанция исходит от Творца так же, как лучи исходят от солнца (нечто близкое к идеям Иоанна Дамаскина)³. Это духовное и божественное».

1 A History of Muslim Philosophy, vol. 1, book 3. Conception of God and the Nature of His Attributes. Там же. <http://traditionalhikma.com/wp-content/uploads/2015/08/A-History-of-Muslim-Philosophy-Volume-1-Book-3-by-M.-M.-SHARIF.pdf>

2 Там же.

3 Иоáнн Дамаскíн (يوحنا الدمشقي) Юханна ад-Димашки; Ιωάννης ὁ Δαμασκηνός; Iohannes Damascenus – Иоанн из Дамаска, ок. 675, Арабский Халифат, ум. 753 (780), христианский святой, один из Отцов церкви, богослов, философ.

ственное вещество, оно отделено от тела. Когда она отделена от тела, она получает знание всего в мире и видение сверхъестественного. После отделения души от тела она переходит в мир интеллекта, возвращается к свету Творца и видит Его.

Аль-Фараби считает, что Единый, т. е. Бог, является необходимо существующим для себя; следовательно, Он не нуждается в другом для Своего существования. Он – **разум**, способный познать Себя; Он **умный** и **понятный**. Он совершенно **уникален** по своей сущности. Ничто не похоже на Него. У него нет противоположности или эквивалента. Если это так, то каково было бы влияние Бога на вселенную и отношения между Ним и многими? Не отделен ли он от мира, как он воздействует на мир? Только через своего рода эманацию аль-Фараби пытался решить эту проблему. Он считает, что из «Необходимого» течет или исходит только один в силу Его самопознания и добра. Этот источник – Первый Интеллект. С этого момента аль-Фараби начинает первый шаг к множественности. Из размышлений с помощью первого интеллекта Единого вытекает другой разум. Количество разумов состоит из десяти, состоящих из первого интеллекта и девяти интеллектов планет и сфер, потому что аль-Фараби принимает те же теории, что и греческие астрономы, особенно Птолемей, согласно которому космос состоит из девяти окружающих сфер, которые движутся вечно и кругообразно вокруг земли. Разум и душа являются создателями этого движения. Каждая сфера имеет свой разум и душу. Таким образом, благодаря доктрине десяти разумностей аль-Фараби решает проблему Единого и Множества, движения и изменений. Он использовал ту же теорию в своей попытке решить проблему Единого и множества, согласовав традиционную аристотелевскую теорию о материи с исламской доктриной творения (из ничего). Он утверждает, что материя так же стара, как десять разумов, но она создана путем эманации от разума. Чтобы оправдать единство Бога, аль-Фараби прибег к посредничеству этих десяти разумов между Богом и земным миром.

Таким образом, отношение Бога к миру является одним из аспектов обсуждения вопроса общего и единичного в средневековой философской мысли. Креационистская традиция средневековья истолковывает Бога как сверхъестественную внеприродную личность, которая создает единичные вещи по своей воле. Бог Фараби и других восточных перипатетиков обезличен. Его можно постичь только *разумом* и невозможно обнаружить чувствами. Это своего рода неизменный Абсолют. Этот интуитивно постигаемый, умозрительный Абсолют противопоставляется эмпирическому миру, иначе – Необходимо-сущее, как бесконечный, абсолютизированный континуум, противопоставлено дискретности эмпирических вещей, которые относятся к сфере Возможно-сущего. И Необходимо-сущий Бог и Возможно-сущее являются двумя моментами единого бытия с той разницей, что Необходимо-сущее составляет начальный, исходный полюс бытия, а Возможно-сущее – второй полюс, иначе – это результат и необходимый спутник первого полюса. «Эти два рода (бытия) относятся,

соответственно, к двум крайним пределам бытия: один – в полноте совершенства, а другой – в абсолютном несовершенстве»¹. Ибн Сина решал этот вопрос приблизительно в таком же ключе. Однако, решая задачу единства мира посредством учения о бытии, восточные перипатетики сталкивались с трудностью следующего порядка: Необходимо-сущему, в качестве неизменного Абсолюта, присуща вечность, мир же единичных вещей (т. е. мир множества) непрерывно меняется во времени. Таким образом, в мусульманских философских школах понятие Абсолют (Бог), в разной степени охватывает три упомянутых измерения (по выражению христиан, – ипостасей) и выражается через философские концепции, содержащие комбинации из трёх измерений Абсолюта. Фигурально это можно выразить в форме: 1) космического на примере «Необходимо-сущего, т. е. онтология восточных перипатетиков *«джони джахон» (душа мира)* (отдаленно напоминающего Бога-Отца); 2) антропологического Бога суфизма – (Единое есть многое и многое есть Единое: *«ман на манам, на ман манам»*), напоминающего Бога-Сына (богочеловек) и 3) социального воплощения божественности в исмаилизме, в форме «этика в действии» (Св. дух), что все вместе отдаленно напоминает расчленённое и фрагментарное воплощение концепции Троицей сущности Бога, но только в другом, новом культурно-историческом формате, в другой религии и подчиненное относительно другим метафизическим задачам. Следовательно, если отвлекаться от заикленности на размежевании исторического, идеологического, культурного и других различий и контекста, человеческая философская мысль движется универсально и затрагивает общую природно-космическую и философско-метафизическую сущность. Для того чтобы приступить к рассмотрению и анализу логико-философского наследия Авиценны, нужно остановиться также на сравнительной интерпретации универсальных форм бытия Фараби, его христианских предшественников и Иоанна Скотта Эриугены.

1.3. Универсальные формы бытия и способы их познания с позиции средневековых философов Запада и Востока – И. С. Эриугена и Абунасра ал-Фараби

Концентрируем здесь наше внимание компаративистским методом на взгляд двух выдающихся мыслителей Запада и Востока на фундаментальные вопросы онтологии и метафизики средневековья – универсальные понятия метафизики (философии). Речь идет об Иоанне Скотте Эриугене и Абунастре ал-Фараби. Известно, что философские вопросы онтологии были центральными вопросами творчества этих двух мыслителей, живших в период господства религиозного мировоззрения и религиозно-метафизического восприятия мира.

¹ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 220; Джонбобоев С. Абунастр Фараби // История таджикской философии с древнейших времен до XV в. Душанбе: Дониш, 2012. С. 401-402.

Поэтому вопрос о происхождении мира, или же о создании мира, о первооснове мира, роли Бога-Абсолюта как начале начал, находится в центре их мировосприятия. Это не только тот срез, который был рассмотрен при обсуждении проблемы Единого и Множества, а более детализированное взаимоотношение основных форм бытия. Нужно отметить, что мыслители эти жили не только в близкое друг другу время, т. е. в IX–X вв. нашей эры, но и в едином ближневосточном культурном регионе, соответственно по многим параметрам близким и с всегда взаимодействующими цивилизациями.

Тема христианско-мусульманского, так же, как и мусульманско-христианского философского взаимодействия, относительно хорошо освещена в западноевропейской историко-философской литературе и, как не странно, недостаточно исследована на Востоке, где эта тема чувствительна, видимо, по идеологическим и конфессиональным причинам. Особенно теологи не склонны к межконфессиональным исследованиям. Вероятно, многим кажется, что это подвергнет сомнению аутентичность или оригинальность восточной мысли и философии в период господства ислама. Если это так, то мы считаем, что, наоборот, показать единые корни разных религиозно-философских традиций есть важная часть научного исследования, не говоря о том, что это поможет людям толерантно относиться к другим традициям, а также лучше понять свою собственную культуру. Философское наследие Иоанна Скотта Эриугены и Абуна-ра ал-Фараби – пример самого благоприятного христианско-мусульманского идейного взаимодействия в области философии.

Несколько важных данных о двух мыслителях. Иоанн Скот Эриугена, ирландский философ, богослов, поэт и переводчик, мыслитель Каролингского возрождения, жил при дворе франкского короля Карла Лысого. Ирландец по происхождению, Эриугена стал первым французским философом и восточнохристианским теологом. Родился в 810 г. и умер в 877 г. Эриугена на латыни означает «*страна зимы*», что по смыслу совпадает с Шотландией (Скотланд) и Ирландией. Эриугена в действительности является представителем Ренессанса греческой мудрости, т. к. был одним из первых, кто соединил теологию латинского и греческого христианства. Он обращает свой взор на Восток и соединяет августинизм с учением Дионисия о божественной природе бытия, в основе которого лежит невыразимое превосходство непостижимой бесконечности, означающее в теологии – Бог. По сути, это напоминает Бытие Парменида, согласно которому Бытие (все разумное) есть, а Небытия (всего физического) нет. Бытие же Эриугены это такое Ничто, которое лежит в основе бытия и все бытие возникает из него и возвращается в него. Погружаясь в эту проблематику, Эриугена не принимает постулат Парменида о том, что Бытие постижимо разумом. Он следует за Дионисием Ареопагитом в том, что это «невыразимое, непостижимое и недоступное сияние божественной добродетели, неизвестное ни одному разуму». Поэтому Гегель в книге «Лекции по истории философии»

говорил, что философия в буквальном смысле начинается в десятом веке с именем Джона Скота Эриугены¹.

Буквально за 7 лет до смерти Джона Эриугены родился величайший философ и систематизатор наук из Центральной Азии, Абу Наср ибн Мухаммад аль-Фараби, согдиец (по современным меркам – таджик) по происхождению, ставший величайшим философом, систематизатором науки, математиком, теоретиком музыки, ученым всего мусульманского Востока. Псевдоним «Фараби» означает человек из местности Фараба, а слово «Фараб» происходит от согдийского (также персидско-таджикского) «*пор-об*» – место переправы воды (т. е. реки), или полноводное (*нур-об*) место². По причине его величайшего рвения к наукам и за вклад в их систематизацию Ал-Фараби получает прозвище «Второй Учитель», т. к. он систематизировал все существовавшие в то время науки: греческие, персидские, арабские, индийские и т. д.



*Портрет Аль-Фараби, созданный
в Афганистане³*

Абунаср аль-Фараби учился в Бухаре, Исфагане, потом в Багдаде у христианских учёных, таких как Юханна ибн Хайлан и Бишр Матта. Юханн (Иоанн) ибн Хайлан, согласно сообщению Усейба, был приобщен к живой традиции передачи знания «от учителя к ученикам» Аристотеля. По этой причине вполне возможно Фараби знал греческие тексты и греческие и сирийские комментарии к ним. Возможно и то, что он был знаком и с комментариями Павла Перса, христианского советника персидского царя Хусрава I, принявшего впоследствии зороастризм⁴. Д. Гутас считает, что работа Павла Перса о классификации работ Аристотеля является важной вехой в период между Александрийской и Багдадской школами аристотелизма. По утверждению Абдуррахмана Бадави,

¹ Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy, 1825-26*, N. Y.: Oxford UniPress, 2009. P. 42.

² Слово «Фараб» является искаженным (арабизированным) согдийским словом «**Пуроб**», Параб, что означает многоводье, заречье, место переправы. См.: Настич В. Н., Шуховцов В. К. Существовал ли город Фараб? <http://info.charm.ru/library/Farab.htm>. «Топоним *Фараб* или *Бараб* (обе формы отражают арабскую графическую передачу и восходят к *Параб* согдийского происхождения со значением «заречье, место переправы») известен по многим средневековым сочинениям арабских и персидских историков. начиная от ат-Табари (кон. VIII – перв. четв. X в.) вплоть до позднего средневековья. История таджикской философии (с древнейших времен до XV в. Т. 2. 2012. С. 382: Corbin, Henry; (2001). *History of Islamic Philosophy*. Kegan Paul. 445 p.

³ Источник: Af-Farabi on Society and Happiness. http://outlookafghanistan.net/topics.php?post_id=6746. По одной из версии, место рождения Аль-Фараби находилось в г. Фарьяб, в настоящее время в Афганистане.

⁴ D. Gutas, Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad, *Der Islam* 60 (1983), 231–67, esp. 250–254.

арабского исследователя, в посвященной логике Аристотеля работе (Второй Аналитике) Павел Перс приходит к заключению о верховенстве знания по отношению к вере¹. Верховенство знания отразилось и в онтологическом учении ал-Фараби. Он следует учению о необходимо существующей, бесконечной, вечной, несозданной форме бытия как основы всех форм бытия мира, постигаемой только рациональным мышлением и рациональной мистикой.

Что объединяет этих двух великих философов кроме мировоззрения и идейных источников? К сожалению, истоки мусульманской, иранской и центральноазиатской философии, вклад восточных христиан в развитие новой философии средних веков до сих пор не стали объектом специального и детального историко-философского анализа в постсоветском пространстве. Тем не менее, отдельные работы по данной теме завершены кавказскими исследователями, такими как Ш. Нуцубидзе, В. К. Чалоян и др.² Ш. Нуцубидзе делает попытку сравнения учения Псевдо-Дионисия и Абуалӣ ибн Сины о бытии, в том числе на основе Трактата о любви. Он рассматривает любовь как форму познания Истины, в телесном мире как форму жизни, форму борьбы за существование/бытие. В. К. Чалоян поднимает вопрос об армянском ренессансе, как частном явлении в ближневосточной культуре.

В истории философии онтология в самом простом смысле означает учение о формах бытия, как материального характера, так и духовного (в том числе и религиозного). В отличие от ранних греческих философов, Иоанн Скотт Эриугена развивал идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита, жившего в 1 в. н. э., ученика апостола Павла. Иоанн Скотт Эриугена, представитель ранней схоластики, написал сочинение «*О разделении природы*». В ней он изложил свое религиозно-философское воззрение на все существующее, в том числе о Боге и мире. Все мироздание у Эриугены называется «Природой». Следует отметить, что данное понятие не совпадает со смыслом, которое сегодня принято у наших современников, т. е. части физической действительности, подчиненной естественным законам. У Эриугены «Природа» приобретает более широкий смысл, т. е. это – огромная часть действительности, даже все её области и сферы, включая метафизическую сферу (т. е. сферу божественную). Скорее всего, это расширенное понятие, ставшее популярным впоследствии у Спинозы, в его пантеистической системе мира. Таким образом, Эриугена, следуя идеям Псевдо-Дионисия, в отличие от своих предшественников, становится любителем греческой мудрости (т. е. грекофилом), неоплатоником и одновременно с этим продолжает традиции восточно-христианской мистики. В этом он сходится с ал-Фараби, только последний ставит на место христианской – мусульманскую мистику.

¹ *Treatise on the Logic of Aristotle the Philosopher addressed to King Khhuosrowousrowau* (in Syriac; British Museum ms. 988 [Add. 144660], ff. 55 v–67 rv; Wright, 1872, 1872, p. 1161); Abd al-Rahmān Badawī, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Maisonneuve & Larose, 1979.

² Нуцубидзе Ш. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; Его же: Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1947; Чалоян В. К. *Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества*. М.: Наука, 1979. 216 с.

Итак, основным вопросом мировоззрения того времени (философии и религии) были суть и происхождение мира. На этой основе Эриугена создал метафизическую систему неоплатонического характера, которая стала синтезом его онтологии, космологии и психологии. Согласно данной системе, мироздание или «Природа», по Эриугене, иерархически делится на четыре составные части, или же, как он выражается, четыре «природы»:

1) **Несотворенная и творящая** природа – Бог как основа всего бытия (God as creator, *is not created and creates*);

2) **Сотворенная и творящая** природа – это мир Божественных идей. Бог по их образцам творит этот мир (The primary causes, *is created and creates*);

3) **Сотворенная и нетворящая** природа – мир вещей, самая низшая сфера бытия (*Is created and does not create, what is subject to generation in place and time, i. e. the labour soft hehexamaeron, including the human – the work of the sixth day – and its Fall*);

4) Четвертая форма Природы или же бытия – это **несотворенная и нетворящая Природа** (God as end, *is not created and does not create, the final object of investigation*). Здесь речь идет о возвращении всего бытия к Богу².

Согласно онтологии Эриугены, «Первая Природа» – вечна, она представляет собой подлинное Бытие, она является Творцом и Творящим, она есть Начало всему остальному, что от неё происходит.

Первая природа, говорит он, **несотворенная и творящая** – это Бог как источник, начало и основа всего существующего. Она вечна и первоначальна и представляет собой подлинное Бытие. Все остальное произошло от него, потому что первоначально всегда что-либо порождает, во что-то разворачивается, воплощается. Он является Творцом, или Творящим, но сам по себе несотворенным. По Эриугене, первая природа не входит ни в одну из упомянутых десяти категорий Аристотеля, её даже невозможно описать категорией первой сущ-



Портрет Иоанна Скотта Эриугены¹

¹ Постоянная ссылка на эту страницу см.: Иоанн Скот Эриугена (Johannes Scot(t)us Eriugena; ок. 810–877). http://поисков.рф/поиск_изображений/Иоанн_Скотт_Эриугена/0

² John Scottus Eriugena. *PERI PHYSEON, Concerning Nature (Expos. II 168A)*; John Marenbon, *Medieval Philosophy*, Vol. II, Chapter 6, NY, 1998, 120–121, Introduction to: John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury, by Stephen Gersh.

ности Аристотеля, т. е. субстанции, как это делает Св. Августин. Здесь Эриугена следует по стопам Псевдо-Дионисия в его теории «отрицательной теологии»¹. Бог непознаваем, Его можно только описать отрицательно, т. е. тем, чем он не является. Но все же по некоторым параметрам первая природа (Бог-творец) Эриугены совпадает с Первой причиной Аристотеля.

Вторая природа, т. е. *сотворенная и творящая природа*, является причиной порождения телесного мира, т. е. природа, идеальный бестелесный мир, который является причиной порождения физического мира. Вторая природа, т. е. идеальный мир, напоминает нам мир идей Платона, что, безусловно, повлияло на учение Эриугены. Но здесь появляется отличие от Платона. Если у Платона мир идей самостоятелен, он есть абсолютное и истинное бытие, он самодостаточен, то у Эриугены мир идей есть вторичное бытие, ему предшествует Первое бытие, т. е. Бог, который есть абсолютное и истинное бытие. Идеальное (мир идей) является всего лишь его отражением. Известно, что такой идеальный мир (Мир идей) был подвергнут острой критике Аристотелем (в его «Метафизике»).

Третья природа – *сотворенная и нетворящая природа* есть материальный мир, т. е. мир, в котором мы все живем. Она не творит, ничего не может произвести. Данную сферу бытия (природы) можно описать десятью категориями Аристотеля. Здесь происходит эманация идеальных форм, появляются минералы, растения и животные. Ниже данной формы бытия не существует других форм, поэтому там нет движения к другим, более низким формам бытия. Здесь появляется человек как образ и подобие Бога. В человеке можно обнаружить все элементы бытия. По этой причине в нем происходит движение вверх, к предшествующим формам и сферам бытия, т. е. к сферам мира идей (форм) и оттуда к Богу.

Четвертая форма Природы, т. е. «*несотворенная и нетворящая*» природа или форма бытия, – это снова есть Бог, но теперь уже как результат всего процесса в трех этапах, или итог и цель всего мирового процесса, всех форм бытия. Если теперь сравнить первую и последнюю форму Природы, то если в первом Бог творит, то в четвертом он не творит. В этом отражается сущность Бога, т. е. по Эриугене, Он есть начало и конец бытия. От него все происходит и в нем все завершается.

Если абстрагироваться от количества предложенных здесь четырех форм Природы-Бытия, то у Эриугены мы обнаруживаем все ту же триаду Отцов Церкви в христианстве, которая «теоретически» (т. е. в потенциальной форме) присутствовала у неоплатоников, у Плотина и Прокла. Т. е. мир пребывает в Боге (все в Боге), отпадает от Него (телесный мир) и снова возвращается к нему (все снова в Боге). Иными словами, Бог есть свернутое мироздание, а Мир есть раз-

¹ John Marenbon, *Medieval Philosophy*, ibid.

вернутый Бог. Такой взгляд, безусловно, может растворить Бога в мир и наоборот, а также философию в религии, и религию в философии. Т. е. на этом уровне их противоречие снимается. Эриугена приходит к мысли, что чистая философия есть религия, и чистая религия – есть философия. Более того, он, как и древнегреческие диалектики, заявляет, что философия и теология составляют диалектическое единство¹. Отрицая различие между философией и религией, Эриугена старается предотвратить реальный конфликт между ними².

Однако возникает проблема, с которой сталкивается Эриугена в его адаптации неоплатонических элементов в христианстве. Она возникает, когда он задается вопросом: является ли творение (мира) необходимым или же это есть условный (случайный) акт? Казалось бы, поскольку Бог создал мир, этот мир не вечен, и он неравнозначен Богу. Тем не менее, для Эриугены, то, что создано, является только тем, что вечно существует в Боге. Эриугена сталкивается с проблемой следующего характера: Как и в каком-то смысле можно сказать, что все вещи были всегда, потому что они вечны в слове Божьем; и в другом смысле они всегда были такими, потому что их не было до того, как они стали существовать в пространстве и времени. Если создание является условным актом, как это кажется христианству, тогда Бог мог или не мог создать мир. То есть не было необходимости принуждать Божество к созданию творения. С другой стороны, если создание является необходимым действием, то Бог вынужден (онтологически) создать мир. В этом смысле творение является онтологически необходимым результатом Божества. Но тогда как вполне свободно действующий Бог подчиняется законам необходимости?!

Неоплатонизм Эриугены, как полагают исследователи, проистекает из трех основных понятий: 1) единство Божественной Сущности, 2) учение о зле и 3) возвращение к Божеству – тоже троица. Эриугене трудно было синтезировать христианское представление о творении с помощью неоплатонической доктрины эманации, но он твердо шел по этому пути. Трудности смещения христианства и неоплатонизма были такого характера: допустим, что Бог есть Творец. Но как Он творит? Если Он начинает творить, тогда он меняет и меняется, то оказывается, что он несовершенен, а это недопустимо, т. к. Бог вечен и неизменен (изменение его не касается). Если Он постоянно творит, то его творения также вечны, как и Он сам. Это тоже недопустимо, т. к. это ведет к пантеизму. Отличие Августина от Эриугены в этом и заключается. Августин в «Граде Божьем», используя неоплатоническую теорию, показывает, что созданное может быть объединено в Создателе. Он рассматривает проблему с точки зрения человека. В этом он отличается от неоплатонизма Порфирия,

1 Wayne J. Hankey. John Scottus Eriugena. For «*The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*», edited Lloyd Gerson (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), vol. II, 829–840.

2 Wayne J. Hankey. John Scottus Eriugena. For «*The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*». P. 5.

принимая Иисуса Христа за посредника между Богом и человеком. Эриугена же ближе к Плотину, концентрировавшись на Творце, с Его способностью к теофании, Его нисхождению и восхождению. «Мы не должны, пишет Эриугена, рассматривать Бога и мир как две разделённые друга от друга вещи, они одно и то же одновременно». Бог, когда творит, Он, демонстрируя себя в мире, делает свою невидимость видимой. Но Его божественная природа остаётся, она выше всего бытия, она отличается от всего того, что Он творит изнутри себя. В конце мы знаем, что Бог есть, но мы не знаем, что он есть на самом деле¹. Мы не знаем о Боге, но мы знаем о Его существовании из Его творения. Раз существуют его творения, то это доказывает его существование. Мы знаем о Его мудрости из того, как мудро все сотворённое организовано. Мы знаем о Его жизни, т. к. все сотворенное Им находится в движение. Эти три вещи являются для Его понимания основополагающими, субстанциональными, они свидетельствуют об Его Тройственности, состоящей из 1) Бытия, 2) Мудрости и 3) Жизни, иначе говоря: Отца, Сына и Святого Духа².

Более того, Эриугена не допустит несовместимые с концепцией Бога случайностей, т. е. «исключительных случаев», применимых к Богу. Невозможно допустить, что если Бог существовал до Вселенной, то творение – это «случайность» (непредвиденное обстоятельство). Речь идет о детерминизме и индетерминизме. Ожидаемый ответ на вопрос таков: Разве Бог не был до сотворения мира? Бог и творение – это все вместе; и это похоже на то, что творение было необходимо для того, чтобы привести Бога в действие. Учение о сотворении Эриугены было действительно модификацией того же самого взгляда, чтобы соответствовать теории эманации неоплатоников. Согласно этой концепции, творение становится саморазвитием Божества. По отношению к учению Эриугены, может быть, даже неправильно будет использовать термин «создание». Как утверждает В. Е. Кой, лучше было бы сказать, что Бог переполняет создание какой-то внутренней необходимостью Его бытия³. Опираясь на учение Псевдо-Дионисия, Эриугена впервые после древних греков ставит вопрос о важности концепции Небытия, также важной, как и Бытие для изучения реальности мира. Нам известно, что данная концепция играет важную роль в Буддизме, Даосизме, и в наше время – в дзен-буддизме, в современном экзистенциализме (Сартр). В истории философии проблема не-бытия выражена в форме меонтологии. Но в древнегреческой она обсуждается в диалоге «Софисте» Платона (Благо, находящееся за пределами бытия). В средневековой философии,

1 John J. O'Meara, *Introduction to: John J. O'Meara and Ludwig Bieler (eds.), The Mind of Eriugena*, Dublin: Irish University Press, 1973.

2 From: I. P. Sheldon-Williams, *Introduction to Books 1-III*, in: *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae)*. 455A. Liber Primum, Dublin, 1968.

3 *God and Nature in John Scotus Eriugena. An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scotus Eriugena* by Vernon Eugene Kooy, Claremont, 1971. P. 18-19.

как в арабоязычной (персоязычной), а также в византийских традициях Кавказа, данная концепция носит название «*негативной философии*». Отметим, что в восточных философских традициях она имеет более существенное положение не только в Даосизме и Буддизме, но и в суфизме и исмаилизме (особенно в учении Абу Якуба Сиджистани и Насира Хусрава). Суть данной проблемы в том, чтобы обсудить то, что находится за пределами бытия. Иначе говоря, это то «бесконечное, которое нам неизвестно, но которое находится за пределами всех вещей, существующих и несуществующих. Ничтожность (nothingness) находится в основе бытия, бытие возникает из него и к нему возвращается»¹. Пустота – это источник творчества.

В представленной Эриугеном средневековой космологической концепции иерархии бытия можно увидеть также динамический процесс субъективности, который всегда стремится стать объективным, представляющий бесконечный процесс становления, показывающий драму Бога (бесконечного) и человека (как Его образа)². Иными словами, в этой концепции Человек не является одной из «вещей природы», он не есть пассивный элемент бытия, а является активным участником или элементом процесса творения. Таким образом, Эриугена связывает свободу воли человека с тем, что человек является продолжением бесконечного бытия, т. е. бесконечного Бога. То есть Бог не оторван от мира.

Более того, по Эриугене, человек есть мастерская творения, это есть та среда, в которой Бог создает себя и вселенную (существ) из своего собственного небытия. Потому что человек, как самый уникальный из существ, обладает всеми формами познания, а также формами незнания, включая ощущения. В человеке мыслящий становится объектом мысли, а объект мышления становится мыслящим. Книга «Природа» Эриугены представляет собой панораму различных, иной совершенно противоположных форм субъективностей, направленных на вселенную, на мир, а также показывает различную перспективу человека по отношению к Богу³. Понятие о Боге формируется в пределах разума и чувств человека, а не за их пределами. Поэтому человек имеет для данной концепции фундаментальное значение.

¹ Wayne J. Hankey. John Scottus Eriugena. For *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, edited Lloyd Gerson (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), vol. II, 829–840.

² Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 81.

³ Wayne J. Hankey. John Scottus Eriugena. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. P. 12.

1.4. Онтология Абунасра аль-Фараби

Аналогичные религиозно-философские вопросы, обсужденные Джоном Скоттом Эриугеном, стояли и перед Абунасром Фараби. Ему также было необходимо адаптировать классическую онтологию или как-то согласовать философскую концепцию греков (концепцию вечности мира) и креационистскую концепцию авраамических религий о творении мира Богом. Для этого Фараби, как и другие восточные перипатетики, начинает свой анализ с разбора понятий или категорий. В отличие от Эриугены, ал-Фараби делит бытие в суммарном виде на две формы: **Необходимосущее** и **Возможносущее**, или по-другому, Бог и мир. Отсюда вопросы Бога и природы божественного, как основания бытия, занимают центральное место в философии Фараби. Необходимосущее, Абсолют или бесконечность, а если выразить другими словами, понятие Бога, т. к. оно формируется в пределах чувств и разума человека, имеет фундаментальное значение и для средневекового человека и его философии (как восточной, мусульманской, так и западной).

Было уже отмечено, что в действительности отношение Бога к миру является одним из аспектов проблемы Общего и единичного в средневековой философской мысли. Креационистская традиция средневековья истолковывает Бога, как сверхъестественную вне природной личности, которая создает единичные вещи по своей воле: сознательно или неосознанно эта традиция проводит брешь между Богом и миром. Многим богословским школам Бог представляется как супранатуральная форма бытия, личность, персона, сущность, оторванная от существования. В этом и кроется одна из причин неприятия философии такими теологами или же религиозными философами, как Мухаммад Газали. Однако Бог Фараби и других восточных перипатетиков обезличен. Его



Почтовая марка, посвящённая аль-Фараби в Иране¹

можно постичь только разумом и невозможно обнаружить чувствами. Это своего рода неизменный Абсолют. Этот интуитивно постигаемый, умозрительный абсолют противопоставляется эмпирическому миру, иначе: Необходимосущее, как бесконечный, абсолютизированный континуум, противопоставлено дискретности эмпирических вещей, которые относятся к сфере Возможносущего. Однако и Необходимосущий Бог и Возможносущее являются двумя моментами единого бытия с той разницей, что Необходимосущее составляет начальный, исходный полюс Бытия, а Возможносущее – второй полюс Бытия, иначе – это результат и необходимый спутник первого полюса.

¹ Источник: al-Farabi – Ismailmailismailmail.blog



*Популярная в разных культурах интерпретация
Единства во множестве*

Абунаср аль-Фараби пишет: «Эти два рода (бытия) относятся, соответственно, к двум крайним пределам бытия: один – в полноте совершенства, а другой – в абсолютном несовершенстве»¹. Однако, решая задачу единства мира посредством учения о бытии, восточные перипатетики сталкивались с трудностью следующего порядка: Необходимосущему, в качестве неизменного Абсолюта, присуща вечность, мир же единичных вещей непрерывно меняется во времени.

Далее аль-Фараби отмечает, что «...в самом деле, какова может быть связь между тем, что является минимальной частью, и тем, величие чего бесконечно во времени, между самым несовершенным и самым абсолютно совершенным»². Из этого положения Фараби следует: отношение Бога и мира – это отношение причины и следствия, а раз так, то причина не бывает без следствия. Если Необходимосущее вечно, то Возможносущее также должно быть вечным. Таким образом, эти два полюса Бытия, т. е. вечное и невечное формы бытия фактически взаимосвязаны и составляют одно целое. Разница только в том, что первый полюс идеален, а второй тяготеет к материальности. Одновременно с этим, все Возможносущее одинаково восходит к единому Необходимосущему. Последнее связано со многими вещами разными нитями, и все вещи существуют благодаря ему. Необходимосущее, по учению восточных перипатетиков, является причиной самого себя, в то время как все другие вещи нуждаются в причине извне. Необходимосущее пребывает везде и фактически нигде, оно не в мире и не вне мира. Де-персонализируя и дезантропомофизируя Бога, восточные перипатетики, по нашему мнению, фактически превращают его в «*принцип целокупно-*

¹ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 220.

² Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 223.

сти мира». Целое не сводится к совокупности своих частей. Если интерпретировать этот момент, то представляется, что взаимоотношением двух полюсов бытия восточные перипатетики по существу раскрывают диалектику целокупности и совокупности мира, которые, сохраняя свое отличие друг от друга, имеют нечто общее, т. е. являются *«раздвоением единого бытия и познанием его противоречивых частей»*. Бытие, разделенное на абсолютное и относительное, сохраняет значение, которое придается Бесконечному и конечному. Такое конечное берет начало в Бесконечном. Необходимосущее дает начало бытия всем существующим вещам таким образом, что само тоже не прекращает своего существования. «Бытие» Первого сущего есть, с одной стороны, как бы истечение бытия в бытие вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого¹. С другой стороны, нельзя представить все другие существования как некоторые абсолютно отдельные от Первого сущего вещи. Все другие вещи существуют не только по причине Него, после Него, но более того, «существуют в Нем, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию»².

Таким образом, одна из существенных особенностей интерпретации Бытия Фараби и других представителей восточного перипатетизма заключается в том, что у них бытие Первопричины абсолютным образом не противопоставляется бытию остального мира, а также не противопоставляется как подлинное и неподлинное. Дело в том, что субстанционально эти два бытия, или два полюса бытия, едины. Первое сущее не отличается от того бытия, которое оно сообщает другим вещам. Фараби пишет: «И Его субстанция такова, как у всех вещей, явлений бытия, оттуда исходящих; без этого Он отличался бы иным бытием, чем Его собственное: Он великодушен, и Его великодушие заключено в Его субстанции. Бытие разделяется по ступеням, и каждая часть принимает свою часть бытия в зависимости от степени связи с Ним»³. Подчеркивая субстанциональное единство Первопричины и остального мира, отметим, что здесь оно не имеет того значения, которое придается в наше время субстанциональности – материальному единству мира. Здесь речь идет не о материальном единстве, а о единстве мира в целом – единстве идеального и материального (и сколько угодно существующих и несуществующих форм бытия). Однако противопоставление «Первопричины», или «Первого сущего» «Возможносущему» не тождественно противопоставлению «бытия» и «небытия» или противопоставлению «бытия» и «сущего», как это преподносится в томизме.

Пусть эти два основополагающих момента метафизики Фараби наделены различной ценностью, но они не могут существовать один без другого: Бог раскрывается через мир, потому что у него самого нет положительных качеств,

1 Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 225.

2 Там же. С. 226.

3 Там же. С. 229.

а все Возможносущее есть Необходимосущее через другое. О взаимоотношениях Бога и мира, анализируемых Фараби, М. Хайруллаев, видный исследователь Фараби, вполне справедливо пишет: «Согласно Абу Насру, в Боге материя существует в нераскрывшейся форме, затем она освобождается от Него и развертывает все свои потенции точно так же, как цыпленок выходит из яйца, и, оставляя пустую скорлупу, самостоятельно продолжает свою жизнь. Сам Фараби подчеркивает, что «акт творения состоит в сохранении дальнейшего существования вещи»¹. Однако с М. Хайруллаевым можно не согласиться вдругом, а именно в том, что он старается обосновать наличие пантеизма в творчестве Фараби, как определенную философскую систему. Думается, что Фараби, как и его последователь Ибн Сина, делал только первые попытки пантеистического объяснения мира, но пока как несистематизированного мировоззрения с признанием Первопричины.

Философский Бог восточных перипатетиков в средние века вызвал бурную реакцию среди мыслителей как позитивную, так и негативную. Это хорошо отмечено у представителей религиозной науки, ведущих улем и мударрисов. Мухаммад Газали в этой связи с иронией отметил, что «философы приблизили положение Бога к положению мертвеца, который не имеет представления о том, что на самом деле происходит в мире»². Нам кажется, что если исходить из концепции восточных перипатетиков, подобная постановка проблемы является нелогичной, т. к. если даже Бог, по представлениям восточных перипатетиков, есть Всеобщий Разум (*Акли Кулл*), как он может быть не в курсе того, что происходит в мире? В. В. Соколов, русский историк философии советского периода, отмечает, что «...история философии убеждает, что философский Бог Ксенофонта, Аристотеля, затем и Аверроэса и даже Плотина – в конкретных исторических условиях выступал антиподом сугубо религиозных, мистифицирующих богов. И этот бесценный, хотя и весьма противоречивый, историко-философский опыт должен быть широко использован в нашей современной философско-идеологической жизни и борьбе»³. Нам кажется, что это нужно не только для «борьбы», но также для утверждения интеллектуальных достижений наших средневековых мыслителей. Современному поколению нужно у них учиться, как защитить свои научные и философские позиции, не уступая ретроградным позициям. Подчиняя волевой компонент Бога интеллектуальному, более того, растворяя первый во втором, мыслители арабо-персоязычной философии на основе своего культа разума создавали философского Бога, что, конечно, не могло быть приемлемым для религии. Но все зависело от того, о

1 Хайруллаев М. Абу Наср Аль-Фараби. С. 177; Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 172.

2 Диноршоев М. Гносеология Газали и его мировоззренческая сущность // Изв. АН Тадж. ССР, отделение общественных наук, 1980, б. № 46. С. 63.

3 См.: аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 35.

какой религии и какого ислама идет речь? Если исходить из рационализированной религии, созданной мутазилистами, восточными философами и другими школами ислама, то здесь такой культ разума был приемлемым.

После деления форм бытия на Необходимосущего (как абсолютное бытие) и Возможносущего (как бытие множественности) Фараби пишет, что иерархия форм бытия имеет шестиступенчатую структуру. Бытие, по Фараби, имеет шесть ступеней, и эти ступени следуют в нисходящим и восходящем порядке. На первом месте стоит Первая причина, на втором уровне находятся Вторичные причины, на третьем – Активный Разум, на четвертом уровне – Душа, на пятом – Форма, на шестом – Материя и т. д.

На первом уровне существует только единство, оно не может быть множеством, в то время как на других уровнях множества является нормальным явлением. Первые три причины не являются телесными; например, Первая причина, вторые причины и Активный Разум, но все другие причины являются телесными: 1) душа, 2) форма и 3) материя. Тела, в свою очередь, делятся на: 1) небесные, 2) говорящие животные, 3) неговорящие животные, 4) растения, 5) минералы, 6) четыре элемента. Мир в целом, по учению ал-Фараби, есть смесь этих шести тел. «Относительно Первой формы бытия отметим, что она есть Аллах и Он есть Причина бытия вторых причин, а также Активного Разума»¹.

Таким образом, из Первой причины (Необходимосущего) образуются вторые причины, т. е. небесные тела. Третьей причиной является космический разум, который заботится о Космосе как о живом организме, и задача разума заключается в том, чтобы довести этот космос (мир) до совершенства. Детализация бытия, которое первоначально делилось на необходимосущее и возможносущее, проводится Фараби на основе положения о телесности всего мира. «Все ступени бытия, ниже Аллаха, по аль-Фараби, наделены разумом.

Преимущественное внимание философы уделяют разуму подлунного мира, т. е. чувственно воспринимаемому миру, с которым соприкасается человек. Для самого человека разум представляется со специфически присущими ему свойствами. Этой способности аль-Фараби отдает несомненное предпочтение перед откровением, выступая тем самым против религии», пишет другой исследователь творчества Абунасыра Фараби, профессор А. Г. Касымжанов². Таким образом, по мнению данного автора, в философии Фараби «метафизически-теологическая концепция мира в силу интерпретации разумов как двигателей сфер превращается в космологию и астрономию», по типу эманативной теории

¹ Ал Форобй. Китобул-Сиёсат-ул-мадания. Аль-Фарабй. Гражданская политика//Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 47–48; Е.А.Фролова. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. М., 2006.

² Касымжанов А. Х. Абу Наср аль-Фараби. С. 21.

неоплатоников, маздакизма и манихейства,¹ однако в своих естественно-научных трудах (например, в «Комментариях к Алмагесту Птолемея») он не вспоминает об этом и придерживается чисто научного взгляда на космический мир. Видный историк философии А. Х. Касымжанов видит в теории эманации разумов желание отождествить существование всего бытия со *Знанием*, поэтому, по его мнению, **Единый** неоплатоников и **Первая причина** аль-Фараби представляют собой постановку вопроса о тождестве мышления и бытия². Действительно, значение концепции знания (эпистемы) в мусульманской цивилизации огромно и многозначно: мусульманские мыслители разработали и представили огромное множество концепций о значениях знаний, что констатируется в исследованиях Ф. Роузенталя о мусульманской культуре: он даёт следующие значения знания в мусульманской культуре – знание есть ислам (божье знание, теология), знание как свет (суфизм), знание как мысль (человеческое знание, философия), знание как общества (образование), знание как действие (илм-адаб, амал), знание как инструмент (логика), а также эпистемология как инструмент богословия и юриспруденции (фикх) и т. д. Если теологи ислама приравнивали «знание» к вере в Коран, то философы и учёные-естествоиспытатели под «знанием» подразумевали рациональное постижение мира³.

По Фараби, все земные и небесные сферы имеют свойство телесности. «Мир состоит из простых тел, – пишет Фараби в «Существе вопросов», – образующих единый шар; вне мира нет ничего». Философ выделяет шесть разновидностей тел: небесное тело, разумное животное, неразумное животное, растения, минералы и четыре элемента. К четырём элементам относятся огонь, воздух, земля и вода⁴.

Как интерпретирует Фараби десять категорий Аристотеля? Можно ли эту интерпретацию связать с миром идей Платона и второй природой Эриугена? Есть ли здесь почва для дискуссий об универсалиях, реализме и номинализме, ставших популярными в средневековой Европе? Книга «*Шархи китобул-макулот*», или книга «Категории» Фараби является парафразом на работу Аристотеля «Категории», но она содержит много новых оригинальных мыслей. Здесь Абунастр определяет две разновидности универсалий: 1) универсалии субстанции; 2) универсалии акциденции. Философ различает универсалии, исходя из того, универсалиями чего (какой субстанции) они являются. Субстанция вообще, согласно Фараби, – «это то, что не даёт никакого знания о каком-либо носителе вне своей сущности»⁵. Философ различает два вида субстанции – индивиды субстанции и универсалии субстанции. Индивидов субстанции он

1 Galston M. Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism // Journal of the History of Philosophy. 1977, XV.

2 Касымжанов А. Х. Абу Наср аль-Фараби. С. 68–69.

3 Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978.

4 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 48.

5 Аль-Фараби. Книга «Категории» или «Категории» // Аль-Фараби. логические трактаты. С. 155.

называет «первыми субстанциями», например, «небо, звезда, земля, её части, вода, камни, различные виды растений, различные виды животных и органы каждого животного»¹; иначе говоря, индивиды субстанции – это отдельные предметы. Второй вид субстанции – это универсалии субстанции, т. е. виды и роды единичных предметов. Отметим, что Абунаср Фараби в постановке этого сложного логического и методологического вопроса избегал субъективизации универсалии. Впервые эта проблема, как считают исследователи, была поставлена неоплатоником Порфирием Тирским. Выражена она была в его трех известных вопросах: «Существуют ли род и виды самостоятельно или они существуют только в мыслях? И если они существуют, то тела это или бестелесные вещи? Обладают ли они отдельным бытием или существуют в чувственных предметах и наряду с ними?»². Возможно, в том, что Фараби не субъективировал аристотелевские принципы об универсалиях, заслуга не только его одного: во-первых, сказались наличие большого фактического материала по античной философии, что препятствовало искажению и огрублению философских положений античных авторов; во-вторых, в социально-культурной среде не было условий, способствовавших перенесению спора об универсалиях из сферы философии в сферу теологии, хотя Газали и Ибн Таймийа строго к этому стремились. «Введение» Порфирия само также мало повинно в возникновении схоластических споров, наоборот, оно использовалось с этой целью в силу сложившихся на Западе общественно-исторических условий.

Индивиды субстанции, как уже отмечалось, являются первичными по отношению к универсалиям субстанции, последние же зависят от первых, в то время как индивиды субстанции не нуждаются в своем бытии в универсалиях субстанции. Индивиды субстанции более совершенны, более самодовлеющи. Фараби пишет: «Индивиды субстанции – в большей мере субстанции, потому что они более совершенны по бытию, чем универсалии субстанции, в том отношении, что более самодовлеющи и более независимы от чего-либо в своем бытии. Ибо (индивиды субстанции) не нуждаются в своем бытии ни в каком подлежащем, поскольку они не находятся в подлежащем и не сказываются о нем. Что же касается универсалий (субстанции), то, как таковые, они нуждаются для своего существования в индивидах субстанции, поскольку они сказываются о подлежащих, а их подлежащие – суть индивиды субстанции»³.

«Мир идей» Платона Фараби называет сферой познания. Фараби присущее собственное прочтение античных текстов. Так, в некоторых работах, например, в трактате «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля», он старался сблизить положения Платона и позиции Аристотеля. Следует отметить и метод эзотерического толкования им системы Платона. В

1 Аль-Фараби. Книга «Категурий» или «Категории» // Аль-Фараби. логические трактаты. С. 158.

2 Тирский Порфирий. Введение в «Категории» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939. С. 53.

3 Аль-Фараби. Книга «Категурий». С. 159.

частности, положение Платона о существовании мира идей Фараби истолковывает как метафору, в которой кроется другой смысл. По Фараби, божественные формы существуют, но существуют «не как образы, существующие в других местах, вне этого мира». Фараби говорит не об особом мире, находящемся вне этого мира, а лишь только о сфере деятельности чувств и разума, о сфере деятельности разумных форм. Интерпретируя мир идей Платона, Фараби считает, что якобы и Платон не имеет в виду существование особого мира – мира идей, имеющего свое место – расположение вне мира сего. «Под миром интеллекта, также, как и под миром души, он понимал только сферу их деятельности, но это не следует понимать так, что каждый из них имеет свое место. Место для интеллекта, место для души, место для всевышнего создателя, для одних – выше, для других – ниже, как это происходит для тел. И если даже новички в философии порицают это, то что говорить об опытных философах. Под высшим и низшим он понимает не что иное, как достоинство и благородство, а не пространство, ограниченное плоскостями»¹. Данное заявление аль-Фараби звучит очень современно и научно, чем можно только восхищаться.

Попытаемся теперь разглядеть влияние неоплатонизма на учение об эманации Абунасра ал-Фараби. Прежде всего, посмотрим, как Фараби пытается показать разницу между Первопричиной и миром, между Необходимосущим и Ненеобходимосущим (т. е. возможносущим, несуществующим и т. д.). Сначала он, показывая уникальность и независимость Первого сущего, создает чуть ли не «китайскую стену» между Богом и миром. Эту «стену» можно увидеть по десяти позициям, которые присущи Первому Сущему (или Первопричине, как это выражено у Аристотеля). Первая Причина или Первое сущее, по Фараби, прежде всего, есть: 1) Безусловное Благо, Оно есть совершенство и лишено недостатков. А поскольку оно есть абсолютное совершенство, то Оно свободно от противоречия. В этом случае Он (Бог) не имеет ничего общего с небытием. По этой причине Он вечен и Его сущность не имеет аналогю. Он не имеет соотварищей и никакое другое бытие не похоже на него. Его сущность и существование совпадают. 2) Первая Причина не нуждается в другом для своего бытия. 3) Первая Причина не имеет форму, потому что форма присуща тем объектам бытия, которые смешаны с материей, а Первая Причина не имеет никакого смешения с материей². 4) Первая Причина есть сама истина. Так как значение истины – это принадлежность существующего бытия тому, что бытие Первой Причины является самой лучшей и совершенной формой его. Кроме того, Первая Причина, в отличие от людей, постигает эту истину самим благом образом. Следовательно, Первая Причина является истиной в двух смыслах: в онтологи-

¹ Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 97; Хайруллаев М. Абунаср аль-Фараби.; А. Х. Касымжанов. Философия аль-Фараби. М., 1982.

² Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 203-204

ческом (бытийном) и в гносеологическом, т. е. в смысле постижения истины¹. 5) Первая Причина является Живой, и сама есть Жизнь. Ее жизнь зависит от неё самой, а наша жизнь зависит от Ее жизни². Название живой, прежде всего, может быть свойственно тому, что имеет интеллектуальную силу и является лучшей из Разумов. 6) Наравне с этим Первая Причина сама есть Разум и является тем, о чем сама размышляет. В ней Разум, Разумеющий и объект Размышления совпадают³. 7) Первая Причина, не являясь материальной и материей, лишена материи. Она, по сути, является Активным Разумом. По свидетельству Абунасра ал-Фараби, 8) Первое Бытие абсолютно красиво, совершенно, облагорожено, возвышенно и его представление и знание о самом себе, являются лучшими, бесподобными. Оно есть самое совершенное знание. 9) Удовольствия, которые испытывает Первая Причина, являются самими лучшими, мы не в состоянии даже постичь мощь этого удовольствия. Все, что мы знаем, это есть аналогия тем другим удовольствиям, которые частично доступны нам⁴. То же самое касается любви: в этом отношении тоже – Первое бытие бесподобно: Первая Причина есть самое абсолютно красивое бытие; 10) Она есть любимая, в ней Любовь, любящий и возлюбленная едины, они составляют одно целое, а не три отдельные вещи. В ней субъект и объект любви едины, в то время как у нас (в материальном мире) красота и совершенство являются отдельными друг от друга аспектами, они различаются. Мы не являемся красивыми, совершенными, мы только движемся к тому, чтобы достичь этого. Первую Причину любят, но она не нуждается в этой любви, к ней привязываются, но Она не нуждается в этой привязанности⁵.

В этом списке Абунаср ал-Фараби отмечает более десяти качеств Бога, которые отличают его от мира. Однако все они имеют больше всего онтологический, детерминистический, гносеологический, этический, эстетический характер и меньше всего креационистский. Эти качества, разумеется, абстрагированы из человеческой природы, хотя понятно, что согласно догмам религии возможность существования подобной связи не допускается. Здесь снова возникает вопрос: если дело обстоит так, то каким образом можно постичь связь Единства с множеством?

Данная трудность мировоззрения Фараби отмечается многими исследователями. Ибрагим Мадкур, известный исследователь его творчества, объясняет данную трудность следующим образом: «Фараби сталкивается здесь с двумя основными трудностями. Первая трудность заключается в том, как Единство

¹ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города //аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 215.

² Там же. С. 216.

³ Там же. С. 217.

⁴ Там же. С. 222.

⁵ Там же. С. 224.

связано с множеством и как возникает множество из такого Единства?». Тогда как при этом выражается мнение, что Первое бытие или Первая причина является совершенной, не нуждается в чем-либо; она имеет бесконечное знание, Она есть любящей и возлюбленной в одно и то же время. Поэтому Фараби был вынужден обратиться к теории эманации, т. е. десятиступенчатой лестнице разумов; теории, которая была популярна в греческой философии, особенно в неоплатонизме. «Вторая трудность заключается в том, что если мы допустили, что все рациональные формы бытия являются священными, то каким образом из нечто «чистого» (небо, к примеру) может возникать что-либо «нечистое», например, земля?»¹. В этом отношении Фараби старается разрешить данную проблему, опять-таки с помощью теории эманации, когда из Первого бытия возникает Первый Разум до подлунного мира и возникновения материи, тел и четырех элементов. Не будем забывать, что данная теория имела не только древнегреческие, но еще и древнеиранские корни, также как зороастрийская Троица, возведенная до космического уровня: добрая мысль, доброе слово и доброе деяние. Конечной целью ал-Фараби при использовании теории эманации и неоплатонизма (Плотина и Прокла) в своей философии было создание моста между религией и философией.

Далее, для того чтобы достичь своей цели, ал-Фараби совершает два действия. Первое: согласно теории конвергенции, он сближает воззрения Платона и Аристотеля. Второе: он подвергает ревизии перипатетическую философскую систему Аристотеля. По мнению Ибрагима Мадкура, эту ревизию он делает с помощью двух теорий: первая – космологическая, другая – психологическая². Можно сделать вывод о том, что теория эманации десяти разумов в сопровождении девяти небесных кругов в философской системе ал-Фараби направлена на решение последующих проблем средневекового мировоззрения и снятия трудностей перипатетической философии. Прежде всего, это нужно было для обеспечения связи двух миров, т. е. Духовного Мира под управлением Аллаха (Необходимосущего), мира разумов и подлунного мира. Наравне с этой мировоззренческой и социально-политической задачей другая миссия данного предприятия заключалась в решении вопросов философии движения и развития. Нужно было доказать, что связь духовного и материального мира непрерывная и постоянная, а также, что мир находится в постоянном движении, и что мир, независимо от того, какой он есть, лишен покоя и неподвижности. В этом заключается причина того, что Фараби даже в книге, посвященной обществу и политике, «*Китаби араи мадинат-ул-фазила*» подробно обсуждает вопрос о взаимоотношении Единого (*Воджиб-ул-вуджуд*) и мира множества.

1 Ibrahim Madkur (Cairo) // AHistoryofMuslimPhilosophy, by M. M. Sharif. 1963. P. 457–58.

2 Там же. С. 457.

Как фиксируется идея движения в учение аль-Фараби? Рассмотрим это на примере процесса движения множества от Единого на основе учения ал-Фараби. Он заявляет, что Первая причина является единой и неделимой. Она не нуждается в чем-либо, является совершенной и для своего существования не нуждается ни в одной из причин. Однако, несмотря на свою единственность и уникальность, Первое бытие является источником всех форм бытия, которые мы разными способами постигаем в окружающем нас мире. Это подобно порядку, описанному Пифагором в математике: одно следует за другим. Такова природа Первого бытия, из которого исходят все другие формы бытия, как море, на дне которого вода кипит, переполняет берега и от избытка спускается вниз. Именно подобно этому от Энергии Первого бытия появляются и получают существование иные бытия. Однако после появления Второго бытия Первая причина не уменьшается, не уничтожается, и ничего не теряет. Это отличается от случая, связанного с отцом после рождения дитя, т. к. известно, что дети являются завершением жизни родителей, которые рано или поздно покидают этот мир. Это явление (т. е. творение мира) также отличается от того, когда кто-то дает деньги или товар кому-то другому и от данной благотворительности получает удовольствие. В случае с Первым бытием или Первой причиной, как утверждает ал-Фараби, от появления других форм бытия Он ничего не теряет и не приобретает. Первое бытие, подобно реке течет и дает жизнь всем другим формам бытия, однако Само остается прежним¹. Дело в том, что Первое бытие существует для себя, в то время как все другие формы бытия существуют ради Него (Первого бытия).

Следовательно, в чем же, с точки зрения ал-Фараби, заключается причина появления мира из Первого бытия? Фараби утверждает, что причина находится в Нем самом (в Первом бытии). Причина нисхождения всех форм бытия от Него заключается в Его сущности; эта она необходимым образом обуславливает их появление. Известно, что для создания других форм бытия Первой причиной необходимо наличие средств. Это, как в случае с топором и пилой для ремесленника или же пером и бумагой для писемоводителя, или с космическим движением Солнца, чтобы оно производило тепла, или же с созданием тепла для образования пара и т. д.

Таким образом, из-за преизбытка благодати Первого бытия необходимым образом из Него появляется Второе бытие, которое так же, как Первое, является нематериальным, не нуждается в материи. Оно есть чистое интеллектуально-рациональное бытие. И когда данное Бытие начинает размышлять о своей сущности, оно начинает постигать Первое бытие и данное его постижение становится причиной появления Третьего бытия, которое также нематериально, не нуждается в материи и является чистым Разумом. Именно это Третье бытие

¹ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города / / аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 226.

в процессе размышления о своей сущности и о Первом бытии становится причиной появления Неба или же Первого неба. Но так как Третий Разум зациклен в собственной субстанции и сущности и постоянно размышляет о собственной сущности, из него, по необходимости, возникает бытие Сферы недвижных звезд, находящихся в покое. И так как данное Третье бытие в ходе своего размышления постигает что-то из Первой причины, то из Него необходимым образом возникает Четвертое бытие. Это бытие тоже не нуждается в чем-то телесном. Оно не находится в теле и материи. Его задача также заключается в том, чтобы размышлять о собственной сущности и находиться в процессе постижения Первой причины. Так как с точки зрения субстанциальности оно также погружено в область собственной сущности, то в результате размышления о сущности Первой причины из него возникает бытие Сферы Сатурн (*Фалаки Зухал*)¹. Данное **Пятое бытие** также проявляет ту же природу и повторяет тот же порядок: Оно размышляет о своей сущности и погружается в постижение Первой причины и необходимым образом становится причиной возникновения Сферы Юпитера «*Фалаки Муштари*» (планета Юпитер). Снова, согласно тому же порядку, Пятое интеллектуальное бытие становится причиной появления **Шестого бытия**, от которого путем размышления над собственным бытием и о Первом бытии возникает Сфера Марса (*Фалаки Бахрам*). По тому же порядку из Шестого интеллектуального бытия возникает **Седьмое бытие**, которое также лишено материи и в результате мышления производит **Сферу Солнца** (*Фалаки Хуршед*). Из бытия **Седьмого бытия** путем размышления над Первой Причиной и по необходимости возникает **Сфера Венеры** (*Нахид*). Это есть Восьмое бытие, которое по необходимости создает **Девятое бытие**, и оно таким же образом, в результате размышления над собственной сущностью и о Первом бытии из него возникает **Сфера Меркурия** (*Аторуд*). Таким же образом, т. е. путем размышления из Девятого бытия возникает **Десятое бытие**, которое также не имеет ничего общего с материей, является нематериальным. Оно (Десятое бытие) под воздействием размышления о себе и о Первом бытии порождает **Сферу Луны** и т. д.

Многие исследователи творчества ал-Фараби отмечают наличие у него десятичной системы разумов, но его книга «*Рисала ара мадинатул-фазила*» («Трактат о взглядах жителей добродетельного города») свидетельствует о том, что он ведет речь ещё об **Одиннадцатом бытии**, которое возникает путем размышления Десятого бытия о собственной сущности и над Первым бытием. Однако данная последняя форма бытия, хотя также занята размышлением о собственной сущности и природе Первого бытия не становится причиной появления последующих форм бытия и разумов².

1 Там же. С. 232–233.

2 Там же. С. 235.

Таким образом, с появлением Одиннадцатого разума, который так же, как и предшествующие разумы, лишён материальности, завершается творение Мира Разумов (по современному – Ноосферы) и творением Сферы Луны завершается Небесный круг. В этой цепочке творения бытия, как мы обнаруживаем, движение творения, согласно теории эманации, идет от более совершенной формы к менее совершенной. Это движение фактически является не эволюцией, а инволюцией. В этом порядке бытия Сфера Луны и Одиннадцатого разума являются менее совершенными. Из них появляются подлунные формы бытия, т. е. теперь уже земные формы, такие четыре элемента, как вода, земля, ветер и огонь, минералы, растения, неговорящие животные и, наконец, говорящие, разумные животные, т. е. люди. Как мы обнаруживаем, в фундаменте появления множества и разнообразия, а также особенностей мира лежит Разум или размышление, т. е. когда первые и вторые формы бытия погружаются в размышления о собственной сущности и над Первым бытием, появляется нечто новое. Другими словами, в происхождении мира самым важным механизмом или двигателем, а также первопричиной является именно Разум, и ничто другое.

Другим выводом из теории эманации бытия из Первого бытия, предложенной ал-Фараби, является то, что независимо от различия между природой Первого бытия и всех других форм бытия мира, которые происходят от Него, между ними присутствует единство: фактически, как бы ни хотели отделить одну от другой, между ними нет кардинального отличия. Для примера, Фараби пишет: «Его Бытие, которое есть основа всех исходящих от него форм бытия, т. е. бытие, заключенное в самой Его субстанции, не является более совершенным по сравнению со всеми другими формами бытия, которые от Него исходят»¹. Отсюда следует, что Фараби не возводит между ними (т. е. между Первым бытием и множеством других форм бытия мира) «китайскую стену», и дихотомия единства и множества снимается. Следовательно, по ал-Фараби, все формы бытия едины по своей сущности.

Становится очевидным, что ал-Фараби признает равноценность Первого бытия и всех других форм бытия, что ведет нас к признанию единства мира. Принципиально между Первым бытием и всеми остальными его формами нет субстанциального различия: одно является продолжением другого.

Ал-Фараби предоставляет читателю возможность прийти к выводу о том, что эманация всех форм бытия от Первой причины является необходимым актом. Это такая необходимость, которая исходит из природы Первого бытия, независимо от Его воли, лишь по велению его Щедрости, т. к. Он переполнен желанием и все это богатство нисходит от Его изобилия. Это не тот случай, когда он захотел, и Он, как всякий обыватель, индивидуально, по собственной при-

¹ Аль-Фараби. Орои мадинаи фозила / Добродетельный город. С. 228.

хоти создал этот мир; и если бы даже и пожелал, возможно, не создал бы. Относительно последнего ал-Фараби пишет, что «не существует никакой другой силы, как внутри, так и вне Его, которая бы могла помешать Ему создать другие формы бытия»¹.

Кроме того, ал-Фараби думает, что субстанция Первого бытия аналогична субстанции всех других форм бытия, которые от Него нисходят (без какого-либо отличия). Заявить об обратном означало бы, что Его бытие отличается от других форм бытия, которые принадлежат Ему самому². Это означает, что подобное заявление противоречило бы Его природе. Отсюда выясняется, что Фараби допускает, что сущность субстанции Первого бытия и бытия всех форм существования мира едина. К тому же ал-Фараби заявляет, что различные формы бытия мира после своих нисхождений от Первого бытия включаются в другие подсистемы бытия, но все они в целом составляют единое целое. Все это согласовано с требованиями субстанции Первого бытия, т. к. они (другие формы бытия) произошли от Него, соответственно они подчиняются единому субстанциальному порядку³. Примеры подобных решений данной задачи мы можем встретить во многих пантеистических философских системах, каковой является система Спинозы. Что касается учения ал-Фараби, то у него можно обнаружить только элементы данной системы, но не в качестве цельного и самостоятельного учения, т. к. это противоречило бы его мировосприятию, которое соответствовало господствующему мировоззрению той эпохи.

Подведем некоторые итоги. Как было сказано, истоки восточного перипатетизма и религиозной философии Эриугены кроются в греческой мудрости, особенно в учении неоплатоников, представителей александрийской школы, которые совмещали философию Платона и Аристотеля и написали труды от имени Псевдо-Аристотеля и Псевдо-Дионисия. Таким образом появляются книги, подобные «Теологии Аристотеля». Каким образом Эриугена оказался под влиянием неоплатоников? По мнению Вернона Евгения Коя⁴, Эриугена получил глубокое знание о неоплатонизме у Августина, еще до знакомства с учением Дионисия Ареопага⁵. Бог, по Эриугене, – все, Его действия направлены не на других, а на самого себя. Он, раздумывая о Себе, создает из ничего что-то другое, чтобы познать себя. Подобным же образом, мысль Необходимосущую Его о себе самом является причиной создания Первого Интеллекта. Т. е. в фундаменте творения мира лежит Знание, познание. Тем не менее, Бог, в отличие от всего остального, бесконечен, поэтому он находится за пределами бытия, т. е. трансцендентен миру. Для Бога нет различия между Его познанием, велением

1 Там же.

2 Там же. С. 228–229.

3 Там же. С. 229.

4 Vernon Eugene Kooy. *God and Nature in John Scott Eriugena*. Claremont, 1971. P. 116.

5 Vernon Eugene Kooy, *Ibid.* P. 119.

и бытием, Он всегда остается самим собой. Бог Эриугены не сумма всего бытия, а Он есть конечная реальность – эта конечная реальность, которая выходит за рамки конечных предикатов и, следовательно, находится за пределами бытия.¹ По этой причине трудно назвать концепцию Эриугены пантеистической, так же, как и у Фараби. Эриугена является христианским философом, подобно тому, как Фараби является философом мусульманским. Они оба страстно желают согласовать Писание со Знанием (Мудростью, т. е. философией). Они оба стараются создавать солидную мировоззренческую базу или основание для своих религий и народов. В учении, как Эриугены, так и Фараби, в качестве начала и конца всех форм бытия выступает Бог. Так как в десятом веке и в христианстве, и в исламе монистические концепции были востребованы обществом (противостояли дуализму и многобожию), то они служили формой консолидации общества, и необходимо было онтологическое (философское) обоснование мира, что зиждется на одном, едином универсальном субстрате, которым является Бог. Конечно, такой монизм был не абсолютным, он допускал плюрализм индивидуальных проявлений бытия, допускал дуализм, основанный на наличии добра и зла, но с признанием конечной победы добра. Некоторые исследователи называют это панантеизмом. Некоторые находят в учении Эриугены релятивный монотеизм (Бог создал мир по необходимости, как причина и следствия) или же абсолютный монотеизм (Он создал мир из ничего) или же эманационизм (Бог создал мир из собственной субстанции)². Эти моменты можно обнаружить также в учении ал-Фараби.

Тем не менее, Бог Эриугены и Фараби не идентичен всем формам бытия; Он проявляется во всех их формах, как луч света, солнечный луч. Бог проявляется в различных формах бытия, и все эти формы в конце возвращаются к Богу, как четвертая форма Природы Эриугены и как Активный Разум ал-Фараби. Мир есть теофания, т. е. изливанием Бога. Эриугену и аль-Фараби объединяют еще два момента:

- 1) Бог (Первая природа, Необходимосущее) существует сам по себе;
- 2) Бог позволяет быть познаваемым путем проявления в созданных Им формах бытия (Вторая, Третья Природа и Возможносущее).

Первая Природа Эриугены, или Первопричина ал-Фараби, проявляется в мире, во вселенной в форме множества, а множества являются видимыми, доступными для человечества, но само Единое, Божественное как таковое невидимо и недоступно. Выражаясь терминологией Канта, Бог есть ноумен (сущность) мира, а мир есть феномен (проявление) Бога³. Сущность непознаваема

¹ Vernon Eugene Kooy. God and Nature in John Scott Eriugena. Claremont, 1971. P. 24.

² George Bosworth Burch. Early Medieval Philosophy (New York: King's Crown Press, 1951). P. 17; // Vernon Eugene Kooy. God and Nature in J. S. Eriugena, 30.

³ Там же. С. 29.

и трансцендентна. Существование ноумена познаваемо, а её суть (сущность) – нет. По этой причине можно сделать вывод, что Бог есть настоящее бытие, а все остальное есть второстепенное или Его проявление. Это правда и с точки зрения Эриугены, и согласно учению ал-Фараби.

Псевдо-Дионисий в трактате «*О божественных именах*» создает мост между богословской теорией познаваемости Бога (катафатическим) и богословским учением о Его непознаваемости (апофатическое богословие). Он причисляет несколько имён Бога, например, Добро, Свет, Красота, Любовь, Сущий и т. д. Исследователи находят здесь влияние Платона (Парменид), триады Плотина и Прокла (Первоосновы теологии). Здесь Дионисий утверждает, что Бог выше всех имён, выше любого знания, и Он абсолютно трансцендентен¹. В этом плане он как бы противоречит неоплатоникам. Они думали, что человек познает Бога через очищение от грехов (по-другому – *катарсис*), следовательно, они признавали относительное познание Бога. Дионисий же даже «*обожание*» не считает достаточным основанием для возможности познания сущности Бога. Познание Бога возможно только тогда, когда сам Бог открывается человеку через Свою благодать. В дальнейшем идею абсолютной непознаваемости Бога поддерживал также Иоанн Дамаскин². Автор Псевдо-Дионисий сформулировал концепции Божественного мрака и апофатического (отрицательного) богословия. Бог, как демиург, выступает по отношению к творению как Абсолют по отношению ко всему *Относительному*. Бог пребывает во мраке незнания («и мраком покрыл Себя: 2 Цар. 22:12, Пс. 17:12»). Он предполагает, что нужно отсеять от понятия Бог те определения, которые ему не присущи. Для того, чтобы понять данное состояние, Псевдо-Дионисий указывает на работу скульптора, который высекает статую из бесформенного куска камня³.

Согласно учению данного автора, Бог сам решит, в каком объеме открыться человеку, но одновременно с этим от человека требуются усилия в двух формах: первая – *катарсис*, вторая – *экстаз*. Катарсис, не в смысле психологическом, а в онтологическом – душа должна абстрагироваться от всех образов, как чувственных, так и умственных. При втором приёме, т. е. религиозном экстазе, душа, вдохновлённая любовью к Богу, «выходит из себя» и устремляется к объекту желания. Данное состояние близко к любовному экстазу, его, как эрос, невозможно держать при себе, он направлен наружу, на другого ...

По Эриугене, на четвертом этапе бытия, т. е. в четвертой форме бытия, вся человеческая природа превращается в цель, которая всегда неизменна в Боге. Сама природа со своими причинами будет размещена в Боге, как воздух движет-

1 Булгаков С. Н. Ареопагитика (Aeropagitica) // Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 415.

2 Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 759

3 Нуцубидзе Ш. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.

ся в свете. Ибо Бог будет во всем, когда нет ничего, кроме Бога¹. Аналогичный взгляд на природу Бога или Необходимо-сущего присутствует и у Фараби, и у Абу Али ибн Сины на уровне возвращения к Активному Разуму, а в суфизме – в *фана-фи-аллах* (растворение в Боге). Но философия Абунасра аль-Фараби и Авиценны не сводится к этому.

Противники перипатетиков и вообще рационалистов, например, салафит Ибн Таймийа не признает универсальных понятий бытия, а также эманативную форму происхождения мира от Бога. Он считает, что философы-логики имели искаженный взгляд на мир, что будто ангелы это есть те же Десять Интеллектов, по природе предвечные, существующие постоянно, и что Интеллект является создателем всех форм бытия, находящихся под ним. Ибн Таймийа в ответ на это резко заявляет, что до сих пор ни один иудей, христиан, или же арабский политеист не утверждал, что Ангел есть Бог всего материального мира. Заявлять о том, что Ангел является создателем подлунного мира, по Ибн Таймийе, есть ересь, которую до сих пор не смог переваривать ни один из представителей Людей Книги, ни один арабский многобожник. Философы доказывают, что Бог не может действовать согласно Своей воле и силе; что Мир есть эффузия, истечение, становящееся таковым не благодаря Его воле, знанию и силе². Подобное обвинение выдвинуто против мусульманских учёных и философов в конце XIII и начале XIV в. Совершенно очевидна сложность жизни и деятельности философов, учёных и даже представителей ирфана (эзотерики, мистики) в средневековых условиях, особенно в период и после монгольского нашествия, когда диктат догматического восприятия мира сначала на основе монгольской инструкции в «Яссах» (которые не разрешали даже купаться в реках...), а потом и на основе односторонне поверхностно понятых канонов ислама стал господствующим, и все другие формы интерпретации мира и форм бытия оказались под ударом «тяжелой артиллерии» традиционных и радикальных религиозных авторитетов. Мы далее подробно остановимся на связи онтологии, особенно наиболее универсальных форм бытия, с анализом эпистемологии и логики восточных перипатетиков, видение которых стало объектом острых нападок со стороны Газали, Ибн Таймийа и др. Кратко отметим, что Ибн Таймийа отвергает с порога такие универсалии и эпистемы восточных перипатетиков, как Необходимосущее и Возможносущее, эманация разумов, Активный Разум, причина и следствие и т. д., сводя их к субъективному миру, аналогичное учению номинализма, не находя им во внешнем мире никакого аналога. В следующей главе на базе логико-философской традиции попробуем проверить, насколько эти универсальные понятия и эпистемы философов являются субъективной

¹ God and Nature in John Scotus Eriugena: An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scotus Eriugena by VERNON EUGENE KOOY. Claremont, 1971. 116.

² *Ibn Taymiyya. Against the Greek Logicians.* Oxford, 1993. P. 33.

«выдумкой» или же продуктом фантазии философов и в какой степени подобные заявления представителей теологии и религии соответствуют действительности. Онтологическая основа эпистемологии Ибн Сины близка к системе взглядов Абу Насра Аль-Фараби, его учителя и предшественника, за исключением некоторых нюансов, отраженных в его «Илохиёте» (Метафизике)¹, которые будут рассматриваться отдельно в будущем.

¹ Абӯалӣ ибни Сино. Китобу-ш-шифо. Фанни сездаҳум андар баёни Илоҳиёт. Душанбе: Дониш, 2019. 554 с. (на тадж. яз.).

II. ВОСТОЧНО-ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИБН СИНЫ: ВЗАИМОСВЯЗЬ ЛОГИКИ, ПСИХОЛОГИИ И ЛИНГВИСТИКИ

2.1. Логико-философская традиция восточного перипатетизма

Как пишет известный современный исследователь мусульманской философии А. В. Смирнов, с середины девятого века началось широкое переводческое движение в мусульманских странах. «В результате на арабский был переведен или переложен значительный корпус текстов, принадлежащих или приписываемых Платону, Аристотелю, Порфирию, Галену. «Никомахова этика» была переведена Исааком Ибн Хунаймом (ум. 911), комментировалась ал-Фараби (ум. 950) и Ибн Рушдом (ум. 1298). Существовал комментарий Порфирия на «Никомахову этику», повлиявший на арабских авторов и упоминаемый только в арабских источниках. Сокращенный вариант трех последних книг «Эннеад» (Плотина) был известен в арабской традиции под названием «Теология Аристотеля». Ряд платоновских диалогов, в т. ч. «Республика», «Тимей», «Законы», были известны в сокращенном переложении Галена. Имела хождение его «Этика», чей греческий оригинал утерян, но сохранился сокращенный арабский вариант, выполненный Абу Усманом ад-Димашки, а также большое количество других работ, в т. ч. по медицине и этике»¹. Здесь нет возможности подробно остановиться на вопросе о процессе перевода древнегреческих произведений на арабский язык. Важно отметить, что Авиценна имел доступ к значительному количеству их трудов (на арабском), но его главный фокус был направлен на аристотелевскую школу мысли (с примесью неоплатонизма), которая имела основной уклон в сторону естествознания и философии. Неоплатонизм служил мостом для интеграции религии и философии.

Следовательно, Абу Али ибн Сина является видным представителем перипатетической философии, но восточного типа. Он продолжает логико-философскую традицию Аристотеля и Абунасра ал-Фараби, ещё более адаптируя их к нуждам нового исламского общества. Фундаментальным для философии,

¹ Смирнов А. В. Арабоязычный перипатетизм. Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. <https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicctn/eth/per.htm> Дата обращения 05.08.2020.

логики и эпистемологии Аристотеля является поиск универсального в частном, индивидуальном, в отличие от Платона, для которого универсальное (*мир идей*) существует отдельно от частного (предметов материального мира). Поэтому эпистемология Аристотеля базируется на знании индивидуальных вещей, где он находит основу универсальных законов. Этот момент философии Аристотеля импонирует Ибн Сине. Рассмотрим эти вопросы по порядку.

Отметим, что для Аристотеля логика такая же наука, как физика и биология. Разница состоит лишь в том, что Аристотель разделяет науки на практические, теоретические и поэтические. Аристотель к практическим наукам относит этику и политику, к поэтическим – поэзию и другие формы искусства. К теоретическим наукам он относит физику, математику и метафизику (философию). А логика у Аристотеля находится на переднем крае изучения всех наук (философии), как начало всех начал. Этот порядок таков: (1) Логика; (2) Теоретическая философия, куда входят метафизика, физика и математика; (3) Практическая философия и (4) Поэтическая философия. Но логика, по Аристотелю, это философская дисциплина, а не лингвистическая, т. к. логика возникла и развивалась в лоне философии как часть теории познания¹.

Существенное различие оценки науки Платоном и Аристотелем заключается в том, что орудием знания у Аристотеля, в отличие от Платона, «выступает не математика, а «аналитика», или логика. Как пишет Л. Робин, «Аристотель иначе смотрит на математику, чем Платон, и он считает универсальным инструментом научного знания не математику, а «аналитику», т. е. логику, логические связи и отношения, управляемые особыми законами»². Робин называет аристотелевскую логику «логикой концептуального качества». Этот автор считает, что не математика с её «образом» (геометрия) и абстрактным числом (арифметика) является универсальным инструментом знания, как у Платона, а этим инструментом является аналитика (т. е. логика)³.

А что произошло после Аристотеля, как оценили или изменили логику его ученики и последователи? Послеаристотелевская традиция (Теофраст (371–288), Андроник Родосский (1 в. до н. э.), Александр Афродизийский (2–3 вв. н. э.) считали, что логика не является частью философии, а является всего лишь орудием (органом) философского знания. В отличие от них, стоики классифицировали логику наравне с физикой и этикой как часть философии и часть учения о языке, т. к. логика изучает знаки и выраженные в мысли. Грамматику и философию языка они включили в логику (Логос)⁴. Таким же образом Боэций (480–524), римский философ-неоплатоник, считал логику

¹ Горский Д. П. Логика. М., 1958. С. 20.

² Robin L. Aristotle, 1944. P. 65.

³ Визгин В. П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М.: Наука, 1982. С. 388.

⁴ Сайфуллаев Н., Шарипов А. Логика «Исцеления» новый этап в развитии науки логики. В кн.: Абу Али ибн Сина. Сочинение. Том шестой. Душанбе: Дониш, 2016. С. 16.

философской дисциплиной, необходимой для других наук как инструмент познания. В своём труде «Утешение философией» он представил перевод и написал комментарии к логическим трудам Аристотеля («Категории», «Об истолковании», первой «Аналитике», «Топике», «Софистическим опровержениям»), а также к трудам Порфирия («Исагоге» – комментарий к «Категориям» Аристотеля) и комментарий к «Топике Цицерона», посвященный категорическим силлогизмам (дедуктивным умозаключениям). Логика у них является как частью философии, так и одновременно её орудием. В этом вопросе Авиценна следует Боэцию.

Однако, говоря о перипатетическом влиянии, нельзя не учитывать факторы места, времени и личности самого мыслителя, именно они повлияли на то, что Абу Али не остался исключительно в пределах одной системы мысли. Об этом мыслитель пишет в своей «Логике восточников», что «науки доходили до меня и другими (негреческими) путями», что «мы не были фанатичны или пристрастны, не придерживались уже принятой традиции (обычая), отдавая предпочтения и симпатии кому-то», что «мы не обратили на наши рассуждения, которые выявились при сравнении с тем, что некогда было написано по неведению и малому разумению теми, кто изучал книги греков»¹. Отдавая дань «достоинству» Первого Учителя и его прозорливости, а также тем, кто пришли после него, он все же критикует последних в том, что «пришедшие после него не приложили своих стараний для завершения того, что было получено ими от него в наследство. Они потратили свою жизнь на уяснение того, в чём он преуспел, слепо следуя некоторым его чрезмерным упущениям. Да, эти люди всю свою жизнь занимались изучением наследия минувшего и не располагали временем, чтобы вновь обратить свой разум к этим вещам, а если бы даже имели на это время, то всё равно не позволили бы себе дополнить, исправить или пересмотреть сказанное предшественниками»². Это было очень смелое критическое заявление относительно последователей Аристотеля. Он вновь призывает их и их последователей к разуму, рациональному мышлению. Далее, Авиценна говорит, что решения этих вопросов ему давались достаточно легко, что он «усовершенствовал то, что писали перипатетики, закрыв глаза на то, в чём они запутались». То есть он разделил зерно от плевел. В формировании взглядов Ибн Сины, кроме учения Первого учителя, большая роль принадлежит неоплатоникам, стоикам, трудам Галена, Порфирия и др. Авиценна намекает также на существование логических традиций у «восточных народов»³, видимо, речь идет о традициях индусов, древнеперсидских маздаистов, зороастрийцев и зурванистских представлений о Боге и мире, метафизическим идеям Корана

1 Абу Али ибн Сина. Авиценна. Философия восточников // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 2. Душанбе: «Дониш», 2005. С. 51.

2 Там же. С.52.

3 Там же. С.52.

и в целом Ислама о взаимоотношениях божественного и мирского, и больше всего, о мутазилитской теологии и философии, учениям мусульманских энциклопедистов – *Ихван ус-сафа*, наследию Аль-Фараби и т. д.

Он включал свою экспериментальную методологию в сферу медицины, естествознания и исследовал возможности интуитивных форм познания. Логика стоиков состояла из риторики и диалектики, в основном она включала в себя учение о представлении, суждении, умозаключении и доказательстве. В отличие от силлогистической логики Аристотеля, стоики развивали пропозициональную (предикативную) логику (например, Хрисиппус: «*Если это день, то это свет. Это день. Следовательно, это свет*»)¹.

Исследователи отмечают, что это тот логический подход, который основан на утверждениях или предложениях, а не на терминах, и это сильно отличается от аристотелевской логики термина. Определенное истинное знание (*эпистема*), согласно стоикам, достижимо разумом после (проверки) личным или коллективным суждением (опытом других). Влияние стоиков ощущается не только в том, что Ибн Сина развивал их субъективную, дедуктивную логику, но и в том, что он, в отличие от Аристотеля, старался преодолеть созерцательность его логики, приспособив её принципы естественным наукам и методу наблюдения. Таким образом, под влиянием предшественников, а также под воздействием нового социально-культурного и интеллектуального окружения появилась предпосылка формирования региональной философской культуры. Как свидетельствует переписка с Абурайханом Беруни, Абу Али был страстным последователем Аристотеля, но в «Логике восточников» он показывает, что не остался догматическим последователем его. Это можно увидеть в его логике, а также в его медицинских и естественно-научных трудах, где он наряду с дедуктивной методикой применяет симптоматическую и индуктивную логику.

Неудивительно, что критика формальной логики, впервые созданная и систематизированная Аристотелем, существовала ещё в мусульманском средневековье за сотни лет до появления индуктивной логики Ф. Бэкона, современной математической логики и эпистемологии позитивизма К. Поппера, о чём будет упомянуто позже. К сожалению, под влиянием авторитета Аристотеля и критики Ибн Рушда (в непоследовательности Авиценны аристотелизму) новизне логики Ибн Сины не придавали серьезного значения.

Известно, что философское наследие Аристотеля было передано на арабоязычный Восток не прямо, а через сирийских, персидских посредников, и переводы, которые уже были смешаны со стоицизмом и неоплатонизмом. По этой причине Де Бур, называя философию мусульманских народов синкретичной, обвиняет их в том, что они никогда не интересовались аутентичностью наследия

¹ Logic – The Stoics – Articles <http://science.jrank.org/pages/10014/Logic-Stoics.html#ixzz4ty8taV06>.
Дата обращения: 27.07.2020

Аристотеля, якобы они некритически восприняли псевдо-теологию (Псевдо-Аристотеля, Псевдо-Диониса Ареопагита) как истинное произведение Аристотеля. Он считает, что, в отличие от мусульман, западноевропейские мыслители средних веков, по причине того, что никогда не теряли живую связь с древнегреческим наследием, находились ближе к источникам¹. К сожалению, это не совсем корректно. Живая связь с греками, как раз находилась на Востоке, в посредничестве с Византией.

Всё было с точностью до наоборот. Европейское средневековье после «тёмных веков» познакомилось с этим наследием в большей мере благодаря мусульманским учёным или еврейским переводам их произведений. До создания самостоятельных логико-гносеологических концептов на Ближнем и Среднем Востоке проводилась большая источниковедческая и переводческая работа: греческая философия и логика сравнивались с сирийскими², иранскими, иногда и с индийскими рукописями (например, в Гундишапурской академии). Сасанидами был организован перевод сочинений Аристотеля, в том числе его логических. Павел Перс написал комментарии логики Аристотеля для персидского царя. Ибн Надым в «Фехрасте» называет переводчиков с греческого языка на сирийский, потом с сирийского (поддержанные персами) на арабский, а также арабских комментаторов. Например, «Тофика» Аристотеля была переведена на сирийский язык. Яхйя б. Адии Исхак перевели это на арабский. Например, Ал-Димишки перевёл семь книг Аристотеля, а Ибрагим б. Абуллах перевёл восьмую³.

После перевода на первом этапе стояла задача критического и концептуального освоения данного наследия. В этом отношении филологические науки пошли вперёд. Что касается создания собственно арабо-фарсиязычной философской и логической системы первоначальный толчок этому дали мутазили-ты и энциклопедисты школы «Ихван-ус-сафа», с их *подвижнической* тягой к познанию и достижению царства знания. Последние, правда, признавали источником человеческого знания помимо чувства и разумного мышления также знания, переданные учителем (имамом, пророком, цепь знаний, исходящих от Бога). Первые оригинальные арабские работы по логике были подготовлены аль-Кинди (Алкиндус, 805–873), который составил свод знаний о более ранней логике своего времени. Первые работы по логике неаристотелевского характера, с новыми элементами были подготовлены Аль-Фараби (873–950). Он об-

1 The History of Philosophy in Islam, by Dr. T. J. De Boer. Islamic Philosophy online. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/deboer.htm>. Дата обращения: 27.07.2020

2 Язык арамейской группы. С I века н. э. использовался в качестве литературного и литургического в христианской общине Ближнего Востока. В качестве разговорного был вытеснен арабским к концу VIII века. В качестве литературного использовался до XIV века.

3 EhwanyIEI.A.F. // IbnSina. Al-Shifa. Lalogique, 6.-laDialectique (Gadal). Introduction par A. F. ElEhwany. LeCaire, 1965. P. 6. Ibn Sina. Al-Shifa. Lalogique, 6.

суждает темы условных суждений, число и отношение категорий, связь между логикой и грамматикой, аристотелевские формы вывода и т. д.¹

В «*Ихсо ул-улуме*» (Классификации наук) Фараби определяет логику как нечто корректирующее разум и предостерегающее его от ошибок. Он считал, что без логики нельзя заниматься риторикой, диалектикой или арифметикой и геометрией, так же как невозможно изучение поэмы и речей без знания грамматики. Искусство логики не может быть заменено природными задатками человека. Грамматика имеет дело со словами, а логика – со смыслами. Грамматика имеет дело с законами языка, а языки могут быть разнообразными, как племена и народы, а логика имеет дело с законами разума, которые являются общими для всех. Поэтому логика, как отмечает И. Мадкур, есть орудие для изучения всех наук, как начало начал. Фараби даёт классификацию форм силлогизмов (диалектических, риторических, софистических и поэтических), которые подготовят разум к очевидным знаниям².

В отличие от Аристотеля, Фараби считал риторику и поэтику частью логики. Он стремился гармонизировать две противоположные системы мысли: платоновскую и аристотелевскую. А объединяет эти две системы убеждение в том, что знание выражает истинное существо вещей. Но для Платона истинным существом вещи является её идея, её вечная, неизменная и универсальная природа, и она может быть постигнута специальным методом исследования – диалектикой. Диалектический метод, примененный им в диалогах Сократа, не является просто дискуссией: вся процедура вопросов и ответов направлена первоначально на изучение мнений, отражающих восприятие мира чувствами, чтобы потом с помощью разума, по утверждению М. Шарифа, открыть их истинную природу, идею³.

Для Платона «истинное происхождение» и местопребывание знания находятся в мире идей, эти знания потом уже человеком просто вспоминаются. Аристотель с этим был не согласен. Он ищет источник знания в природном мире. Фараби старался примирить эти две системы. В отличие от Фараби, Абу Али ибн Сина понимал и признавал, что эти две системы, по сути, различные. Именно в обращении к частному, индивидуальному есть корень его аналитической философии⁴. И в этом надо отдать ему должное.

¹ История логики. Арабская логика. Британ. энц. онлайн. Дата обращения: 27.07.2020.

² Ibrahim Madkur. Al-Farabi // History of Muslim Philosophy by Sharif: P. 455–456. Retrieved in 7/30/2020. <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XXIII-TwentyThree.pdf>

³ A-History-of-Muslim-Philosophy-Volume-1-Book-3-by-M.-M.-SHARIF.pdf. Дата обращения: 27.07.2020.

⁴ Джонбобоев С. Логико-эпистемологическое учение Абу Али ибн Сины (Авиценна): теория аргументации и её социальная имплементация // «Иран-наме», научно-общественный журнал. Алматы, Казахстан. № 47, 3. 2018. С. 124–172; Джонбобоев С. Проблема универсалий в восточном перипатетизме. Душанбе. 1987. (Автореферат рукописи диссертации). С. 21.

Однако оригинальные работы греков не были известны европейцам вплоть до XII века. Только после этого некоторые работы Аристотеля были найдены в Византии и в арабоязычном мире (Испании), которые были переведены на еврейский и латынь и потом другие европейские языки. Многие арабо-фарсиязычные философы (Фараби, Ибн Сина, Туси, Бахманьяр, Рушд), а также западные теологи-схоласты (Дунс Скотт, Фома Аквинский и др.) и учёные Нового времени (Фр. Бэкон) написали комментарии к логическим работам Аристотеля и используя арабское наследие. В этой связи было бы полезно в краткой форме охарактеризовать логическое наследие Абу Али ибн Сины.

2.2. Логический корпус сочинений Ибн Сины

Арабо-фарсиязычная философия получила от античности достаточно полный корпус логических сочинений (Аристотеля), состоявший из девяти частей. Логика как инструмент науки была настолько важна для Ибн Сины, что он посвятил логико-гносеологическим наукам более девяти специальных и не специальных книг. Абу Убайд ал-Джуджани, сподвижник Шайхурраиса, приводит относительно полный список его философских, научных и логических трудов. Логические сочинения Авиценны можно дать в таком порядке¹. Первая книга это *«ал-Мадхал» (Введение)*, где освещаются вопросы обучения науке логики, значение логики, её польза, место в системе наук. Вторая книга *«Маъкулот» (Категории)* рассматривает логические и философские категории и включает в себя семь разделов и тринадцать глав. В ней Ибн Сина раскрывает сущность основных категорий и их значения в логике. Третья Книга *«ал-Ибара» (Суждение)* состоит из двух разделов и пятнадцати глав, в которых анализируются формы, виды и структура суждения. Четвертая Книга *«ал-Кияс» (Силлогизмы)* состоит из девяти разделов и шестнадцати глав, посвящена силлогизму и по содержанию близка к «Первой Аналитике» Аристотеля. Следующая, т. е. пятая книга, *Книга «ал-Бурхан» (Доказательство)*, близка по содержанию ко Второй Аналитике. В данной книге Абу Али ибн Сина рассматривает виды доказательства, показывает принципы нахождения неизвестного из известного, то, как в процессе доказательства избежать ошибок, как нужно использовать логические доказательства в ходе научного исследования. Шестая логико-философская книга Абу Али ибн Сины – это *Книга «ал-Джадал» (Диалектика)*, близка к «Топике» Аристотеля, но отличается от неё. Она состоит из пяти разделов и тридцати трёх глав, в которых автор обсуждает вероятностные суждения, которые у него называются «диалектическими» суждениями. Седьмая, посвящённая упомянутой тематике книга *«ас-Сафсата»*, т. е. *Софистика*, состоит из двух разделов и девяти глав. В ней Ибн Сина анализирует вопрос

¹ Ибн Сина. Жизнеописание // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 50–51. Имамходжаева А. П. Ибн Сина и Аристотель: развитие логических идей (Автореферат диссертации), Ташкент, 1990; Интернет. Дата обращения 27.07.2020.

о месте софистических доказательств в логике, также обсуждается проблема цели софистики и софистов. Восьмая книга *«ал-Хитаба»*, т. е. Риторика, описывает и систематизирует проблемы риторического искусства, разъясняет суть риторики для учёных, а также заинтересованных в ней людей практики. Подытоживает солидный корпус логических трактатов Абу Али ибн Сины девятая книга *«аш-Шеър»* (Поэтика), где ведётся речь о поэтическом искусстве, о видах поэзии и её месте в системе силлогических суждений, об искусстве, которое способно оказывать максимальное влияние на широкий круг людей.

Однако это не полный список. Как было отмечено ранее, кроме специальных трудов по логике Абу Али ибн Сина посвящает логике отдельные разделы в других философских трудах. Например, в книге *«Наджат»* (Спасение), в *«Даниш-намэ»* (Книга знания), в *«ал-Ишарат ва-т-танбихат»* (Указания и наставления), в *«Хикмат-ул-машрикия»* (Философия восточников), в *«Уюн-ул-хикма»* («Родники мудрости») и др. Примечательно, что Абу Али имеет также поэтический трактат о логике – *«ал-Касида фи-л-мантик»*, т. е. *«Поэма о логике»*, которая пока учёными не обнаружена. В списке Джузджани приводится книга *«Баъзе-ал-хикмат-ил-машрикия»* (Некоторые положения восточной мудрости) в одном томе. Является ли эта книга идентичной книге *«Философия восточников»* (Книга *«Хикмат-ул-машрикия»*) или это нечто другое, неизвестно. До недавнего времени книга *«Хикмат-ул-машрикия»* была недоступна научной общественности, хотя значилась в списках разных библиотек мира, в том числе, как сообщает А. А. Семёнов, часть её обнаружена в коллекции Института востоковедения в Ташкенте. К счастью, относительно полный текст был привезен в Таджикистан только по запросу тогдашнего президента АН Таджикистана М. Асими и по просьбе академика М. Диноршоева из Стамбульской библиотеки. В начале периода независимости данная книга была переведена таджикским учёным С. Сулеймановым на русский и таджикский языки, опубликована в Ашхабаде и в Душанбе. Кроме того, Абу Али ибн Сина написал не дошедший до нас двадцатитомный общефилософский труд *«Китаб ул-Инсаф»*, (утраченный во время нападения Махмуда Газневи на Рей), в котором содержалась его завершённая философская концепция. Отметим, что Ибн Сина в указанных книгах вводит коррективы в теорию познания, онтологию, теорию движения, времени, пространства, дополняя своих предшественников, особенно Аристотеля.

Вопросы логики он затрагивает почти во всех своих малых и больших философских произведениях, в том числе в медицинских. Его медицинские трактаты насыщены логическими доказательствами. Некоторые исследователи считают, что логическое наследие Абу Али ибн Сины изучено недостаточно и особенно не оценено с позиции современной философии. Сегодня Ибн Сину считают не только представителем восточного перипатетизма, но и причисляют к школе аналитической философии. Принадлежность мыслителя к данной школе обосновывается доминированием в его творчестве принципов рациональности и всеобщей логичности. Исследователи приходят к выводу о том,

что Ибн Сине удалось широко имплементировать логику определения и доказательства в решение многих философских проблем. В отличие от многих мусульманских мыслителей, по мнению Мухаммадзаде Риза, ему удалось философски и логически доказать и показать гармонию отношений Бога и мира¹. Отметим, что логико-гносеологические части *«Китабу-ш-Шифа»*, состоящей из девяти книг, впервые в систематической форме переводятся с арабского языка в Таджикистане на русский и таджикские языки.

2.3. Философское обоснование логики Ибн Сины

Ислам и исламская цивилизация это не только религия, но и философия, культура и наука. В массе своей люди привыкли говорить об исламе только в религиозном смысле, но это результат векового доминирования людей культа и теологии в обществе. С другой стороны, о мусульманской философии, даже если говорят, то считают это следствием влияния древнегреческой философии, т. е. чем-то чужеродным. Люди не думают, что с таким отношением можно и дальше идти, так как многие каноны религии ислама заимствованы у других авраамических религий (иудаизма и христианства), есть даже элементы так называемой «религии магов», т. е. зороастрийцев, и др. Например, *«Сура ал-Фуркан»* (Разделение)², где говорится о том, что посредством Корана Аллах даровал человеку способность отличать добро от зла (Рахман и Шайтан). Представление об аде и рае, мосте разделения в авраамических религиях также заимствовано из зороастризма. Итак, философия пришла в ислам вместе с логикой, эпистемологией и другой, доселе неизвестной ему космологией (греко-индийской по своему происхождению)³.

Ранее было отмечено, что рационализм и логическое познание действительности были введены в ислам мутазилатами⁴, потом были развиты Абу Насромаль-Фараби в Багдаде. Но в научном мире принято считать, что первая серьёзная критика аристотелевской логики была осуществлена Авиценной. Об этом Ибн Сина заявляет сам, что он не ограничивался комментариями. Ибн Сина начал с того, что стал критиковать логическую школу Багдада за её догматическую, т. е. «некритическую преданность» Аристотелю. В логической части книги *«Философия восточников»* (дошедшая до нас) Ибн Сина пишет: «Я в моло-

¹ Мухаммадзаде Риза. Абуали файласуфи тахлили. Бисёр аз абъоди мантики Ибни Синокашфнашудааст. Хабаргузори Мехр. 20 шахривари 1392 (на фарси): <http://buali.ir/newsdetail-225-fa.html> Данный автор утверждает, что многие проблемы логики Ибн Сины еще не изучены и не открыты. Дата обращения 27.07.2020.

² Коран. 25: 1-6., пер. Кулиева.

³ Это можно увидеть на примере деятельности Гиндишапурской академии, где вместе работали персы, греки (сирийские христиане) и индийские астрономы, которому последовал Аль-Маъмун в создании «Дома мудрости» (Дар ул-илм) в Багдаде.

⁴ См.: Defenders of Reason, inIslam. Mu'tazilim from Medieval School to Modern Symbol, Richard C. Martin. Oxford, 1997. С. 10.

дые годы полностью усвоил греческую науку в той форме, в какой она дошла и была мне доступна. Потом стал вновь сравнивать всё освоенное из других, «восточных» источников, и понятое с тем, что написали греки»¹. После этого, по его рассказам, наш философ стал сознательным последователем перипатетиков и не простым последователем, а тем, кто, «увидев слабости их комментаторов, стал корректировать, исправлять и дополнять их». Ценность трудов Авиценны, в том, что он поступает очень этично, не разоблачает, а исправляет и дополняет воззрения своего учителя и его последователей. Он внес свои дополнения в существующие труды частями. В книге «Софистика» он сообщает о дополнениях к некоторым положениям логики Аристотеля после критики софистов и ссылается на свою не дошедшую до нас книгу «Ал-Лавахиқ» («Дополнение») ². Как он признаётся, его цель была противостоять невежественным группам, «терпеть которые было невозможно», и которые считали свои поверхностные взгляды «основой мира», а глубокомыслие философов – ересью («бидъат»), т. е. новшеством, или отклонением от веры, а несогласие с общепринятым мнением – заблуждением (*зумрохи*). Они были словно ханбалиты в книгах хадисов ³. В книге «Софистика» Авиценна отвечает своим оппонентам, всем философам пифагорейцам, платоникам и разного рода софистам ⁴, которые отвергали логику и Аристотеля вообще. В самом начале в мусульманской культуре не принимали логику, как некоторые теологи-улемы (ханбалиты), так и суфии ⁵. В «Сводной книге или Арузиева мудрость о понятиях книги «Риторика» Авиценна пишет о *рафизитах* (шииты) и *давудитах*: «отвергающие силлогизм в искусстве богословия» ⁶. Как и в настоящее время, так и в мусульманской умме того времени, понимание ислама было неоднозначным, некоторые учёные-буквалисты (улемы) не воспринимали многообразие мира, а также не принимали иной интерпретации религии. А для некоторых правителей выгодно было управлять непросвещённой массой и не заниматься повышением её образования, поэтому образование оставалось элитарным. Это в то время, когда в Коране, по сравнению со многими другими священными книгами, больше всего говорится о разуме и его применении в жизни. В 39-й суре Корана «Аз-Зумар» («Толпы») говорится: ... «*Неужели равны те, которые знают, и те, которые не знают?*» *Воистину, поминают назидание только обладающие разумом* (39:9).

1 Абу Али ибн Сина. Философия восточников (на тадж. яз.). Т. 2. С. 59–60; Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. 2020. С. 51–52.

2 Это было дополнение к кн. «*Аш-Шифа*» (Книга спасения), которая упоминается также в книге «Философия восточников».

3 Абу Али ибн Сина. Философия восточников. Соч. Т. 2. Душанбе, 2005. С. 52–53.

4 Абу Али ибн Сина. Софистика // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. Душанбе, 2020. С. 361.

5 Известный суфий говорил: «*Пои истидлолиён чубин бувад, Пои чубин сахт бе тамкин бувад*» (У логиков ноги деревянные, а деревянные ноги не гибки (грубые)).

6 Абу Али ибн Сина. Поэтика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. С. 705.



Иллюстрация: как объяснить людям истину Ислама? И разве она одна?

Видно, что даже голос священного текста не совсем адекватно доходит до ума и сердца людей, каждая группа понимает его по-своему, люди заняты своими практическими интересами и стараются выявить его смысл с выгодой для себя. Естественно, что в обществе есть разные группы и разные интересы. Поэтому наравне с другими науками, философия и логика с большим трудом находили себе место в мусульманском обществе. В работе «Философия восточников» Авиценна своих идейных противников причисляет к сторонникам буквалистских взглядов (ханбализма), последователями которых сегодня являются религиозные группы, которые призывали лишь к беспрекословному соблюдению основных догм ислама, буквальному пониманию Корана и хадисов, к отказу от диалектики и дискуссии. Они воспринимают веру как строго следующую букве закона, всякое индивидуальное её понимание, рациональная его интерпретация считается богохульством. Следуя такой дихотомии, вера становится только лишь формой политической идентичности, теряя свою духовную привлекательность. Современные адепты религии, унифицируя мусульман, хотят дать им «паспорт» истинных верующих, или наоборот.

В своём поэтическом творчестве Абу Али открыто выражал своё неприятие такой ретроградной позиции, согласно которой философы и учёные также причисляются к категории неверных (*кафиры*), сторонникам запрещённого в исламе «новшества» (*бидъа*), адептам греческой мудрости, людьми, якобы подрывающими основы мусульманской веры. Впоследствии Аль-Газали в «*Тахафут аль-фалсафа*» суммарно выражает недовольство религиозных учёных философами в основном по трём «еретическим» позициям: это положение об извечности мира, отрицание телесного воскресения и мысль Авиценны о том, что Божье знание о единичных вещах приобретает «универсальным образом». Хотя такое обвинение было необоснованным, последнее положение интерпретировалось ортодоксальными учёными упрощенно, они считали, что Авиценна ограничивает божественное знание знаниями универсалий, будто Бог не ведаёт частных. На самом деле, Ибн Сина приводил здесь лишь аналогию, как

постигаются человеком универсалии (*аль-куллиййат*). Для иллюстрации такого рода умопостижения Авиценна приводит пример с астрономом, который, зная целокупность законов движения звёзд, знает также все частные случаи их затмения¹. Здесь Авиценна признаёт, что для постижения Божьего знания требуется особая пронизательность ума. Трудно представить, как в таком случае Богу, как целокупности мира, остаются неведомы дела мира?!

В ответ Ибн Сина также не жалел красок, отвечая на негативную характеристику догматической позиции, обвиняя их в неадекватном познании мира, даже в невежестве. Обратимся к его четверостишию:

بـ ااین دوسه نادان که چنان میدانند
از جهل که دانای جهان ایشانند
خرباش که این جماعت از فرط خری
هرکونه خراست کافرش میخوانند

*Бо ин ду-се нодон, ки чунин медонанд,
Аз чаҳл, ки донои ҷаҳон эшонанд.
Ҳар бош, ки ин ҷамоа аз ғарти харӣ,
Ҳар к-у на хараст, кофираш мехонанд.*

Встретишь этих невежд, двух-трёх гордых ослов,
Притвориться ослом постарайся без слов.
Ибо каждого, кто не осел, – эти дурни
Обвинят тотчас же в подрыве основ.

Ибн Сина

По утверждению И. В. Бохенского, всё это способствовало и вынуждало Ибн Сину больше ратовать за верховенство разума. Он разрабатывал критическую логическую систему, теорию, известную ныне как «Авиценновская логика»². В настоящее время считается, что поскольку философия в основном имеет дело с рациональным мышлением, то логика является «первичным атрибутом философии». Для выяснения эпистемологической и логической позиции Абу Али ибн Сины нужно было показать её связь с онтологией, т. к. такое серьёзное отношение к логике не было случайным. Абу Али ибн Сина, как и его учитель в древности, но теперь уже живя в эпоху теологического господства, не подчиняет философию и логику исключительно задачам теологии, или метафизике доказательства сверхъестественной реальности (как в схоластике), а наоборот, религиозные догмы подчиняются задачам поиска законов и процессов при-

1 Ибн-Сина (Авиценна). Указания и наставления [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). Ориенталистика. 2019; 2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.

2 Bochenski I. M. (1961). On the history of the history of logic", *A history of formal logic*, N.Y. P. 4–104, p. 10.

роды. Ибн Сина всегда ищет причину вещей материального мира, но он идёт дальше и форм бытия метафизического порядка, он их также объясняет и подчиняет законам логики. Поиск причины также становится атрибутом логики, т. к. логика имеет отношение к причинно-следственной связи. Например, чтобы избежать абсурда в объяснении причинности, Ибн Сина указывает, что Бог является конечной причиной, или, как пишет американский исследователь П. Мураввадж, метафизическим выражением логического закона *достаточного основания мира*¹. Абстрактная природа Бога недоступна простому созерцанию. Поэтому ...«в исламе следовать нужно не примерам Бога, а Его Закону. Это связано с абсолютной непостижимостью Бога, недоступностью Его» (т. е. человеческими средствами), ссылаясь на Анри Корбен, пишет российский исследователь Р. Садыков². Этот момент отмечен также А. В. Смирновым. «Первое Сущее, Абсолютное Благо, хотя и обладает совершенным знанием, оно является вполне истинным, то есть исключительно *общим*: то, что определяется временем, местом, количеством, а значит (в числе прочего), все человеческие поступки, не включается в него. Следовательно, не может быть поставлен и вопрос об истинном обосновании этических норм: они оказываются делом практики и «мнения» (*занн*), а не истины»³.

Законы природы (в мире «возможно сущего»), по учению Ибн Сины, в отличие от «*Необходимосущего*» (Бога) лежат во времени и пространстве. Но знание Бога есть причина благого порядка в мире. Познание мира возможно, потому что причинно-следственная связь вещей аналогична мыслительному порядку. Время не есть представление о повторяющемся вечном потоке, а есть мера движения бытия, т. е. нечто объективное. Т. е. время как мера также свидетельствует о наличии некоего порядка в мире. В «Философии восточников» он называет логику «*высшей наукой*, поскольку она показывает *способ* познания вещей»⁴. В книге «*ан-Наджат*» (Спасение) логику также он называет «каноническим орудием» для ограничения мысли от ошибок и заблуждений. Как инструмент мысли, логика предотвращает нас от принятия ложных идей и суждений, и путём нахождения причинности и направляет нас к истинному знанию, – пишет Авиценна в «Книге Спасения»⁵. Данная мысль повторяется в «*Указаниях и наставлениях*». Логика, по его определению, олицетворяет собой процесс мышления, при котором «человек переходит от понятий разума (в форме мыслей, воображений, утверждений, научно обоснованным или гипотетическим) к по-

1 Morewedge Parviz. *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sina)*. N.Y. 1973. 2002. 336 p.

2 Садыков Р.Г. *Исламская теология*. Уфа, 2012. С. 113; Корбен А. *История исламской философии*. М.: Прогресс, 2010. С. 87.

3 Смирнов А. В. Арабоязычный перипатетизм. Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. Время обращения 05.08.2020. <https://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/eth/per.htm>

4 Абу Али ибн Сина. *Философия восточников* // Абу Али ибн Сина. Соч. Т.2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 69.

5 Сулаймонов С. «Китоб ан-Нажат»-и Ибни Сино // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 3. С. 68–70.

нениям, находящимся вне его разума, т. е. это ...«наука, в которой изучается: способ перехода от понятий, наличных в разуме человека, к понятиям, которые он желал бы получить». Так это приводится в «Книге указаний и наставлений»¹. Этот «переход не лишён порядка и формы», – предупреждает мыслитель. Как видим, речь идёт о процессе движения мысли от понятия разума к понятиям вне разума. А что находится «вне разума»? Соответственно, можем догадаться, что под выражением «вне разума» Ибн Сина подразумевал природный, окружающий нас мир. Одним словом, получение нового знания, новых истин происходит путем перехода от мысленного опыта к «понятиям» вне этого опыта. Т. е. до прикосновения к последним нужно произвести проверку порядка в мыслях, выяснить, как происходит переход от одних понятий к другим, определить правильные и неправильные формы мысли², «разложив всё это перед собой, подобно проверяющему, повторив и проверяя вновь и вновь»³.

Если мир есть тело, то Бог есть его душа – такова квинтэссенция философской мудрости Авиценны, оформленной в поэтической форме.

*Ҳақ-ҷони ҷаҳон асту ҷаҳон ҷумла-бадан,
Аҷноси малоика – ҳавоси ин тан.
Аҷром – аносиру маволид – аъзо,
Тавҳид ҳамин асту дигарҳо ҳама –фан.*

Душа вселенной – истина: то Бог. А мир есть тело,
А чувства тела – ангелы, верны душе всецело,
А члены тела – вещества, стихии, элементы.
Единство мира таково, я утверждаю смело.

Абу Али ибн Сина

И в этом суть монотеизма и его монизма, – утверждает он. Авиценна находит Бога-Абсолюта (названного им «Необходимо-Сущим») и эманацию разумов в умопостигаемом мире, в мире Разума, а не в параллельном и супранатуральном мире (по саркастическому выражению аль-Фараби – мир идей, мир интеллигенции не расположены в определенном физическом пространстве («надлунном мир» не надо понимать буквально), один наверху, другой внизу и т. д. Тем не менее, это сущее, существующее постоянно, вечно, в отличие от других разновидностей бытия, которые находятся в постоянном изменении-возникновении и уничтожении. Монотеизм Авиценны, как пишут Тавфик Ибрагим и Н. В. Ефремова, универсален (применим ко всем мировым религиям)⁴, но выраженный в эзотерической форме, он ближе к монизму, даже философскому.

¹ Абу Али ибн Сина. Указание и наставление // Ибн Сина. Избранные философские пр. М., 1980. С. 7:230.

² Указание и наставление. Там же. С. 231.

³ Там же. С. 292

⁴ Т. Ибрагим и Н. В. Ефремова, указанная работа.

По некоторым версиям, Заратуштра произвёл первую монотеистическую реформу: он объявил Ахурамазду «первой причиной», т. е. единственным богом и низвёл других богов до второстепенного уровня, объявив их демонами (*девами* – греческий *Зевс* и латинский *Тео* производны от индоевропейского *Дева*). В «*Замйад-яште*» говорится о семи *Амеша-спентах*, добрые думы, слова и дела которых одни и те же, и которые составляют вместе Ахурамазду (Благая мысль)¹. Так в древнеиранской «этической космологии» слово начинает играть посредническую роль между мыслью и действием. В зурванизме Зурван (единое бесконечное время-пространство) подчиняет себе две силы: Ахурамазду (сила добра, разум) и Аграманю, по-другому - Ахриман (сила зла, страсть), как братьев близнецов².

Если сравнить это с греческой мыслью, то в античное время такой Абсолют назывался Логосом. Логос, введенный древнегреческим Гераклитом термин, означает одновременно «слово» (высказывание) и «понятие» (суждение), но в отличие от обыденной речи этот «космический Логос» есть образ вечной закономерности, напоминающий учение «Дао» Лао-цзы. В учении Платона и Аристотеля понятие Логос теряет свой онтологический смысл. Стоицизм снова возвращает Логос как единый мировой порядок, как душу космоса. Неоплатоники формосозидающую потенцию логосов превращают в источник сотворения материального мира, вещей. Таким образом, Логос становится как онтологическая основа умопостигаемого мира. Войдя в сферу иудейско-христианских учений, Логос у Филона Александрийского обозначается как посредник между Богом и человеком. Для него логос есть инструмент, которым Бог творит мир и которым человеческая душа после очищения поднимается на небо.

Несторианская миграция принесла в Персию греческую мудрость и переведённую книгу Порфирия «Исагога», многие комментарии к другим книгам Аристотеля. Несториане воспринимали Иисуса (*сына Бога*) как объединение Логоса и человека. В доисламском Иране высоко чтити знание и разум, также жадно изучали греческую мудрость. Но созданная до греков Авеста – священная книга древних иранцев – переводится как «Знания» (однокорневое слово с «Ведами», вестями и ведомостями). Верховный бог зороастрийцев Ахурамазда (Ахура-Мазда – священная мысль) олицетворяет собой свет разума (правды), противоположный темноте, неправде (*ложь, дуруг*), т. е. мысль является центром мира. Видимо, исходя из этого, Павел Перс, создавая комментарий к логике Аристотеля для персидского царя (Хусрава Парвиза), старался ограничить доминирование религии в обществе, поставить статус *разума* выше *веры*.

1 Pre-Islamic Iranian Thought by Alessandro Bausani, Ph.D, University of Naples (Italy) // History of Muslim Philosophy by M.Sharif. Chapter 7, p. <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/6.htm> Retrieved in 02/08/2020.

2 Описание Зороастра Зурвана как отца и «двух его близнецов»: Zaehner, Richard Charles (1961). The Dawn and Twilight of Zoroastrianism (2003 Phoenix ed.). N.Y.: in Yasna 30.3-5 of the Avesta.

В Коране, и в целом в Исламе, верховной формой бытия считается Бог, как Абсолютное бытие, оно вечно и бесконечно, как было отмечено, находится за пределами восприятия простого обывателя. Но знание о нём заложено в творимом им мире, в горизонте мира (*афак*) и душах людей (*анфус*)¹. Для того, чтобы постичь Бога, надо познать все то, что им сотворено (мир вселенной). Этому же учит исмаилизм и суфизм². Как сказано в одном хадисе: «Я был скрытым сокровищем, и я захотел быть явным». Якобы для этого был создан мир и познающий этот мир – человек. Ал-Кинди, основоположник восточного перипатетизма, называет Бога Первым принципом, вечным, Единым. Это Единое не может иметь причины иной, чем в себе самом. Оно выше всего существующего, не имеет аналогов, свободно от множественности, не имеет формы и материи. Аль-Фараби продолжает этот путь – воедино «связывает» Бога с миром теорией эманации. Из Первого бытия нисходит (эманируется) всё, начиная с первого интеллекта³.

Согласно учению мусульманских философов-перипатетиков Фараби и Ибн Сины, Единое бытие состоит из двух основ: «Необходимосущего» (Воджиб-ул-вуджуд) и «Возможносущего» (Мумкин-ул-вуджуд). «Необходимосущее» находится за пределами времени и пространства. Но эти две формы сущего диалектичны: диалектика «Возможносущего» заключается в том, что оно есть то же, что и «Необходимосущее» для сущих ниже по степени. А в поэтической интерпретации, Истина (*Хак*), по Ибн Сине, как душа мира (*джоничахон* – тадж.-фарси), кажется, даже растворена в мире, нечто похожее на эзотерическую (*ирфан*) версию понимания Бога. Таким образом, перипатетические философы бросали вызов антропоморфному, а часто и мифологическому варианту творения (за шесть дней), в разной форме, зафиксированной в религиозной литературе, и повторяющему библейскую версию трансцендентного Бога креационизма.

В отличие от господствующей (т. н. ортодоксальной) мусульманской теологии в философской версии Абсолюта (как бесконечность) нет жёсткого разделения между Богом и миром, хотя он, в сущности, остаётся Богом-Творцом (в отличие от Первопричины Аристотеля). Созданием теории интеллектуальной эманации, т. е. нисхождения и восхождения интеллектов, восточные перипатетические философы старались обеспечить единство мира и соответствующее ему единство истины. В своей гармонизирующей философии Ибн Сина, по утверждению Мустафы Хусайна Табатабаи,⁴ верит и в возникновение (*мабдаъ*),

1 Philosophical Teachings of the Qur'an by M.M Sharif. The History of Muslim Philosophy by M.Sharif (в интернете. Дата обращения 27.07.2020): <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/10.htm> . Qur'an, x1vi, 9-10; vi, 103.

2 Там же.

3 Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 2001.511 с.89.

4 Мухаммад Хусейн Табатабаи (1903 – 15 ноября 1981 года), известный также как *Алламе Табатабаи* – иранский аятолла, богослов.

и возвращение (*маъод*), взаимоотношение божественного и земного. Но, что отличает Ибн Сину и его школу от других мусульманских философов, – это то, что его вера является аналитической и рациональной¹. По другому это выражается как «*ирфони ақлӣ*» (рациональная мистика). Историкам философии нужно глубже исследовать тему аналитической веры Авиценны, что может дать новый толчок брожению мысли, развитию отечественной философии, а не заниматься философской апологетикой религии, что стало новым трендом в среде подрастающего поколения таджикских философов, и в целом, обществоведов. Былая сильная традиция экзогетики и эзотерической и рациональной интерпретации религиозных догм под внешним давлением (фундаментализма) и капитуляции перед ними сегодня сводятся на нет, философия теряет свою автономность.

Тем не менее, как уже было отмечено, примечательно, что по причине рационалистической склонности, свободной интерпретации логики и критического отношения к своим предшественникам Авиценну называют предшественником современной аналитической философии, потому что он, как мы будем убедиться далее, придавал большое значение непосредственному чувственному познанию, которое утверждается как достоверное знание на уровне доказательства². В отличие от него аль-Фараби стремился сохранить гармонию между Платоном и Аристотелем. Особенность логических взглядов Ибн Сины заключается в том, что он, допуская онтологическую теорию эманации разумов, не абстрагирует логику как метафизическую реальность (Логос), а выступает за более решительное совмещение дедуктивной логики с индуктивными формами мышления, основы которого заложил еще Аристотель. Совершенно по-другому в дальнейшем интерпретируется логика в работах Сухраварди и Муллы Садро, т. к. у них происходит сдвиг в сторону интуитивного познания (что особенно характерно и для суфизма).

Для выяснения логико-гносеологической позиции Абу Али ибн Сины, прежде всего, представляет интерес его теория классификации наук, берущая свою основу в «*Ихса-ул-улум*» аль-Фараби. Согласно Авиценне («Философия восточников» – «Хикмат-ул-машриқин»), науки делятся на те, которые изучают законы существующего мира, и науки, изучающие законы, существовавшие до данного мира. «Законы, существовавшие до данного нам мира», он не объясняет (видимо, речь идёт о теологии). Далее он делит науки на теоретические и практические. Теоретические науки состоят из четырех разделов: естественные науки, математические науки, метафизические и теология. К практиче-

¹ Мустафа Хусайн Табатабаи. Исламские мыслители и греческая логика (Мутафаккирони исломи дар баробари мантики Юнон). Тегеран, 1986. С. 38–43.

² Muhammad Azadpur. Avicenna on Knowing the unknown. Memo's paradox and the sensory foundation of knowledge // Muhammad Azadpur. Analytical Philosophy of Avicenna. Knowing the Unknown. Routledge, London and New York, 2020. P. 51–81.

ским наукам относятся этика, наука о государственном устройстве, о домоводстве, искусство законодательства и т. д.

Основу метафизических наук составляет философия или *хикмат* (мудрость). В целом философия делится на три части: логика, физика и метафизика. Они охватывают всю действительность. Сущее бывает духовным, когда оно становится объектом изучения метафизики, может быть телесным, когда оно есть предмет изучения физики и может иметь интеллектуальный характер, если изучается логикой. Предметы изучения физики и метафизики могут существовать, отсутствовать или существовать как материальные или предположительно материальные. Объектом изучения логики могут быть только абстракции, созданные на основе созерцания материи, мира. В этом смысле логика близка к математике, но математические объекты могут быть сконструированы, а логические могут существовать только в абстрактной форме, например, понятия: единство, множество, идентичность, универсальность и особенность и т. д.¹

Философия, по учению Ибн Сины, начинается с любви к наукам, продолжается познанием реальности (сущности) вещей в той мере, насколько это доступно человеку, и завершается она речью и действием человека в соответствии с этими знаниями, т. е. практикой². Данное определение философии как любви к наукам совпадает с определением философии *Ихван ус-сафа*³. Это также соответствует определению, данному Аль-Кинди и Аль-Фараби, но отличается от древнегреческого определения как любви к мудрости. Вторым моментом, который отличает определение Абу Али ибн Сины, это то, что его определение философии универсально: оно показывает движение философского размышления от мысли к речи и действию. Это напоминает нам триединую этику зороастризма: благая мысль, благая речь и благие действия, т. е. философия не ограничивается сферой мысли, она имеет дело с речью и общественной практикой.

1 The History of Philosophy in Islam, by Dr. T.J. De Boer. Islamic Philosophy online. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/deboer.htm>. Дата обращения: 27.07.2020.

2 Seyyed Hosein Nasr. Islamic Philosophy from its Origin to the Present, University of N.York Press. 2006. P. 36. Социальную теорию восточных перипатетиков обвиняют в отвлеченности и абстрактности, в отсутствии связи с общественной практикой. Такого мнения, в частности, придерживался Абухамид Газали. Это крайне необъективная критика. Дело в том, что Газали под «практикой» имеет в виду только религиозную практику, а не общую, социально-политическую. В последнем восточные перипатетики, например, Ибн Сина, Ибн Рушд, Насируддун Туси, Ибн Туфейл и др., были очень активны. Авиценна многократно занимал должность везира, т. е. премьер-министра, и социальная практика была в центре их внимания.

3 Tradition of «al-Hikma» // A History of Muslim Philosophy, ed. Sharif, P. <http://traditionalhikma.com/wp-content/uploads/2015/08/A-History-of-Muslim-Philosophy-Volume-1-Book-3-by-M.-M.-SHARIF.pdf>

2.4. О природе науки логики

Логическое мышление не возникает на пустом месте, ему предшествует большая работа чувств, ощущений, эмоций, а также опыта, на которые мыслитель обращает большое внимание, подробно анализируя специфику пяти внешних и внутренних чувств. Анализ психологических проблем эмоций, воли и их роли в жизни людей подробно рассматривается им в разделах, посвященных психологии, душе (*нафс*). Ибн Сина, как и другие средневековые философы и теологи, считает роль души главенствующей, т. к. именно душа является двигателем волевого движения, а без воли невозможно вести речь о свободе. Именно эмоции влияют на волю. Отрицательные эмоции порождают отрицательные последствия¹. Это как в гипнозе, какую установку вы задали человеку под гипнозом, такой результат получится в итоге; если перед переходом через пропасть вы решили, что не можете преодолеть её и можете упасть туда, так и произойдет, – комментирует Ибн Сина. К этому мы еще вернёмся. Так что не только внешний мир влияет на наше мышление, но и наши чувства, эмоции и наше мышление порождают наши поступки и поведение и создают тот мир, в котором мы живем. Философия отражает и анализирует этот образ мира.

Предшественник Ибн Сины ал-Фараби различает философию, которая зиждется на определенности (*фалсафаи якинийя*) и демонстрации (доказательстве – *бурхан*), и философию, исходящую из мнений (*фалсафаи мазнуна, от корня занн-мнение*) и опирающуюся на диалектику и софистику. Иначе говоря, философия и логика стоят перед лицом реальности мира, имеют дело с различием истины и мнения, которое преподносится нашему сознанию, и они должны каждодневно разбираться с ними. Кроме того, философия, согласно Ибн Сине, совершенствует человеческую душу через постижение вещей и путём подтверждения суждений теоретических и практических истин².

О «Науке логики» в «Философии восточников» он пишет, что это есть «*средство для других наук*» для обнаружения непознанного в познанном³. В Книге Знания («*Даниш-намэ*») Ибн Сина логику называет «*наукой- мериллом*» (*тарозувесы*) и, сравнивая логику с другими науками, говорит, что логика и наука предназначены для определения пользы и ущерба, как инструмент мысли, для нахождения причинности и пути к истинному знанию. Как было уже отмечено, в «Философии восточников» он называет логику «*высшей наукой*, поскольку она показывает способ познания вещей»⁴, говорится о процессе получения новых истин.

1 McGuinness. Scientific Methods in Medieval Islam // History of Philosophy. 41 (3), 307; дата обращения: 27.07.2020. <https://www.umsl.edu/~philo/files/McGinnis%20Works/Scientific%20method.pdf>

2 Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 6. Душанбе: Дониш, 2016. С. 416.

3 Абу Али ибн Сина. Философия восточников. Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 2. 2005. С. 58–60.

4 Сулаймонов Сайидрахмон. Ибн Сино и его «Философия восточников» (на тадж. яз.). Предисловие к кн. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 12.

Абу Али ибн Сина, в отличие от своих предшественников, вступает в более широкую полемику о природе науки логики. Как было отмечено, Аристотель и греко-римская традиция занимали различную позицию относительно того, является ли логика философией или лишь инструментом познания (стоики, поздние перипатетики, неоплатоники и т. д.). Ибн Сина, как и Боэций, считает, что логика как часть философии не противоречит тому, что она есть универсальное орудие познания. Логика как наука и логика как инструмент обсуждается Ибн Синой подробно в его книге «Силлогизмы». «...Между теми, кто считает её частью философии, и теми, кто считает её орудием, нет противоречия. В самом деле, когда предмет логики берётся как одна из существующих вещей, то философия как раз и является наукой обо всех сущих, каковыми бы они ни были, тогда и логика есть часть философии, изучающая сущие, их состояние и природу, определяет способ приобретения неизвестного, или определяется в ней»¹.

Ибн Сина доказывает принадлежность логики философии тем, что логика, как и философия, изучает сущее, но изучает состояние сущего на основе рассуждения относительно сущего (какое-то сущее с каким-то состоянием). Т. е. мнение Ибн Сины таково, что логика, как и философия, есть знание о сущем вообще. Более того, она, будучи знанием о части сущего, кроме того (как метод) помогает в познании других вещей, т. е. сфера логики намного шире, чем сфера отдельной частной науки. «В той мере, в какой логика познает часть сущих, её можно считать частью философии, и в той мере, в какой познаёт все существующие вещи с тем, чтобы помочь в познании других вещей, её можно считать орудием». Далее Ибн Сина пишет, что логику можно считать частью общей науки, которая охватывает все науки². Отрадно, что мыслитель сравнил греческую логику (о чём он подробно говорит в «Философии восточников») с негреческими логическими традициями. Он предполагал, что данная наука и соответственно греческое слово, выражающее «*мантиқ*», может быть обнаружено у других народов под другим понятием³. К сожалению, далее он не приводит подробное детальное сравнение греческой и негреческой философии.

Наряду с этим в трактате «*Указания и наставления*» мыслитель критикует Аристотеля за сужение и упрощение им сферы логической науки, ограничив её только учением о способах построения силлогизма, не обращая внимания на процесс образования понятий и способ построения суждений⁴. Другая особенность логики мусульманских мыслителей заключается в том, что их логические

¹ Сайфуллаев Н. М., Шарипов А. Предисловие к кн.: Абу Али ибн Сина. Силлогизм. Соч. Т. 6. 2016. С. 52–53.

² Абу Али ибн Сина. Силлогизм. Книга Исцеления // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 6. 2016. С. 53.

³ Абу Али ибн Сина. Философия восточников // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 2. 2005. С. 60.

⁴ Диноршоев М. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации. Ибн Сина // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 33.

исследования включают не только анализ формальных образцов заключений и степень их достоверности, но и элементы философии языка, даже эпистемологию и метафизику¹. Таким образом, сфера исследования логики Ибн Сины шире. Она обсуждает грамматику в форме теории языка, как форму выражения и коммуникации человеческой мысли. Следовательно, грамматика также включена во всеобщую теорию аргументации и, в целом, подчинена целям эпистемологии, т. е. познанию мира.

2.5. Язык как форма коммуникации и как основа логики

Теория языка ещё одно из новшеств, которое вводит Ибн Сина в начале хода обсуждения проблем логики. Эта теория приобретает большую значимость в связи с открытиями, сделанными неопозитивистами в области эпистемологии. Дело в том, что человек действительно имеет доступ к внешнему миру посредством языка и язык в этом отношении имеет онтологическую нагрузку. В. Куайн называет это явление как «*онтологическая относительность*»², т. е. слова и образы языка – это тот первичный материал, который нам дан в сознании (кроме данных внешних и внутренних чувств) и в своём познании мира мы в значительной форме зависим от данного материала, более того, эти данные воздействуют даже на наше чувственное восприятие внешнего мира, «создают» наш мир (представленный в мысли). Что касается Ибн Сины, то он также в начале дискуссии о логике исследует лингво-психологические аспекты мышления, образование слов и понятий. Процессу абстрагирования способствовало появление такой формы коммуникации, как язык, что, по существу, завершает цикл эволюции человеческого мышления. Язык – один из отличительных признаков человека от животных. Не зря арабо-фарсиязычные философы называют человека «*хайвони сухангуй*» или «*нафси нотика*») – говорящей душой, следующей после *нафси набати* (растительной души) и *нафси хайвани* (животной души). Язык, по Ибн Сине, это знак мысли и средство общения. Разум не может выразить свои мысли вне языка, также без участия разума невозможно выяснить значения знаков и языков. Выражаясь современным языком, мы можем утверждать, что язык и разум развивают друг друга. Так язык совершает качественный скачок в развитии мышления, а логика появляется на базе обобщения языковых слов и понятий. Поэтому человеческая логика зависит от языка, от языковых выражений, оборотов и речи.

¹ Deborah L. Black. Logic in Islamic philosophy. Routledge, 1998.
<http://www.muslimphilosophy.com/ip/H017> Дата обращения 27.07.2020.

² Куайн У. В. О. Онтологическая относительность // Сокр. пер. А.А. Печенкина // Современная философия науки. М., 1996. – С. 40–61. http://old.ihst.ru/~apech/pdf/kuain_ont_relyat.pdf. Дата обращения: 27.07.2020.

Мыслитель пишет, что состояние слов в языке влияет на состояние смыслов. Поэтому в логике важно установить конкретное значение того или иного слова, но при этом не нужно быть скованным лишь языком одного народа¹. Грамматика определенного народа может быть отличной от грамматики другого народа, но логика может быть универсальной. Как говорит Яхья ибн Ади², предметом изучения грамматики являются выражения (*alfaz-алфаз*), которые она изучает с точки зрения узкой перспективы правильного правописания и произношения, согласно правилам арабского языка. Грамматик озабочен языком как устным феноменом, а логика отвечает за то, как использовать выражения, чтобы правильно выразить смысл (*al-alfazal-dalla'alaal-ma'ani*)³. Но важный момент этой дискуссии в том, что искусство логики зависит от выражения языка, но она не сводится к нему: логика чисто рациональное искусство, ведущее ум от познанного к непознанному⁴.

Логика, согласно учению Ибн Сины (в «Мадхале»), может быть лингвистическим искусством только во вспомогательном смысле. Тем не менее, Ибн Сина следует словам ал-Фараби (в *Ихсаул-улум*) о том, что логика и грамматика имеют один и тот же интерес в языке: грамматические правила руководят человеком в использовании языка для передачи мысли, а логические законы учат тому, чтобы правильно использовать формы мысли (умопостигаемое). Как пишет Авиценна, субъект и предикат, центральные понятия в логике, на уровне грамматики языка имеют форму имени (*-нам*, перс. тадж. - *исм* в арабском) и глаголы (*-куниш*, перс-тадж. *-феъл* в арабском), правда, они связаны частицей (*харф*). Разница между именем (*нам, исм*) и глаголом (*куниш, феъл*) заключается в том, что имя (Зайд) обозначает значение, но не время этого значения, а глагол «ударил» уже указывает на значение и на время (прошедшее время)⁵. Таково сходство грамматики и логики на уровне слов, но такое сходство можно обнаружить и на уровне сложных слов, например, высказывания (*ибара*) или суждения (*казия*).

В книге «Диалектика» Ибн Сина, обсуждая проблему диалектических посылок и силлогизмов, говорит, что все наши суждения, положения, определения и выводы зависят от первоначального познания и определения значений слов. Слова могут быть одинаковыми, но могут иметь и противоположные смыслы

¹ Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 231.

² Абу Закария Яхья ибн Яди (AbuAdi), или Яхья ибн Ади (893–974), сирийский якобит, христианский философ (Иоанн, отец Захарии, сына Ади), ученик Абу Бишра Матта ибн Юнус, преподавал аль-Фараби, Мискавейха и др. Переводчик Платона (Законы) и Аристотеля (Софистические опровержения). Автор «*Тахзиб ал-ахлак* и *Maqala fi am-ma'xud*».

³ Yahya ibn 'Adi. Maqala fi tabyin al-fasl bay nasina'atay al-mantiq al-falsafi wa-al-nahw al-'ara. 1978:188// Logic in Islamic Philosophy, online Logic in Islamic philosophy.
<http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H017> Дата обращения: 27.07.2020; Anawati.1952: 22–23

⁴ Там же.

⁵ Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 55.

(омонимы). Всякие предметы или явления имеют имена (исм) или же названия. Способность к подробному изложению общего, однообразного и сомнительного в имени является логическим орудием. Необходимо, чтобы в имени, которое рождает посылки, не участвовали определения, которые указывают на наличие противоречия между одной и другой посылками. Например, мы говорим о чем-то, что у него есть «острый» или «тупой» (*тяжелый*) звук и т. д. Но понятно, что смысловое значение «острый» свойственно мечу; с учётом того, что мечу соответствует еще и противоположное слово – «тупой» («слабый»). Что мы здесь видим: «Мы видим, что одни и те же слова используются относительно физического тела и относительно звука. Противоположные слова (*тупость* и *острота*) в данном случае несут двойную нагрузку. Таким же образом дело обстоит со словом «чистый», ибо чистый противоположен описанию нечистого животного и нестиранной одежды»¹. Но противодействующий может быть единым общим именем, как например, «...говорят: «яркий цвет», что на персидском будет «равшан». И говорят: *тусклый голос* и *тусклый цвет*, и они оба на персидском так же выражаются – «тира» (*тусклый*). Здесь имя или название не спасет нас от сомнения, потому что здесь важно определение сущности. Если у говорящего слово «яркий» в обоих словах (звук и цвет) имеет одно значение, то должно быть, что его постигающий данное значение орган тоже должен быть одним и тем же органом (чувством). Однако это не так. Постигающий одно из них – слух (слуховой аппарат), а постигающий другое есть зрение (глаза). Аналогично тому, как субъект, постигающий вкусовую остроту есть вкусовое чувство, и субъект, постигающий остроту формы (в примере с мечом), есть чувство осязания. По этой причине для их различения мы не должны принимать во внимание только их имена (названия), т. к. возможно, что противоположность *острого* будет «тупой» («мягкий»). Бывает и такое, что два значения выражены одним именем, для одного из них существует противоположность, а для другого – нет². Как видим, здесь обсуждается коллизия между грамматикой и языком, язык может себе позволить вольность (образы, параболы, многозначия и т. д.), а логика – нет. Однако, когда логик преследует определенные цели, например, победу или пользу, он идет на такие ухищрения, используя богатства языка. В целом, эти и другие примеры указывают на зависимость логики от грамматики, от языка. Одно слово, один дополнительный языковой оборот может менять смысл речи и логическое значение письма, обеспечить победу или же причиняет провал.

¹ Абу Али ибн Сина. Диалектика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т.7. Душанбе, 2020. С. 114–115.

² Там же. С. 115.

2.6. Цель логики

В своем трактате «Аль-Мадхале» (Введение), первой логической книге энциклопедического произведения «Китабу-ш-Шифа» (Исцеление) и «Философия восточников», Ибн Сина описывает цель логики как то, что позволяет интеллекту приобретать «знание неизвестного из известного», как науку, указывающую движение разума от известного к неизвестному¹. Ибн Сина, как и аль-Фараби, защищает логику от нападков современных ему противников, т. е. сторонников религиозно-идеалистической теории, платоников и теологии (*ашаритов*), утверждая, что придерживаться «врожденных способностей рассуждений» (например, в форме декларации символов веры важные в религии и веры) недостаточно для достижения истины, и поэтому люди нуждаются в помощи аналитического искусства.

Абу Али ибн Сина допускает, что хотя могут быть некоторые случаи, когда врожденный интеллект достаточен для достижения истинного знания, однако такое явление происходит случайно². Он сравнивает это с теми, кому удаётся попасть в цель, не будучи настоящим стрелком. Как отмечает исследователь Деборах Де Блек, важнейшим новшеством, которое Ибн Сина вводит в характеристику логики, является идентификация её предмета как «вторых интенций» (намерений) или «вторичных понятий», в отличие от «первых интенций» (первичных понятий). Это различие тесно связано в философии Ибн Сины с его важным метафизическим утверждением о том, что сущность (*махийя* – *quiddity*) можно отличить от существования (*вуджуд*) и что существование, в свою очередь, можно рассматривать в любой из двух его форм: 1) существование в исключительно конкретных вещах во внешнем мире; 2) концептуальное существование в одной из разумных или интеллектуальных способностей души. Данная проблема обсуждается в современной философии как проблема реальности (бытия): реальности природного мира, реальности мысли, реальности психологического мира, реальности мира идей и образов.

1 Абу Али ибн Сина. Философия восточников // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 2. Душанбе, 2005. С. 55.

2 Deborah L. Black. *Logic in Islamic philosophy*, Routledge, 1998.
<http://www.muslimphilosophy.com/ip/H017>

Пять чувств от слуха и до зрения
Даются нам для внешнего общенья,
А мысль и память внутреннюю службу
Несут, определяя все решенья.

Абу Али ибн Сина

III. ЦЕЛЬ И СОДЕРЖАНИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ЛОГИКИ АБУ АЛИ ИБН СИНЫ

3.1. Теория абстрагирования. Роль внешних и внутренних чувств. Учение о понятии

Постижение мира, природы (или действительности) начинается с чувственного опыта и продолжается логическим мышлением. Проблематичным остается русский перевод, предложенный в «Книге Знания» двух основных видов логического познания: т. е. понятия (перс. *андеша*, араб. *тасаввур*) и суждения (тадж., перс. *гаравидан*, араб. *тасдик*). Исследователь философии Ибн Сины А. В. Сагадеев переводит их как *представление* и *утверждение*. По его мнению, другим видом умственной формы знания после представления (*тасаввур*) является утверждение («*тасдик*»), т. е. согласие с соединением в предложение идей, совокупность которых может быть истиной или ложью. Знание первого вида обретаемо с помощью определения и его «подобий», таких как описание, знание второго рода – посредством силлогизма и его «подобий», например, индукции или аналогии. С помощью определения и силлогизма мы обретаем «искомые [данные], которые нам были неизвестны, но таким образом становятся известными»¹.

В произведении Ибн Сины, написанном на его родном, персидском языке, видно, что он арабское слово «*тасаввур*» переводит как «*андеша*»², что в русском языке может быть ближе к словам «*понятие*» или «*идея*», нежели к представлению. А термин «*тасдик*» переводится как *утверждение*. В таком ракурсе приводятся эти понятия в работах таджикского исследователя М. Диноршоева. В других языках, например, в современном английском языке, данная эпистемологическая пара переводится как концептуализация (*tasawwur – conceptualization*) или понятие и как утверждение (*tasdiq – assent*), но в целом этот лингвистический дискурс существенно не влияет на отражение взглядов мыслителя и на предмет нашего обсуждения. Важным моментом здесь является деление внутри логики, т. к. принципиально все основы логики восточного перипатетизма строятся вокруг их понимания, разделения этих эпистемологи-

¹ Сагадеев А. В. Ибн Сина. М., 1980. См.: Интернет: Sagadeev_-Ibn-Sina_%28Avicenna%29.html#n_4
Дата обращения: 27.07.2020.

² Оригинальный текст «Книги Знания» о тасаввур и тасдик: «Донистан ду гуна аст: яке андаррасидан, ки ба тозӣ «тасаввур» хонанд...чун «мардум», «парӣ» ё «фаришта». Ва дуввум «гаравидан» (чунончи «Мардум зери фармон аст», ...ки онро ба тозӣ «тасдик» хонанд». Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 1. Душанбе, 2005. С. 172.

ческих пар: понятие – (*масаввур* – концептуализация) и утверждение – (*мас-дик*), которые составляют две формы (состояния) знания, которые производит логика в человеческом мышлении¹. Именно они являются основными инструментами мышления.

Как уже было отмечено, если Аристотель, под влиянием Платона, при анализе логического мышления шёл от общего к частному, обращал больше внимание на характеристику силлогизма, то для Ибн Сины основным ядром логического суждения и мышления является **понятие**. Если основу логического мышления, по Ибн Сине, составляет процесс образования понятий, то основу абстрагирования составляют образы чувственного материала, схваченные чувствами, ощущениями и закрепленные в представлениях. Однако возникновение и формирование понятий не простой процесс. Философ уверен, что в материальном мире материя и форма существуют вместе, преодолевая здесь непоследовательность Аристотеля. Первоначально внешними и внутренними чувствами схватываются признаки и образы предметов. Но на уровне представлений образы предметов нуждаются в присутствии материальных признаков, тогда как на уровне воображения человек уже не нуждается в материальном носителе образа.

Ибн Сина более детально показывает уровни абстрагирования, чтобы преодолеть ошибку Аристотеля, который считал, что абстрагируются лишь формы, без материи. Он говорит, что если абстрагирование происходит только на уровне форм, то как мы можем знать, что эти формы существуют в материи, и вообще, тогда существует ли материя вообще?² На базе абстрагирования отвлечённых форм от *телесной формы* образуются мысленные формы, что приводит Ибн Сину к учению о познании как отражении, важному гносеологическому выводу, который делает М. Диноршоев на основе его учения. Чувства и ощущения отражают отношение к реальному внешнему миру субъекта познания. В чувствах и разуме отображаются реальные, объективные свойства и качества предметов, именно они вызывают первичные раздражения в чувствах животных и людей. Много общего в восприятии внешнего мира (на уровне чувств, ощущений, представлений, воображений и т. д.) между животным и человеком. Однако способность и формы абстрагирования, свойственные человеку, коренным образом отличаются по своим качествам и интенсивности. Можно сделать заключение, что познание есть отображение познаваемого предмета познающим субъектом, а абстрактное познание есть *отражение сущности вещей* в чувствах и разуме. Уровень абстрагирования и отличает человека от животных, у животных эти элементы закреплены на уровне инстинкта.

¹ Logic in Islamic philosophy. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H017>
Дата обращения: 27.07.2020.

² Ibn Sina. By Fazulr Rahman./M.Sharif. A History of Muslim Philosophy (Ibn Sina), 493.
<http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XXIII-TwentyThree.pdf> Дата обращения: 27.07.2020.

Но отражение мира происходит в сознании не зеркально. Это можно увидеть на примере роли внутренних чувств и разума (особенно активного разума) в процессе абстрагирования. Ибн Сина выделяет пять форм внутренних чувств: 1) *общее чувство*, которое объединяет данные всех чувств; 2) второе – это представление или *воображаемая способность*, которая сохраняет образы вещей. Сознание человека на уровне представления не способно абсолютно отделить образ или сущность вещи от акциденции. Представление не может целиком абстрагировать вещь от её связей (что фиксируется внешними чувствами); 3) третье – *воображение*, которое поступает, согласно этим данным, разделяет и объединяет их (анализ и синтез), а в человеческом обществе оно проявляется в форме источника для практического разума; 4) четвертое и важное внутреннее чувство – это *вахм (догадка)*, которая составляет основу человеческого характера, включает в себя чувства привязанности, ненависти, т. е. формирует человеческую индивидуальность. Она может происходить под влиянием разума или же нет; 5) пятое чувство, согласно мыслителю, это хранилище намерений и смыслов (*маънихо*).



*Ибн Сина (Авиценна) о нервной системе.
Мозг и его оболочки (Кн. III, т. I, с. 12–16). Ибн Сина (Авиценна) об органах чувств.
Ибн Сина (Авиценна) о глазе (Кн. III, т. I, с. 213–215).¹*

¹ Источник: http://medinfonew.ru/view_post.php?id=36. © Dr.Koh – medinfonew.ru

Как врач Ибн Сина локализует каждое из названных внутренних чувств по различным частям поверхности мозга. Орудием *общего чувства* (или фантазии) является дух, разлитый в нервных окончаниях чувств, в *передней части мозга*. *Представление* имеет своим орудием дух, распространенный в *задней доле передней части мозга*. *Воображение*, орудием которого является мозг в целом, её *средняя полость*. Четвертая сила, которая соединяет и разъединяет образы и значения, называется «мыслящей», когда ею пользуется разум, и «представляющей силой», когда ею пользуется воображение. Она находится в *передней части средней полости мозга*, является силой *воображения*, связывающей воображение с разумом. Пятая сила – это *память*, которая локализована на *крайней полости между двумя полушариями мозга*. Показывая материальную зависимость этих психологических сил от человеческого тела, Ибн Сина доказывает это медицинскими знаниями, т. к. дефект, поразивший какую-то часть мозга, влечёт за собой нарушение функции этих сил¹.

Концепция *вахм* (догадка), по мнению исследователей философии Ибн Сины, является самым оригинальным элементом его психологической теории, т. к. в ней он близко подходит к тому, что современные психологи назвали «*нервозным ответом*» субъекта на действие объекта. Этот «ответ» имеет несколько уровней: первый уровень – инстинктивный, когда какое-то животное, увидев волка, стремится убежать от него. Для стойков данное чувство имело больше моральное значение, а для Ибн Сины – важное психологическое значение, объясняющее нашу инстинктивную и эмоциональную реакцию на окружающую среду². Второй уровень – квазиэкспериментальный, когда какая-то идея (обнаруженная чувствами) соединяется с памятью, прошлым экспериментом. Собака, например, убежит, увидев вновь у кого-то палку или камень, т. к. эти предметы у нее ассоциируются с прошлым опытом, когда её били этими предметами. Эта прямая ассоциация, превращённая в нечто иррациональное. В современной экспериментальной психологии она называется теперь *условным рефлексом* (теория Павлова). По Ибн Сине, существует представление первого и второго порядка. Представление первого порядка – это идеи и образы, находящиеся в разуме, а представление второго порядка – находящиеся во внешнем мире. Здесь мыслитель особо подчеркивает субъективность природы процесса познания, что в познании «нового» человек исходит из субъективности и потом идет к объекту, к действительности. И здесь человеческое сознание играет активную роль. Данная идея потом была развита на Западе, как первые психологическая (интенциональные) и реальные объекты, в частности, философом Дж. Локком, Лейбницем и др.³

1 Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 316.

2 Ibn Sina. By Fazul-r-Rahman//M. Sharif. A History of Muslim Philosophy (Ibn Sina), 493–494. Дата обращения: 27.07.2020.

3 Ibn Sina. By Fazulr Rahman. A History of Muslim Philosophy by Sharif. P. 493.

Сущности (прообразы универсалий), по Ибн Сине, могут существовать в разной форме. Он выделяет три категории сущности: 1) сущности самих вещей, находящихся вне познающего (т. е. телесная форма); 2) абстрактные, мысленные сущности, которые не имеют внешнее, физическое существование (как геометрические фигуры); 3) сущность вещи, которая «адекватно отражается в душе познающего»¹. Именно на основе последних форм, согласно перипатетизму, познающий субъект абстрагирует познаваемые формы от материальных вещей, он создает картину мира внутри сознания в форме мира образов и идей. В отличие от внешних и внутренних сил, «разум (человека) способен абстрагировать сущность, завуалированную несущественными и чуждыми приходящими свойствами, и сохранить её (образ) так, словно он, воздействуя на чувственное, превращает его в разумное»².

Но именно первичную информацию разуму дают и обеспечивают внешние чувства и наблюдения. Например, линия и точка, как абстрактные понятия, в разуме возникают только благодаря данным внешних чувств. «Разве ты не видишь, – пишет Ибн Сина, – что падающая *капля* чертит *прямую линию*, а вращающаяся со скоростью *точка* – *круговую линию*. Все это можно заметить наблюдением, а не посредством представления и воспоминания». Отображённая зрением падающая вещь подобна точке, сохранившейся ранее как образ вещи во внутренних силах, соединяется теперь с нынешним образом³. Зрение передает свои наблюдения другой, превосходящей силе, где и концентрируются образы наблюдаемых вещей. На этой основе возникают новые формы познания, например, частное познание, о котором шла речь на примерах познания овцой в волке идею угрозы. Такое познание не является постигаемым чувствами, данная сила не сходна с силой, сохраняющей образы (с памятью). Кажется, Ибн Сина видит здесь такое знание, которое сохраняется как код поведения, сохраненный на уровне рода, и передается по наследству как инстинкт. Сегодня оно может быть охарактеризовано также как прогностическая функция сознания.

Но чтобы вести речь о творческом характере сознания, нужно отметить вклад Авиценны в теорию «табула раса» (чистая доска) – сознание как чистый диск. Странно, что до сих пор теория *Tabula-rasa* приписывается Дж. Локку в его «Опыте о человеческом разумении», хотя данная идея существовала ещё и у Аристотеля, и у Авиценны. В произведениях Абу Али ибн Сины, особенно в его книге «О душе», это можно обнаружить во многих местах. В трактате о «Поэтике», говоря о процессе учения и обучения, он упоминает также эту идею, т. е. он уверен в том, что учение зиждется на *чувстве радости* от подражания чему-то,

¹ Диноршоев М. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации. Ибн Сина // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 30.

² Ибн Сина (Авиценна). Указание и наставление // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 315.

³ Там же.

если оно выполнено совершенно¹. По этой причине «...учение стало приятным не только для философов, но и для масс народа, ибо в учении есть нечто от подражания – ведь учение есть изображение каких-либо явлений **на чистом листе разума**»². Об этом подробно можно прочитать в статье Саджада Ризви об Авиценне. Он пишет: «Человеческий интеллект при рождении скорее похож на *tabula rasa*, чистую потенциальность, которая актуализируется через образование и познания. Знание достигается через эмпирическое знакомство с объектами этого мира, от которых абстрагируются универсальные концепции. Это развивается с помощью силлогистического метода рассуждения; наблюдения приводят к предположным утверждениям, которые в сочетании приводят к дальнейшим абстрактным понятиям. Сам интеллект обладает уровнями развития от материального интеллекта (*аль-'акл аль-хаюлани*), той способности, которая может обрести знания, до активного интеллекта (*аль-'акл аль-фа'ил*), состояния человеческого интеллекта в сочетании с совершенным источником знаний». Для большей убедительности читатель может обратиться к тому как пишет С. Ризви³.



Истина и вера: вот как приблизительно мозг обрабатывает абстрактные идеи.

¹ Абу Али ибн Сина. Поэтика // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. Душанбе: Дониш, 2020. С. 669.

² Абу Али ибн Сина. Поэтика. Там же.

³ «The second most influential idea of Avicenna is his theory of the knowledge. The human intellect at birth is rather like a *tabula rasa*, a pure potentiality that is actualized through education and comes to know. Knowledge is attained through empirical familiarity with objects in this world from which one abstracts universal concepts. It is developed through a syllogistic method of reasoning; observations lead to prepositional statements, which when compounded lead to further abstract concepts. The intellect itself possesses levels of development from the material intellect (*al-'aql al-hayulani*), that potentiality that can acquire knowledge to the active intellect (*al-'aql al-fa'il*), the state of the human intellect at conjunction with the perfect source of knowledge». Sajjad H. Rizvi. Avicenna. Internet Encyclopedia of Philosophy. A peer-Reviewed Academic Resource. <https://iep.utm.edu/avicenna/#H6> Retrieved in 05.08.2020.

Таким образом, образы вещей и предметов преобразуются в понятия, потом в качестве слов и высказываний используются в мышлении в формах суждений. Абстрагирование происходит путем процесса отвлечения от частного (физического, материального), потом следуют обобщение, анализ, синтез, сравнение. Одновременно происходит классификация многочисленных предметов, которые имеют между собой объективную связь, общность и в то же же время – определённые отличия.

В этой эпистемологической концепции Абу Али ибн Сины после чувственных операций в формировании логического мышления важное участие принимает разумное мышление. Разумное мышление, по Ибн Сине, осуществляется в двух формах: 1) в форме потенциального разума и 2) активного разума. Последняя концепция первоначально была предложена Александром Афродизийским и Абунасом Фараби. Потенциальный (материальный) разум является неделимой, неразрушимой субстанцией, но он активен в отражении, пассивен в познании смыслов и, соответственно, развивается только под влиянием активного разума. Материальный разум «предрасположен к познанию первых умопостигаемых сущих». Это сила, которая появляется в душе в процессе познания «первых умопостигаемых сущих». Именно благодаря действию этой силы человек (душа) «подготавливается к постижению вторичных сущих либо мышлением, либо посредством интуиции. Согласно Ибн Сине, это называется уже «разумом по навыку». «Она подобна стеклу, благородна и из неё исходит священная сила, масло которой воспламеняется и светит без соприкосновения с огнём»¹. Познающий в процессе познания двигается от одного уровня до другого: от потенциального разума (*аклиби-л-кувва*) к интеллекту по навыку (*аклиби-л-малака*), потом, когда этот интеллект актуализируется в разуме, человек достигает уровня актуального интеллекта (*аклибилфеъл*), и когда этот процесс завершится, человек достигает уровня Активного Интеллекта (*Акклифаъол*), который освещает Разум актом знания (уровень, равный божественному)². Здесь у нашего мыслителя речь идет о конечном источнике познания, фактически он ведёт речь о трансцендентном происхождении универсалий абстрактного разумного познания. Образование универсальных понятий у Ибн Сины в данном пункте отличается от подходов других восточных перипатетиков. Он ведёт речь о первичных и вторичных умопостигаемых сущих или об универсальных формах первого и второго порядка.

Ибн Сина пишет: «Душа (человек) тогда достигает совершенства, когда она действительно познаёт и созерцает умопостигаемые сущие и их образы, запе-

1 Ибн Сина (Авиценна). Указание и наставление // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 317.

2 Seyyed Hosein Nasr. Islamic Philosophy from its Origin to the Present, University of N.York Press, 2006. P. 36.

чатленные в разуме, и это представляет собой как бы свет к свету»¹. Чтобы полнее идентифицировать элементы этого эпистемологического процесса, Ибн Сина уподобляет данный сложный процесс познания двум видам света: *свету*, исходящему от светильника, и *свету*, исходящему от стекла. Он интерпретирует его образами и символами: образом потенциального (материального) разума является светильник, а актуального разума (мышления) – масличное дерево и маслина, интуиции – стекло. Второй, разум по навыку, «подобен стеклу, из которого исходит священная сила, масло которого воспламеняется и светит без соприкосновения с огнем»².

Для сравнения отметим, что Аль-Газали соотношение способности к разумению и знания также сравнивает с соотношением глаза с видением. Но он добавляет, что «Коран и Сунна так же соотносятся с этой способностью в её действии по открытию знаний, как свет солнца со зрением»³. Аль-Газали называет разум даром божьим, но ограничивает его возможности в познании метафизических и теологических проблем. Для Авиценны горизонт разума и науки неограничен. В отличие от других восточных перипатетиков, особенно Аль-Фараби, которые считали, что универсалии являются простым продуктом процесса абстрагирования, Ибн Сина полагает, что в завершённой форме универсалии имеют прямую связь с активным интеллектом. По мнению Фазлур-Рахмана, абстрагирование по Аль-Фараби состоит из следующих моментов: 1) сначала человек воспринимает несколько одинаковых предметов, 2) они сохраняются в памяти и 3) после нескольких постоянных мысленных операций свет активного разума освещает их таким образом, что сущностная природа, общая всем особенным (предметам), выделяется в них. Это активный интеллект освещает то, что даётся воспринимаемым опытом (перцепция).

Для Ибн Сины же, по мнению Рахмана, универсалии возникают не из образов вещей, потому что они там не находятся, а прямо из активного разума, т. е. не образы существующих вещей, а сущности вещей фактически являются «источниками» универсалий, только эти сущности ведут себя в разуме по-другому. Дело в том, что «мозг человека путём отвлечения общего из вещей подготавливает разум для восприятия света от активного разума прямым действием интуиции»⁴. Такого рода понятия (универсалии) применимы к бесконечному числу вещей.

Напомним, что перечисленные образы и аллегории светильника, масла и стекла заимствованы из священного Корана, из аята «*ан-Нур*» (24:35). Нам

1 Ибн Сина (Авиценна). Указание и наставление // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 317.

2 Там же.

3 Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук в вере. М.: Наука, 1980.83; Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. С. 92–93 // Степанянц М. Т. М., 2001.

4 Ibn Sina. By Fazul-r-Rahman. A History of Muslim Philosophy(ed) M. Sharif. p. 495.

кажется, что Абу Али ибн Сине удалось адаптировать исследование проблемы природы абстрактного уровня мышления к эзотерической интерпретации священного текста традиционно доступным ему из исмаилизма эзотерическим, т. е. аллегорическим или герменевтическим методом (*таъвил*). Согласно Ибн Сине, это, действительно, высшая форма абстрактного и интуитивного мышления, правда, доступная не всем, а характерная для избранных (учёных, философов, гениев¹), в том числе, пророков. Теоретическое и интуитивное мышление, по Ибн Сине, не нуждается в частном, повторном обращении к предметам материального мира, оно самодостаточно и работает не с физическими предметами и образами, а с абстрактными образами (сущностями), как говорит Ибн Сина, «вторыми умопостигаемыми сущими» и их образами (понятиями). Но универсальные понятия разума должны быть «задействованы», работать постоянно, не находиться в памяти в состоянии консервации (иначе они останутся лишь как чувственные формы). Наоборот, они должны постоянно «быть в форме» интеллектуально. Мы получаем универсалии из активного интеллекта как свет, отраженный в зеркале от солнца, последовательно, но эти формы приходят и уходят, нужно, чтобы они были заново изучены, и при каждом воспоминании и обращении к активному интеллекту мы должны постоянно использовать этот навык или силу. Образно это можно выразить так: до приобретения знания зеркало было заржавевшим, в процессе мышления оно очищается и нужно будет направить его в сторону солнца (активный интеллект), чтобы оно отражало свет (т. е. направить «свет к свету» – *нуран ало нур*)². *Эти умопостигаемые сущие (свет активного интеллекта) могут существовать и вне сознания индивида (не только как продукт его собственного мышления), а в культурно-интеллектуальной памяти, как кантовские трансцендентальные идеи (априорные формы чувственности, как время и пространство)*³, выходящие за пределы индивидуального опыта отдельного человека, как предшествующее ему, как факт того, что мы можем познать что-то только после того, как мы поставим это в пространственно-временное измерение, но последнее предшествует нашему познанию мира. Если сравнить данный момент с тем, как вводит И. Кант свои априорные, чистые формы созерцания, где субъект не просто воспринимает данный мир ощущений или рассудочных понятий, но творчески перерабатывает их, строит новое по содержанию знание (т. е. это не простое отражение мира). Дифференцируя данное понятие, И. Кант обозначает им априорные формы познания, которые определяют возможность опыта, организуют его:

1) трансцендентальные формы чувственности (время и пространство);

1 В автобиографии, как и в книге «Указания и наставления», Ибн Сино намекает на себя.

2 Мухаммад Забехи. Фалсафаимашшоъ. Ботакйя бар орои Ибн Сино. Техрон, 1384. С. 298. Fazul-Rahman, *ibid.* P. 493.

3 Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная эстетика. М., 1994. С. 77.

2) трансцендентальные формы рассудка (категории, типа субстанция, причинность и т. д.);

3) трансцендентальные формы разума (идеи Бога, души, мира как целого).

Он также отличает трансцендентальное от трансцендентного: трансцендентное это всё, что выходит за пределы возможного опыта (Бог, бессмертие души и т. п., что недоступно рассудочному познанию и является предметом веры. Трансцендентальное же находится за пределами опыта, но предшествует ему и делает его возможным)¹. Категории регулируют объективное познание мира, но мы только тогда объективно познаём мир, когда мы сами субъективно находимся во времени и в пространстве. Они субъективны, потому что в начале познания нам дается некоторое субъективное эмпирическое время и пространство, которое дано нам, а не миру. В таком пространстве происходят акты нашей мысли.

Одним словом, речь идет о границах и возможностях познания, т. е. они имеют не только внешнее, но и внутреннее происхождение. Таким образом, познание или когнитивный процесс не есть механическое отражение действительности, а есть сложный процесс, часто он может быть непредсказуемым, мистическим, т. к. этот процесс ещё до конца не изучен и полностью не исследован. Интуиция существует на разных этапах познания. Интуиция раздвигает границы познания разума и ограниченности индивидуального существования². Поэтому у Ибн Сины постоянно звучат такие слова: «давайте посмотрим», «даст Бог, мы узнаем», но не такие, что «я знаю» и т. д. Охватить, познать реальность (мира) в полном объёме невозможно. По этой причине Ибн Сина не поддерживает античную идею об абсолютном совпадении объекта и субъекта познания³. Уровень познания также зависит от уровня человеческих способностей: каждому человеку свойственен различный уровень интеллекта, но активный интеллект освящает каждый из названных уровней разума по мере возможности⁴. Отметим также, что теория познания Абу Али ибн Сины системно связана с его метафизической онтологией, с теорией эманации разумов (ноосфер): мир есть не что иное, как манифестация мира десяти форм интеллекта, и человек на уровне достижения познания Активного Интеллекта достигает познания первоисточника и идентифицируется с Мировым Разумом⁵.

Таким образом, посредством этих умственных операций (рассудка), действием потенциального разума выделяются существенные и несущественные

1 Трансцендентальное. Большая российская энциклопедия, 2004–2017.

2 Seyyed Hosein Nasr. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, University of N. York Press, 2006. P. 99.

3 Ibn Sina. By Fazlu-r Rahman. *A History of Muslim Philosophy* by Sharif. P. 493–495.

4 Seyyed Hosein Nasr. ... P. 98.

5 Там же. P. 142.

признаки, и под воздействием **«света» активного разума** образуются (или обнаруживаются) универсальные понятия, выражаясь современным языком, «раскодируются» светом всеобщего разума. Существенные связи материального мира отражаются на уровне логического мышления в понятиях (*мафхум*), которые выражаются словами. В результате данных логических операций мозга (сознания, мышления) происходит идентификация субстанциальных и акцидентальных признаков. Слово не только формирует мысль и понятие, оно также завершает образование самих понятий, в этом заключается неразрывность связи слова и понятия¹. Т. е. функция языка не заканчивается формированием понятий, она поддерживает мышление в кодирование и раскодирование знаний в форме специальных терминов науки. Благодаря языковому и потому логическому анализу, на уровне человеческой цивилизации возникает высшая форма абстрагирования, где «возникают всеобщие универсальные понятия и категории»². Логический анализ начинается с анализа языка, само слово арабское *«мантик»* имеет одинаковый корень со словом «речь» (*нутк*). Поэтому Ибн Сина обращает внимание на взаимодействие речи, слова и практической коммуникации людей как базу для образования сложных форм мышления (универсалий). Перед ним стояли трудности сравнения греческого и арабского языков, т. к. семитские языки имеют свою специфику и отличаются от индоевропейских языков. Рассуждение Ибн Сины словно отвечает на дискуссию арабских грамматиков (Абу Саида ал-Сирафи и Абу Бишр Митта) о том, что логика, предложенная философами, есть импортирование греческой логики, построенной на основе греческого языка, в арабский язык. Ал-Сирафи подвергает сомнению способность логики быть мерой определения истинности врожденных знаний интеллекта. Он считает, что логика есть чисто греческая наука, и она непригодна для других языков³. Ибн Сина, как показано выше, с этим не согласен. Он продолжил работу аль-Фараби по адаптации терминологии греческой логики в применении к арабскому и персидскому языкам, считая логику универсальной наукой.

Дело в том, что в арабском языке суждение выражается без связки «есть». В отличие от арабского, оно присутствует в персидском языке в форме *«аст»*. В «Даниш-намэ» он примерами подчёркивал языковую возможность персидского языка в этом отношении⁴. Но, по Ибн Сине, в логике изучается не всякая речь, а *выражения*, в которых существует материя (*магно*) и форма. Представление идеи как умственной формы Ибн Сина называет *«тасаввур»* (представление). Кроме того, существуют общие понятия (человек, животное) и единич-

1 Имамходжаева. Указанная работа.

2 Диноршоев М. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 32.

3 Logic in Islamic philosophy. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H017>
Дата обращения: 27.07.2020.

4 Сагадеев А. В. Ибн Сина. М., 1980. См. Интернет: Sagadeev-Ibn-Sina_%28Avicenna%29.html#n_4.

ные (Зайд, Амр, Мухаммад). В целом, общие понятия включают в себя множество признаков и явлений мира. Они делятся на пять видов, из которых три являются субстанциальными, а два – акцидентальными.

Общие понятия (*предикабилии*) бывают либо родом, видом или видовым отличием. По утверждению Ибн Сины, в «*аль-Мадхале*» логика отличается от других наук тем, что она не ограничивается рассмотрением психологических аспектов идеализации (пять внешних и внутренних чувств, эмоциональное состояние человека и т. д.), а скорее, исследует акциденции (свойства), принадлежащие любой сущности, в силу того, что они уже были абстрагированы разумом как общие понятия (*умурикулли или макула*). Эти свойства, согласно Ибн Сине, включают такие вещи, как сущностные и случайные признаки, они являются субъектом или предикатом, предпосылкой или наконец, составляют силлогизм. Именно эти свойства позволяют разуму связывать понятия вместе, *чтобы получить знание о неизвестном из уже известного*; и эти свойства принадлежат всем понятиям в силу их ментального способа существования. В средневековой европейской философии их стали называть «универсалиями», на этой почве появились споры реалистов и номиналистов.

На этой основе последующие исследователи, используя метод экстраполяции, стали приписывать Ибн Сине «европейскую» теорию о «*тройном существовании*» универсалий (в Боге, в мире и в мысли). Хотя Ибн Сина в этом вопросе последовательно шёл за Аристотелем и Аль-Фараби (положениям, отраженным в книге Аристотеля «*Категории*» и в «*Комментариях к Категориям*» Аль-Фараби) и считал, что общее понятие (*джавхари ом*) есть отражение единичных вещей (*джавхари хос*), но отдельного реального существования не имеет. Есть нечто, имеющее объективное бытие (*хакика*) и индивидуальную сущность (*хуввийа*). Но общее имеет концептуальное существование (но не реальное, как у платоников). Иначе говоря, в ближневосточном регионе данная проблема ещё не стала объектом теологической спекуляции, как на Западе¹.

Процесс образования абстракций, чистых мыслительных форм – неоднозначный процесс: он происходит на основе материала внешних и внутренних чувств, а также путём анализа и синтеза на уровне взаимодействия потенциального и деятельного разума, т. е. света, исходящего от активного интеллекта. Исследователи солидарны в том, что теория абстракции, разработанная Ибн Синой, является большим достижением мыслителя в гносеологии и логике².

Остаётся объяснить и проанализировать взаимоотношение между абстрактным мышлением и интуицией. Известно, что Ибн Сина видит совер-

1 Джонбобоев С. Проблема универсалий в восточном перипатетизме. Душанбе, 1987 (автореферат диссертации).

2 Диноршоев М. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 31.

шенство человеческой души в соединении с активным интеллектом. Как это происходит? Понятие «свет» в толковании «активного интеллекта» (*ақли фаъол*) может вызвать предположение о принадлежности данной концепции теологической (скорее, суфийской) интерпретации процесса познания. Внешне такая интерпретация наследия Ибн Сины не исключается и даже имеет право на жизнь. Мистике Ибн Сины посвящена достаточно обширная литература, имеется и ряд диссертаций. Однако некорректность и несостоятельность данного мнения можно обосновать двумя аргументами. Во-первых, считаем, что приведенный пример, если его интерпретировать современными понятиями, есть различие между простым мышлением и теоретическим мышлением, иначе, это образная интерпретация природы интуиции, данная мыслителем: т. к. мышление, по Ибн Сине, «есть движение души в понятиях для достижения среднего термина (силлогизма), чтобы при их помощи познать неизвестное». «Интуиция – это внезапное отражение среднего термина в разуме вследствие сильного желания и страсти, или без желания»¹. В первом случае человек делает упор на свои внутренние знания и представления, а во втором случае – знание происходит спонтанно, внезапно, как бы «извне». Образно выражаясь, Абу Али ибн Сина называет эту силу «божественной». Формально так оно и есть, т. е. Ибн Сина должен был защитить свою принадлежность исламу. Но наравне с этим, он считает, что сила разума бесконечна, т. к. мыслимое им является бесконечным².

Кажется, что это не что иное, как признание торжества человеческого разума. Но, если связать данную теорию с пониманием абстрактного, теоретического мышления, а также с теорией социальной классификации общества, предложенной мыслителем, обратить внимание на изложение им зависимости форм мышления от форм силлогизмов, часто используемых разными слоями населения, то можно увидеть, что Ибн Сина не покидает здесь научно-философскую почву в угоду доминирующей и, по сути, канонической и поэтической точки зрения, т. е. религиозной. Интеллектуальная элита по природе настроена творчески (как о себе пишет Ибн Сина в биографии), и она часто достигает и пользуется интуитивным мышлением и неудивительно, что в этом отличается от других людей. Следовательно, имеется связь между эпистемологической концепцией и социальной теорией «элиты» и «масс», что даёт Ибн Сине возможность, используя аллегорию, остаться на вполне научных, даже с точки зрения современности, позициях. Для убедительности мы отсылаем читателя к завершающей части книги *«Указания и наставления»*, где он просит своего читателя скрывать «сливки истины» и «оберегать от людей невежественных и пошлых, и тех, кто не наделён пламенным разумом, навыком к философии,

¹ Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 318.

² Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения..... С. 60; Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 2001.

и кто склонен к шумливости или юродствующим лжефилософов и остального сброда»¹.

3.2. Понятие, суждение и умозаключение

Таким образом, если основу абстрагирования составляют образы чувственного материала, схваченные чувствами, ощущениями и закрепленные в представлениях, то основу логического мышления, по Ибн Сине, составляет процесс образования понятий. Философ уверен, что в материальном мире материя и форма существуют вместе, преодолевая здесь непоследовательность Аристотеля. Фазлу-р-Рахман в его очерке о философии Ибн Сины отмечает, что Ибн Сина более детально показывает уровни абстрагирования, чтобы преодолеть ошибку Аристотеля, который считал, что абстрагируются лишь формы, без материи. Он говорит, что если абстрагирование происходит только на уровне форм, то как мы можем знать, что эти формы существуют в материи и вообще, тогда существует ли материя вообще?² Скорее всего, Фазл-ур-Рахман имеет в виду телесную форму и отражение конкретных вещей со всеми их материальными связями и отношениями в этой форме. Она формируется на основе непосредственного ощущения. На базе абстрагирования отвлеченных форм от *телесной формы* образуются мысленные формы, возникает образ ощущаемого предмета. Но с исчезновением этого предмета исчезает и этот образ. Материя и образ предмета, сохранившегося в душе, различаются уже на уровне представления, а воображение формирует и укрепляет эти образы предметов (но там они ещё не имеют универсальный характер). Действительное формирование абстракций и общих понятий происходит на уровне мышления. Это приводит М. Диноршоева к выводу, о том, что учение Ибн Сины о познании есть учение об отражении³. Понятия (слова) являются кирпичиками или атомами, которыми закладывают здание языка, мысли или формы мышления. В процессе размышления они (*исм* и *феъл* или субъект и предикат) соединяются друг с другом в форме высказывания или суждения. Поэтому после понятия важным, необходимым элементом логического мышления является **суждение (қазия)** или посылка. Суждение – это такое высказывание (сообщение) или утверждение, услышав которое ответят, что оно верно или ложно. Например: Если скажут: *Когда солнце восходит, наступает день*. Ответом будет «Да». Если скажут: *Когда солнце восходит, то видны звезды*. Ответом будет: «Нет, это не так»⁴.

Как было отмечено ранее, Аристотель не обращал серьёзного внимания на разработку суждений, он видел суть логики в основном в формировании сил-

1 Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 382.

2 IbnSina. By Fazulr Rahman//M. Sharif. A History of Muslim Philosophy (Ibn Sina), 493.

3 Диноршоев М. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации. Избранные философские произведения. М.: Наука. 1980. С. 31–32.

4 Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 1. С. 69.

логистики. Под влиянием Фараби Абу Али ибн Сина ввел первое нововведение, которое заключалось в том, что он реорганизовал порядок расположения логических проблем: он начал изложение логики с понятий (*масаввур*) и суждений (*масдик* – утверждение) и лишь после этого двигался к силлогистике.

Важным компонентом логики Ибн Сины является **теория силлогизма (*қийяс*)**, представленная им в книге «*Ал-Кияс*» (Силлогизмы), где он даёт определение и описание видов силлогизма. Отметим, что в первоначальной форме она была исследована Аристотелем в его книге «*Первая Аналитика*». В подготовленном томе Ибн Сина считает, что силлогизм – это прямой путь к познанию неизвестного из известного, т. е. познанию нового. По утверждению М. Т. Степанянц, он называет силлогизм «надежным средством приобретения знаний»¹. Объясняя гносеологическую функцию логики, особенно силлогизм как форму доказательной науки, как средства для познания непознанного, Ибн Сина предлагает силлогизм, как одно из важных и надёжных средств доказательства, наравне с индукцией и аналогией.

В книге «Силлогизм» Ибн Сина пишет: «Приобрести знания о неизвестном, как ты понимаешь, нельзя с помощью любого, что придется, знание приобретается посредством такого знания, которое имеет особое отношение к неизвестному»². По своему определению, **силлогизм есть рассуждение, в котором содержатся положения, которые, будучи принятыми, неизбежно влекут за собой другое, отличное от первых, положение**. Например, если скажут: «если мир имеет форму, то мир создан, а мир, действительно, имеет форму». В логической части «Книги знания» (*Даниш-наме*) он пишет, что этот силлогизм составлен из двух суждений, и, если оба они будут приняты, то из них обязательно следует третье, отличное от этих двух, хотя оно заключается в них, а именно, что «мир создан»³. Следовательно, силлогизм – это формула (как в математике), согласно которой путем анализа двух суждений (*У-У*) выявляется из известного новое знание (*Х*). Далее, Ибн Сина указывает на то, что силлогистику обычно именуют «наукой анализа» или «обратным анализом», аналогично тому, что сейчас называется «синтезом». Учение о категорическом силлогизме, по мнению исследователей⁴, является одним из значительных вкладов Абу Али ибн Сины в науку логики.

Ибн Сина считает силлогизмы формами умозаключения, которые он делит на три части: это силлогизмы, индукция, вывод по аналогии. В «Книге знания» Ибн Сина выделяет всего лишь два вида силлогизма: соединительный (***иктирани***) и исключительный (***истисной***). Ибн Сина, указывая также на условные

¹ Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 2001. 511 с. С. 89.

² Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 6. Душанбе: Дониш, 2016. 662 с. С. 50.

³ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. 552 с. С. 77.

⁴ Сайфуллаев Н., Шарипов А. Логика «Исцеления» новый этап развития науки логики // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 6. Душанбе: Дониш, 2016. 878 с. С. 9.

и гипотетические силлогизмы, всё же отдаёт предпочтение условным, т. к. они более близки к практике и реальным отношениям вещей. Обсуждая виды рассуждений, мыслитель называет силлогизм видом достоверных доказательств и истинным типом аргументации.

Согласно Ибн Сине, можно выделить посылки, достоверные сами по себе, которые он делит на 13 видов: 1) Первичные данные – *аввалиёт* (аксиоматического характера) – напр.: «целое больше части»; 2) Данные ощущений (*махсусат*); 3) Данные опыта (*тальрубийат*) (посылки, полученные в ходе наблюдений, напр.: «удар палкой причиняет боль»). Такие посылки не вызывают сомнения. К этому относятся и данные интуиции, в получении которых участвует способность к умозаключению (*Луна обретает свет от Солнца*); 4) Посылки, полученные на основе свидетельства многих людей и не вызывающие сомнения – *мутаватира* – напр.: реальность Мекки, даже если ты её не видел); 5) Посылки вместе с выводами (суждение, что «два – половина четырёх»; нечётное меньше или больше чётного); 6) Общепризнанные суждения, нравственные и религиозные суждения, обладающие рациональной необходимостью (так, суждение «Бог всемогущ»); 7) Данные эстетической силы (*вахм*), положения, основанные на познавательной силе души, промежуточной, между воображением и интеллектом. Такие данные правдоподобны, но могут быть неистинными (напр.: «Необходимо, чтобы вне мира существовало или пустое, или заполненное пространство»); 8) Приемлемые посылки, воззрения авторитетных мудрецов (идеи Сократа, Платона, Аристотеля, Мани, пророков и т. д.); 9) Допущения – посылки, принимаемые независимо от их истинности (поскольку их принимает оппонент, т. е. один человек, но не всё общество); 10) Предположения, посылки с наличием сомнений, когда разум может признать их неистинность; 11) Мнение, принимаемое или опровергаемое («Помогай брату своему, чинит ли он несправедливость или сам терпит её»); 12) Употребляющиеся посылки – сходные с аксиоматическими, но не являющиеся таковыми; 13) Данные воображения, посылки, вызывающие эмоциональное воздействие на аудиторию, основанные на подражании, мимезисе¹, о которых будем вести речь при анализе «Поэтики» Ибн Сины.

Как было сказано ранее, в книге «Даниш-намэ» Ибн Сина утверждает, что человеческое познание зиждется на двух основах: это понятие (перс.-тадж. – *андаррасидан*, на арабском – «*тасаввур*») и суждение (перс.-тадж. – *гаравидан*, на арабском – *тасдик*). Здесь список дискурсивных и аксиоматических суждений даётся в другой форме: 1) истины, постигаемые разумом (*андеша*), например, представление о сущности души, утверждение о бессмертии души; 2) истины, «существующие до разума» (*ба аввали хирад*), иначе говоря, априор-

¹ Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 93.

ного характера: а) непосредственно постигаемое знание, например, «*две вещи, равные третьей, равны между собой*»; 3) истины, полученные посредством ощущений: например, *мы знаем, что Солнце светит*; 4) знания, воспринятые от авторитетных людей, законодателей шариата и имамов; 5) принятые обществом истины, или на которых нас воспитали, например, *ложь дурна, не надо совершать несправедливости*; 6) истины, высказанные другими людьми. Значительный вклад внес Авиценна и разработку ныне называемой модальной логики (от лат. *modus* – способ, мера), согласно которой логика должна отвечать на реальные нужды человека, возникающие в жизненных ситуациях.

3.3. Модальная логика

Чем оперирует при этом модальная логика? Она оперирует существующими знаниями, предположениями (то знание, которое у нас есть), вопросами и задачами (что нужно сделать, чтобы получить знание). Для этого утверждения модального типа ставятся во времени (*всегда, всегда в прошлом, «когда-нибудь в будущем»*) и в пространстве (*«здесь», «где-то», «близко»*). Для этого Абу Али ибн Сина предлагает теорию оппозиции, которая была связана с аристотелевским делением оппозиции на противоположность (контрарность) и противоречие (контрадикторность)¹. Это можно увидеть на примере анализа Ибн Синой трёх форм модальностей: возможность, невозможность и необходимость. Общая возможность в реальной жизни людей может означать: 1) нечто «*не невозможное*», 2) что-то «*не необходимое*», 3) или определяется как «*то, что не существует, и, если предполагается, что существует, то невозможно, чтобы то не существовало*». Таким же образом Ибн Сина определяет **необходимость** через постоянство (перманентность), и она тоже может быть разной. Это может быть вечность, как «*Бог существует необходимо*» (т. е. *Его существование никогда не может быть остановлено*), что является абсолютной необходимостью. Но постоянство может быть и условным. Например, если скажем: «*Люди необходимо являются животными*» (т. е. *они животные, пока живут*). Есть и другие виды условной необходимости. Подобным же образом Ибн Сина определяет **невозможность** как разновидность модальностей: «невозможное» существование означает «необходимость не быть». Если необходимость означает смысл актуальности, то невозможность несёт смысл не-актуальности (несуществования).

Каждое суждение, по Авиценне, либо является абсолютно всеобщим (без указания на его необходимость, продолжительность и т. д.), либо таким, в которых выражена необходимость, либо необходимая продолжительность, либо не

¹ Ибн Сина. Указание и наставление // Ибн Сина. Избранные философские произведения, М., 1980. С. 253–259; Chatti S. Avicenna on possibility and necessity // History and philosophy of logic. L., 2014. Vol. 35, N 4. P. 332–353.

продолжительное, но не необходимое существование. Об этом более подробно пишут М. Диноршоев и С. Чати в указанных работах¹.

В «Указаниях и наставлениях» примером «необходимо-существующим само по себе» в утвердительных и отрицательных суждениях он приводит понятие «живое существо» в высказываниях «человек есть живое существо» или «человек не есть живое существо». Для «не необходимо существующего» и «не необходимо несуществующего» понятие «писец» в высказывании «человек есть писец» или «человек не есть писец». Суждение типа «необходимо не существующего» он иллюстрирует понятием «камень» в высказываниях «человек есть камень» или «человек не есть камень» (Указания и наставления. С. 251). Такой подробный анализ видов возможностей и необходимости делается впервые.

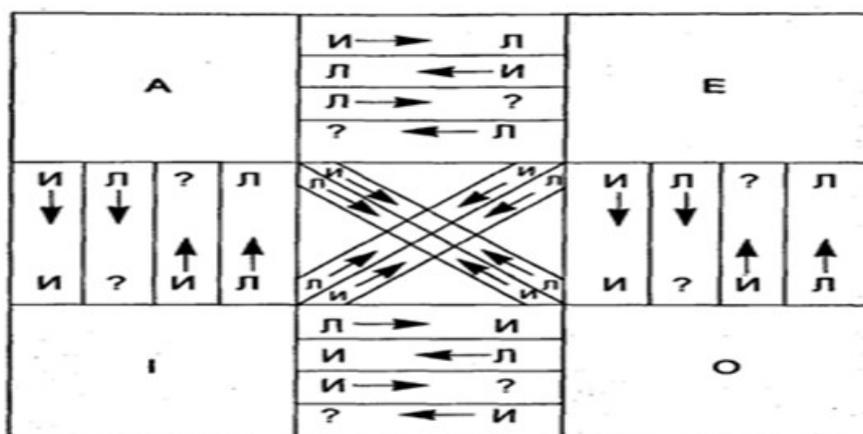
Таким образом, как пишут исследователи, Авиценна подвергает анализу почти все отношения между видами возможности и необходимостью, с одной стороны, и невозможностью, с другой. С. Чати считает, что Авиценна установил «все отношения противоположности для средневекового восьмиугольника». На основе данного анализа С. Чати оценивает логическую теорию Авиценны (по сравнению с Аристотелем и Аль-Фараби), «как выдающуюся», но показывает и её неполноту, т. к. в ней не выражено довольно большое число отношений, «которые были возможны из его теории, но он их не заметил». С. Чати приходит к выводу, что «для теории Авиценны лучше подходит шестиугольник противоположностей», хотя он фигурально это не обозначил. С. Чати заключает, что «его теория даже богаче, чем кажется, но она является неформальной, т. к. использует лингвистические определения и основана на интуиции². Тем не менее, исследователи (М. Диноршоев и др.) на основе анализа логического наследия Авиценны пришли к выводу о том, что его можно назвать основоположником модальной логики (тогда как европейские учёные заговорили о модальной логике только в XIII–XVI вв.).

Для простой иллюстрации обсуждаемых тем отметим, что сегодня науке известен логический квадрат как схематический способ классификации суждений, геометрически построенный в форме квадрата, в более завершённой форме предложенный византийцем М. Пселлом³.

¹ Chatti S. Avicenna on possibility and necessity // Боброва Б. А. Квадрат оппозиции (сводный реферат) // Реф. журнал «Социальные и гуманитарные науки. Сер. 3. Философия. Логика и теория познания. 2016. Там же.

² Chatti S. Avicenna on possibility and necessity // History and philosophy of logic. L., 2014. Vol. 35. N 4. P. 332–353. 2016.02.010 // Боброва Б.А. Квадрат оппозиции (сводный реферат). Там же.

³ Михайл Пселл (Μιχαήλ Ψελλός, 1018–1078) – византийский учёный, автор исторических и философских трудов, который выдвинул в противовес средневековому аристотелизму платонизм, чем подготовил платонизм периода Возрождения в Европе.



Истинность и ложность одного суждения выводится из истинности и ложности другого суждения. Обозначения на схеме:
 И – истинность; Л – ложность; ? – неопределенность.
 Стрелка указывает направление движения мысли. Данная схема приводится лишь для иллюстрации обсуждаемого Авиценной предмета дискуссии.

3.4. Доказательство

Доказательство (*бурхан*) является центральной частью логики Авиценны, вернее, завершающей. Науке известно, что доказательство – это рассуждение, которое претендует на истину какого-нибудь предположения, концепции или гипотезы, оно может быть дедуктивным, интуитивным или косвенным. У Аристотеля доказательство рассматривается в начале всех его логических трактатов, так как он считал, «что истинной целью всех разделов логики, в том числе силлогизма, является приобретение истинных и точных положений, и эта цель достигается в науке доказательства. Ибн Сина же книгой «Доказательство» (*Бурхан*) завершает все свои логические труды, т. к. считал, что все предшествующие части логики (составляющие естественный порядок спора) подготавливают ум для восприятия науки доказательства².

Краткую форму доказательной структуры мышления и суждения можно увидеть на примерах, приведённых у Ибн Сины, и эти суждения можно выразить следующим образом: 1) Чувственные посылки, как «Солнце светит»; 2) Опытные посылки, как наше суждение: «Солнце восходит и заходит»; 3) Первичные

¹ Например, пусть дана **истинная** посылка.

А: «Все войны есть продолжение политики». Из неё следуют выводы:

- 1) Е – «Ни одна война не является продолжением политики» – **ложно**;
- 2) I – «Некоторые войны являются продолжением политики» – **истинно**;
- 3) О – «Некоторые войны не являются продолжением политики» – **ложно**.

См. Логика: Учебное пособие для юридических вузов. Доступно в интернете.

² Абу Али ибн Сина. Доказательство (*Бурхан*) // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 6. Исцеление. Душанбе: Дониш, 2016. С. 507–510.

посылки, как наши высказывания: «Общее больше части», «Вещи, равные какой-либо вещи, равны между собой»; 4) Мнение, приобретенное от других, как наше суждение: «Поистине, Мекка существует»¹. Как пишут Н. Сайфуллаев и А. Шарипов в предисловии к книге «Доказательство»: «...по Ибн Сине доказательство является частью достоверного силлогизма с достоверным заключением. Все знания, по мнению мыслителя, приобретаются посредством представления и утверждения. Утверждения приобретаются посредством силлогизма, а представления – посредством определения»². Одним словом, доказательство, это силлогизм, который образуется из аксиом и постулатов. Аристотель говорил, что «мы имеем знание посредством доказательства. Под доказательством я имею в виду научный силлогизм»³. Доказательство, по Ибн Сине, исходит из первых, истинных, достоверных посылок. Истинность посылок, по учению Ибн Сины, составляет суть самого доказательства.

Как принято в науке логики, структура доказательства состоит из:

- 1) тезиса (основная мысль, истинность которого нужно доказать;
- 2) аргументов и фактов (суждения, которыми пользуются при доказательстве тезиса;
- 3) демонстрации, т. е. формы доказательства логической связи между аргументами и тезисом.

Доказательство должно быть истинным, но «наиболее истинными доказательством, по Авиценне, является то доказательство, в котором средний термин является причиной существования большего термина в меньшем, как в этом категорическом силлогизме. Как в следующем примере:

Всё, подверженное огню, горит.
Дрова – подвержены огню.
Дрова горят.

Формальная запись предложенного проводится таким образом:

MaP
SiM
SiP

Если поставить всё логически правильно, то получится третий модус первой фигуры категорического силлогизма. Всё то, что противоположно этому, пишет Авиценна, называется аргументом⁴.

¹ Абу Али ибн Сина. Родники мудрости (*Уюнул-хикмат*) // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 2. Душанбе, 2016. С. 604–605.

² Сайфуллаев Н., Шарипов А. Логика «Исцеления» новый этап развития логики. (Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 6. Исцеление. Душанбе: Дониш, 2016. С. 33.

³ Аристотель. Т. 2. М., 1978. С. 259 // Сайфуллаев Н., указанная статья. С. 35.

⁴ Абу Али ибн Сина. Авиценна. Книга доказательства // Абу Али ибн Сина (Авиценна). Соч. Т. 2. Душанбе: Ирфан. С. 605. Формальная запись первой фигуры категорического силлогизма приводится по предложению Р. Садыкова.

3.5. Аргументация

В философии и логике Ибн Сины теологические теории также логически доказываются. Например, Ибн Сино мастерски, с помощью логики доказывает вечность мира, исходя из религиозной концепции вечности Бога. Авиценна полагал, что мир произошёл от Бога по необходимости причины. Он описывал мир как существующий по другой причине, в то время как Бог существует благодаря существованию собственной сущности. На этой основе он пытается показать возникновение мира от Бога, как не имеющего начала. Т. е. мир не мог возникнуть от Бога во времени. Поэтому здесь нет адекватного объяснения, почему мир возник и ни раньше, и ни позже¹.

Дело в том, что если «...Бог вечен сам по себе, то мир вечен через иное – через Бога. Бог сверхвечное и вечное сущее (*вуджуди сармади ва дахри*), мир – вечное и временное сущее (*вуджуди дахри ва замони*)². На этой основе мыслитель делает вывод о том, что и Бог, и мир вечны. Если не так, то «Почему мир возник потом, а не раньше»? Ведь если Бог неизменен, то что в нем изменилось так, что он стал создавать мир?

Аль-Газали, в качестве критики на этот аргумент отвечает, что такова была «Извечная Воля» и он решил создать мир. Но, исходя из системы аргументации, предложенной Авиценой, этот аргумент Аль-Газали выглядит не совсем убедительно. Ведь вопрос Ибн Сины был таков: почему это произошло потом, а не раньше? Ответа нет. Потому что это уже вопрос веры. «Мы отвечаем. Мир существует так, как он существует, в то время и том месте, где он существует, благодаря Божественной Воле...», – отвечает Аль-Газали³. Ибн Сина на подобное возражение имел твёрдый аргумент: что изменилось в божественной воле, что он пожелал создать мир? Почему такого желания у него не было раньше? Тем не менее, для доказательства нужно привести непротиворечивое основание. «А таковой может быть то, что, согласно мусульманской вере, Бог всегда и при всех условиях был, есть и является Творцом. А этой концепции как раз соответствует положение восточных перипатетиков об извечности мира. В противном случае возникает не совсем приемлемая для религии мысль, что Бог не всегда был творцом, а стал таковым в определенное время»⁴. Тем более, в Коране, говоря о создании мира (Аллах, который создал небеса и землю за шесть дней (Коран.7:54), не сказано о том, когда (в какое время) был создан мир [Коран.14:19;15:85]. Была ли возможность существования и не существо-

¹ Harry Austryn Wolfson. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge ...1976. P. xxvi, 779. 8. *The Philosophy of the Kalam (Structure & Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza; [Wolfson, Harry Austryn]: 810 pages; Harvard University Press (January 1, 1976).*

² Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985. С. 123–127.

³ Абу Хамид Мухаммад Ал-Газали. Опровержение философов. Душанбе, 2008. С. 139.

⁴ Диноршоев М. Абу Хамид Мухаммад Ал-Газали и его «Опровержение философов» // Предисловие к кн. Абу Хамид Мухаммад Ал-Газали. Опровержение философов. Душанбе, 2008. С. 52, 61–62.

вания изначально в Боге? В своём опровержении Аль-Газали против Ибн Сины предложил новый аргумент: Бог отдаёт предпочтение существованию, нежели несуществованию. Да, это верно по отношению к Богу. Но опять возникает вопрос: почему сейчас, а не раньше и потом?! Может быть, исходя из такой неопределенности, философы выдвинули положение об извечности мира? – делится мыслями Генри Вольфсон¹. Ибн Сина утверждает, что Бог предшествует миру не по времени, а по сущности, как единица предшествует двойке, как причина предшествует следствию, но они могут существовать одновременно. Невозможно, чтобы одно было во времени, а другое в вечности. В «Ишарате и танбахате» Ибн Сина также обосновывает идею о мире как о Божьем «творении», о вневременном характере этого процесса, что ведёт к тезису об извечности мира. «Указанный тезис идет вразрез с господствующей в традиционной мусульманской теологии креационистской доктриной, согласно которой Бог сотворил мир из ничего (*мин ля-шай'*, или *ля мин шай'*; лат.: *ex nihilo*), во времени или, по одной версии, вместе со временем, а само время полагается конечным, имеющим начало»². Аль-Газали на это отвечает, что и время, и мир не существовали, но потом были созданы Богом. Бог существовал до мира, и будет существовать в будущем без него. Аль-Газали не обращает внимание на то, что Ибн Сина различает сармадийскую (Извечная сущность), дахрийскую (продолжительность сосуществования извечных и временных сущих) и временную вечность (продолжительность бытия временных сущих). На все это у Аль-Газали есть одно номиналистическое утверждение о том, что «время есть всего лишь заблуждение воображения». Мыслитель так увлёкся критикой философии, что не заметил, что на самом деле данное положение противоречит не только здравому смыслу (реализму), но основополагающим догмам религии, т. к. время, как и мир, созданы Богом. А это ведёт к допущению того, что все созданное Богом суть продукты воображения, а согласно Корану, всё созданное является свидетельством и доказательством бытия Всевышнего и его могущества. Таким образом, время как кораническое «доказательство бытия Бога» и время как «заблуждения воображения» (Газали) как-то должны различаться. Однако Авиценна не настроен на то, чтобы прибегать к религиозным ухищрениям, чтобы обвинить своих оппонентов в слабости веры... По многим другим позициям, как показывает контент-анализ указанного произведения Аль-Газали, проведённый таджикским исследователем М. Диноршоевым, обвинения Аль-Газали построены на игнорировании и неадекватной интерпретации учения Авиценны³. Таким образом, выходит, что концепция перипатетиков об извечности Бога и мира не ведёт к дуализму и не противоречит монотеизму

¹ The Philosophy of Kalam, by H. Wolfson. Cambridge, 1976. P. 447.

² Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharatwa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part Two (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova) // Orientalistica. 2018; 1(3-4): 461-486. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.

³ Диноршоев М. Абу Хамид Мухаммад Ал-Газзали. С. 62.

ислама – на чём строит свою аргументацию Аль-Газали. Они не противоречат основам ислама, но противостоят креационизму. На это обратил внимание Тавфик Ибрагим, который также поддерживает мнение о том, что этерналистская концепция (вечности мира, вечного творения) Ибн Сины не только удовлетворяла нужды рационалистических учений о мире, времени, причинности, но и соответствовала идее Божьего всесовершенства¹. Известный исследователь мусульманской философии А. В. Смирнов также признает, что по учению Авиценны Первое Сущее, Абсолютное Благо, хотя и обладает совершенным знанием, оно является вполне истинным, то есть исключительно *общим*: ... хотя все человеческие поступки, не включается в него....². Все это в духе ислама: Авиценна признает, что Бог обладает совершенным знанием, т. е. Он в курсе не только общего, но и частных! Если именно так обстоит дело с признанием основ религии и монотеизма ислама в учение Ибн Сины, тогда в чем предмет спора и ополчения мусульманских теологов против Авиценны и философов?

С другой стороны, нужно признать, что мусульманские источники (Коран и Сунна), а также теология высоко ставили роль разума и знаний. В одном из хадисов говорится о том, что «стремление к знанию – обязанность каждого мусульманина», в другом – ищи знания, даже если они находятся далеко, в Китае. Тот же Абухамид Мухаммад Аль-Газали был одним из таких ярких представителей теологической рациональности. Он говорит о четырёх формах разума: первая – это природное качество человека, которым он отличается от животных, им он овладевает науками и сложными мыслительными ремеслами. Во-вторых, это знание возможности возможного и невозможности невозможного. В-третьих, это знание, приобретаемое из опыта и из жизни. В-четвёртых, это способность познавать последствия своих действий. Есть ещё знание религиозной догматики и обрядов, что составляет особую форму знания. Они приобретаются с помощью подражания и слушания, без приведения доказательства. Для веры достаточно «...приведения доказательства смысла основного коранического речения: *«Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад – его Пророк»*. Для этого достаточно, чтобы человек верил без колебаний, сомнений, с помощью подражания и послушания, без приведения доказательства»³. Но средневековые философы и с этим не имели проблемы, они принимали это, однако философы не ограничивались формальным признанием, они интерпретировали религию рационально, не принимали креационизм. И этим ставили барьер абсолютному доминированию теологов в обществе, на что, они имели полное право, т. к.

¹ Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть вторая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). Ориенталистика. 2018; 1(3–4): 461–486. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.

² Смирнов А. В. Арабоязычный перипатетизм. Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. Время обращения 05.08.2020. <https://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/eth/per.htm>

³ Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение религиозных наук о вере. С. 92–93 // Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 2001. 10:92–93.

рациональное постижение мира можно задерживать, повременить, но невозможно запретить.

В наше время, в период возрождения религиозного сознания в обществе и даже на глобальном уровне, мы становимся свидетелями увеличения сторонников упрощенной, а порою узко-традиционной, формальной интерпретации исламского культурного наследия. Это объясняется многими причинами, в том числе тем, что религия в период глобализма, как реакция на пост-неоколониализм, срачивается с политической, национально-культурной идентичностью народов. Кроме того, исламистские радикалы, говоря о справедливости, стремятся компенсировать слабость или отсутствие мощных левых движений в мире. В эпистемологическом аспекте это можно объяснить тем, что разум не в состоянии охватить бесконечное (разом и навсегда), и рационализм тоже имеет исторические формы и свои пределы. Но все это еще не есть доказательство ограниченности разума и науки вообще.

Аль-Газали признает, что разум распознает не только суть вещей, но ещё имеет способность управлять всем тем, что есть в пределах реальности и за её пределами, и что всё сущее входит в ареал разума. Однако существует проблема ограниченности разума, заключающаяся в неосознанности разумом собственных границ, наличия иной, более высокой степени познания, называемого «интуитивно-достоверным знанием». Это суфийское слияние с вечностью, уровень «сверхразума» он противопоставляет теоретическому разуму. Однако его нельзя интерпретировать как некое онтологическое явление, т. к. когда человек возвращается к силе разума, он осознает, что раньше у него было «нечто, подобное слиянию»¹.

Если и философы, и мусульманские теологи высоко ставили разум, что он «имеет способность управлять всем тем, что есть в пределах реальности и за её пределами, и что всё сущее входит в ареал разума», тогда в чем разногласие между ними?! Тогда почему улемы обвиняют Аль-Фараби и Ибн Сину в неверии?! Видимо, дело было в доминировании в социальном пространстве. Надо было указать на ограниченность разума и этим вывести философов и учёных из игры. Т. е. по выражению М. Фуко, объявляя их «другими», изолировать их из социального пространства. Интеллектуальным органом богопознания и трансцендентного мира, по Газали, является сердце, а не разум. Современные исследователи сравнивают позицию Газали с его критикой теоретического разума и предпочтением практического разума (морали) с критикой разума Кантом². Но надо бы упомянуть, что Кант критиковал историческую форму рационализма, а не рационализма вообще. А Газали нужно было спустить разума с пьедестала.

¹ Аль-Джанаби. Границы разума – рациональная предпосылка сверхразума // Вестник РУДН, серия Философия. 2015. № 4. С. 71–75.

² Насыров И. Р. Аль-Газали о прорыве к трансцендентному миру. Философия и религия. Аналитические исследования. 2017. Т. 1. С. 100–105.

Но в средние века такой подход на практике служил платформой для борьбы против философии и науки вообще. Аль-Газали указывает на границы Разума и ставит разум в зависимость от Закона (*Шариа*). Он отвергает и безграничную автономию Разума *фаласифа*. По Газали, право на индивидуальное размышление (*иджтихад ар-рай*) имеют улемы, «эмиссары пророка»¹, а не все люди. Роль разума зависит от классификации знания и классов, т. к. восприятие знания у разных слоёв общества разное. Признавая полезность логики, считает, что диалектические рассуждения калама опасны для масс, что нужно изолировать народ от рациональных дискуссий. В своем «Илджам ал-авом ан илм-ал-калам» («Обуздывание толпы») он выражает свое недоверие людям из толпы. Представителей религиозной идеологии можно было понять, т. к. если бы масса мыслила рационально, то теологи лишились бы фанатично преданных адептов. Авиценна также старается сторониться толпы, но по причине того, что они (и их фанатизм) могут служить орудием его идейных противников. Да, рационализм имеет разные исторические формы, но его теоретические возможности огромны.

Авиценна остаётся непреклонным сторонником рационализма: доказательства, аргументации, в общем, рационального постижения мира. По Абу Али ибн Сине, доказательства в науке состоят из посылок с сущностными предикатами, конституирующими их субъекты, как «животное» по отношению к «человеку» или как «прямызна» и «равенство» по отношению к «линии». Каждая доказательная наука имеет свой предмет, как например, величина является предметом геометрии. Наука имеет принципы с самоочевидными посылками или определениями². Важным достижением Абу Али ибн Сины является то, что он, опираясь на идеи Аристотеля и ал-Фараби, обосновывает теорию демонстрации. Демонстрация есть процесс выведения тезиса из аргументов. Демонстрация рассматривается Абу Али ибн Синой и другими мусульманскими логиками как окончательная цель логики, это способ логической связи тезиса с существующими аргументами.

3.6. Дедукция. Критический взгляд на общеизвестные истины

Ибн Сина обращает внимание на проверяющую (если выразить по Л. Витгенштейну, верифицирующую) функцию доказательства для выявления истины и избавления от лжи. В книге «*Бурхан*» (*Доказательство*) говорит, что основы доказательности..., постигаются и подтверждаются не в силу мнимой необходимости, а в силу подлинной необходимости³.

¹ Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 2001. С. 63–65.

² Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. Душанбе: Дониш, 2020. С. 605.

³ Абу Али ибн Сина. Доказательство. Сочинения. Т. 6. Книга исцеления. Душанбе: Дониш. 2005. С. 525–526.

Авиценна пишет, что «многие общеизвестные истины ...действительно достоверны, но для того, чтобы быть несомненно достоверными, они нуждаются в доказательстве. Некоторые другие общеизвестные истины оказываются достоверными при помощи соблюдения неких условий, которых простые люди вовсе не замечают, и на которые не обращают никакого внимания. Но не исключено, что среди общеизвестных положений кроются и немало ложных, а причина доверия к ним заключается в учёте условий и факторов, о которых мы ранее говорили»¹. Бывает и такое, что в результате ошибочного восприятия определенные вещи и явления считаются истинными. Это происходит потому, объясняет Авиценна, что человек воспринимает вещь сначала в одном образе, затем ошибается и путает её с другой вещью в результате их словесной или смысловой идентичности. Например, человек может сказать: «*Всякое око зрячее*» («*Куллу айнунбасиратун*») и он воспринимает данное утверждение приемлемым, т. е. слово «*айн*» многозначно, другое его значение – «динар». Но говорящий будет стоять на своем, утверждая, что это истина для всех случаев. Вследствие этого человек приходит к абсурдному утверждению типа: «*Всякий динар зряч*». Таково и утверждение, если кто-то скажет: «*всё пьянящее есть вино*», ведь на самом деле не всё пьянящее вино. Все эти послышки, многие из которых базируются на языковых ухищрениях, ошибочные. Но некоторые люди, даже зная все это, целесообразно ими пользуются, чтобы достичь определенные цели.

Абу Али ибн Сина также называет другие формы истины, которые вызывают доверие к себе, но на проверку оказываются ложными и даже мерзкими, и если следовать им необдуманно, то это приведет к непоправимым последствиям. К таким относятся сомнительные истины (формально схожие с общеизвестными), например, «*Помогай брату своему, будь он тираном, или будь он угнетённым*». Если не подвергнуть данное положение анализу и не выявить его подлинную суть, то оно может побудить человека к совершению действия, и он решит исполнить его. Часто это приводит к непоправимым последствиям. Это относится и к некоторым иллюзорно-мнимым потребностям, часть из которых является известной и подлинной, а часть оказывается ложной и мерзкой одновременно². Поэтому Авиценна настаивает на критическом анализе всех посылок. Оригинальной является и интерпретация умозаключения на основе индукции и опыта, предложенная в книге «Бурхан» (Доказательство) Ибн Сины. В частности, он подробно показывает различия умозаключений на основе индукции и на основе опыта.

¹ Абу Али ибн Сина. Доказательство. Сочинения. Т. 6. Книга исцеления. Душанбе: Дониш. 2005. С. 527.

² Там же. С. 528–529.

3.7. Индукция и опыт (*tajriba* – экспериментирование)

Будучи большим поклонником Аристотеля в научном поиске и методологии науки, Авиценна, однако, критикует античную (аристотелевскую) и средневековую версию интерпретации индукции. Он считает, что она неадекватно выражена ими и нуждается в модификации. «Если индукция ведет человека от частных к универсальному, тогда, – считает Ибн Сина, – возможны два варианта: или (1) человек должен чувственно воспринимать некоторые необходимые особенности в частных, или (2) разум (интеллект) должен приобрести это необходимое свойство. В этом процессе, с одной стороны, восприятие не может обеспечить необходимую уверенность, с другой стороны, если индукция действует через разум, разум (интеллект) должен признавать или сущностный, конститутивный фактор частных, или некоторые необходимые акциденции». Но сущностные, конститутивные факторы не являются объектами научного исследования и, следовательно, не могут быть установлены с помощью индукции, демонстрации или любых других средств. Т. е. индукция не сможет привести к пониманию необходимых и универсальных положений в науке. Как пишет об этом аспекте учения Авиценны современный исследователь Джон Макгиннис, дело в том, что «для схватывания первых принципов мозг не нуждается в силлогистической структуре, это не формативная операция индукции как силлогизм, а психологический процесс»¹. По этой причине индукция, как она представлена до Авиценны, не может дать абсолютных, необходимых и ясных первых принципов науки, – заключение, которое следует из подхода Ибн Сины. В современной философии, особенно в неопозитивизме (Куайн и др.), призывают исследовать психологические аспекты сознания для формирования новой эпистемологии.

Обсуждая проблематичность индукции, Абу Али ибн Сина в книге «Диалектика» ведёт речь о диалектической индукции. Он пишет, что «...возможна такая ситуация, когда в состав индукции вводятся непохожие (разные) вещи, и спрашивающий может допустить ошибку, и по той же причине отвечающий также ошибётся. А должно быть так, чтобы смысл (правильно) описывался и (правильно) было установлено имя (название вещи). (При индукции) необходимо, чтобы спрашивающий, обследуя предмет, указывал бы на признаки его сходства. Иначе отвечающий не признал бы общую посылку, и уже поступил бы несправедливо. А необходимо, чтобы он приводил противоречие или указывал бы на него»². Он говорит, что не всегда популярная формула аналогии, типа «если бы было допустимо то-то, то допустимо то-то» работает. Подобное не является необходимым в действительности. Проверка на противоречие в форме живых примеров из жизни показывает, всегда ли даёт индукция истинное

¹ Jon McGinnis. Scientific Methodologies in Medieval Islam // Journal of the History of Philosophy. Vol. 4.1. No. 3 (2003) 307-27; P. 15-16.

² Абу Али ибн Сина. Диалектика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. Душанбе: Дониш, 2020. С. 329.

знание? Ибн Сина приводит для этого пример с крокодилом. Если принять положение, как говорят: «*Всякое животное двигает свою нижнюю челюсть*» и для обоснования этого он бы привел индукционные элементы, как лошадь и человек и т. п. Но потом в этом процессе он бы противоречил себе (пример с крокодилом, «*который двигает верхней челюстью*» – выделен нами – С. Д.)¹. Далее Авиценна говорит о диалектических возможностях индукции. Этот же пример приводится в его книге «Родники мудрости», где говорится, что индуктивное суждение не заслуживает доверия². Действительно, каждый из нас на собственном опыте знает, как нас подводят наши знания, которые часто опираются на единичный пример, взятый из личного или группового опыта. Многие наши предубеждения, стереотипы о других народах, регионах, расах и т. д. строятся на таком «неполном», часто искаженном знании о других.

Другой подход к научному поиску можно найти в концепции Авиценны **об опыте (*таджриба-tajriba*)**. Авиценна отличает опыт или экспериментирование (*tajriba*) от индукции (*istiqra*). Слово «*таджриба*» ближе по значению к латинской *эмпирии*, экзаменовать, тестировать, проверять. Специфику умозаключения на основе опыта (*tajriba*) он показывает на примере определения свойства скаммония (*сакмунийя*). Например, суждение «*Скаммоний – это слабительное для желчи*» – это утверждение основано на опыте. И раз данное свойство повторяется, то оно не является случайным. На этой основе люди приходят к заключению, что значит такова природа скаммония. В ответ тому, кто может сказать, что данное положение является случайным, Ибн Сина отвечает, что ослабляющее свойство является акциденцией для скаммония, и это наблюдается при многократном повторении. Все это подтверждается многолетними наблюдениями и опытом врача (Авиценны). «Ослабление желчи» наличествует и сопровождает его по природе, по своей сущности (*би-з-зат*)³. В примере со скаммонием тому, кто строит эксперимент на его основе, нужно твёрдо знать две вещи: первое – что свойство и сила ослабления находятся в природе скаммония, и второе – использовать своё знание о природе скаммония в умозаключении (силлогизме), чтобы показать, что скаммоний приведёт к ослаблению (необходимым образом). Такова природа знания на основе опыта, что не может дать простая индукция.

Далее Ибн Сина даёт сравнение опыта (экспериментирования) с индукцией. На возможный вопрос, почему опыт даёт такое знание, а индукция – нет, он отвечает следующее. Индукция либо охватывает все единичные случаи, либо порождает преобладающее мнение (*аз-занн ал-аглаб*). Однако опыт не является таковым. Например, если кто-то, наблюдая за людьми определенного региона, скажет, что «*все люди являются чернокожими*» из-за того, что другие люди,

¹ Абу Али ибн Сина. Диалектика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. Душанбе: Дониш, 2020. С. 330.

² Абу Али ибн Сина. Родники мудрости // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 604.

³ Абу Али ибн Сина. Доказательство // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 6. Душанбе, 2016. С. 565–566.

с другим цветом кожи не будут доступны его восприятию, и, возможно, этот опыт даже повторится в аналогичном регионе, то такое убеждение будет верным для определенного места, но будет ошибочным и ложным для другого. Оно заслуживает доверия не всеобщим образом и не может служить основанием для доказательства. Ибн Сина говорит, что опыт порождает не общее абсолютное, силлогистическое знание, а общее обусловленное знание. Суть обусловленности заключается в том, что природа того, что подвержено повторению, обуславливает наличие чего-то постоянного лишь в тех условиях, при которых оно повторяется, за исключением того случая, когда возникает какое-либо препятствие. Поэтому его сущность обусловлена этим условием и не является абсолютной. Опыт с чернокожими людьми в Судане и рождения их от чернокожих родителей будет верным для этой и других стран, т. к. это единичный случай, но он не будет верным для всех случаев и других стран. «Ибо рассмотренный нами опыт относится к чернокожим людям, но не ко всем людям в абсолютном смысле. Поэтому опыт во многих случаях может оказаться ошибочным. И когда нечто акцидентальное будет рассматриваться вместо чего-то сущностного, то опыт порождает не достоверное знание (*якин*), а всего лишь предположение (*занн*)»¹. Достоверное знание порождается опытом тогда, когда в качестве его объекта будет рассматриваться нечто сущностное. Эти моменты эпистемологии Ибн Сины, недостаточно замеченные в прошлом, сегодня привлекают внимание и становятся объектом изучения современных исследователей. Джон Макгиннис, например, видит и здесь у Авиценны определение первого принципа науки. «В отличие от индукции, опыт или экспериментирование не претендует на абсолютное необходимое знание, но оно даёт только условное необходимое знание. И оно может функционировать как первый принцип в науке»².

Удивительно, что, так скрупулёзно изучая опыт и эксперимент как научный метод исследования, он не абсолютизирует его. Он пишет об этом: «Мы не утверждаем, что опыт защищен от ошибок и постоянно порождает достоверные знания. ...Даже силлогизм не защищен от ошибок! Наоборот, мы утверждаем, что в большинстве случаев приобретаем достоверные знания при помощи опыта»³. Следовательно, качество порождения достоверных знаний должно быть рассмотрено в процессе опыта. Для этого мы должны быть защищены от акцидентального, несущностного представления, чтобы сущностные атрибуты нам были известны, чтобы это явление («одновременно с наличием данной вещи возникало постоянно») повторялось и имело более широкий характер, т. е. «постоянно или в большинстве случаев».

¹ Абу Али ибн Сина. Доказательство // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 6. Душанбе, 2016. С. 566–567.

² Jon McGinnis. Scientific Methodologies... // Journal of the History of Philosophy. Vol. 41. No. 3 (2003) 307–27, P. 317.

³ Абу Али ибн Сина. Доказательство.... С. 568.

Всё это верно и по отношению к скаммонии. Ибн Сина пишет, что мы не можем игнорировать возможность того, что скаммоний в некоторых странах будет сопряжен с особенностями и природой, или же будет терять некоторые особенности природы, или не будет обладать качеством ослабителя желчи. И необходимо, чтобы наше суждение, основанное на опыте, заключалась в том, что опознанный нами скаммоний являлся именно тем скаммонием, того случая, когда он сталкивается с каким-то препятствием. Для этого нужно проверить, экзаменовать множество случаев, найти противоположные примеры, или, как выражается Дж. Макгиннес, «*фальсифицирующие примеры*»¹, по словам Ибн Сины, «*есть ли тут что-то произвольное – ихтийяр*»], и убедиться в том, что всегда существует необходимая связь между скаммонием (как средством) и ослаблением организма. Если обследовано «большинство случаев» и существует причинная связь между вещью и его проявлением во многих местах, и при этом не будет обнаружен ни один «*фальсифицирующий пример*», т. е. препятствие для подобного утверждения, – тогда это отношение есть всегда и будет необходимым. Очень важно, чтобы экспериментатор имел больше наблюдений, искал другие факторы, при наличии которых невозможно сделать такое умозаключение. На вопрос, почему скаммоний имеет свойство (или натуру) слабительного, можно сказать, что это относится к области биологии, химии (может быть, это влияние четырёх жидкостей – *мизаджа*, или это связано с взаимодействием атомов, или же это зависит от его свойства блокировать поры, существующие в теле и т. д.). И кажется, что упомянутый нами опыт (таджриба) как метод научного познания может способствовать этому. То же самое относится к примеру об особенности изумруда, который способен ослеплять змею², – говорит Ибн Сина.

На основе изложенного мы можем сделать такой вывод, что для получения достоверного знания на базе опыта нужно проверить и выяснить как можно больше (*аксарийан-akthariyan*) возможных обстоятельств, связанных со свойством данного минерала, с регионом, а также с особенностями этого живого существа в различных регионах, наблюдать, как он там себя ведёт. Но важно, чтобы речь шла об этом минерале и о роде змеи, а не о чём-то другом. Надо, чтобы сущностное свойство чего-либо повторялось и в других ситуациях. В этом заключается суть опыта (*таджриба*) как способа познания действительности – когда и при каких условиях он может дать достоверное знание (*илм-ул-якин*).

Возникает вопрос такого характера: поскольку Ибн Сина использует понятия и концепции, заимствованные им из античной философии, может быть, авиценновская теория об эксперименте тоже не что иное, как продолжение древнегреческих дискуссий об опыте, тем более, многие из положений, обсуждаемых Авиценной, существуют уже у Аристотеля. Может быть, он просто

¹ Абу Али ибн Сина. Доказательство // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 6. С. 319.

² Там же. С. 568–569.

синтезировал древнегреческие источники? – задают себе вопрос учёные. Те учёные, которые уже сделали сравнение теории Авиценны с текстами древнегреческих мыслителей, таких как Гален, эмпириков и т. д., пришли к обратному мнению. Один из них пишет: «Во-первых, методология Ибн Сины обеспечивает и необходимое знание, условно необходимое знание и причинное объяснение, в то время как древние греки, такие как Гален и эмпирики, не дают ни необходимого знания, ни причинного объяснения опыта. Более того, его теория даёт руководство, как избежать ошибок в ходе наблюдения, в то время как стоики и эмпирики приводят негативные аргументы относительно научных методов. Что касается Аристотеля, то ему не удалось сформировать альтернативного метода жизнеспособной индукции. Как показывает Ибн Сина, индукция, представленная Аристотелем, не является жизнеспособным средством научного исследования. И средневековые мыслители Запада черпали вдохновение именно в наследии Ибн Сины и его теории экспериментирования»¹. Тем не менее, несмотря на огромные достижения нельзя гиперболизировать и предполагать, что авиценновская теория экспериментирования имеет все преимущества современных методов научной деятельности. Можно согласиться с мнением Дж. Макгинниса, что для его теории является идеальным, когда наука должна обеспечивать необходимое, аподиктивное знание, что научные утверждения могут быть неопределёнными и предварительными. А современные открытия в науке показывают, что каждый учёный может исправить, модифицировать утверждение своего предшественника. И это зависит не только от субъекта познания, но и от объекта, т. е., возможно, найдутся и такие виды скаммония в других частях света, которые не имеют слабительного свойства, и т. д. Критики Авиценны (Ф. Джабре, С. Нусейбех, Х. Давидзон и др.) могут вспомнить и его концепцию об Активном Интеллекте (*Акли фаъал*), которая кажется такой, что может свести на нет значения поисков научного познания путем сенсорно-чувственного, практическо-экспериментального постижения мира, если понять его в буквальном смысле и не учитывать интерсубъективную природу интуиции. Если не понять, что «авиценновско-сухравардийская трактовка интуиции не мистическое прозрение, а общая, универсальная способность всех людей к интуитивному постижению» действительности². Обнаруженные в книге «Доказательство» ценные наблюдения Авиценны об опыте и экспериментировании, а также исследования, проведенные на их основе и на основе психологических взглядов (Дж. Макгинниса, Даг Хассе, Дмитрия Гутаса и др.), показывают, какую важную роль играют эмпирические наблюдения в учении Ибн Сины о методологии науки и познания в целом. Дмитрий Гутас доказывает правоту данного утверждения на основе психологического анализа.

¹ Jon McGinnis. Scientific Methodologies... // Journal of the History of Philosophy. Vol. 41. No. 3 (2003) 307–27, p. 327.

² Об особенностях интуитивного постижения мира в средние века. См.: журнал «Ишрак». Ежегодник исламской философии. 2011. № 2. С. 14–28. С. 18. Версия PDF имеется в интернете].

Ибн Сина предложил, возможно, самую резкую критику индукции в течение древнего и средневекового периода. Его цель, однако, не была чисто нигилистической, была конструктивной и призвана обеспечить исправление перегибов, которые были заявлены в понимании индукции до него. Кроме того, критика Ибн Сины открыла для него и для нас способ разработать другой, возможно, лучший метод научного исследования в форме экспериментирования, – пишет Дж. Макгиннис. Надо учитывать, что система экспериментирования, предложенная Ибн Синой, отнюдь не самая современная, но она имеет четкие элементы, которые определенно движутся в правильном направлении. Эти элементы включают: 1) готовность экспериментального метода разрешить предварительные утверждения, которые могут быть изменены в свете новых наблюдений, как первый принцип науки; 2) его открытость в том, чтобы принимать и учитывать условия, при которых был проведен эксперимент; 3) значительную роль, которую он отводит эмпирическим наблюдениям¹, – подводит итог своим исследованиям Дж. Макгиннис.

Современные исследователи наследия Ибн Сины уверены, что даже если содержание обсужденного здесь текста не было доступно Западу, многие из тех же моментов, особенно те, что касаются отношения руководства для правильного наблюдения (в ходе наблюдения и экспериментов в медицинской практике), были бы доступны на латыни через латинский перевод «Канона врачебной науки» Ибн Сины, где они по необходимости были фиксированы в более конкретной форме. В такой форме, разумеется, что они были заимствованы европейцами. Поэтому было бы интересно сделать краткий экскурс в медицинскую сферу для поиска аналогов для эксперимента.

3.8. Медико-психологические опыты (экспериментирование)

О жизни и деятельности Авиценны существует очень много легенд и народных рассказов. Но мало кто знает, что эти рассказы взяты из реальной жизни учёного и врача. Более того, многие из них взяты или заимствованы из его книги «Канон врачебной науки». Так, в одной из легенд рассказывается о том, как он был приглашен во дворец Кабуса, эмира Джузджана, чтобы лечить его племянника, который был истощен неизвестной болезнью и все врачи отказывались от его лечения, поскольку не знали причину болезни. Прибыв во дворец, Авиценна увидел очень красивого юношу лет двадцати. Прежде всего он расспросил о начале болезни, попробовал пульс, попросил мочу для исследования и затем обратился к рассмотрению медицинских показаний. После длительного размышления он пришёл к выводу о том, что корни этой болезни находят-

¹ Jon McGinnis. Scientific Methodologies... // Journal of the History of Philosophy. Vol. 41. No. 3 (2003) 307–27, p. 327. (P. 21).

ся в мозгу. Авиценна попросил, чтобы к нему прислали человека, знающего в городе все улицы и дома. Авиценна попросил всех удалиться из комнаты, а сам прикоснулся к пульсу больного и следил за его изменениями. Так, назвав улицу за улицей и дом за домом, они дошли до объекта беспокойства больного. Когда начали называть всех обитателей одного из домов, и назвали одно из имен, пульс больного стал биться крайне интенсивно. Авиценна узнал, что юноша влюблён в девушку из этого дома. Об этом он сообщил эмиру Кабусу и посоветовал соединить узы любви, как способ лечения больного.

Впервые на связь легенд об Авиценне с текстами книги «Канон врачебной науки» обратил внимание академик А. А. Семёнов ещё в 40–50-е гг. прошлого века. А. А. Семёнов обнаружил, что упомянутый рассказ является художественным пересказом того, что написано в разделе книги «Канон врачебной науки», посвящённом анализу механизма любви, в разделе о болезнях мозга, в котором наравне с этим рассматриваются также проблемы бессонницы, мании, водобоязни и т. д.

О симптомах и своем опыте (экспериментах), о способе лечения подобных психологических болезней Абу Али ибн Сина пишет следующее:

«... возможно установить личность любимого человека, если пациент не откроет его сам; такое значение даёт единственное средство лечения. Способ, которым это может быть осуществлено, заключается в тех нескольких именах, кои могут быть отмечены и повторены (перед больным), меж тем, как палец касается пульса. И когда последний становится очень неправильным и почти прекращается, нужно еще раз повторить процесс».

Видно, что этот случай был не единственный в медицинской практике Авиценны. Он этим занимался на постоянной основе:

«Я неоднократно применял этот метод и открывал имя предмета страсти пациента. Затем таким же манером назывались улицы, дома, искусства, ремёсла, селение и семья в соединении с именем любимой персоны и все это время наблюдался пульс (больного), так что когда он меняется при произнесении названия какого-либо из этих объектов, то вы в состоянии вывести заключение о всех обстоятельствах, касающихся предмета любви вашего пациента, о его имени, внешности, занятиях (и пр.). Я сам действовал по этому плану и посредством его достигал такого знания, которое было очень ценно. В этом случае, когда вы не сможете открыть никакого иного лечения, как только соединить двух любящих, санкционируя это религией и законом, вы должны это сделать».

И наконец, на основе данного эксперимента он делает вывод о подчинении человеческой природы (воли) ментальным его представлениям:

«Я наблюдал случаи, когда здоровье и сила были восстановлены и больной пополнил после того, как он был чрезвычайно изнуренным и страдающим от жестоких хронических болей, его била лихорадка от недостатка силы,

проистекающей от чрезмерной любви. Когда же эти страдания были прекращены союзом с любимым человеком, то в очень короткое время, – так что я был удивлён, происходило подчинение человеческой природы ментальным представлениям»¹.

Этот же момент зафиксирован в «Каноне врачебной науки» от лица автора данной книги следующим образом, но в множественной форме:

«Мы видели одного человека, кому это возвратило здравовье, и [на костях у него] снова появилось мясо после того, как он дошел до [полного] исхудания, перешел в этом (все пределы) и подвергся тяжким, длительным заболеваниям и продолжительным лихорадкам из-за ослабления сил от страстной любви. Когда же он почувствовал, что (скоро) встретиться с возлюбленной после сонорных отсрочек, то (выздоровел) в самое короткое время. И удивились мы этому и сделали вывод, что естественно послушно внушениям души».

Далее, Авиценна даёт рекомендации для лечения таких больных: - нормализовать их соки, заниматься их усыплением, питанием, купанием в банях; По Авиценне, вниманию таких больных нужно занимать всякими делами, и спорами, вещами, отвлекающими их от любви, иногда заставлять влюбляться в других, забыть объекта прежней любви, иногда к влюбленному подсылают старух, которые внушают ему отвращение к возлюбленной; иногда, чтобы отвлекать их, покупают им невольниц, чтобы их сознание преклонило на другие объекты. Некоторых людей утешает музыка, пение и т. д. Можно организовать им охоту, различные игры и др. развлечения и т. д., а если все это не поможет, то, поскольку эти больные похожи на болезни меланхолии, мании и т. д., то нужно производить опорожнение сильными средствами и увлажнять их природу.²

Из данного текста видно, что Абу Али ибн Сина высоко ценит этот экспериментальный метод, где по свидетельству автора, «он достигал новые, ценные знания». Каковы основные шаги автора эксперимента: знакомство с объектом (пациентом) всеми сенсорными средствами (на этой основе – составление истории болезни), наблюдение за пульсом, исследование его мочи и на этой основе – анализ первичных материалов (ситуации в целом) и выдвижение гипотезы (определение диагноза). Следующий шаг – проверка гипотезы на основе эксперимента и выведение заключения на этой основе. Обратите внимание на слова и выражения, которые нам сообщают о том, что действие происходит от первого лица, что достигнутые результаты (знания) являются личным прак-

¹ Абу Али ибн Сина. Канон врачебной науки. С. 85–86 // А. А. Семёнов. Абу Али ибн Сина. Рукопись из архива А. А. Семёнова. Машинопись, находится в Мемориальной библиотеке академика А. А. Семёнова. Отдел древней, средневековой и новой истории Института истории, археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Таджикистан. ААС-3, п. 22. Лист № 58.

² Абу Али ибн Сина (Авиценна). Т. 14. Кн. третья, часть первая (О болезнях головы и мозга). Душанбе. Дониш. 2014. С. 177–179;

тическим достижением автора, а не заимствованными из других, побочных источников: «Я наблюдал», «я сам действовал по этому плану», «я неоднократно применял этот метода» и т. д. В современной медицине такой подход в медицине называется «когнитивно-поведенческой терапией» (cognitive behavioral therapy – СВТ), который применяют при лечении следующих болезней: депрессии, стресса, «anxiety» и т. д. Такой же метод зафиксирован в сюжете другой легенды (о том, как Авиценна лечил больного, который считал себя коровой, где врач использовал метод шоковой терапии, чтобы спасти его). Ценно заключение, сделанное Авиценной в этом отрывке, т. е. он говорит о зависимости человеческой природы (тела человека) от ментальных представлений, что мы можем наблюдать также при описании им гипноза, его механизма действия и других психологических болезней. Во всех рассказах и экспертных рекомендациях Авиценны мы наблюдаем подчёркивание им активной роли субъекта познания при выявлении нового знания из практики (опыта), часто индивидуального. Заслуживает особого внимания концепция Абу Али ибн Сина о **мыслительном эксперименте**, известного в исследовательской литературе как идея о «летающем человеке», развитая им в «Книге о душе», где он ставит вопрос о том, что человек может сомневаться во всем, кроме как в существовании собственной души¹, концепция, отдалённо напоминающая нам формулу Р. Декарта «мыслю, следовательно существую».

¹ On the philosophy of mind in: Nader El-Bizri, 'Avicenna and the Problem of Consciousness', in *Consciousness and the Great Philosophers*, eds. S. Leach and J. Tartaglia (London: Routledge, 2016), 45–53. Internet. Retrieved in 14.09.2020

IV. КОГНИТИВНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ, РИТОРИЧЕСКИХ, СОФИСТИЧЕСКИХ И ПОЭТИЧЕСКИХ СИЛЛОГИЗМОВ

4.1. Общее представление о когнитивных особенностях силлогизмов, их социальная сущность

Одна из проблем, которая выдвигается в предложенных трактатах и на которой мы хотели бы заострить внимание – это не чисто логический анализ данных трактатов, а скорее, взаимосвязь теории аргументации (как когнитивного средства) с господствующей в мусульманском средневековье социальной теорией, чему до сих пор уделяли мало внимания. Известно, что доказательство истины является важным процессом и целью всякой науки. И доказательство, как было отмечено, осуществляется с использованием аргументов. Но аргументация используется и в других целях. В целом теория аргументации состоит из следующих элементов: демонстрация, диалектика и риторика, где два последних считаются по отношению к демонстрации второстепенными, т. к. они производят познавательные состояния, уступающие демонстрации по уровню убедительности, по степени постоянства и применяемых знаний¹.

Это соответствует делению рассуждений и доказательств на три основные категории: *аподиктические*, *диалектические* и *риторические*. Аподиктические – это тип суждений и доказательств по модальности, в которых связь подлежащего и сказуемого считается необходимой – это высказывание о признаках предмета, которые мыслятся как присутствующие у них в любых условиях. Отрицание такого суждения считается невозможным. Например, *всякая окружность имеет центр*. Аподиктические суждения, в отличие от гипотетических (которые основаны на *мнениях*) и ассерторических (основанных на *вере*) в случае, если будут опираться на *знание*, выражают логическую необходимость, основанную на законе исключения третьего. Эти типы суждения и доказательства обсуждаются в трактатах Ибн Сины «Силлогизм» (*Кийяс*) и «Доказательство» (*Бурхан*). Окончательная цель философии – это демонстрация необходимости и определённости истины, но диалектические и риторические аргументы служат как бы подготовкой к демонстрации, преследуя цель доведения её результатов до широкого круга людей².

¹ Лосев А. Ф., Спиркин А. Г. Диалектика. БСЭ, 1969–1967.

² Абу Али ибн Сина. Доказательство // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 6. Душанбе: Дониш, 2016; Logic in Islamic philosophy. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H017>. Дата обращения: 01.08.2020.

Сконцентрируемся на социальной имплементации теории аргументации в указанных трактатах, где проводится параллель между уровнем знания и, исходя из этого, доступом людей к реализации своей воли и власти. Существующую связь между ментальным состоянием (верой, мнением и разумом) людей и их социальным положением отмечали многие древние мыслители. Ибн Сина приводит свои аргументы, отвечая на вопрос: почему люди отличаются, каким способом и какими видами силлогизмов и формами аргументации оперирует их мозг или мышление? Данная теория дала ему возможность относительно толерантно относиться к человеческому разнообразию, т. к. невозможно моментально подравнять всех людей под одну гребёнку. Эти примеры помогут лучше понять важность предложенных трактатов Ибн Сины о диалектике, риторике, софистике и поэтике.

Для сравнения приведем некоторые примеры за период от греческой античности до Авиценны. В Древнем Иране общество делилось на правителей, воинов, ремесленников, дехкан-землевладельцев и простолюдинов-земледельцев. Воины, например, Рустам, могли себе позволить бросить вызов правителям (например, царю Кайковусу). Землевладельцы также имели некоторую самостоятельность в суждении.

В Греции Еврипид (420 г. до н. э.) выделял в обществе три класса: первый – это *богатые*, которые думают и живут для себя и от которых мало пользы для общества. Вторые – *бедные*, которые из-за своей бедности и склонности к протесту представляют опасность для общества. Третьи – это *средний класс*. Это тот, кто в состоянии обеспечить социальную стабильность и развитие¹. Платон также делит общество на три класса ментальности: правители, воины (обслуживающие) и ремесленники. Каждый класс имеет свои добродетели: правители – мудрость, воины – доблесть и народ – послушание. Для сохранения стабильности, по Платону, нужно распространить «королевскую ложь» о том, что Бог создал людей трёх видов: правителей из золота, воинов из серебра, а народ из железа. Однако, по его мнению, этот миф будет работать в течение жизни двух поколений и только².

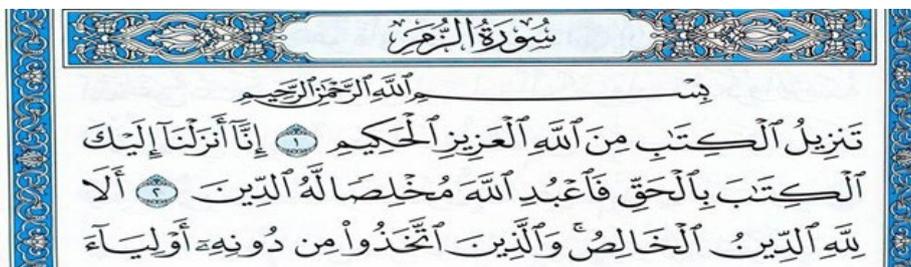
В Коране люди делятся на верующих и неверующих, на арабов и не арабов, а также на три категории, которые могут надеяться на спасение. По кораническому учению человек наделён свободой воли, он волен сам выбирать рай или ад. Потусторонняя жизнь человека в Коране описывается в терминах среднего человека, т. е. что он ценит больше всего: достоинство, честь, добродетель, красоту, роскошь, чувственные удовольствия и социальный статус, а ад описывается в терминах того, что этот человек ненавидит. Из этих трёх категорий на первом месте стоят те сподвижники, которые ближе находятся к Богу.

¹ Еврипид. Умоляющие // Еврипид. Трагедии. В 2-х томах. Т. 1. «Литературные памятники». М.: Наука. Ладомир, 1999. С. 56.

² Джохадзе Д. В. Античный диалог и диалектика // Философия и общества. 2012. № 2. С. 23–45.

«Те, кто будет самым главным и самым близким к Богу, которым Бог доволен, и кто доволен Богом». Ко второй категории относятся те «соратники правой руки», которые будут жить в другом саду. Они будут сидеть на престолах высоко, среди деревьев, с цветами, ...в тени рядом с постоянно текущей водой». К третьим относятся «сподвижники с левой стороны» (грешники), «которые будут посреди яростного огня с искаженными лицами и жареной кожей, ни живые, ни мертвые, под тенью чёрного дыма». Как приводит М. Шариф, у них должна быть только кипящая и зловонная вода для питья и отвратительные растения (*zaqqum*)¹.

В данном отрывке из Корана, в 39-й Суре «Толпы» говорится о различии между людьми верующими и «толпами» неверующих (39:71)². Вера и знание людей связывается именно с их разумом.



39-я сура Корана: «Аз-Зумар»

По Корану, Бог не изменит условия жизни людей, пока они сами не захотят изменить их, т. е. социальные изменения возможны только с включением воли и знаний человека. Нечто похожее, но более политизированную и реальную общественную структуру в мусульманском обществе можно встретить в представлении аббасидского придворного. Он делит общество на пять классов: 1) цари (*мулук*); 2) *везиры* (отличаются смыслённостью и разумом); 3) высокопоставленные (которых возвысило богатство (*йасар*); 4) среднее сословие (*авсам*), они приравнены к третьему сословию благодаря образованию (*тааддуб*); 5) прочий люд (низкие твари – *авам*), думающие лишь о еде и сне. Быть знатыным для араба это нечто заложенное в крови, но, прежде всего, он должен быть отважным и великодушным. Ибн Кутайба в «*Уйун ал-ахбар*» считает, что благоразумие для знатного не нужно. «Он должен быть умен, но разыгрывать из себя человека неосмотрительного»³. Это особенно касается царей, для которых волевое качество считается важнее интеллектуального.

1 Philosophical Teachings of the Qur'an by M.M Sharif. The History of Muslim Philosophy by M. Sharif. С. 369–370(в интернете): <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/10.htm> . Qur'an, x1vi, 910; vi, 103.

2 <https://islam.global/verouchenie/koran/sura-39-az-zumar-tolpy/> Retrieved 03.08.2020.

3 Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1970. С. 132.

Ал-Фараби в трактате «Добродетельное государство» выделяет пять социальных слоев: 1) мудрецы и достойные люди; 2) люди религии, поэты, музыканты, писцы; 3) счетоводы, геометры, врачи, астрологи и т. д.; 4) воины, стражники; 5) богатые люди, земледельцы, садоводы, купцы. Понятно, что простолюдины не названы вовсе, это, видимо, есть отражение средневекового феодального общественного порядка. Эти пять слоев населения объединяются в одном государстве на основе справедливости, взаимопомощи и взаимных интересов. Правитель – мудрец-философ, ему доступно истинное знание. Это община верующих. Противоположностью ему являются невежественные города-государства, где взаимоотношения между людьми основаны на принципах зла и антагонизма. Деление людей по ментальности и на связанный с ней социальный статус имело широкое хождение в разных культурах, и неважно, насколько количественно можно делить людей по указанным параметрам, т. к. все эти разновидности можно привести к трём знаменателям. Ибн Сина и его школа интерпретируют данную проблему в связи с их логическим учением.

Восточные перипатетики вплоть до Ибн Рушда руководствовались социальной теорией элиты и масс, популярной в средние века, немного модифицированная, но действующая и сегодня. В целом, они делят людей на три класса в зависимости от того, какого рода аргументы они способны воспринять и руководствоваться ими. Соответственно, для решения этого вопроса использовалась теория Аристотеля о трёх типах аргументации: *риторические, диалектические и аподиктические* (необходимые). По их учению, различие форм и типов аргументации зависит от особенностей людей, от их ментального состояния и развития. Понимая роль практической логики в познании и используя метафизику и теологию мутазилитов, философы стремились привести в порядок научно-философскую мысль мусульман, укрепляя позиции разума в исламской цивилизации, освобождая его от диктата теологии. Посмотрим, как классифицируют формы аргументации и силлогистики восточные перипатетики – аль-Фараби и Ибн Сина.

Аль-Фараби следует за Аристотелем, выделяя в логике аподейктику, диалектику, софистику, риторику и поэтику. Он распределяет послышки по пяти разрядам силлогизма: аподиктические (используемые в науке и философии), диалектические и софистические (на что опирается теология); риторические и поэтические (образующие фундамент традиционной религии)¹. Фараби считает, что диалектические методы приемлемы в математике и в обучении масс умозрительным знаниям, а софистические методы дают в целом ложные суждения и, соответственно, служат причиной людского несчастья. Что касается риторических методов, то они применимы к общим рассуждениям для всех искусств, для обучения масс, а диалектика – для ведения переговоров и в граж-

¹ Касымжанов А. Х. Абу Наср ал-Фараби. М.: Мысль. 1982. С. 117–118.

данских делах. Желание убедить – вот основная мотивация тех, кто пользуется риторикой, логической основой которой являются *энтимема* и риторическая индукция (о чём будет сказано отдельно).

Предложенная современная таблица приводится для сравнения и наглядности и в доступной форме иллюстрирует проблемы, обсуждавшиеся в исторически различных обществах в прошлом, а также, в чуть модифицированной форме, обсуждаемую нами здесь и далее.



С точки зрения социальной иерархии, Авиценна разделяет три сословия: устроители (управленцы), стражники и ремесленники. «Но есть и четвертое сословие, т. е. те, кто по своей природе не воспринимают добродетель. Они должны служить другим людям или, проще говоря, быть рабами»¹. Эти три отмеченных сословия наделены определенными разумными способностями, но о разумных возможностях рабов Авиценна, как сын своей эпохи, не ведет речь.

Социальная теория Абу Али ибн Сины, таким образом, зиждется на его эпистемологической концепции, она присутствует даже в изложении им проблемы теории интуиции. Он пишет, «разве ты не знаешь, что интуиция существует, и люди, обладающие ею, по степени различны так же, как и по силе мышления? Это простолюдины, или те, кто лишен природных задатков мыслить высокими категориями. К ним Авиценна причисляет глупцов и людей с ограниченными интеллектуальными возможностями (1-я категория), к другой группе он причисляет людей со средними интеллектуальными возможностями или тех, кто пользуется природными данными мыслить (2-я категория). К третьей группе Авиценна относит действительно просвещённых людей, людей, которые высшими способностями ума, на лету могут схватить умопостигаемые вещи и пользуются интуицией. Для убедительности мы приводим эту классификацию с некоторыми повторениями так, как это даётся у самого Авиценны:

¹ Садыков Р. Г. Основы исламской теологии. Уфа, 2012. С. 124.

1) *С первой категорией людей (неучами, глупцами, непривычными к восприятию философии, и людьми, предрасположенными к нелюдям и вводящими людей в заблуждение софистикой)* нельзя делиться высшими знаниями философии¹. Ибн Сина предлагает своему читателю: «...оберегать «сливки истины и яства мудрости» от людей невежественных и пошлых и тех, кто не наделён пламенным разумом, опытом и навыком в философии, и тех, кто склонен к шумливости или юродствующим лже-философов и остального сброда»². Согласно данной теории, люди первой категории легковерны, их можно убедить более доступными способами, образами, аллегориями, баснями, поговорками, устрашением (ужасами ада и надеждой на рай) и т. д. Классифицируя их по степени способности к интуиции, Ибн Сина пишет, что среди них встречаются глупцы, не обладающие ни малейшей здоровой мыслью³. По этой причине их трудно убедить усложнёнными разумными аргументами, они поддаются влиянию только с помощью словесности, а именно риторическими аргументами. В книге «Диалектика» Абу Али ибн Сина пишет о трудности обучения, в целом, о трудности обучения науке логики, в частности, и обучению диалектическому искусству. Он пишет: «Путь обучения долог. И не каждому человеку он доступен, особенно в вопросах, которые являются более полезными..., как например, в доказательстве единого творца, доказательстве божественной миссии и доказательстве загробной жизни. И когда народ своим усердием отдаётся этому убеждению, оно надолго сохраняется у них... Также, действительно, большинство сил неспособны понимать этого, т. к. не каждому удастся, скорее, удаётся тому, кто приспособлен к этому»⁴.

Далее Авиценна пишет, что «...значительная часть знания философов не имеется у толпы (людей), и у известных людей нет пути к ним, однако у (людей) доказательства есть путь к ним»⁵. Вполне возможно, что это был не результат простого теоретизирования. Арабофарсиязычные, а потом и другие мусульманские мыслители средних веков (тюрки, индусы и т. д.) воочию убедились в этом на собственном опыте: в те годы представители кочевого племени (неважно, будь это арабский бедуин, кочевой тюрк-огуз, пуштун или курд из горного племени и т. д.), с утра до ночи занятые то ли добычей хлеба насущного, то ли уходом за животными, то ли ограблением других племён, и при этом лишённые возможности заниматься интеллектуальным трудом, желанием, более или менее, просветить себя и своё окружение не только байками и сказаниями, но и письменной культурой. Тем более, их невозможно было убедить философскими аргументами, не говоря уже о применении научных доводов, чтобы увести

1 Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Мысль.1980.С.318; Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 1. Душанбе, 2005. С. 545.

2 Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.:Мысль.1980. С. 382.

3 Там же. С. 318.

4 Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. Душанбе: Дониш, 2020. С. 41.

5 Там же. С. 106.

их от этого. Их они не могли или не хотели понять (впрочем, как многие даже и сегодня). А читать им проповеди о том, что грабить и убивать людей – это плохо, значит, ничего не делать. Остаётся морализаторство, этим и старались убедить Низам-ул-мульк и Абухамид ал-Газали сельджукских кочевых эмиров на Ближнем и Среднем Востоке после падения Саманидов и багдадского халифата. Как бы ни пытался везир Назам-ул-мулк убедить новых землевладельцев (*иктадаров*), военачальников – новых хозяев земли, помнить свои обязанности перед дехканами, т. е. крестьянами, настоящими хозяевами земли, кто действительно работал на земле, – это никак не давало свои плоды.

По этой причине единственным утешением, если не спасением, явились книги назидания (*насихат-намэ, насихат-ул-мулук*) и, особенно, внушение религиозного страха (аятами из Корана), т. к. жителю широких степей, кочевнику, хозяину гор и степей, который живет тем, что ухаживает за скотом, чтобы прокормить свой многочисленный род, и иногда для «разнообразия» – грабит и убивает людей, нужно было внушать страх перед божественной карой, мысль, что Аллах накажет таких убийц вечными муками в аду.

Данная историческая форма социальной теории считала целесообразным в такой ситуации использовать доводы Корана или ссылаться на риторику других священных книг, что являлось благим делом. Для Ибн Сины и других интеллектуалов священный Коран является символической истиной, но он определяет образ жизни масс, которые следуют буквальному смыслу Божьего слова¹, являющегося для них прямой истиной. Наряду с этим данное учение имеет символическое, педагогическое значение, необходимое для коллективного морального развития. Тогда считалось, что форма мышления масс, соответственно, должна быть религиозной, она не может быть иной, как думают и некоторые наши современники. Но есть те, которые воспитаны уже на идеалах развития и равных возможностей. Они думают, что и масса должна быть образованной.

2) Вторая категория людей – это люди, которые склонны к диалектическому рассуждению, это люди среднего уровня развития и достатка. Об этой категории людей Ибн Сина пишет: «Если увидишь человека, чистого внешне и в помыслах, кто не поддается соблазну (депрессии), его взгляд строится на искренности, и если такой человек просит делиться знаниями, то делись с ним ими, но порциями, по частям. Используй разум в том, в чём ты его учишь, и бери обязательство с него, чтобы он также относился к тем, с кем он делится знаниями, чтобы не открыть их (перед неучами)»². Такие люди находятся в промежуточном состоянии, будучи относительно просвещёнными, они

¹ IbnSina. By Fazulr Rahman // M. Sharif. A History of Muslim Philosophy (Ibn Sina), 498. Retrieved in 03.10.2019.

² Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 1. Душанбе: Дониш, 2005. 545.

нуждаются в аргументах, «более возвышенных», т. е. романтических, чем то, что предлагают наука и ремесло. Научных изощрений они не могут или не хотят понимать, но обыденное знание их не удовлетворяет. Среди таких людей могут найтись те, у которых существует способность к интуиции, «кто в некоторой степени обладает сообразительностью и пользуется мышлением»¹.

Что ими руководит, страх или эпистемологическая неудовлетворенность, не известно. По этой причине они хотят найти середину, быть уверенными в том, что то, чему учат священные книги, не противоречит естественному разуму. Так они пытаются найти основания для веры. К ним на помощь приходит теология (калам), которая пытается найти диалектические оправдания для того, что картина мира и смысл человеческого бытия, данные нам в Коране (и других Писаниях), являются в большей степени истинными, нежели данные разума и науки. Восточные перипатетики признают, что в этом огромная заслуга теологии, что она обеспечивает такие категории людей мировоззрением, т. е. если бы не теология (калам), то эти люди остались бы и без философии, и без религии (т. е. ориентира или руководства в жизни). Форма мышления данной категории людей – теология.

3) *Третья категория людей – это учёные и философы.* Их невозможно убедить в чём-то, используя страх, убеждения, риторические и диалектические ухищрения. Им нужны аргументы, их можно удовлетворять необходимыми доказательствами. Доказательства эти могут быть только из области математики (и др. естественных наук) и метафизики (философии). Учёные и философы убеждены, что только интеллектом и разумом (в лучшем случае – интуицией) можно постичь истину, т. е. высшую истину бытия.

Ибн Сина советует своему читателю (в «Указаниях и наставлениях») делиться сливками истины и яствами мудрости только с людьми «чистых помыслов, добропорядочных, способных к воздержанию от окружающих соблазнов, искренних и правдивых в обращении к истине»². Они убеждены, что именно благодаря своему интеллекту, а не исключительно по религиозным убеждениям, метафорам и приёмам диалектики они пришли к философским и научным истинам, например, о том, что мир существует вечно, что он есть результат взаимодействия принципов Единства и множественности (т. е. Первоформы и Первоматерии).

На эту категорию людей есть намек даже в хадисах, где якобы говорится о месте учёных и логики в исламе: «А что касается превосходства учёного над поклоняющимися (обычными мусульманами), то оно подобно превосходству Луны в ночь полнолуния над прочими небесными светилами. Поистине, учёные являются наследниками пророков, пророки же не оставляют в наследство

¹ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Мысль, 1980. С. 318.

² Там же. С. 381.

ни динаров, ни дирхемов, но оставляют в наследство одно только знание, и тому, кто приобрел его, достался великий удел»¹. Из этой категории людей есть такие, что могут освоить знания быстро, получить истину сразу и моментально. Ибн Сина говорит о таких людях, высоко одаренных, что они могут познать вещи лишь с помощью интуиции. Ибн Сина пишет: «...но есть среди них и те, кто гораздо просвещеннее первых и способен познать умопостигаемое интуицией», и «ты с достоверностью можешь найти человека, наделенного столь могучей интуицией, что в большинстве случаев ему нет необходимости в обучении и размышлении»². Этот человек может иметь прямой контакт с реальностью³. Ибн Сина ставил философию выше религии, но с помощью эзотерической интерпретации интеллекта. Ему в его философской системе удалось создать баланс между истинами философии и религии. Аналогично этому, стремясь к тому же, Насир Хусрав (1004–1088) добился других результатов в применении эзотерического метода. Сохраняя баланс между внешними и внутренними измерениями религии в «*Ваджи дине*» (*Лицо веры*), он рационально интерпретирует истины религии, разделяя общество, образно, на людей, демонов и ангелов, а шариат – на рациональную (*акли* – господство законов государства и морали) и статусную (*вазъи* – т. е. религиозную, который по причине несовершенства человеческой природы устрашает людей муками ада и радостями рая, устанавливая религиозные обряды: молитву, *закят*, пост, совершение хаджа и т. д.). Люди (знающие) являются посредниками между демонами и ангелами. Согласно его учению, в современном ему обществе шариат находился в плену неведения (демонов), а в будущем он освободится от этого и вернется в лоно справедливости и истины. Он так же, как Ибн Сина, советует воздержаться от раскрытия тайн науки перед неучами (массами), т. к. наука недоступна для широкого круга людей из-за недостатка образования и развития интеллекта⁴. А эти неучи, т. е. люди из толпы, как раз были инструментами в руках сильных мира сего для борьбы за политическое и духовное верховенство в обществе. Как не удивительно, эти реформаторские строки, написанные в XI веке видным просветителем Центральной Азии и Ирана, были проигнорированы политически господствующим классом (сельджуками), но, как не странно, актуальны до сих пор. До сих пор находятся в нашем обществе те, кто ратует за возвращение шариата, как единственного олицетворения закона. В век всеобщей информации и научного прогресса вряд ли будет возможно управлять народом с помо-

¹ Мохи Ибрахим. Почему вера должна быть подтверждена разумом и знанием? <https://ismalignosis.com/2014/11/09/why-faith-must-be-validated-with-reason-and-knowledge/>. Retrieved in 25.04.2018

² Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Мысль, 1980. С. 318.

³ Ibn Sina. By Fazulr Rahman // M. Sharif. A History of Muslim Philosophy (Ibn Sina), 498. Retrieved in 03.10.2019.

⁴ Насир Хусрав. Трапеза братьев. Пер. и прим. М. Махшулова. Душанбе. Ер-Граф. 2017; Насири Хусрави Кубодиёни. Куллиёт. Душанбе: Ирфон, 1990. С. 443–444.

щью устрашения адом и наделения надеждой на рай. Нравственный закон должен быть, как говорил еще И. Кант, внутри каждого.

По познавательным способностям разделяет людей и Ибн Рушд (1126–1198): на людей толпы, теологов и философов. К первой категории – «толпе», или группе, он относил простых смертных, тех, кто, по его мнению, вовсе не способен к толкованию (священных текстов). Это риторика, составляющие широкую публику. К другой группе относятся те, кто способен к диалектическому толкованию: это диалектики только по природе, или по природе и по навыку. Третью категорию составляют те, кто способен к аподиктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, т. е. по философской науке¹. Но Ибн Рушд и аверроисты более решительны в своём рационализме: на данной основе они пришли к выводу о том, что параллельно могут существовать две истины (религиозные и научные). Философская истина – это подлинная истина, о философских истинах людям – не философам – не стоит говорить (руководствуясь теорией соотношения *захир* – *экзотерического* и *батин* – *эзотерического*, двойственности истины).

Ибн Сина заявляет, что именно философия раскрывает смысл религии, т. к. для самих религиозных людей этот смысл недоступен. Лучом света философии можно представить религию лестницей, поднимающей путника ввысь. Однако для людей, не просвещённых в философии, шариат остается внешним законом, которому они должны следовать без размышления. Философы старались придать обществу динамику, используя религиозную символику, призывая людей к творческому подходу, подражая образу творца². Именно благодаря восточным перипатетикам, Ибн Рушду и аверроизму, в новой Европе удалось трансформировать концепции Активного Интеллекта, концепцию Бога-Природы (пантеизм Спинозы) и был открыт путь для развития естественных наук. Таким образом, считается, что, в отличие от остальных людей, учёные и философы ищут твёрдые (проверяемые), необходимые и универсальные аргументы, а их господствующая форма мышления – научно-философская. По мнению Ибн Сины, социальное деление людей отразилось и на соотношении философии, теологии и религии.

Аль-Фараби и Ибн Сина не ограничивают сферу логики, сферу «силлогистического искусства» формальной логикой, аподейктикой, которая объявляется ими свойственной философским рассуждениям³. Аль-Фараби показывает эволюцию, т. е. историческую последовательность появления силлогистических искусств в ходе развития человечества. Виды силлогистических искусств исторически представляют методы познания, сначала появляются поэтиче-

1 Сагадеев А. В. Ибн Рушд. М.: Наука, 1973. С. 60; Степанянц М. Т. Восточная философия. М.: Наука, 2001. С. 91.

2 Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Мысль, 1980. С. 501.

3 Касымжанов А. Х. Абу Наср аль-Фараби. 1982. С. 117.

ские, потом риторические, а затем диалектические методы. Хотя аподиктические методы, по мнению А. Х. Касымжанова, впервые использовались Платоном, но Аристотель, потом и Аль-Фараби смогли систематизировать логику, доказывая, что аподиктические методы присущи умозрительным наукам. Если сравнить познавательную функцию всех перечисленных форм по степени их истинности, то, по Фараби и Абу Али ибн Сине, доказательные, аподиктические методы дают абсолютно истинные суждения, диалектика – в целом истинные, а риторика – в равной мере истинные и ложные, софистика – в целом ложные, поэтика – абсолютно ложные суждения¹. Исходя из такой логики и следуя такой схеме, даются эти трактаты в «Книге исцеления».

Таким образом, классификация форм силлогизма (аргументации) восточными перипатетиками, в том числе Авиценной, производится в согласии с их теорией элит и масс. Социальная классификация (или стратификация) производится на основе деления современного им общества на три класса: трудовой люд, средний класс и интеллектуальная элита. Первая группа людей руководствуется воображением, а не интеллектом и, соответственно, их аргументы – воображаемые. Очевидно, что в характеристике данной категории людей они исходили из анализа жизни людей труда или простонародья (непросвещённых масс) и формы их мышления.

Поскольку аподиктическое искусство обсуждается в трактатах «Силлогизм» и «Доказательства»², остановимся более подробно на формах логических методов, отраженных в трактатах, включённых лишь в данный том. Если следовать не принципу историзма, предложенному восточными перипатетиками, т. е. сначала эволюционно появились поэтические, потом риторические, софистические и лишь потом диалектические методы, а идти по принципу достоверности, объективности или важности каждого метода для достижения истины, т. е. вопреки эволюционному принципу, то начнём с диалектики.

*Дил баски дар бодия бисёр шитофт,
Як муй надонист, вале муй шикофт.
Андар дили ман ҳазор хуршед битофт,
Охир на камол, заррае роҳ наёфт.*

Сердце жадно спешило пройти этот путь,
Все понять и в глубины вещей заглянуть.
Мудрость – тысяча солнц! – мне в дороге светила
Сердцевины достиг, но не познана суть.

Авиценна

¹ Касымжанов А. Х. Там же. С. 117–118.

² Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 6. Душанбе: Дониш, 2016.

4.2. Диалектика

Общее понятие о диалектике

Диалектика – это путь достижения истины путём обнаружения противоречия и их синтеза. Известно, что понятие «*диалектика*» происходит от древнегреческого и означает «искусство спорить». Отсутствие понятия «диалектика» в других языках не означает отсутствия данного феномена в других культурах. Диалектический дух познания чётко отражается в народной мудрости, в фольклоре многих народов. Диалектические идеи сопровождали людей в истории всегда, как в древнекитайском – Ин и Ян, в зороастризме – дихотомия добра и зла, света и тьмы. Но они не только противостояли, но и взаимодополняли друг друга, создавая нечто единое.

Все диалоги Платона написаны методом диалога и полемики. Например, в «*Апологии Сократа*» Платон показывает, как Сократ с помощью диалектических суждений мастерски опровергает все обвинения, оставляя обвинителей в сложной ситуации¹. В «*Диалогах*» Платона участники спора, придерживающиеся различных мнений, стараются найти истину путём обмена мнениями, иногда соглашаясь, а часто доказывая своё мнение.

Для того, чтобы представить местоположение диалектических идей Абу Али ибн Сины в истории логики и философии, нужно иметь в виду, что в ходе истории смысл и понятие диалектики обогащается, развивается, а часто даже меняется. В целом, функционально диалектика определяется двойственно: как логический инструмент и как метод научного исследования. Диалектика как метод познания для греков-досократиков, в частности, для философа-натуралиста Гераклита – это учение о вечном становлении и изменчивости бытия. Греки представляли себе космос в виде завершённого и прекрасного целого, чем-то находящимся в вечном движении и покое.

Отметим, что данный взгляд впоследствии был сформулирован как прообраз закона единства и борьбы противоположностей. Для Сократа диалектика есть постижение истины путём наводящих вопросов и ответов на них; для Платона – это метод расчленения понятий с целью постижения сверхчувственной сущности вещей (мира идей)². По Платону, бытие содержит в себе противоречие, а противоречие есть необходимое условие для побуждения души к размышлению. Бытие едино и множественно, вечно и преходяще, неизменно и изменчиво, покоится и движется. «Противоречие есть необходимое условие для побуждения души к размышлению. У Платона даётся диалектика пяти основных категорий: *движения, покоя, различия, тождества и бытия*, в результате чего бытие трактуется у Платона «в качестве активно самопротиворечащей

¹ Диалектика. Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. Под ред. акад. Спепина В. С. 2-е изд. М.: Мысль, 2010.

² Джохадзе Д. В. Античный диалог и диалектика // Философия и общества. 2012. № 2. С. 23–45.

координированной раздельности»¹. Раскрывая суть данного явления, Платон говорит о совместимости движение и покоя. Правда, было в Греции другое употребление диалектики: игра словами ради спора, без интереса обнаружения истины – так использовали диалектику софисты.

По Аристотелю, диалектика – это наука об общих положениях научного исследования. Продолжая данную линию, он считает основоположником диалектики Зенона, с его знаменитыми апориями о движении и множестве; Аристотель отличает «диалектику» от «аналитики», как науку о вероятных мнениях от науки о доказательстве. Аристотель в учении о четырёх причинах – материальной, формальной, движущей и целевой – утверждал, что все эти четыре причины существуют в каждой вещи совершенно неразлично и тождественно с самой вещью². Диалектические силлогизмы обсуждаются Аристотелем в его «Топике».

Цель диалектического спора, происходящего между двумя сторонами, по Аристотелю, это победа над противником, а не выяснение истины. Это «искусство принуждения противника» к принятию другого мнения «посредством силы речи», «благодаря хитрости выводить из естественного состояния»³. Она исходит не от достоверных истин, а от утверждённых и установленных большинством, вероятных посылок.

Следует помнить, что логика и диалектическая полемика в древнегреческом обществе были продуктом политической демократии, когда политика оказалась не собственностью отдельной личности или династии (как до сих пор в некоторых частях мира), а состязанием, стала такой же ареной, как стадион, но состязанием не мускулов, а аргументов. Это власть аргументов, приемлемых с точки зрения рационально думающего большинства в городе, в стране.

Мусульманские государства и общества, конечно, были далеки от установления аналогичных демократичных форм правления, но отдельные элементы, признаки и формы демократии, конечно, здесь присутствовали. Новое государственное образование и возникшая на этой базе новая общность людей в форме «уммы» вызвали большую потребность в науке и образовании. Как уже было отмечено, в период подъёма мусульманской культуры, например, в период правления Аббасидов в Багдаде и Саманидов в Бухаре, по поручению правителей, были созданы переводческие центры, организованы огромные библиотеки, во дворцах и в обществе была создана благоприятная атмосфера для образования, развития ремесла, науки, философии и культуры. Свободные дебаты и дискуссии происходили обычно по инициативе и под руководством

¹ Лосев А. Ф. Спиркин А. Г. Диалектика. БСЭ. 1969–1987.

² Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля. М., 1971. Джохадзе Д. В., Джохадзе Н. И. История диалектики: Эпоха античности. М., 2005. 326 с.

³ Абу Али ибн Сина (Авиценна). Соч. Т. 7. Душанбе: Дониш, 2020. С. 44–47.

халифа и эмира. Ранее мы приводили фрагмент из биографии Ибн Сины, в котором его ученик Джурджани сообщает, что «...эмир Ала-ул-Давла предписал организовать у себя по пятницам собрания-диспуты, на которых присутствовали бы учёные самых различных рангов, в том числе аш-Шайх. Ни в одной из наук никто не мог превзойти его»¹. Диспуты превратились в соревнования интеллекта и аргументирования, и соответственно, элементы диалектики (*джадал*) и риторики (*хитоба*) широко использовались в научных и общественных кругах. В начале возникновения ислама как цивилизации, когда ещё господствовал плюрализм мнений, христиане, зороастрийцы и другие конфессии свободно дискутировали друг с другом не только по научным темам, но и по вопросам веры, иногда происходили также открытые, научные и общественные уличные дебаты. Например, Ираншахри (IX в., Нишапур, Хорасан) бросал вызов основным принципам ислама, признавая не одного Бога, а наравне с ним еще четыре первоосновы бытия. Он даже говорил: «если Мухаммед есть пророк арабов, то я являюсь пророком Персии». Трудно себе представить такие дебаты в поздние века мусульманской культуры, даже сегодня. К сожалению, постепенно круг сужался, известно, что рациональные науки (*улуми акли*) не имели такого свободного доступа в учебные заведения (*мадраса*), в той же степени такого статуса, какой имели там нарративные знания (*улуми накли*). Исключение сделали для логики, и то после одобрения Аль-Газали. Но нельзя отрицать такой благоприятный культурный факт: преподавание философии, логики и естественных наук свободно практиковалось в домашних кругах (пример – домашнее образование самого Абу Али ибн Сины).

4.3. Ибн Сина и его книга «Джадал»

Каково же было отношение труда Авиценны к сочинениям Аристотеля? С таким содержанием, как у Ибн Сины, у Аристотеля существует книга «*Топика*» (отдельные места). Исследователи творчества Ибн Сины, например, Ахвани, считают, что диалектика Ибн Сины ни в коей мере не является переводом «*Топики*» Аристотеля, хотя Ибн Сина отдает должное древнему мыслителю, утверждая, что никто не способен создать нечто, подобное тому, что создал он. Первое отличие проявляется в названии его труда «Диалектика». Так как логика диалектики – это логика возможности, а не доказательства, их отличие – это как отличие между категориями возможности и необходимости. Логика возможности подходит для изучения гуманитарных наук, таких как религия, этика и политика, а логика необходимости применима для исследования физических или естественных наук (физика, биология, химия и т. д.)².

¹ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 54.

² Ehwany I El A. F. // IbnSina.Al-Shifa. La logique, 6.-la Dialectique (Gadal). Introduction par A. F. ElEhwany. Le Caire, 1965. P. 6 // Ibn Sina. Al-Shifa. Lalogique, 6 (Предисловие к кн. Джадал из «Китабу-ш-Шифа»). С. 12.

Доказательство, как мы уже видели, преследует научные истины, диалектика же занимается поиском вероятного знания. Так как она не может вести к научной истине, потому она применима не к науке, а к другим сферам человеческой жизни, она является предварительной умственной тренировкой, ведущей к теории демонстрации¹. Восточные перипатетики используют диалектику для поиска противоречия в речи, в письме, содержащиеся в высказываниях собеседника, и в целом, в мышления. Поскольку диалектические силлогизмы строятся на общеизвестных суждениях, которых придерживаются публика и деятели искусства, то и посылки эти могут быть первичными и могут быть не первичными, нуждающимися в доказательстве, они могут быть истинными и не истинными. Но что важно, посылки диалектики общеизвестны, как, например, суждение: «*Ложь отвратительна*». Общеизвестными посылками невозможно привести истинное доказательство, но они становятся «первичными посылками у массы, по причине их тренировки (подготовки) и обычая»². Книга «Диалектики» (*Джадал*) Абу Али ибн Сины посвящена исследованию искусства спора, т. е. диалога, когда происходит движение познания от правдоподобного мнения к истине, она должна выявить отличие истинного знания от правдоподобного мнения, претендующего на истину. Диалектика, предложенная Авиценной, зиждется на методе аргументации, как форма теоретического мышления. И в конце дискуссии должно быть обнаружено отличие правды от лжи, правда освобождается от переплетения ложного мнения.

Предшественник Авиценны Аль-Фараби, как показывает А. Х. Касымжанов, признаёт диалектику как стратегию и тактику спора на тему о том, что является известным и очевидным, и тогда, когда требуется такое достоверное знание, что на самом деле не является достоверным. Для диалектики характерна систематичность, желание в процессе спора избежать противоречия и выработать достоверное объективное знание как результат. По Фараби, диалектика, преследует следующие цели: во-первых, она есть введение в философию (*пропедевтика*), во-вторых, она – тренировка ума, в-третьих, это путь ко всем наукам, в-четвертых, это средство борьбы против софистики. Почему она противодействует софистике? Потому что последняя претендует на роль философии, хотя не является ею. Другими словами, диалектика направлена против произвола человеческого эгоизма, что осуществляется путём применения риторики, софизмов, пропагандой и насаждением в обществе различных мифов и фантазии. Восточные перипатетики создают препятствие эгоизму инструментами сознания, мышления. Может ли такая умственная плотина (т. е. логика и её методология) выдержать такой огромный наплыв человеческих интересов и нужд? В абсолютном смысле, конечно, нет. Это беспокоило и Фр. Бэкона, ко-

¹ Ehwany I El A.F. // Ibn Sina. Al-Shifa. La logique, 6.-1a. Dialectique (Gadal). Introduction par A. F. El Ehwany. Le Caire, 1965. P. 6. Предисловие к кн. Джадал из «Китабу-ш-Шифа»). С. 6.

² Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 606.

торый создал «Новый органон», опирающийся на индукцию, чтобы обновить старый багаж и создать что-то новое. Но достаточна ли для создания нового одна лишь сила индукции? Некоторые недостатки индукции были показаны Авиценной. Как ни странно, это до сих пор является реально существующей проблемой и для современников. Известно, что для предотвращения лжи и базирующегося на ней зла на разных уровнях созданы законы, нормы морали, религиозные институты. Но насколько они эффективны?

В своём произведении Ибн Сина заявляет, что силлогистические рассуждения (*киясати джадали – qiyasati jadali*) не следует ограничивать аподиктическими (которые рассматриваются в «Доказательстве» (*ал-Бурхан*)), но следует обратить самое серьёзное внимание на анализ диалектических рассуждений, т. к. они необходимы для разрешения гражданских дел, для решения судебных споров, для отделения житейской правды от лжи. Правдоподобное утверждение или мнение часто зиждется на авторитете большинства, на образе мышления, которое сформировано стихийно на основе некритического следования установленным нормам поведения и традициях общества, т. е. более или менее на архаичных формах сознания. Противостоять авторитетным мнениям всегда было нелегко. Поэтому для опровержения их неблагоприятного влияния на чисто научное познание нужен скрупулёзный логический анализ. Диалектический вопрос, как пишут исследователи, имеет форму вопросительного разделительного предложения, и он отличается от научного вопроса, в котором альтернативность отсутствует. В отличие от комментаторов Аристотеля, Ибн Сина считает, что диалектика не есть доказательное искусство, т. к. они различаются. Также она не является продолжением доказательных аргументов. Тем не менее, Абу Али ибн Сина подробно говорил о практической пользе диалектических суждений для науки и познания, а также в теологии. В Книге Знания («Данишнаме») он указывает на связь диалектических умозаключений, индукции и аналогии с положениями, изложенными в каламе, теологии, называя эти формы умозаключений как «неподлинные умозаключения». Но, тем не менее, он не отрицал их научную ценность и пишет: «Когда в каком-либо вопросе приводят диалектические вопросы, одни из которых доказывают существование, другие – несуществование, то, если эти силлогизмы хорошо продумать, в конце концов посредством их можно обнаружить истину»¹.

Считается, что верными приверженцами диалектики в мусульманском мире явились *мутазилиты*, «...этот толк считался особо склонным к полемике, и объяснялось это их системой, целиком базирующейся на диалектике», они, как говорил Джахиз, «хотели всё знать». Исследователи называют их просветителями, сравнивают Джахиза с Вольтером, а Абу Зайда Балхи – с Алексан-

¹ Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 126–157; Сагадеев А.В. Ибн Сина. М.: Мысль, 1980. С. 99.

дром Гумбольдтом¹. Важным элементом диалектики является спор. Ибн Сина пишет, что если не будет иметь место спор, то неуместно называть эту науку диалектикой². Необходимость распространения диалектического метода в мусульманском обществе была вызвана тем, что в общественном сознании и в сознании отдельного индивида, как и любом другом обществе, присутствуют установки, стереотипы, воззрения, принятые без критического рассмотрения. Они могут быть положительными знаниями, аксиомами или предположениями и мнениями. Их часто и обычно принимают без критики и анализа, как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Это создавало реальную проблему для настоящих учёных, в монотеистическом обществе они могли стать объектом идеологических нападков, в любой момент их могли обвинить в слабости, ереси, в принадлежности к магам, зороастрийцам или назвать пришепниками науки греков (*юнани*).

На базе каких знаний они могут возникнуть, как они проявляются и как их можно преодолеть? Абунастр аль-Фараби называет такой базой «*общепринятые воззрения*», т. е. первичные, непосредственные знания, аксиомы. В качестве таких знаний выступают истинные знания (как аксиомы) или они могут быть ложными, противоречивыми. Но не всегда индивид и общество могут пересмотреть, подвергнуть их анализу, чтобы выработать приемлемые воззрения, соответствующие действительности. Как пишет А. Х. Касымжанов, для решения вопроса выработаны методы диалектики, которые сводятся к следующим: 1) выявить; 2) развить и 3) разрешить существующие противоречия, которые заключены в обсуждаемом или предложенном тезисе. Поскольку эти общепринятые воззрения могут содержать наряду с истиной ложь, то потому требуют проверки на прочность. С этой целью Абу Али ибн Сина отвергает два существовавших в его время мнения о диалектическом силлогизме: 1) что их предметом являются посылки, большинство из которых являются истинными; 2) что диалектическое искусство в большинстве случаев даёт истинное заключение. Их он называет неверными. Он считает, что посылки диалектического силлогизма являются вероятными или общеизвестными. Т. е. условием общеизвестного суждения является не то, чтобы, несомненно, быть истиной, напротив, часто оно даёт ложь и в большинстве случаев проявляет себя ложью. Но бывает и так, что оно прославляется быть абсолютной истиной или быть истинной в неясной самой по себе (форме)³.

Таким образом, диалектика для перипатетиков и есть искусство, наиболее близкое к аподейктике⁴, так как позволяет подняться от просто общепринято-

¹ Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1970. С. 173.

² Абу Али ибн Сина (Авиценна). Соч. Т. 7. Душанбе: Дониш, 2020. С. 44–46.

³ Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. С. 61.

⁴ Аподейктика – от греч. ἀποδεικτικός, означающее убедительный, понятие, означающее абсолютное знание.

го к истинным исходным началам знания»¹. О таких силлогизмах Ибн Сина пишет, что всё, что не есть достоверное, оно есть предположение. А предположение смешано с сомнением, если мнение не есть достоверное, то оно есть предположение. Но мнение же может превратиться, подобно достоверному знанию, в твёрдое убеждение. Но в действительности же оно есть невежество. А если мнение является ложным, то оно есть двойное невежество². По Ибн Сине, мнение, обычно закрепляется дурной силой. Как только «...портится сила, вместе с ней и портится это мнение...»³. Когда идет речь о силе, то, соответственно, у Ибн Сины имеются в виду воля и желания людей. Разум не принимает неизвестное, пока не обнаружится причина, по которой неизвестное становится известным⁴. Но тот, кто пользуется диалектикой, не всегда преследует истину, как в доказательных силлогизмах, а часто следует желанию победить и извлечь пользу. О диалектических силлогизмах он пишет, что в них человек преследует знание и пользу, а не истину. Это выгодно политикам, чтобы выдать свое мнение за истину, чтобы народ поверил в это и не выразил недовольства.

Ибн Сина, как и Абунастр ал-Фараби, приводя дальше сравнения диалектики и аподейктики, пишет: в одних результат не достижим сам по себе, а зависит от ряда условий (как работа хирурга), в других искусствах цель достигается систематическим напряжением ума (как ремесло плотника и сапожника)⁵. Если сравнить с софистом, то у софиста знание подчинено его намерению, цели, а у диалектика цель достигается методическим переходом мысли от видимого, случайного к сущности явления. В диалектике не запрещаются, а запрашиваются противоречия и предлагаются пути их разрешения. В отличие от формальной логики, в диалектике допускается противоречивость, более того, диалектика на ней же и строится.

Ибн Сина, как и Аристотель, ведёт речь о противоречивости сущности, о многослойности диалектики. Работа диалектика подобна труду врача, он должен пройти через трудности поиска причин, приложить максимум усилий для лечения больного, хотя полной гарантии для выздоровления больного у него нет. Развивая аллегорию врача, Ибн Сина пишет: «...диалектика является способной к абсолютному принуждению, если она действует естественным путем, её применение принесет пользу, как действия врача: ибо если он действует естественным путём, то его лечение приносит пользу, и, если его действие искажается, то оно действительно причиняет человеку зло [неприятность]»⁶. Диалектик, по Ибн Сине, достигает господства над собеседником посредством

1 Касымжанов А. Х. Абу Наср аль-Фараби. 1982. С. 124.

2 Абу Али ибн Сина. Диалектика (статья первая, глава первая). Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. С. 37.

3 Там же. С. 38.

4 Там же.

5 Там же. С. 45.

6 Там же.

силы речи и хитрости, т. к. выводит его посредством языкового принуждения из состояния естества и справедливости¹.

Из каких же элементов, моментов состоит процесс диалектического спора? Согласно текстам восточных перипатетиков, на примере творчества Аль-Фараби имеются следующие моменты: 1) существуют неопределенные посылки, 2) существуют противоречия, 3) существует сомнение и 4) сомнения должны быть разрешены в процессе спора.

В книге «Диалектика» Ибн Сина отличает посылки диалектических силлогизмов (*киясати джадали*) от посылок доказательных (*бурхани*) тем, что доказательные состоят из аксиом (имеющихся в разуме, т. е. в науке), а посылки диалектических силлогизмов состоят из общеизвестных посылок. Разумеется, речь идет о различии посылок, используемых в естественных науках и в гуманитарных науках. В естественных науках имеются аксиомы, которые не позволяют манипулировать истиной или сделать это в меньше мере, а в гуманитарных, общественных делах и науках поле для манипуляции и, соответственно, для творчества, достаточно широкое. Исходя из такого отличия, по Авиценне, можно группировать диалектические посылки и силлогизмы в следующей цепочке: 1) из числа диалектических посылок и силлогизмов есть абсолютный общеизвестный, который признаёт народ. Из него есть то, что есть допустимым для большинства из людей, например, «*Аллах один*»; 2) из него есть то, что общеизвестный и похвальный у философов и учёных, из них как общеизвестный у мудрецов, например, действительно, «*прекрасный лучше, чем приятный*»; И из него есть то, что общеизвестный и похвальный у достойных из учёных, например, «*небо есть сферическое*». И из него есть то, что общеизвестный и похвальный у последователей Первого учения, что «*небесный свод (орбита) есть пятая природа*»².

Далее Ибн Сина, показывая отличие доказательного силлогизма от диалектического, пишет, что посылки доказательного силлогизма являются истинными, в сущности, а посылки диалектического силлогизма – истинны со стороны известности³. Первоосновы, которые присущи наукам, если являются очевидными сами по себе, не принуждают ученика к диалектическим силлогизмам, чтобы разъяснить их, ибо явные доказательства сами по себе очевидны. В них учитель вместе с учеником использует ощущение и опыт⁴. Это то, что мы обсуждали ранее, когда речь шла об опыте и эксперименте в доказательствах.

¹ Абу Али ибн Сина. Диалектика (статья первая, глава первая). Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. С. 47.

² Первое учение означает учение Аристотеля. Под «пятой природой» подразумевается небесный свод или эфир наравне с четырьмя элементами, стихиями. Абу Али ибн Сина. Диалектика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. С. 71.

³ Абу Али ибн Сина. Диалектика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. С. 75.

⁴ Там же. С. 78–79.

Далее Авиценна отмечает, что в диалектике важно организовать спор, а основой спора является вопрос и на нем строится ответ. Диалектик ведёт собеседника к желаемому (именно) ему ответу. До спора воплощающий должен подготовить своего рода «сценарий» диалога, спора, нужно подготовить заранее все альтернативы. Прежде всего, нужно, чтобы было подготовлено положение, которое берется как посылка для его силлогизма. Второй вопрос, чтобы в самом себе было приведён в порядок способ добывания расположения к его принятию и способ поношения против отрицающего него, если его опровергают. Третий – это приготовление в душе обращения к другому лицу. В отличие от философа, который занят поиском истины, диалектик заинтересован склонять кого-то к принятию чего-либо. Диалектику таивает от своего оппонента близость существующих посылок от результата заключения. Философ же желает противоположное этому¹. Диалектику полезно скрывание вывода и склонение собеседника к тому, что полезно. Для примера, если намерение диалектика было то, что чтобы доказать, что гневный жаждет мщения, то возможно, что для этого он прибегает к хитрости. Он бы сначала отрицал, что «каждый гневный является таковым» и говорил бы: «Вот здесь сердитый на своего друга не проявляет жажду по отмщению ему. Хотя его печали посредством гнева против него является видом отмщения ему.

Тогда спрашивающий начал бы его спрашивать:

– Разве гнев не есть страсть к отмщению? Если бы отвечающий признавал это, то спрашивающий бы возразил ему и говорил: «Следовательно, гневный жаждет мщения»². Как видим, здесь Ибн Сина передаёт технологию организации дискуссии или диалектического спора (реально существующий у Платона, но без такой инструкции), в нарративной, логической форме.

Возвращаемся к примеру диалектической индукции: «Всякое животное двигает нижнюю челюсть», приведенный в книге «Диалектика», он советует спорщику выйти из противоречивого положения, сказав: «Я не имею в виду всех животных, когда я индуцирую, а лишь ходячего сухопутного животного». Исправляя свой предыдущий тезис словом «ходячий», диалектик установил бы свое доказательство³. Такова изошрённость диалектики.

Таким образом, выяснили, что диалектика не исходит из достоверных посылок как в науке, а для диалектики важна победа (над противником), не выяснение истины. Цель диалектика «порождать знание и приносить пользу. А польза – это категория гражданская, это знание, но не чисто эпистемологическое. В этом отношении между диалектикой и риторикой имеются общность и отличие, что можем увидеть далее.

1 Абу Али ибн Сина. Диалектика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. С. 319–320.

2 Там же С. 325.

3 Там же. С. 330–331.

4.4. Диалектика после Авиценны

Как же сложилась историческая судьба диалектики как части логики и методологии наук после Авиценны? В средневековой философии Фома Аквинский использует диалектику для доказательства теологических аргументов, религия рационализируется, философские методы становятся основными инструментами для доказательства религиозных истин; здесь диалектика является частью семи свободных искусств, как способность вести спор, искусство составлять силлогизмы, используя правдоподобные аргументы. Средневековые схоласты умело используют идею Троицизма: несовершенный земной мир является миром Бога-Сына. Он связан с совершенным небесным миром Бога-Отца не только мистикой, но и диалектической мыслью. Дихотомическая мысль средневековья видит мир таким же дихотомным, по сути. «Цель средневековой диалектики – попытаться схватить мир сразу в обеих его ипостасях, сакральной и мирской, сублимированной и низменной. Средневековая культура сочетает в единство полярные противоположности: небесное и земное, спиритуальное и грубо телесное, жизнь и смерть»¹. Именно под влиянием философии и логики Абу Али ибн Сины на учение Фомы Аквинского в европейском средневековье традиционная схоластика соединяется с рационалистическим учением Аристотеля, неоплатонизма (Плотина и Прокла), чтобы создать личный (персонализированный) Абсолют (т. е. Бога). В гносеологическом смысле в средние века под диалектикой подразумевается метод анализа и синтеза в познании и их круговое вращение. Анализ начинается с Единого и возвращается в качестве синтеза в Единое.

В учении Джордано Бруно и Николая Кузанского онтологический аспект диалектики выходит на первый план, логические противоречия заменяются онтологическими. Здесь логический закон Аристотеля о непротиворечивости заменяется идеей совмещения противоречий: так, по учению Кузанского, диалектика – это учение о совмещении противоположностей, важная для данной эпохи идея, заимствованная у Платона. Максимум (бесконечный Бог) и минимум (конечный Мир) совпадают, всё есть во всём. Другой новоевропейский философ Б. Спиноза, как было заявлено, возвращает данную дискуссию к идеям Ибн Сины и аверроизма (Ибн Рушда) о Мировом Разуме (*Акли Кулл*), трансформируя его в пантеистическое учение о Природе-Боге, о порождающей и порождаемой Природе. Так, мутазилитская концепция божественного, трансформированная Ибн Синой, «оказала влияние на учение Спинозы, а через него – и на нас»². В классической германской (немецкой) философии, особенно у И. Канта, диалектика возвращается к обсуждению вопросов познания, гносеологии: у него диалектика – это способ разрушения иллюзий человеческого разума, который на пути к знанию запутывается в противоречиях. В учении Ге-

¹ Современная философская энциклопедия. М., 2009.

² Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1970. С. 173.

Гегеля диалектика рассматривается как метод и как способ мышления, противопоставляется метафизике, где явления и вещи исследуются как независимые друг от друга и находящиеся в неизменном состоянии. Гегель понимает диалектику как метод познания противоречий, как внутренних движущих сил развития бытия, духа и истории.

Продолжение данного подхода можно проследить в диалектическом материализме марксизма, где она превращается в общую теорию развития материального мира и вместе с тем в теорию и логику познания. Они принимают диалектику за основу познания действительности и революционного её преобразования. В этом заключается смысл известного высказывания Ленина в его «Философских тетрадах» о том, что «не надо трех слов»¹ (т. е. диалектика, логика и теория познания) – это одно и то же. Действительно, когда диалектика отрывается от научной логики, от реальной теории познания, то она превращается лишь в субъективный логический инструмент, как у софистов (игра слов), не имеющий связи с жизнью. То же самое можно говорить о логике, когда она однобоко, субъективистски и лишь технически интерпретируется специалистами-логиками. Как сказано у А. Ф. Лосева, диалектика без логики – это чистейшая софистика². И наоборот.

Примечательно, что метод аристотелевской диалектики, применённый и в восточном перипатетизме, не сводится только к формальной логике, он, как говорил А. Х. Касымжанов, является одновременно и отрицанием метода формальной логики, и развитием, своеобразным решением её задач. Поэтому диалектическая противоречивость бытия и мышления не находится в коллизии с законами формальной логики, и диалектика вправе пользоваться ими³. Поэтому считаем, что А. Х. Касымжанов прав, концептуальные возможности логики и эпистемологии восточных мыслителей ещё предстоит детально изучить, т. к. господствующие и поныне стереотипы о народах и регионах часто заслоняют глаза даже учёным и исследователям.

В наше время переработанная теория диалектики, предложенная Марксом как всеобщий закон природы, общества и мышления, подвергается острой критике современными философами, в том числе Э. Гартманом и К. Поппером. К. Поппер, отмечая продуктивность данного метода в некоторых аспектах познания (как *двигателя интеллекта*), считает диалектический метод *Тезис-Антитез-Синтез* Гегеля всего лишь выводом от известного всем метода проб и ошибок. Ещё Конфуций использовал этот метод в своих школах. Поппер пишет: «Но, правильно замечая, то, что противоречия – двигатель интеллектуального прогресса и что они неизбежны, диалектики делают крайне неверный вывод, что избавляться от противоречий даже нежелательно. Это опасно, говорит

¹ Ленин В. И. Сочинения. Т. 29. С. 301.

² Лосев А. Ф. Держание духа. М., 1989. С. 96–87.

³ Касымжанов А. Х. Абу Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982. С. 123.

Поппер, поскольку так называемая плодотворность противоречий есть просто результат нашего решения не мириться с ними»¹.

Далее он отмечает, что примирение с противоречием обязательно приводит нас к отказу от критики, от поиска непротиворечивых теорий, синтеза, к концу рациональности и науки. Поэтому диалектическая логика, по мнению К. Поппера, более чем годная для философского описания истории, не должна занимать фундаментальное место формального логического вывода в жизни.

4.5. Риторика

Из источников нам известно, что Авиценна в реальной жизни занимался различными делами и изучением различных отраслей наук. Наравне с научным творчеством важное место занимали в его жизни занятие политикой и политическими делами, т. к. он был вхож во дворцы различных правителей Мавераннахра и Хорасана; два раза занимал должность везира (первого министра) во дворе Шамс-ад-Давлы (ум. 1021), правителя Хамадана, против него была поднята смута военачальниками, в результате чего он был отстранен, но потом, в силу необходимости, вновь восстановлен в должности, а позже стал самым приближённым и самым доверенным лицом эмира Ала-ад-Давла Кокавейха (1007–1041), правителя Исфагана, у которого он «встретил почёт и уважение» и по приказу которого написал свою знаменитую *Даниш-наме* («Книгу Знания»), энциклопедию философских и логических и научных знаний на родном персидско-таджикском языке². Соответственно, занимая такую высокую должность, т. е. должность первого министра, вовлеченный в решение самых сложных политических и социально-экономических дел, а также, естественно, дворцовых интриг, он знал важность и реальную силу риторики. Исходя из этого, анализ проблемы риторики Авиценной начинается с разбора и анализа страта, социального расслоения средневекового общества: **элита и масса**, избранные и обыватели, как создать баланс между ними и обеспечивать социальный порядок. Все философские и логические искусства, считает он, рассчитаны на определённые слои общества. «Если адресатом является человек, то каждый человек относится либо к избранным, либо к обывателям; а избранный не воспользуется этим, ибо он нуждается лишь в том, чтобы достичь чего-либо лишь путём доказательства. Но обыватель воспользуется тем, что преподносится ему в качестве убеждения, только посредством риторики»³. Одним словом, риторика (*хитаба*), как и доказательство (*бурхан*), является искусством убеждения людей. В этом её польза. По правилам, которые соблюдаются во всех логико-эпистемологических произведениях Авиценны, прежде чем начать разговор на новую тему, он повторяет свои предыдущие идеи. В данном случае речь идет о сравнении доказательных, риторических и других силлогизмов.

1 Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 118–138.

2 Ибн Сина. Жизнеописание // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 54.

3 Абу Али ибн Сина. Риторика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. С. 450–451.

Далее, продолжая свой сравнительный подход, он пишет, что «от искусства диалектики мало пользы для массы людей, ибо данное искусство, хотя и кажется более лёгким, чем доказательное искусство, тем не менее, оно является трудным для всеобщего понимания. А обыватели, будучи таковыми, неспособны постигнуть диалектику, кроме случая, когда с лёгкостью достигают границы (доступной) риторики»¹. Он пишет, что из-за трудности понимания диалектики простые люди воспринимают её как софистику, которая якобы вводит их в заблуждение, и из-за того, что она им неизвестна, она вызывает у них лишь изумление. Они чувствуют свою немощь и теряют уверенность перед собеседником. В отличие от этого, ритор должен готовить такую речь, чтобы ее содержание было понятно людям. Однако он должен быть более продвинутым в культурном отношении, чем простые слушатели. В этом сила риторического силлогизма, т. к. «риторика есть искусство, используемое как способ убеждения масс по отношению к тому, чему они по праву должны верить. В ней содержится та же польза, что и в мудрости (философии) и диалектике»². Искусство диалектики полезно для достижения победы над противником, но «цель победы здесь заключается не в порождении убеждения, поскольку софисты преследуют цель побеждать, а не убеждать»³. Цель диалектики в том, чтобы устранить сомнение в душе ученика и склонить его сомнения в сторону одной из двух противоположных сторон. То, что служит подтверждением для обывателя, не может стать подтверждением для избранного»⁴.



*Дебаты, дискуссии и споры. Роли диалектики и риторики в них.
Как убедить людей в чем-то?*

-
- 1 Там же. С. 449.
 - 2 Там же. С. 450.
 - 3 Там же. С. 451.
 - 4 Там же. С. 454.

Авиценна находит для подтверждения своего мнения о различиях искусства доказательства, риторики и диалектики в аятах Корана, в которых, в частности, говорится: «Призывай на путь Господа», т. е. к истинной религии, «мудростью», т. е. доказательством ... и «добрым увещанием», то есть искусством риторики;... «и веди спор с ними наилучшим образом»¹, ...где, по убеждению Авиценны, упоминается именно диалектика, т. е. спор, названный там как «*общеизвестными и достойными похвалы суждениями*»². Далее, используя культурный капитал средневековья, он находит субординацию силлогистических искусств в Коране таким образом, что там «диалектика упоминается после двух других искусств, поскольку эти два искусства – доказательство и риторика – обернутся выгодой, а диалектика возвращается к препирательству при споре»³. Т. е. Авиценна показывает, что преимущества доказательства и риторики перед диалектикой подтверждает священная книга мусульман. Выходит, что Авиценна находит подтверждение легитимности логических искусств даже в мусульманской священной литературе и культуре. Это вопреки тому, что говорили религиозные доктринёры о привнесённой и «чужеродности рациональных наук», т. е. «*улуми ақлі*», доминировавшие в мусульманском обществе и до сих пор претендующие на первое слово в исламе. Это вопреки тому, что в Коране, по сравнению со всеми священными книгами, больше всего говорится о разуме. Так Авиценна, смотря в корень, двигался к триумфу разума в исламе.

Главная ценность риторики, по Авиценне, заключается в её социальной сущности, в том, что она связана с производством суждения, в которых должны содержаться справедливость и добро. А справедливость, убеждён Авиценна, есть основа существования общества, т. к. человеческий род сохраняется благодаря социальной общности (*мушаракат*), а общность нуждается во взаимоотношениях и добрососедстве⁴.

Ибн Сина пишет, что от искусства риторики много пользы для государства и при её помощи можно управлять государством, она окажется пригодной при совещательных делах, судебных разбирательствах, пригодна для спора относительно распрей, разрешения жалоб и извинениях⁵. Поэтому ритор для того, чтобы убедить людей, должен подготовить хорошую речь. Риторических речей, по Ибн Сине, три: совещательные, пререкательные и судебные. Он должен знать своего слушателя (-лей), кто он (они) и что он (они) из себя представляют, изучить их нравы, характеры, к чему он (они) склонны (вражду, милосердие, любовь, жестокость и т. д.). Он должен, прежде всего, демонстрировать перед слушателями свою добродетель, посредством чего он вызывает гнев судьбы по

1 Коран, 16:125 (перевод Э. Кулиева).

2 Абу Али ибн Сина. Риторика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. С. 454.

3 Там же.

4 Там же. С. 468.

5 Там же. С. 456.

отношению к своему противнику. Авиценна ведет речь о трёх видах риторического высказывания: суть (*амуд*, утверждение), способ (*хила*, высказывание, которым реагируют на вещь) и победа (*нусра* – победное высказывание)¹. При совещательной речи (*мушавара*) ритор должен кого-то убедить что-то делать, или наоборот, не делать из-за вредности. В речи для тяжбы (*мунафара*) нужно убедить в провозглашении чего-либо из-за его достоинства, или в его осуждении из-за недостатка. В речи пререкания (*мушаджара*) говорящий должен убедить слушателей в обращении с жалобой о несправедливости или в оправдание того, что это не является несправедливостью. Очень важными вопросами совещательной речи являются готовность страны или государства к чему-либо, вопросы войны и мира, забота о доходах и расходах, состояние применения законов и защита интересов (людей, страны)². Для защиты законов «первым делом следует установить число и виды сообществ, и состояние разнородных составов, образовавшихся из них. И необходимо знать отношение каждого сообщества к каждому народу, согласно их обычаям и нравам.

Согласно Ибн Сине, тот, который составляет речь, должен знать, что внешние враги не могут разрушить никакое общество, если не будут там внутренние причины для порчи. Он пишет, что «порочность возникает изнутри самой страны, если не будут приняты строгие меры по двум вопросам: первый, насилие со стороны их правителя и строгость в вопросах исполнения обязанностей; второй, пренебрежение, снисходительность, пространный и расслабленность (в этом вопросе)³. Далее Ибн Сина наставляет советника или ратора обратить внимание на политическое устройство государства и страны и для этой цели считает, что ритор (или управленец) должен иметь знание о возможных формах политического устройства. Это, прежде всего, 1) **политика единовластия**; 2) **политика господства** (кто правит по своему образу действий, в качестве победоносного, либо благодаря богатству, либо благодаря силе, покорности подчинённых); 3) **политика благородства** (руководитель защищает интересы подчинённых, исходя из благородства; 4) **идейное руководство** (управляет и продвигает общество); 5) **социальная политика** (жители страны являются равноправными в правах и в благородстве, никто не правит над другим, вопросы решаются путём принятия совместного решения; 6) **политика избранных** (жители страны являются соучастниками в достижении быстрого и отсроченного счастья). О последней форме политики Ибн Сина пишет относительно подробно. В этом обществе или стране «каждому присуще похвальное положение, согласно его достоинству в своём виде ремесла и искусства; каждый занимает субординированное положение в обществе, т. е. ниже или выше; что у каждого имеется работа; что в этом обществе имеется один глава (раис) или несколько

¹ Абу Али ибн Сина. Риторика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. С. 459–460.

² Там же. С. 493–497.

³ Там же. С. 499.

глав, наподобие единой души, и другие подчиняются ему или им, но не по принуждению; что глава руководит ими по заслуженности, а не по случайности; что под его правлением имеется подразделение, (видимо, следящие за каждым ремеслом и искусством), что между ними нет ни конфликта, ни вражды и ни разобщенности; будучи мудрым, такой глава наделен достоинством не только управления, но и теоретическим, что совершенствовать (в обществе)¹. Далее, Ибн Сина предупреждает своего читателя и ратора, который собирается составить речь или выступить в защиту кого-то, что необязательно, чтобы все упомянутые формы правления, власти и политики реально функционировали в чистом виде, как они здесь изложены. Может случиться, что политика господства (*тагаллубийа*) действует вместе с политикой благородства (*карама*), тогда, если глава не пожелает, чтобы кто-либо разделял с ним его положение, это приводит к единовластному правлению. Если политика меньшинства (*килла*) объединится с господством, тогда это превратится в политику изменности. То же самое произойдет с четвертой – политикой избранных (*хаййир*) и пятой – политикой монарха. Свободная политика может перейти к политике насилия, к политике меньшинства и т. д. И всё это происходит или из-за чрезмерной снисходительности в соблюдении законов, или из-за чрезмерной строгости при их соблюдении.

Из этого Ибн Сина делает следующее заключение – законы нельзя оставлять без присмотра, надо подумать о том, насколько строгость и свобода совместимы. Если политика выходит за рамки свободной политики, она будет направлена в сторону рабства². О шести основах города он ведёт речь и при характеристике этических качеств человека (С. 517). Остановившись на этических качествах людей, Авиценна даёт описание и оценку этическим категориям с точки зрения риторики, для составления риторической речи. Например, как нужно использовать такие категории, как благо, отважность, щедрость, честь, благородство, любовь, наслаждение, здоровье, богатство, красота, благосостояние. Как те или иные этические качества, оказавшиеся доминантами у главы государства, отражаются на управлении городом, страной и т. д.

Таким образом, используя все свои социологические, политические и психологические знания и навыки, оратор (правитель, управленец) должен расположить к себе слушателей, но наиболее важно, чтобы его речь была богатой эмоциональными высказываниями, вселяющими в души слушателей любовь и симпатию к оратору, живой интерес к нему или гнев и злобу к его противнику. Но для достижения таких результатов и эффектов оратору не только необходимо знать людские нравы и качества, он должен быть ещё наделён приёмами и способами внушения таких чувств, он должен знать, как можно их вызвать. Если в диалектике это были силлогизмы и индукции, то в риторике такими

¹ Абу Али ибн Сина. Риторика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. С. 449–500.

² Там же. С. 500–501.

приёмами являются аналогия (*тамсил*) и энтимема (*замир*)¹. Аналогия возникает либо благодаря сопричастию в общем значении, либо из-за схожести происхождения имени, это сходство может быть действительным, но может быть и кажущимся². Наиболее надёжной аналогией, считает Ибн Сина, является та, в которой подобие или общее (свойство) служит причиной для суждения о присутствующем³.

Самим важным способом или инструментом риторики считается энтимема (*замир*). Энтимема, по Ибн Сине, представляет собой «способ убеждения, часть из которой является готовой, а другая – это та, что служит для укрепления и убранства (слов), благодаря которым энтимема приобретает желаемую форму, а аргумент становится более убедительным»⁴. Т. е. энтимема (*тафкир*, или *замир*) – это часть силлогизма, утверждение, относящееся к силлогизму, в котором большая посылка пропускается.

«Энтимема (*замир*) есть силлогизм, в котором упоминается только меньшая посылка». Как, например, высказывание: «Такой-то бродит ночью». Следовательно, размышляет Авиценна, энтимема есть фокусничество: большая посылка в ней опускается либо в силу её ненужности, либо в софистических целях⁵. Формально из указанного высказывания можно сделать вывод, что если кто-то бродит ночью, то он есть вор. Но это кажется так. На самом деле, понятно, что не все из тех, кто бродит ночью, является вором, т. е. наше частное знание (о том, кто бродит ночью) не может быть основанием для истинного заключения. Поскольку цель оратора (ритора) это не раскрытие истины, а чёткость и убедительность при помощи вероятного знания.

В самой краткой форме Авиценна разъясняет суть риторики в «Родниках мудрости» (*Уюн ал-Хикмат*). Посмотрим здесь русский перевод из этой книги:

Риторические силлогизмы, пишет Абу Али ибн Сина, состоят из общепринятых, гипотетических и общеизвестных посылок, первоначально кажущихся невозможными. Пример общепринятой посылки: «*Это выдержанное вино. Выдержанное вино пить дозволено. Следовательно, это дозволяет пить его*». Здесь большая посылка общепринята, но не ясна и не общеизвестна. Она принята у Абу Ханифы».

Что касается примера гипотетической посылки, то она подобна тому, когда говорят: «Такой-то бродит ночью. Кто бродит ночью, тот вор». Пример общеизвестной посылки в начале разговора – это твоё суждение: «Такой-то, твой брат – тиран. Брату-тирану необходимо помочь, даже если он тиран». Когда

1 Там же. С. 704.

2 Там же. С. 705.

3 Там же. С. 6

4 Там же. С. 465.

5 Там же. С. 607.

первоначально это слышишь, возникает предположение, что это общеизвестные послышки. Но в действительности они не являются общеизвестными. Общеизвестная послышка такова: *Тирану не надо оказывать помощь, даже если он (твой) брат*¹. Для сравнения приведём персидский перевод с арабского, языка оригинала².

Таким образом, польза риторических силлогизмов в запрещении подстрекательства, жалобы, прощения и других явлений, происходящих в гражданских делах – суммирует Авиценна.

Для сравнения данного момента обратимся к Аристотелю. Из наследия Аристотеля видно, что логические аргументы, в целом, опираются на индуктивные (от частного к общему) и дедуктивные доказательства (от общего к частному), т. е. с их помощью человек ищет истину. Что касается риторических аргументов, то они опираются не на истину, а на мнение и здесь говорящий (ритор) пользуется индуктивными аргументами, стараясь склонить аудиторию на свою сторону. Это основная мотивация ритора в отличие от учёного. Риторический силлогизм назван Аристотелем *энтимемой*, т. е. сокращённым умозаключением. Он говорит, что часто им хотят показать эффект остроумия. Например, если кто-то сердится, то на этой основе делают вывод о том, что он неправ, популярно это выражено в классической форме: «*Юпитер, ты сердисься, значит, ты не прав*». Аналогичный пример у Авиценны мы уже использовали. Цель энтимемы – убеждение, этим он отличается от научного силлогизма, применяемого для доказательства.

Риторика как изящное искусство имеет сильное влияние на психологию масс в период массового сбора людей, собраний, судебных разбирательств. По Аристотелю, риторические аргументы – это *топики* (общие места), с помощью которых автор или оратор раскрывает её содержание, он не просто указывает, но и отражает её разнообразные аспекты (взгляды) данного явления. Например, при рассмотрении судебного дела одно и то же явление рассматривается по-разному прокурором и адвокатом. Поэтому смысл риторики состоит не в до-

¹ Абу Али ибн Сина. Уюнул-хикмат // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 2. 2005. Душанбе. С. 608.

² «Қиёсҳои хитобия аз муқаддимаҳои қабулшуда ва ё гумоншуда ва ё муқаддимаҳои машхуре, ки дар назари аввал ғайриҳақиқӣ менамоянд, ташкил мешаванд. Мисоли муқаддимаҳои қабулшуда:

«1. *Ин шароби пухташуда аст.*

2. *Нӯшидани шароби пухташуда ҳалол аст.*

3. *Пас, ин нушидани онро ҳалол мекунад. Пас ин ҳалолӣ боиси нӯшидани он аст.»*

Қубро мақбул аст ва байина ва он на машхур аст, мегӯяд Абуҳанифа.

Мисоли муқаддимаҳои машхура дар ибтидои раъй:

– *Фалон, бародари ту золим аст. Ва сазовор аст, ки ба бародари золим кӯмак расонида шавад, агарчи вай золим бошад.»*

Дар ибтидои шунидани ин муҳокима гумон меравад, ки ин машхур аст, вале дар ҳақиқат он машхур нест. Машхур ин аст, ки набояд золиро кӯмак расонид, агарчи вай бародар ҳам бошад. перевод Хасана ан-Наккаша. Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 2. 2005. С. 540–541.

казательстве истины, а в изменении мнения слушателей. Таким образом, энтимема, по Авиценне, имеет много разновидностей, в одном месте он говорит, что они бывают девяти видов¹, они могут принадлежать к верным суждениям, т. е. к истинно одобряемым, и к предположительно одобряемым.

Примером одобряемых при необходимости является такое высказывание: *«Зайд является учёным с пронизательной душой; а человек с пронизательной душой будет счастливым в Судный день»*. Данная одобряемая посылка может быть упуцена и использована лишь её сила.

Примером конкретного аргументирования данного положения может служить такое высказывание: *«Эта женщина родила, ибо она потеряла девственность»*. Здесь рождение ребёнка воспринимается как довод в пользу утери девственности. Это, с одной стороны, верный довод, хотя нуждается в конкретном сопровождении аргументов.

Или другой пример энтимемы, который приводит Авиценна: *«богослов является праведником, следовательно, Зайд, будучи богословом, является праведником»*. Верным выводом является наше высказывание: *«Зайд является богословом, и Зайд – праведник, а каждый богослов – праведник»*. В этом примере Зайд служит признаком в связи с праведностью богослова. Но праведность – необходимое качество Зайда, а Зайд не является необходимым качеством богослова, чтобы можно было сказать, что каждый богослов был именно Зайдом.

Таким же образом, пишет Авиценна, мы можем исправить второе высказывание, т. е. верное высказывание будет: *«У этой женщины вздутый живот, и у беременной женщины живот бывает вздутым»*. И вздутость живота в данном случае присутствует, а беременность бывает не у всех со вздутым животом². Ранее было указано, что Абу Али ибн Сина, как и Аристотель, склонен к мысли, что польза риторических силлогизмов в гражданских делах, в запрещении подстрекательства, жалобы, прощения, восхваления, возвеличивания и т. д. Риторические аргументы более эффективно действуют там, где существуют разные мнения, где люди расходятся в убеждениях, предрассудках. И поэтому не зря политики часто склоняются к риторической речи, т. к. они способствуют политической стабилизации.

Но одновременно с этим нужно помнить, что риторика оперирует вероятными утверждениями, а не истинными знаниями. Не удивительно, что в реальной жизни люди живут мнениями, которые часто бывают ложными, но для них их ложные мнения считаются истиной, т. к. часто они кажутся им абсолютной истиной (т. к. люди в обычной жизни также привыкают к мнениям и не хотят расстаться с ними!). Что касается объёма, то риторические аргументации шире по объёму, они включают другие средства убеждения, частные случаи, при-

¹ Абу Али ибн Сина. Риторика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. С. 490.

² Там же. С. 487–488.

меры, образцы, доказательства по аналогии. Для простого народа приведение примера и аналогии кажется убедительным, типа «смотрите на то-то», «учитесь у тех-то, как они решали эту проблему». А ведь в реальной логике сравнение – это не есть доказательство (хотя в реальной жизни до сих пор многие из нас используют сравнение как доказательство! Например, суждение типа «они все такие», «а он один из таковых!»). В риторике вывод предшествует своему обоснованию, он вытекает из посылок, т. е. говорящий заранее сообщает свой тезис и старается его обосновать.

Для сравнения отметим, что предшественник Авиценны, Аль-Фараби, сравнивая риторику с диалектикой, пишет, что диалектика даёт, или может дать, истинные знания, а риторика – как истинные, так и ложные. «В этом аль-Фараби отходит от Аристотеля. Он связывает риторику с обучением, внушением, отстаиванием своей позиции перед лицом несведущей публики, они рассчитаны на сострадание, призывы к совести, к патриотизму и т. д. К риторическим силлогизмам принадлежат и юридические, исходящие из убеждений догм Корана, мусульманских законов¹. В этом отношении строгую силлогистику риторики могут использовать также теологи для приобщения масс к общепринятым истинам, ею может пользоваться любой человек, который хочет взять верх над своим собеседником.

Где же конкретно применяется риторика, кроме религиозных убеждений? Кроме того, что к риторике прибегают иногда при призывах к божественным идеям, ею пользуются иногда и при распространении физических теорий в той степени, в какой это соответствует умам простонародья, иногда при пропаганде этических взглядов, нравственных принципов, таких эмоциональных состояний, как сочувствие и доброта, умиротворенность и гнев, злоба и страх и тому подобное, иногда при спорах и тяжбах, возникающих по поводу частных случаев².

Ибн Сина, как и Аль-Фараби, говоря о различии и сходстве диалектики и риторики, пишет, что диалектика занимается общими явлениями, а риторика – частными случаями: «Риторика – схожа с диалектикой в том, что каждая из них предназначена для обращения и, воистину, они обе могут быть общими для всяких потребностей, охватывать любой предмет и использоваться для /доказывания/ даже противоположного действия. Расходится она с нею в том, что диалектика занимается только общими явлениями, которые и составляют её объекты, и опорой её являются при этом необходимо производные силлогизмы, а материей – доподлинно положительные посылки. Риторика же не уделяет внимания только общим явлениям, и её значение проявляется, более всего, в явлениях частных и в произвольных случаях (действиях)»³.

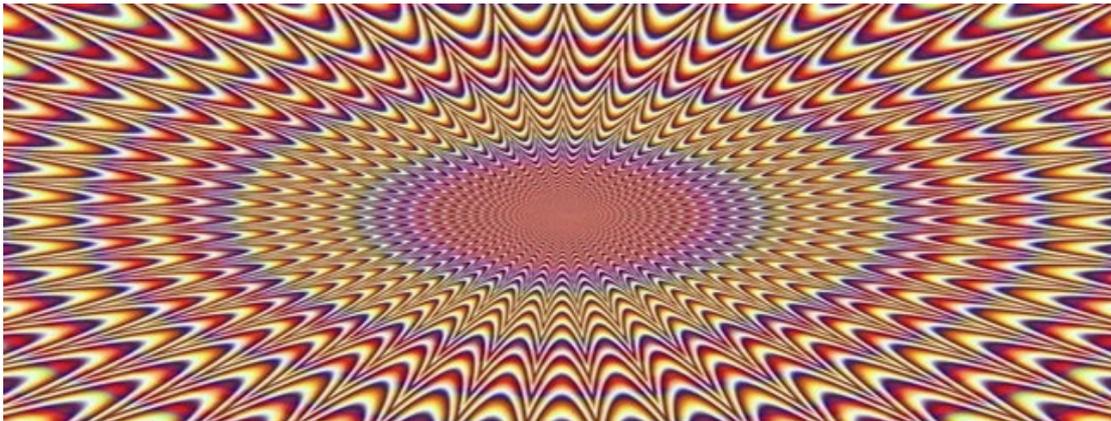
¹ Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982. С. 126.

² Абу Али ибн Сина. О понятиях книги риторики, т. е. красноречия // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. Душанбе: Дониш, 2020. С. 702.

³ Там же. С. 701.

Таким образом, и для Аристотеля, и для Ибн Сины, цель оратора (ритора) это не раскрытие истины, а чёткость и убедительность при помощи вероятного знания, с использованием софизмов. Задача её склонить другого человека к чему-нибудь или отговорить его от чего-то. Иначе говоря, Авиценна, как и Аристотель, определяет риторику как способность находить возможные способы убеждения относительно данной темы. Для обоих мыслителей риторика – это ораторское искусство: риторика имеет дело с реальной жизнью, с ее жесткой «логикой» необходимости, реальной жизненной ситуацией субъекта, в которой он конкретно находится, она не озабочена только достижением «объективной» истины, которой занимается диалектика. Здесь существуют интересы и выгоды, и они диктуют человеку свои условия.

В целом, философы разделяют риторику на следующие части: в первой они говорят о принципах, на основании которых оратор может побудить или отклонить своих слушателей; во второй части они говорят о личных качествах оратора, которые могут повлиять на поведение людей; в третьей – о способах выражения речи оратора, взаимодействии ритора и слушателей, о пафосе языка и влиянии языка на людей. Ритор должен повлиять на своих слушателей, для этого он должен знать людские нравы и качества, ему также должны быть знакомы приёмы и способы внушения таких качеств, как, из чего они возникают. По этой причине, «риторика образуется из диалектики и этики»¹. Риторике лучше определить как стратегию практического мышления. Нечто близкое с риторикой имеет и софистика. «Побудить», «отклонить» своих слушателей, «повлиять на поведение» людей – вот истинные цели риторики, т. е. дать слушателю иллюзорное представление о действительных состояниях дел и склонить к убеждению, которое требуется в данное время.



Пульсирующая иллюзия. Illuzija.ru. 1000 × 1000 jpeg

¹ Абу Али ибн Сина. О понятиях книги риторики, т. е. красноречия // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. С. 704.

4.6. Софистика

Прибегая к логике, софист создаёт иллюзорный мир и пытается, чтобы люди верили в нём. Жизнь сложное явление и люди, и определенные институты общества для достижения социально важных, практических целей, а также утилитарных, собственных интересов, затуманивая другим мозги, иногда прибегают к хитроумным уловкам, и потому с применением софизма в реальной жизни мы встречаемся ежедневно. Софистов Авиценна называет в числе ярых противников своей философии и логики. Различными словесными уловками уводить слушателей от истинного познания предмета, вопроса, в целом, реальности, мира – вот цель софистики по Авиценне. Как правило, этому иллюзорному восприятию мира, прежде всего, подвергается простонародье, т. е. нетренированные мозги, но не только.

Из логики рассуждения Авиценны в книге «Софистика» видно, что появлению софистики, прежде всего, благоприятствуют:

1) Возможности языка (аналогично тому, что пишут неопозитивисты, что наше восприятие мира связано и часто ограничено возможностями языка), совпадение и омонимичность имён, ограниченность слов и неограниченность идей, и то, что количество вещей неограниченно, а число имён ограничено. Этому способствует **многозначность имён и названий**. «Если имена у человека ограничены, невозможно через них бесконечно обозначать множество вещей, ибо тогда имена будут переходить ту границу, которая дозволена»¹. Такая ограниченность языка приведёт к тому, что человек должен будет считаться с тем фактом, что «одно и то же слово неизбежно обозначает много имен»².

2) Другая причина живучести софистики, по Абу Али ибн Сине, связана с социальными потребностями человека: **люди хотят продвинуться по социальной лестнице, хотя бы казаться мудрыми, чтобы с ними считались**. Ибн Сина пишет: «...большинство заботятся больше о том, чтобы слыть мудрыми, чем быть мудрыми; для них важно, скорее, казаться мудрыми, исполняя дело, чем действительно исполнить его, но при этом сделать так, чтобы люди не думали, что он это не исполнил»³.

3) Распространение сторонников софистики, как в древнегреческом, так и мусульманском обществе, было связано с определенным этапом развития общества, **когда знания становятся востребованными в политической карьере, но количество людей, вовлеченных в сферу знания, оказывается ограниченным**. Тогда люди из других сфер, стремясь продвинуться по карьере, хотят «слыть мудрыми», а знания становятся предметом купли и продажи. В это время просвещение становится важнее самой науки. Речь идет о фунда-

¹ Абу Али ибн Сина. Софистика // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. С. 360.

² Там же.

³ Там же. С. 361.

ментальных науках, конечно. Нам кажется, что это особенно характерно для эпохи перемен, как в позднеантичном периоде, в периодах интеллектуального упадка в мусульманской истории (XII–XIII вв.), так и в настоящее время (после развала коммунизма).

4) Другая причина состоит в том, что, по мнению Авиценны, многие **люди искренне не верят в силу разума, философии и науки**, т. е. на самом деле они отрицают мудрость и философию, не видят в них практическую пользу, а жонглируют знаниями. О таких людях Авиценна пишет: «...они говорят о мудрости и призывают людей к ней, хотя степень их мудрости очень низка. Когда они узнали и узнают, что они не те, за кого себя выдают, и стало ясно их положение, они стали отрицать то, что мудрость и философия имеют какую-то пользу». При этом, когда они почувствовали свою немощь, стали на путь опровержения основ философии, «стали порочить перипатетиков и их книги по логике, при этом приписывая им всякие небылицы и пороки»¹.

Парадоксальность мысли подобных групп, по мнению Авиценны, заключается в том, что, отрицая все философское, научное, в крайнем случае они признают единственную философию – платоновскую, а мудрость, как они считают, присуща только Сократу. Подытоживая причины появления софистики, Авиценна приводит нас к выводу, что **главная причина их шаткой интеллектуальной позиции в их агностицизме**, т. е. они считают, что «человек бессилён в постижении мудрости и ему мешает лень», ибо «человеческая душа подобна животной, они не в состоянии» приносить практическую пользу. Их вывод и выход из положения незнания (т. е. позиции о том, что познание невозможно), и все относительно. Отсюда их призыв – остаётся один выход, т. е. следовать софистам! Выходит, что нужно следовать учителям мудрости без мудрости?!

Суть мыслительной технологии софистики, по учению Абу Али ибн Сины, заключается в том, чтобы **убедить собеседника в том, что нечто есть правда, хотя таковой оно не является**. Посылки софистических силлогизмов суть правдоподобные посылки, их силлогизмы также правдоподобны². Т. е. не правда, а только правдоподобны. В другом произведении Ибн Сина пишет: «...Софистический силлогизм может быть силлогизмом по форме, но он не производит искомого заключения, ибо то, что в нём установлено как причина, не есть причина, либо по содержанию он не является силлогизмом». Т. е. его содержание, признанное необходимым, не соответствует его форме. В таком силлогизме может быть соблюдено сходство состояний среднего термина в обеих посылках..., но он не может привести к выводу, и он не будет необходимо-принятым силлогизмом. Кроме того, софистический силлогизм строится на ошибках в образовании необходимых силлогизмов по причине ложности одной из по-

¹ Там же. С. 361.

² Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 606.

сылки или вследствие совпадения значения простых и сложных понятий или по словесным ошибкам. Например, «если верно, что Имру-л-Кайс – поэт» и что «он замечательный», то «абсолютно истинно, что он замечательный поэт»¹. Такой ложный по смыслу вывод и есть софистический, – пишет Авиценна. Это подобно тому, если скажут: «Вор не желает приобрести ничего дурного. Приобретение хорошего есть дело хорошее. Следовательно, вор желает хорошего». В таких силлогизмах вывод – нечто отличное от того, что даётся в посылках. Аристотель определяет суть софистики как *мнимую мудрость*, что совпадает по смыслу тому, как её определяет Ибн Сина. Такую мнимую мудрость можно получить при использовании общеизвестных посылок в науках, т. е. софизм².

Сделаем сравнение данной позиции Ибн Сины и Аристотеля. Последний, затрагивая этот вопрос, пишет, что **софисты стараются походить на мудрецов, они ищут корысть не от действительной, а от мнимой мудрости**: «А так как некоторые заботятся больше о том, чтобы слыть мудрыми, чем быть мудрыми и не слыть ими (ведь софистика – это мнимая мудрость, а не действительная, и софист – это тот, кто ищет корысть от мнимой, а не действительной мудрости), то ясно, что для них важно, скорее, казаться исполняющими дело мудрого, чем действительно исполнить его, но при этом не казаться исполняющими его. Дело же знающего – каждый раз, сопоставляя одно с другим, говорить правду относительно того, что он знает, и уметь уличать лжеца»³. Задача софиста – это представить наихудший аргумент как наилучший посредством хитроумных уловок речи. Софист не заботится об истине, его беспокоит только практическая выгода, успех в споре или в суде. Продолжая мысль Аристотеля, Абу Али ибн Сина видит причину появления софистических опровержений в слабости человека, т. к. не все могут быть умными, некоторые могут только казаться умными, и они используют для этого словесные уловки⁴. Так как софист следует выгоде, для него мнение человека есть мера истины. Поэтому ещё Платон назвал софистику «*постыдной риторикой*», т. к. для них критерий основания истины заключается в субъективной воле человека. Известно, что человеческие воля и желания противоречивы. Чтобы избежать этого, Аристотель предложил логический принцип «*непротиворечивости*» (закон непротиворечия), критерия, который используется и в современной логике. Используя аналогии, Аристотель пишет, что одни [опровержения] суть умозаключения, а другие, не будучи ими, лишь кажутся таковыми. Одни красивы своей красотой, а другие только кажутся красивыми, потому что прихорашиваются, так же с неодушевлёнными предметами, одни из них действительно серебро или золото, а другие кажутся таковыми по чувственному восприятию. Так же одни умоза-

1 Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука. С. 231; 291–292.

2 Абу Али ибн Сина. Диалектика // Абу Али ибн Сина. Соч. Т. 7. Душанбе, 2020. С. 73.

3 Аристотель. «О софистических опровержениях». Сочинения. Т. 2. М., 1978. С. 535–595.

4 Абу Али ибн Сина. Софистика // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. Душанбе: Дониш, 2020. С. 361.

ключения и опровержения действительные, а другие кажутся такими по неопытности, ибо неопытные смотрят, как бы находясь на большом расстоянии. Умозаключение же исходит из определённых положений таким образом, что оно через положенное с необходимостью высказывает нечто отличное от положенного.

Абу Али ибн Сина выражает это фигурально, то есть необходимые силлогизмы выводят истинные заключения, а софистические опровержения дают только правдоподобное знание. И пользуются софисты при этом возможностями языка, многозначностью слов (семантика, обороты речи, омонимы, одноименность, двусмысленности и т. п.). Человек это совершает или по невежеству, или умышленно (чтобы другие думали о нём, как о мудром).

Используя компаративную методологию, отметим, что софистика Ибн Сины отличается от предложенного трактата по софистике Аристотеля многими аспектами: например, он, анализируя греческие примеры Аристотеля, кроме того, ещё иллюстрирует свои мысли примерами из арабского языка и мусульманской культуры. Более того, он подробно показывает механизм мыслительных действий софиста путём классификации видов силлогизма: доказательного, диалектического, испытующего и эристического. Абу Али ибн Сина показывает, что, в отличие от всех перечисленных характеристик софистики, эристическое¹ искусство состоит из пяти частей: 1) софистическое опровержение; 2) отвращение от того, что говорит собеседник; 3) направление разговора на ложный путь; 4) использование собеседником погрешностей в речи; 5) пу-стословие и частое повторение одного и того же².

Подводя итоги иных взглядов на софистику и софистов (Авиценна их видел и встречал в реальной жизни, особенно много среди мусульман), отметим, что Абу Али ибн Сина был убежден, что софисты понимают, что они не способны противостоять объективной истине, поэтому они придумали новую уловку, что всё относительно, и никакой объективной истины не существует: сколько людей, столько и истин. Следуя за Протагором, они шли не к поиску истины, а к победе и получению выгоды. Основной их принцип: мнение человека есть мера истины. Ибн Сина, как Сократ и Аристотель, убеждён, что объективная истина существует, её можно обнаружить правильными силлогизмами и опытом из жизни. В этом убеждены также другие школы мысли, например, софисты очень жестко критикуются Насиром Хусравом. Он говорит, что Пифагор мог опровергнуть воззрения софистов не только с помощью геометрии (хандаса), но их же логикой. Он обвиняет их в релятивизме и раскрывает ложь в их утверждении о том, что «истины вообще не существует». НасирХусрав отвечает им, что, если следовать их же логике, то и их мнение также будет ложным (так как они ут-

¹ Эристика – гр. *eristikē*, искусство побеждать в спорах. Разработан софистами. Аристотель назвал – это искусство спора нечестными средствами.

² Абу Али ибн Сина. Софистика... С. 362.

верждают, что «истины вообще не существует»). В противном случае, раз их мнение есть ложь, то истина существует¹. Это доказательство от противного. Таким образом, если риторика стремится к убеждению аудитории, слушателей с помощью красноречия, софистика – с помощью словесных уловок, то поэтика стремится к тому же путём включения воображения, подражания и эффекта образов.

4.7. Поэтика



Поэзия и мир воображения. Поэзия, отрывающая нас от реальности и поднимающая нас с помощью воображения до небес...

Как мы уже знаем, в своей автобиографии Абу Али ибн Сина намекает на увлечение поэзией, и в реальной жизни он был не только замечательным врачом, философом и учёным-естествоиспытателем, но и великим поэтом, основоположником философской поэзии в жанре рубаи (четверостишие), жанр, который довёл до совершенства ученик Ибн Сины – Омар Хайям. Сам Авиценна, а потом Абу Убайд ал-Джузджани, его ученик, в «Жизнеописании» отмечают и фиксируют несколько случаев увлечения им поэзией. Первый раз, когда он покидает Бухару и держит путь в Джаузджан и упоминает о написании касыды, из которого приводит всего лишь один бейт:

«Когда я стал велик, не стало страны, вмещающей меня.
Когда возросла моя цена, не нашлось на меня покупателя».

Второй раз, когда его ученик приводит список его трудов и упоминает книгу логики в стихах, т. е. «ал-Мантиқ би-ш-шеър». Третий раз, когда он был посажен в тюрьму Фардаждан за обвинение в переписке с эмиром Ала-уд-Давлой. Там он также сочинил касыду, откуда он цитирует один бейт:

Вход мой (в эту крепость), как видно, достоверен,
Но все сомнения в том, выйду ли я отсюда?

¹ Насир Хусрав. Трапеза братьев. Пер. и прим. М. Махшулова. Душанбе, 2017. С. 29–30.

Четвёртый, когда в ответ на пренебрежительное высказывание Абу Мансура ал-Джабаи, учёного-языковеда, современника Ибн Сины, он составил книги по арабской грамматике и сочинил три касыды в трёх разных стилях известных арабских поэтов. Абу Мансур был необычайно удивлен этим и принёс свои искренние извинения за то, что несправедливо обидел Авиценну¹. Но, как было уже отмечено, он является автором «*Урджузы фи-т-тиб*», т. е. медицинской поэмы, оставил также десяток прекрасных философских *рубаи*, часть из которых представлена в данной работе.

Итак, рассмотрим вкратце, что такое поэзия по Ибн Сине и как она воздействует на людей? Поэзия, по Ибн Сине, есть речь, волнующая воображение и составленная из мерных, равных, а у арабов (еще и) рифмованных выражений. Он отмечает, что в поэзии важны три элемента – **звук**, **ритм** и **время** (периодичность). Для ритмических выражений поэзии важно, чтобы они были составлены таким образом, чтобы длительность одного из них по времени была равна длительности другого. И «звук, на который заканчивается каждое выражение, должен быть единым», – пишет Авиценна. Однако простое рифмирование рассматривается в науке о рифмах, оно не есть предмет логики, а логика изучает поэзию «лишь с той точки зрения, что она будит воображение». Поэзия воздействует на воображение человека таким образом, что он «...испытывает бессознательное душевное волнение, равно когда сказанное достоверно или недостоверно»².

Далее он пишет, что может статься даже так, что «вещь, ложность которой очевидна, волнует воображение». Происходит подражание одной вещи другой, вследствие чего происходит волнение в душе слушателя. Дело в том, что, по мнению Авиценны, люди больше склонны поддаваться воображаемому явлениям нежели истинным, т. к. людям нравится подражание, они находят в нём нечто привлекательное, чего они не находят в истине. Далее он переводит этот разговор на язык логики, то есть речь идёт об «общеизвестной истине, которая «выглядит как опустошённая, не обладает свежестью, и неведомая истина не привлекает внимания». Напротив, поэзия, основанная на фантазии, вызывает удивление и привлекает внимание. В поэзии одобряется и почитается изобразительно вымышленное и творческое, она не одобряет известное и общеизвестное. Сфера поэзии, – пишет Авиценна, – бесконечна, неорганична, в то время как общеизвестное есть ограниченное, реальные факты предельны³.

Говоря о целях и сферах применения поэзии, он пишет, что они могут быть сочинены для показания удивительного, также могут быть созданы для гражданских целей (как греческие стихи). Стихи для гражданской цели могут быть

1 Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука. С. 46–57.

2 Абу Али ибн Сина. Сводная книга или Арузева мудрость о понятиях книги «Поэтика» // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. С. 657.

3 Там же. С. 659.

назидательными, полемическими и порицательными. В этом отношении поэзия близка к риторике, однако «риторика использует реальность, а поэзия – воображение»¹. Поэзия доставляет удовольствие благодаря ритму, периодичности высказывания, либо оно выдуманно и красноречиво, причудливо из-за фантазии, либо удовольствие исходит от вымысла, заключённого в выражении.

Всякое высказывание в своей основе имеет какую-то логическую конструкцию, поэзия тоже не является исключением. В классической и современной литературе широко используются различные формы силлогизма. Вот пример условно-категорического силлогизма поэзии, в котором одна из посылок является условным суждением, а вторая посылка и вывод – простыми суждениями. Для иллюстрации берём один из популярных примеров, пусть будет далеко от культуры и времени Авиценны (хотя на кого он косвенно повлиял). Это Данте Алигьери, который в качестве назидания, пишет: «...*тот мерзок, кто ярится, если чужой он доблести свидетель*». Данный силлогизм состоит из: 1. «Если человек при виде чужой доблести ярится, то он мерзок (условное суждение). 2. Данный человек ярится (простое суждение). 3. Данный человек – мерзок» (простое суждение). Таких примеров достаточно и в творчестве Авиценны.

Он отмечает, что силлогизмы, используемые в поэзии, строятся не на реальной почве, а на основе воображаемых посылок. Они могут быть не истинными, тем не менее, они почему-то радуют душу, но при понимании ложности вызывают к ней отвращение. Например, когда говорят: «Это – лев. Он – полная Луна»². Здесь лев образно уподобляется Луне, это гипербола, показывающая и символизирующая образ красоты. Понятно, что тут не следует искать истину, как она есть в реальной жизни, т. к. цель данного искусства – другая. Поэзия имеет дело с воображением. По этой причине считается, что поэтические образы ближе к модальным силлогизмам, но не являются необходимыми.

Другая область, с которой соприкасается поэзия – это область бессознательного. Пробуждающей воображение в поэзии, пишет Ибн Сина, может быть речь, покоряясь которой душа получает наслаждение от каких-либо действий или омрачается какими-либо действиями бессознательно³.

Вслед за Аристотелем, Авиценна рассматривает виды поэзии на материале греческой культуры, которых у него набирается целых двенадцать, и каждой теме предназначены отдельные метры.

Это **трагедия** (у греков стихи этого метра использовали при описании добродетелей, приписываемых властителям при жизни и после их смерти), **дифирамбы** (для восхваления одного человека, нации, исключительно благородных), **комедия** (в древнегреческой культуре и в творчестве Аристотеля

1 Абу Али ибн Сина. Сводная книга или Арузева мудрость о понятиях книги «Поэтика» // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. С. 657–658.

2 Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 608.

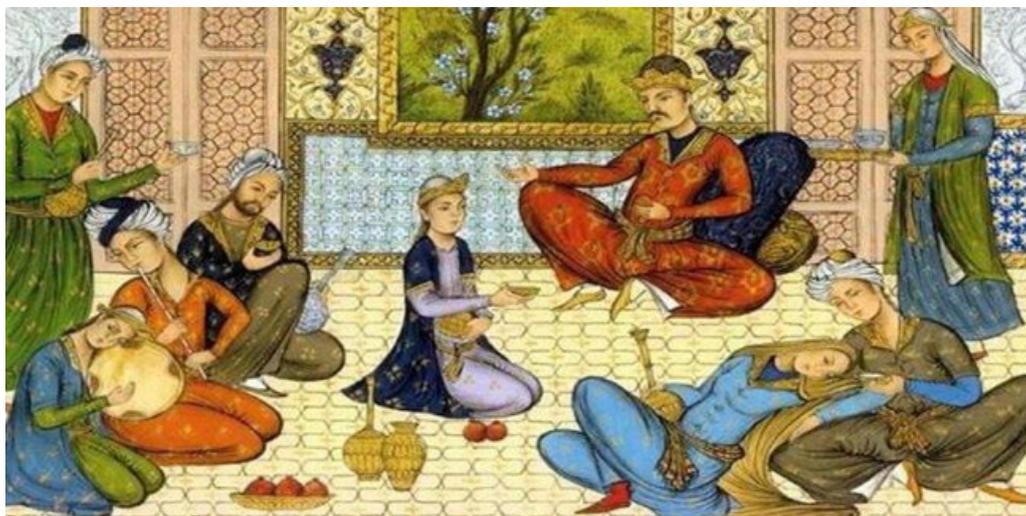
3 Абу Али ибн Сина. Поэтика. Там же.

это вид поэзии, в которой высмеиваются дурные пороки), **ямб** (вид поэзии, в которой упоминаются известные события, а также для полемики, описания войн, пробуждения гнева и т. д.), **драма** (изображает конкретного человека или известных людей), **диаграмма** (вид поэзии, которую использовали греческие жрецы), **эпос** (у греков – жизнерадостное повествование. На Востоке этому приблизительно соответствуют поэмы «Шахнаме» Фирдоуси, народные эпические сказания типа «Гилгамеш», «Манас», «Гуругли» и т. д.), **эпико-риторические топы** (использовали в политике и жизнеописании царей), **сатира** (сотворённый музыкантами ритм и мелодия, которые вызывают необычные телодвижения у животных и у людей), **фаямата** (хорошие и плохие стихи для проведения сравнения чего-то с чем-то), **ифигеносаус** (формы, созданные Эмпедоклом для рассуждений о науках, научные эссе и драмы), **акустический стих** (которым обучали искусству музыки в музыкальных заведениях).

После перечисления и подробного описания жанров поэзии у греков он даёт сравнение их у арабов. Он говорит, что есть формы поэзии, которые имеют национальный характер, присущие только грекам, но также и арабам. Он пишет «...у арабов существовал обычай описывать следы жилищ, места их обитания, любовные переживания, изображать пустыню и прочее», а также животных и т. д. Пустыня, мир, в котором проводит основную часть своей жизни арабский бедуин, это его жизненное пространство, здесь происходят его сражения за существование, за приобретения любви и признания. Абу Али ибн Сина намекает на популярную в его время поэму о Лейле и Маджнуне, действия в которой происходят в основном в пустыне. Хотя в трактате «Поэтика» Ибн Сины главным образом даётся изложение материала поэзии исходя из греческой культуры, и сюжетов, связанных с интерпретацией поэзии Аристотелем, но, как было отмечено, часто в ней можно найти и сравнения с арабской и персидской культурой. Например, говоря о частях трагедии по порядку расположения сюжета (начало, середина и конец), он сравнивает это с *ташбибом*¹ в арабской поэзии². Говоря о роли метрики в поэзии и повествовании, он сравнивает это с персидской назидательной притчей «Калила и Димна», заимствованной из пехлевийского перевода древнеиндийской дидактической поэмы, впрочем, популярной в то время в переложённом на фарси таджикским Рудаки. Тем не менее, в связи с анализом произведения «Калила и Димна», Авиценна отмечает, что в подражании, осуществляемом посредством притч и рассказов, нет ничего от поэзии. Но это не всегда так, различие между ними не только в метре. ... «Если у произведения, подобно «Калиле и Димне», нет метра, оно выглядит неполным и не оказывает должного воздействия. Однако оно производит впечатление благодаря выражению мыслей, возникших как результаты жизненного опыта...

1 От арабского сл. «Шубаб» (молодость) – лирическое вступление в поэтическом произведении, содержащее описание любви, вина и т. д.

2 Абу Али ибн Сина. Поэтика.... С. 686.



Поэзия и музыка как ключ к персидско-таджикской культуре

Цель поэтического произведения – пробуждение воображения, а не изложение мыслей, и, если в нём отсутствует размер, пробуждение эмоций происходит не полностью. Целью же иного произведения является выражение результата опыта, что меньше нуждается в метре»¹. Следовательно, поэзия пробуждает воображение ритмом и метром, но впечатляет не только метр, но и выражение мысли как результат опыта. Это происходит в ходе подражании с помощью притчи и рассказов.

Как же действует поэтическое искусство? И здесь, отмечает Авиценна, огромную роль имеет та же сила подражания. Ибн Сина пишет, что «...всякая легенда или миф возникают либо вследствие подражания одной вещи посредством другой, либо вследствие принятия самой вещи не таковой как она есть, а видоизменённой, что есть метафоры и иносказания, либо сочетание этих двух. Подражание есть естественная для человека черта, и подражание являет собой изображение подобия некоего предмета, который может быть не является именно таким»².

Таким образом, по Ибн Сине, искусство поэзии волнует воображение и воздействует на человека подражанием посредством трёх конкретных элементов: мелодии, слова и ритма. *Посредством мелодии* (под которую [стихи] распеваются) она может быть бурной, мягкой или средней звучности; *посредством речи*, если она впечатляющая и образная; и *посредством метра*, а из метров одни бывают лёгкими, другие тяжеловесными и величавыми»³. Эти средства

¹ Абу Али ибн Сина. Поэтика. С. 683.

² Там же. С. 664.

³ Там же. С. 664–665.

могут быть соединёнными, но из них могут выделяться отдельно метр и образная речь. Например, мелодию можно воспроизвести на арфе и лире, мелодию, не имеющую ритма – на свирелях. Ритм же без мелодии присутствует в танце. Далее Авиценна говорит о метрическом повествовании Сократа, о речах, облечённых в метр Эмпедоклом, посвящённых науке, о различии метра в философских сочинениях Эмпедокла и эпических произведениях Гомера.

Нужно отметить, что Авиценна в новоперсидской культуре является третьим учёным-эстетом, после Рудаки и Аль-Фараби так живо и открыто рассказывающим о поэзии, ритме и музыке. Известно, что Абуабдулло Рудаки был не только поэтом, но и великим музыкантом, в его поэзии упоминаются десятки музыкальных инструментов¹. Аль-Фараби, выходец из согдийской среды и будучи большим знатоком персидской музыки, создал «Большую книгу о музыке», где даёт описание многих музыкальных инструментов, популярных среди согдийцев и персов (например, таких, как руд, шахруд и т.д.). О музыкальных способностях Аль-Фараби сообщается также в многочисленных легендах о нём. Авиценна оставил нам специальные трактаты о музыке. Говоря о природе поэзии, Ибн Сина пишет, что человек испытывает наслаждение от подражания, что это одна из причин появления поэзии и этим люди отличаются от животных. Подражание играет также важную роль в воспитании, обучении и образовании, потому что оно «ярко западает в душу, потому что душа раскрывается и испытывает наслаждение от подражания ему» (т. е. предмету подражания)².

Для сравнения отметим, что для Аристотеля поэтика, как и любое другое искусство, также основано на *идее подражания*, по-другому – на *мимезисе*. Так, музыка основана на подражании ритму жизни, движению вселенной, ритмическому изменению сезонов года, биению человеческого сердца, пульса. Подражание, по его мнению, свойственно человеку с детства, и оно часто доставляет ему удовольствие. У Платона *мимезис* является ещё актом пассивного копирования внешней, видимой стороны предмета, однако он думает, что подражание не есть путь, ведущий к истине. Аристотель трансформировал данную теорию и показал, что подражание может сделать вещи красивыми или отвратительными. Это зависит от ситуации.

Эта идея отражается также в поэтике Ибн Сины. По его мнению, поэзия в душе человека порождается силой наслаждения от подражания, т. к. люди предрасположены к тому, чтобы испытывать радость от подражания, «...они радуются при созерцании рисунков с изображениями страшных и мерзких

¹ Об одном из таких инструментов – чанге, он пишет следующее:

«Рудаки чанг бигрифту бинавохт,
Бода андоз, ки у суруд андохт»

(Рудаки взял в руки чанг и начал играть на нем, Виночерпий, наполни бокал, пока он затеял петь» (смысловой перевод наш).

² Абу Али ибн Сина. Поэтика // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. С. 669.

тварей. Если бы они увидели их сами, то убежали бы, содрогаясь от ужаса. А поводом для их радости являются не собственно рисунки и изображения, а их бытность подражанием чему-то, если, конечно, они выполнены совершенно»¹. Ибн Сина обращает внимание на тот факт, что люди искусству подражания действительности придают большее значение, чем созерцанию самой реальности, которая их окружает. Он пишет: «Если подражание одной вещи посредством другой производит волнение в душе, хотя она и ложна, то это не удивительно, ибо на неё переносится свойство вещи, могущей взволновать душу и самой по себе истинной». Дело в том, что, согласно теории Ибн Сины, почему-то ...люди больше склонны поддаваться воображаемым явлениям, нежели истинным, т. е. действительно реальным. От себя отметим, что на этой же силе зиждется вера в сверхъестественное, доверие ко всяким чудотворениям, астрологии и т. д. Почему происходит такое бегство от реальности, от разума? Видимо, человек предрасположен к постоянному поиску новых форм познания мира.

Отсюда следующий момент в поэзии – это эпистемологический её аспект. В поэзии её познавательная сила реализуется с помощью чувства любопытства, как, впрочем, и удивление в других формах познания. Но нельзя думать, что подражание действует только в поэзии. Авиценна силу подражания также находит в науке, в учении и в процессе обучения, в научной деятельности. Он говорит о том, что учение зиждется на *чувстве радости* от подражания чему-то, если оно выполнено совершенно². Он пишет, что именно по этой причине «...учение стало приятным не только для философов, но и для масс народа, ибо в учении есть нечто от подражания – ведь учение есть изображение каких-либо явлений на чистом листе разума». Обратите внимание: «на чистом листе разума»!³Поэтому же возрастает радость людей при созерцании нарисованных изображений...», если они их видели раньше, если не видели, то они испытывают наслаждение, близкое к тому, которое они испытывают от созерцания самого рисунка...⁴.

Кроме познания, вторая причина происхождения поэзии – это любовь людей к произнесению гармоничных сочетаний звуков. Вслед за Аристотелем Ибн Сина рассматривает природу поэзии, эпосы Гомера, насмешливых стихов Делиады и Фарудина, ямбы, метр стихов которых состоял из двенадцати стоп.

¹ Абу Али ибн Сина. Поэтика // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 7. С. 669.

² Там же.

³ До сих пор теория *Tabula rasa* (с лат. – «Чистая доска»), о «сознание как чистый лист» приписывается исключительно Дж. Локку в его «Опыте о человеческом разумении», хотя данная идея существовала и у Аристотеля, и у Авиценны. «The second most influential idea of Avicenna is his theory of the knowledge. The human intellect at birth is rather like a *tabula rasa*, a pure potentiality that is actualized through education and comes to know...See: Sajjad H. Rizvi. Avicenna. Internet Encyclopedia of Philosophy. A peer-Reviewed Academic Resource. <https://iep.utm.edu/avicenna/#H6> Retrieved in 05.08.2020.

⁴ Там же.

Например, афористическое высказывание в стихах: «Разврат, бесстыдство и бесславье – его удел», из трагедии Эсхила и Софокла, употреблении в стихах беседы, диалога и полемики (как в риторике), тетраметры для танца, комедии, изображающая род зла, считающегося наиболее гнусным, и др. В комедии также происходит осмеяние и выражается презрение к чему-то гнусному. Специфика трагедии заключается в том, что она не есть подражание самим людям, но их характерам и действиям, стороне их жизни и счастья. Но значение действия в ней больше, нежели характера, т. к. все характеры в ней изображаются через действия¹. Авиценна так живо описывает все эти поэтические жанры, бывшие в употреблении в греческом обществе, что читатель приходит к мысли, что он сам был свидетелем этих сценических актов, хотя в мусульманском обществе они в такой форме и порядке вряд ли практиковались. Это в то время, как в период эллинизма в Иране и Центральной Азии существовала мощная культура театра, драматических представлений. По сообщению историков, артисты драматических театров приезжали на гастроли из самой Греции. Об этом можно узнать на основе останков эллинистических театральных сооружений, амфитеатров Греко-Бактрийского государства, которые можно обнаружить в южной части Таджикистана, Узбекистана и на севере Афганистана.

Теперь о причинах появления или возникновении поэзии. Для сравнения приведем момент подражания у Аристотеля, который о поэзии пишет: «Как кажется, поэзию создали вообще две причины, притом естественные. Во-первых, подражать присуще людям с детства; они отличаются от других живых существ тем, что в высшей степени склонны к подражанию, и первые познания человек приобретает посредством подражания. Во-вторых, подражание всем доставляет удовольствие. Доказательством этому служит то, что мы испытываем перед созданиями искусства. Мы с удовольствием смотрим на самые точные изображения того, на что в действительности смотреть неприятно, например, на изображения отвратительнейших зверей и трупов. Причиной этого служит то, что приобретать знания чрезвычайно приятно не только философам, но также и всем другим, только другие уделяют этому мало времени»². Подражание и обнаружение гармонии – вот что создаёт поэзию. Он пишет: «Так как нам свойственно по природе подражание и гармония, и ритм, – а ясно, что метры части ритма, – то люди, одарённые с детства особенной склонностью к этому, создали поэзию, понемногу развивая её из импровизаций. А поэзия, соответственно характерам людей, разделилась на виды. Поэты более возвышенного направления стали воспроизводить [хорошие поступки и] поступки хороших людей, а те, кто поглубже – поступки дурных людей». Аристотель сравнивает задачи поэта и историка: «задача поэта – говорить не о происшедшем,

¹ Абу Али ибн Сина. Поэтика. С. 677.

² Аристотель. Поэтика. 1103 // *Аристотель*. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998. С. 1064–1112.

а о том, что могло бы случиться, о возможном по вероятности или необходимости. Историк и поэт различаются не тем, что один говорит стихами, а другой прозой». Далее Аристотель даёт определение комедии и трагедии. В комедии отражаются человеческие недостатки, пороки, безобразие, глупые ситуации. Что касается трагедии, то здесь действие должно быть страшным и серьёзным, в ней должны выражаться человеческие характеры, такие как благородство, последовательность, правдивость и т. д.¹

В поэзии человек следует не истинам, а идеализации реальности, но тем не менее, в ней есть своеобразная логическая структура: присутствуют узнавание, умозаключение и ложное умозаключение. По Аристотелю, поэзия близка к риторике, к искусству красноречия, для неё важна сила слова для получения удовольствия, катарсиса. Ибн Сина также признает гражданскую функцию поэзии, стихи могут быть назидательными, порицающими и полемическими. Согласно Ибн Сине, поэзия вызывает волнение в душе, даже если ложность её очевидна, она может волновать воображение. Ибн Сина, подчеркивая схожесть поэзии и риторики, отмечает также их отличие: *... риторика использует реальность, а поэзия – воображение*. В поэзии или драме, эпосе происходит часто поэтическая иллюзия, а не поиск реальной истины. Поэтому Аристотель называет Гомера учителем целесообразного обмана². По Аристотелю, в эпосе нелогичное незаметно, а удивительное приятно. В рассказе все добавляют что-нибудь своё, думая этим доставить удовольствие. Как утверждает Аристотель, некоторые думают, что Гомер прекрасно научил и других, как следует говорить ложь: это неправильное умозаключение³. Авиценна поддерживает мнение Аристотеля относительно приписывания первенства описанию благодеяния в поэзии Гомеру, т. е. он «начал в художественной речи изображать достойные дела⁴. Для поэзии предпочтительнее невозможное, но вероятное, чем возможное, но невероятное. По этой причине цель поэзии склонить людей к невозможному, но вероятным истинам. Поэзия как логический инструмент показывается Абу Али ибн Синой в форме логических фигур в действиях трагедий: тезис, антитезис и синтез, т. е. как противоположности меняются местами: «Частей фабулы бывает две: [первая] «перипетии», означающие переход от одной противоположности к другой противоположности. Это [понятие] близко тому, что в наше время называется «антитезой», но оно использовалось в их трагедиях для того, чтобы они переходили постепенно из плохого состояния в хорошее. Показывая при этом отвратительность плохого состояния и превознося затем хорошее состояние. Это было похоже на противоречие, порицание и [силлогизм] «от противного». Вторая часть «узнавания», означающая превозношение хороше-

¹ Аристотель. Поэтика. 1103 // *Аристотель*. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998. С. 1064–1112.

² Там же. С. 1064–1103.

³ Аристотель. Поэтика. 1105.

⁴ Абу Али ибн Сина. Поэтика. Соч. Т. 7. С. 670.

го состояния, но не за счёт порицания его противоположности»¹. Как видим, в предложенной выдержке Ибн Сина показывает логическую структуру трагедии (силлогизм от противного и узнавание хорошего состояния как вывод).

Третья часть трагедии, по Авиценне, – это мысль. Мысль способна волновать воображение гораздо глубже, чем характеры, представленные в содержании трагедии. Именно осмысленной речью можно достичь подражания образу мыслей наилучшим образом, – считает мыслитель².

«Поэтика» Ибн Сины является интерпретацией, но не является буквальным пересказом трактата Аристотеля. Авиценна указывает на другие источники, по историческим причинам не существовавшие у Первого учителя. Он иллюстрирует свою книгу примерами из арабской поэзии, а также намёками на историю иранской доисламской культуры, например, упоминая имя Мани (персидского художника и мыслителя из восточных провинций) или приводя пример из произведения «Калила и Димна» (назидательная книга, переведённая с древнеиндийского на пехлеви), когда он ведёт речь о специфике силлогизмов в притчах и повествованиях. В конце своего произведения Авиценна признаётся, что он в краткой форме изложил произведение Первого Учителя и даёт обещание, что «недалеко то время, когда мы создадим собственное произведение относительно науки поэзии». Однако, видимо, этому не суждено было осуществиться в силу разных обстоятельств и причин, или же оно до нас не дошло.

Итак, у читателя может возникнуть вопрос: почему книга о поэзии Авиценны для нас важна? Ценность эстетической идеи подражания (мимезиса), развитая Ибн Синой, заключается ещё и в том, что в Коране нет прямого запрета на изображения (положение, которое было преданно забвению!), но из-за боязни идолопоклонства мусульманские теологи решили, что надо следовать установкам авраамовских религий, например, Ветхому Завету (Исх. 20: 3–5)³. Исходя из этого, в искусстве средних веков изображать человека было запрещено, считалось, что это – уподобление творческой миссии Аллаха. В Хадисах приводится от имени пророка Мухаммада следующее:

«В День воскресения наиболее суровому наказанию пред Аллахом подвергнутся те, кто (пытается) уподобиться Аллаху в творении!», «На того, кто создаст (какое-либо) изображение в этом мире, в День воскресения будет возложена обязанность вдохнуть в него дух, а он не (сможет сделать этого никогда)!»⁴ Относительно музыки также нет прямого указания в Коране (другое важное

¹ Там же. С. 677–678.

² Там же. С. 678.

³ Здесь приводится по синодальному переводу, изданному Российским Библийским обществом.

⁴ Сады праведных из слов господина посланника / сост. имам Мухйи-д-Дин Абу Закарийя бин Шариф ан-Навари. М.: НП «Издательский Дом «БАДР», 2002. Гл. 305 // по статье: Ислам и Искусство: от запрета изображений к сакрализации каллиграфии. А.Д. Ичетовкина. СПб., Россия. Дата обращения 23.05.2020.

положение, которое также было преданно забвению!). Некоторые толкователи хадисов видят такой запрет в Суре «Лукман», аят 6, «Среди людей есть такие, кто покупает ложь, чтобы сбить (людей) с пути Аллаха, и насмехается над религией. Им уготовано унижительное наказание», где якобы говорится о музыке. Например, Абдулла Аббас, сподвижник Пророка и аль-Байхаки в «Сунане», говорит, что слово «ложь» означает музыку: «Клянусь Аллахом, здесь речь идёт о музыке»¹. Совершенно очевидно, что здесь нет и не наблюдается прямая связь между ложью и музыкой! Но теология на то и теология, чтобы запретить свободного самовыражения человека. Так, несмотря на то, что между словом «ложь» и музыка, или поэзия нет прямой связи, многие исламские улемы разработали каноны, которыми запрещали изображение человеческой красоты, позволительны были только геометрические и растительные мотивы. Принцип был таков: природе не стоит подражать, надо быть выше природы. Каноны канонами, но жизнь диктовала свои условия. Нам известно, что в мусульманских странах традиция рисования и изображения человека не прекратилась, султан Махмуд поручил нарисовать портрет Авиценны, чтобы поймать его, в мусульманской литературе сплошь и рядом присутствовали образ и действия людей, как правителей, подданных, их охота, войны и отдых и т. д. Более того, в персидских миниатюрах присутствовали образы не только ангелов, архангелов, но и пророка и его сподвижников.

В средневековой Европе, Тертуллиан, кому приписывают выражение «Я верю, ибо это абсурдно», говорил, что глубинная картина мира скрывается от нас, сказать, что человек воскрес – абсурден в нашем мире, но это возможно в случае вмешательства Бога. Тертуллиан отвергает всякие формы зрелища, говоря, что, «Следуя правилам веры, началам истины и законам благочестия, познайте обязанность свою удаляться от соблазна зрелищ, как и от прочих мирских грехов, чтобы не грешить по неведению или из притворства»². Говоря, что *Бог запрещает делать какие-либо рисунки этого мира*, Тертуллиан, по существу, следует Платону, что мимесис – это пассивное копирование внешнего мира, что подражание – это не тот путь, который ведет к истине. Римская эпоха добавила к этому новый штрих: воображение действия более мудрое, т. к. подражание базируется на увиденном, а воображение – на то, что не видели. Это было взято на вооружение религиозными деятелями и мыслителями-эзотериками, которые в познании придают большое значение воображению, особенно в познании невидимого, но бесконечного мира. Однако известно, что Аристотель реабилитировал эту теорию, сказав, что подражание имеет право на жизнь,

¹ «Сунан» аль-Байхаки – сборник хадисов из 10 томов. Абу Бакр Ахмад ибн аль-Хусейн аль-Байхаки (994–1066), родом из Нишапура (Иран). Аль-Байхаки является автором около 1000 трудов по исламской науке [аль-Байхаки, «Сунан».Т. 1, с. 223. Al-Sunan-al-Kabir 24 VOLUMES (ريبكك انن سلا) Commentary by Shaykh al-Turki: Published: Dar 'Aalimal-Kutub | Riyad, Sa'udiin 2013. Дата обращения 05.08.2020.

² Tertullianus. Despectaculis. Тертуллиан. О зрелищах. Интернет. Дата обращения 20.07.2020 http://www.tertullian.org/russian/de_spectaculis_rus.htm

ибо, подражая, мы можем представить вещи более красивыми или же отвратительными. В отличие от западного средневековья, на Востоке, в мусульманских странах развивался гуманизм не только аскетического и монашеского характера (в форме суфизма), аристотелевского-зороастрийского по своей природе, где природа и человек являются центральными объектами эстетики. Идею о человеке как венце природы можно наблюдать и в музыке, и в поэзии, особенно не только в восточном перипатетизме, но и в эпикурейской поэзии Рудаки, и в гедонизме Омара Хайяма, и в эзотерическом суфизме Руми и Санаи, где идея совершенного человека (богочеловека – Ана-л-Хакк (Я есть Истина) Мансура Халладжа) занимает центральное положение.

Европейские гуманисты вернули аристотельско-авиценновский принцип подражания в культуру – главным принципом в искусстве стал тезис «искусство подражает природе». Подражание (мимезис) стало основным понятием эпохи Ренессанса, например, у Л. Б. Алберты, Дж. Кардано и др. В период Ренессанса появляется нововведение: подражать нужно теперь не только природе, но и тем художникам, которые лучше других умели подражать, т. е. античным авторам (скульпторам, художникам, поэтам и т. д.). Так появляется девиз: «Подражать античности!». В отличие от западного средневековья на Востоке, в мусульманских странах развивался гуманизм, но особого рода. Это можно наблюдать и в музыке, и в поэзии, особенно в эзотерическом (суфизме), где идея совершенного человека занимает центральное положение. «*Жизнерадостное свободомыслие*» арабо-фарсиязычного Востока (включая поэзию суфизма и поэтику Ибн Сины), подчеркнутое ещё Ф. Энгельсом и др., проникая на Запад, повлияло на поэзию трубадуров и куртуазной культуры, способствовало развитию европейского гуманизма. Эту тему можно проследить более детально в «Трактате о любви» Абу Али ибн Сины. Искусство как форма познания, как мимезическое поведение подчиняется целям познания, ибо «...искусство дополняет познание тем, что исключено из сферы научного знания, и ограничивает тем самым его односторонность»¹.

По Максиму Веберу, искусство (в том числе литература) является процессом раскодирования мира². Понятно, что в древности и средневековье мир был околдован магией и религией, потом первоначальные смыслы были забыты и теперь появилась необходимость его новой интерпретации, чтобы раскрыть его секреты. Это как разгадка тайн египетских пирамид, расшифровка клинописи на стенах На́кши Рустам, раскрытие первозданного, оригинального, или многозначности смыслов рубаи Хайяма и газели Бедиля.

Подводя итоги этой части, скажем, что, в целом, согласно Абу Али ибн Сине, поэтические силлогизмы полезны для решения частных дел, но не общих во-

¹ Адорно. Эстетика: Мимезис и рациональность. Источник: <http://culture.niv.ru/doc/aesthetic/adorno/034.htm> Retrieved in 05.08.2020.

² Там же.

просов наук. В этом отношении, он считает, что польза этих силлогизмов равна риторическим, но не софистическим, т. к. софистические, стремясь к правдоподобию, уводят от правильного пути и ведут к заблуждению, а поэзия уводит человека в мир воображения.

4.8. Историческая судьба логики и гносеологии Ибн Сины

Отметим, что авиценновская логика оказала огромное влияние на последующих мыслителей, некоторые использовали её для достижения собственной цели, другие отвергали, т. к. она не позволяла им доминировать в интеллектуальной сфере. Например, Ибн Хазм (994–1064) написал книгу *«Сфера логики»*, в которой старался уменьшить значение логического мышления, подчеркнуть важность чувственного восприятия как источника знания¹. Аль-Газали, хотя позиционировал себя как яркого противника аристотелизма, всё же использовал рационализм и логику в богословии, применяя авиценновскую логику для аргументации в каламе. Впрочем, он был одним из первых, кто предложил включить логику в программу преподавания в медресе. Однако, будучи одним из ярких критиков восточного перипатетизма и исмаилизма, в своих критических работах он давал подробное содержание их положений, чтобы нанести удар по конкретным пунктам. Видимо, не сработало. Не случайно, что, вопреки желанию Газали, на Западе его критические книги против философов (Аль-Фараби и Ибн Сины) не были поняты и воспринимались как перипатетические. Его книги цитировались как аристотелевские. Но кризис мусульманского общества все же дал о себе знать. Как пишет Т. Стриит, подъём школы ашъария с XII в. медленно задушил оригинальную работу по философии, эпистемологии и логике в большей части исламского мира, хотя логика по-прежнему изучалась в некоторых странах, таких как Персия, Сирия и т. д.² Несмотря на ярые нападки на логику, например, подобно тому, что пишет Ибн ас-Салах (1245), что *«если логика есть введение к философии, то введение к чему-то плохому также есть нечто плохое»*, что преподавание логики не было одобрено законами шариата, сподвижниками Пророка, не было оно принято имамами, лидерами общины мусульман, основами религии и т. д., но, несмотря на такого рода нападки, логика уже была популярна повсеместно³. Аль-Фараби нужно было приложить огромные усилия, чтобы убедить мусульманских улемов в полезности логики для юриспруденции, грамматики и теологии и именно благодаря ему и Авиценне Газали стал задумываться о том, как важно использовать логику

¹ Wael B. Hallaq (1993), *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, p. 48. Oxford University Press. P. 48.

² Street, Tony 2004. *Arabic Logic*. in: Gabbay, Dov & Woods, John (eds.), *Greek, Indian and Arabic Logic*, Volume I *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam: Elsevier, p. 523–596.

³ Street, Tony 2004. *Arabic Logic*. in: Gabbay, Dov & Woods, John (eds.), *Greek, Indian and Arabic Logic*, Volume I *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam: Elsevier, p. 52.

в религиозных науках, хотя бы для борьбы против рационализма. Однако Газали для опровержения логики Авиценны удовлетворялся изучением только его «Даниш-наме» («Книги знания») и, к сожалению, показал недостаточную состоятельность своей критики¹. Как бы мы не хотели оправдать Газали как критического философа исламского мира и сравнить его с европейским Юмом, придется признать, что его аргументы были больше теологическими, нежели логико-философскими. Он не смог доказать научными доводами, почему Бог и мир не могут быть совечными, а прибежал к нарративным источникам и религиозным догмам о сотворенности мира, объявив философов неверными, можно сказать «болевой» приём для существования науки в целом в период господства теологической идеологии. Потому его аргументы были приемлемы для теологов, но не для всех мусульманских интеллектуалов, тем более философов. Как показывает М. Диноршоев, его аргументы против Авиценны и Фараби о божественном знании также были слабыми. Следовательно, они не имели того успеха, какого можно было ожидать от них. После смерти Газали логика стала развиваться в двух направлениях: логическая школа Фараби стала популярной в Андалузии (Испании) и развивалась Ибн Рушдом и аверроистами, а логическая школа Авиценны получила развитие в Иране трудами Насриддина Туси и Фархруддина Рази. «Опровержение опровержения» Ибн Рушда окончательно свело на нет критику рационализма Газали. Как пишут историки логики (например, тот же Т.Стриит), в послеавиценновском периоде истории философии и логики Фахр ад-Дин ар-Рази (р. 1149) критиковал «первую фигуру», Аристотеля, и заложил основу для разработки индуктивной логики. Исследователи признают тот очевидный факт, что этот критический подход Фахриддина Рази фактически предвещал систему индуктивной логики, разработанную в XIX в. Джоном Стюартом Миллем (1806–1873).

Относительно данной критики и индуктивной логики, отметим, что Аристотель выделяет три фигуры силлогизма, которые отличаются друг от друга расположением среднего термина (М). В первой фигуре средний термин (М) является субъектом (S), в большей посылке и предикатом (P) в меньшей, а во второй фигуре средний термин (М) является предикатом в обеих посылках, в третьем же – субъектом в обеих посылках². Например, «*Всякий человек смертен* (большая посылка). *Сократ – человек* (меньшая посылка). *Сократ смертен* (заключение). По утверждению Дж. Милля, силлогизмы Аристотеля содержат ошибку, т. е. то, что требуется доказать, уже содержится в исходной посылке. В отличие от древнего мыслителя, на самом деле «... общие истины представляют собой только совокупность частных: они – только сокращённые выраже-

¹ Там же. С. 51

² <http://www.bibliotekar.ru/logika-2/> [Дата обращения 05.08.2020: internet].

ния, утверждающие или отрицающие неопределенное число фактов. Знание об общих истинах мы получаем из наблюдений»¹.

Наравне с Ф. Рази систематическое опровержение греческой логики было сделано иллюминативной философией, т. е. *ишраком*, основанной Шихабудином Абуль-Футух Яхья ибн Хабаш Сухраварди (1155–1191). Последний предложил идею «*решающей необходимости*» (известной на Западе как *decisiveness*), важного нововведения в истории логической философской спекуляции². В нём он сократил и свел все модальности (необходимость, возможность, продолжительность и невозможность) к одной форме: решающей необходимости. Почва данной идеи якобы содержалась в аристотелевском «Органоне» (1949: 9,30 а, 15–19). В последующие эпохи это вызывало споры. Ещё одно систематическое опровержение греческой логики было сделано Ибн Таймийей (1263–1328) в его «*Ар-Радд аль-Мантикийин*» (Опровержение греческих логиков)³, где он выступил против полезности, более того, недействительности силлогизма, и ратовал за индуктивные рассуждения⁴. Но нужно иметь в виду, что опровержение логики Ибн Таймийей имело идеологическую нагрузку, т. к. он старался очистить почву только для интуитивного (теологического, пророческого) знания, отвергая дискурсивный, диалектический (логический) способ познания. Бегло здесь отметим, что к принципу *решающей необходимости* обращались и разные политики, в том числе на Востоке. Например, для партии БААС Ирака (Саддама Хусейна) социализм рассматривался как *решающая необходимость*, как середина между либерализмом и традиционализмом с теократией для освобождения арабской нации от колониализма⁵. Времена меняются. Некоторые современные арабские группировки, например, крайние фундаменталисты, стараются теперь заменить и предложить исламизм как но-

1 Джон С. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914. Изд. Г.А. Лемана. С. 167. Цит. по: <http://vikent.ru/enc/843/> Дата обращения 05.08.2020.

2 Nabavi L. Metaphysical Modality, Modality of Predicate and Theory of «Decisive Modality» // Journal Metaphysik. Vol. 2, issue 7. 2010. ISSN 2008-8086. Retrieved in 05.08.2020 http://journaldatabase.info/articles/metaphysical_modality_modality.html

According to Nabavi «Aristotle in the Organon (1949: 9,30 a ,15–19) explicitly states that in a categorical syllogism when the minor premise is absolute (without modality operator) and the major is necessary, the conclusion will be necessary too. Today, we know very well that the modality of predicate is closely linked to Metaphysical and philosophical Modality. «Shihab al-Din al- Suhrawardi» in the theory of "Decisive (Battateh) Necessity» by accepting this base, explicitly states that, in the beginning, the modality must be mentioned as a part of the predicate and then the modality of relation or copula is summarized and reduced to necessity.

3 Wael B. Hallaq (1993), *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, p. 48. Oxford University Press.

4 Street, Tony, 2004. *Arabic Logic*. in: Gabbay, Dov & Woods, John (eds.), *Greek, Indian and Arabic Logic*, Volume I. *Handbook of the History of Logic*. Amsterdam: Elsevier, p. 523–596.

5 Joseph Sassoon. Anatomy of Authoritarianism in the Arab Republics, Cambridge Uni Press, 2016. P. 325; H-Diplo Roundtable Review, Vol. XIX, No. 6 (2017) <http://www.mit.edu/~rnielsen/roundtable-xix-6.pdf> Retrieved in 05.08.2020.

вую модальность. Такой упрощённый подход практикуется ныне радикальными джихадистами.

Сравнивая все виды познания, представленные нам Авиценной в своих трудах, а также формы силлогизма и части логической науки, реализованные в трактатах, включенных в седьмой том его сочинения, можно согласиться со следующим выводом о том, что если судить с формально-структурной точки зрения, т. е. с точки зрения применяемых в них форм силлогизма, они отличаются: согласно Ибн Сине, и в целом, восточным перипатетикам, в том числе ал-Фараби, «диалектика изучает (и использует) как действительный, так и кажущийся силлогизм. И риторика изучает действительно убедительное и кажущееся убедительным. Софист стирает эти различия, у него знание заранее подчинено его намерению. В логике софистом называют человека по его намерениям, а диалектиком – по его способностям»⁶. Цель диалектики – подготовка ума к философствованию, к усвоению искомым начал и положений философии. Софистика – подражание диалектике, её цель – кажущаяся мудрость и стремление к кажущемуся счастью. Сокровенный же смысл рассуждений софиста – личное благо»².

Философы восточного перипатетизма, в том числе Ибн Сина, однако, не сводят всю научную методологию познания лишь к указанным искусствам и формам силлогизма. Эти формы нужны для формирования и вывода научной истины, но они служат тренировкой интеллекта для поиска научной истины, но вся научная мысль, научное творчество и научное мышление не сводятся к ним.

Научный метод исходит из достоверных начал, он даёт и стремится дать исключительно достоверное знание. Сравнивая научный метод с диалектическими, риторическими и софистическими искусствами, ал-Фараби и Авиценна солидарны в том, что диалектическое искусство есть лишь подготовка к поиску, в то время как софистическое искусство исходит либо из подлога, либо из мысленной конструкции, выведенной из общепринятых истин для того, чтобы установить социальный порядок или же достичь победы и славы. Для научного творчества важны не только наблюдения (с помощью всех внешних и внутренних чувств), не только строгое логическое мышление во всем своем богатстве, но не менее важны опыт и экспериментирование (*tajriba-madzhriba*), о чем очень подробно ведет речь Авиценна в книге «Доказательства». Так как для доказательства истины важны результаты опыта, но Авиценна требует, что для установления истины нужна постоянная проверка данных, новый поиск и не один раз. Методология эпистемологии обеспечивает стабильное развитие науки и может предупредить философию от совершения ошибок и превращения

⁶ Касымжанов А. Х. Абу Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982. С. 122.

² Там же. С.128.

в догму. Наука должна служить людям. Предельная цель науки и философии по Авиценне – это достижение счастья для людей. По Авиценне, счастье бывает истинное и мнимое, люди разные и у них существуют разные способности для достижения счастья, но благодаря упражнению все могут достичь счастья. Как пишет А. В. Смирнов: «... задачей человека является получить «истинное» представление о счастье, а задачей правителя – организовать социум таким образом, чтобы все его представители, даже неспособные постичь истинное счастье, двигались по мере возможности именно к его обретению. Люди от природы превосходят одни других, так что стоят на различных ступенях бытийного совершенства и способны к разным, превосходящим одно другое занятиям, а кроме того, благодаря упражнению обретают различную искусность в этих занятиях. Так образуется лестница «добродетелей», причем она строго иерархична, поскольку каждый превосходящий является «начальником» (*ра'ис*) того, кто стоит на ступени ниже»¹. Выходит, что структура лестницы добродетелей аналогична структуре логики, все должно быть организованным. Поэтому философия должна способствовать достижению счастья, а это неразрывно связано с познанием, с наукой, эпистемологией.

¹ Смирнов А. В. Арабоязычный перипатетизм. Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. Время обращения 05.08.2020. <https://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/eth/per.htm>

*Аз қаҳри гили сиёҳ, то авчи Зуҳал,
Кардам ҳама мушкилоти гетиро ҳал.
Берун ҷастам, зи банди ҳар макру ҳиял,
Ҳар банд қушода шуд, магар банди аҷал.*

От праха чёрного и до небесных тел
Я тайны разгадал мудрейших слов и дел.
Коварство я избег, распутал все узлы,
Лишь узел смерти я распутать не сумел.

Авиценна

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Можно согласиться с утверждением Т. Стрита, что часто можно услышать не совсем обоснованные оценки такого характера, что Авиценна не смог выйти за пределы аристотелевской эпистемологии и логической системы. Что можно сказать по этому поводу? Да, он был последователем Аристотеля до конца, но надо обратить внимание на слова в его труде «Философия восточников», что его подход был обоснован этически. Он знал о недостатках философско-логической системы Первого Учителя, переданной его последователями, но из нравственного соображения скрывал их, там, где нужно было, исправлял, чтобы защитить систему мысли данной школы от многочисленных идейных противников философии в мусульманском обществе. Как ярко он выступает в защиту Аристотеля можно увидеть в его переписке с Абурайханом Бируни. Тем не менее, есть масса частных вопросов, где он выдвигает очень много интересных положений, по многим позициям Авиценна шел впереди своего времени. Люди не учитывают, что во время жизни Авиценны политическая гегемония мусульманского мира шла с Востока на Запад, т. е. не из Багдада, а из Хорасана (Ирана и Центральной Азии), и в этом новом контексте багдадская школа уже потеряла свои позиции, свой блеск, здесь она не имела успеха. Поэтому Авиценна нёс другое эпистемологическое послание, нежели его предшественники. Сила Багдада аккумулировалась в поддержке христианских, сирийских, персидских учёных, но к XI веку Багдад утратил свои политические и культурные позиции, особенно после Аль-Фараби и Абу Сулайман ас-Сиджистани (ум. ок. 988), автора «Кладези мудрости» (*Сиван ал-хикма*), которые олицетворяли собой кульминацию этого центра науки. Интеллектуальная база, созданная в Хорасане до Ибн Сины, в том числе благодаря наиболее сильно интеллектуально развитым зороастрийцам, согдийцам, бактрийцам и т. д., послужила удобной площадкой для его научной карьеры¹. Ибн Сина внёс значительный вклад в развитие логики, об этом было сказано и написано много. Постепенно его философия и логика стали доминирующими и в Багдаде, и, как пишет Бохенский, «к XII веку авиценновская логика заменила аристотелевскую логику как доминирующую систему логики в исламском мире»².

О вкладе Ибн Сины в эпистемологию и логику существует обширная литература, где эта мысль подтверждается. Вспомним хотя бы то, о чём пишут М. Болтаев, А. В. Сагадеев, М. Хайруллаев, А. Х. Касымжанов, М. Н. Сайфуллаев, М. Диноршоев, Х. Додихудоев, т. е. советские и таджикские историки философии, а также зарубежные ученые, такие как Т. Стрит (T. Street), Л. Деборак

-
- ¹ Фрай Р. Н. Бухара в средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры. М.: Центрполиграф, 2016. http://www.kniga.com/books/preview_txt.asp?sku=ebooks373913
Street, Tony 2004. *Arabic Logic*. in: Gabbay, Dov & Woods, John (eds.), *Greek, Indian and Arabic Logic*, Volume I *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam: Elsevier, p. 523–596. Дата обращения 05.08.20.
- ² Bochenski I. M. (1961), "On the history of the history of logic", *A history of formal logic*, N.Y. P. 4–10, 69.

(L. Deborah) и И. М. Бохенский (I. M. Bochenski), которые подтверждают, что в отличие от Аристотеля, Ибн Сина расширил сферу логики, не ограничил предмет логики силлогистикой, а также считал, что для логики первоначально важно разобраться с образованием (общих) понятий, принципом формирования и построения суждений. Они ссылаются на работу Ибн Сины «*ал-Ишарат в-ал-Танбихот*», где он настаивает, что логик, прежде всего, «...должен приступить к уяснению простых понятий, из которых строятся определение и силлогизмы», внёс вклад в теорию познания¹, критически рассмотрел индукцию, поднял вопрос о важности опыта, эксперимента (*таджриба*) для научного исследования. Подтверждают это и исследования М. Диноршоева о процессе абстрагирования, Х. Додихудоева о теории гносеологии Авиценны как выраженное им философии «здравого смысла».

Исследователь логики, Т. Стрит с сожалением отмечает, что мы много ещё не знаем о вкладе мусульманских философов в логику, особенно того, что касается реконструкции логических систем Аль-Фараби, Авиценны и Ибн Рушда. В частности, в исследовании модальной силлогистики Аль-Фараби и Авиценны и в понимании гипотетической силлогистики Ибн Сины² Стрит поднимает вопрос об изучении влияния логики на развитие всей мусульманской культуры, например, на развитие жанра *адаб*, риторики (илми *балагат*, *хитаба*) и науки интерпретации (*илм-ул-маъни*) и т. д.³

Современные критики аристотелевской и авиценновской логической теории, предъявляя многие исторически и объективно оправданные претензии, не отрицают историческую ценность его эпистемологии и логики в истории культуры и мышления. Данная логико-эпистемологическая школа сыграла огромную роль в развитии науки, познания не только в исламском, но и во всём, особенно западном, мире. Дальнейшая систематизация науки, целостное изложение её форм и также углублённая разработка многих конкретных вопросов логики и гносеологии, например, теории абстрагирования, теории аргументации, признание логических связей и форм как отражение связей и форм явлений объективного мира, определение миссии логики как науки о постижении истины, внедрение логики как познавательного инструмента в мусульманскую науку и мыслительную культуру (искусство красноречия – *балогат* и т. д.), являются выдающимся вкладом Абу Али ибн Сины. В стиле жанра *адаб* (популяризация философских и научных знаний в художественной форме) написаны все аллегорические повести Ибн Сины, такие как «*Хай ибн Якзан*» (Живой,

¹ Диноршоев М. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации. Ибн Сина // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 33.

² Street, Tony. 2004. *Arabic Logic*. in: Gabbay, Dov & Woods, John (eds.), *Greek, Indian and Arabic Logic*, Volume I *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam: Elsevier, p. 523–596. P. 86.

³ Street, Tony 2004. *Ibid*, p. 87.

сын бодствующего), «*Рисала-ат-Тайр*» (Трактат о птицах), «*Саламон и Абсал*» и т. д. Критический и аналитический дух логического учения исследователя, раскрывший слабости логики Аристотеля, исправив и дополнив её, повлиял на подходы последующего поколения его учеников, а также своих идейных противников, таких как Абухамид ал-Газали, и последующих философов – Сухраварди и Мулла Сафра.

С точки зрения современной философии, критический подход Абу Али ибн Сины в логике и философии называется аналитическим, пусть не в полном смысле этого понятия, но все же он считается предшественником аналитической школы (представленной в современной философии Б. Расселом, Л. Витгенштейном, Г. Е. Муром и др.). Абу Али ибн Сина не принимает недоверие Платона сенсорному восприятию и отвергает его теорию познания как воспоминания. Авиценна придаёт большое значение чувственному познанию, он так же, как Джон Локк, считает, что основой разумного познания являются чувственные данные, у него так же, как у Локка, можно обнаружить теорию *tabularasa* (табула раса). Основанием является также его склонность к эмпиризму, опыту, аргументированность в суждениях, ясность, чёткость в доказательствах, корректность использования им законов формальной логики, концептуального анализа, логической классификации мыслей, анализа логических форм философских суждений, появившихся на базе естественных наук (работы Дж. Локка, затем И. Ньютона).¹ Но все это тема для следующего, более детального исследования.

Тем не менее, разработка Ибн Синой проблем индукции, индуктивных знаний, логики модальностей, доказательства от противного, а также его теория об опыте, эксперименте, отразивших тенденции развития гносеологической теории, оставила заметный след в эволюции индуктивной логики и метода экспериментирования вплоть до Фр. Бэкона. В ходе нашего исследования и сравнения учения Авиценны с взглядами Фр. Бэкона мы обнаружили некоторые параллели между критическими рассуждениями Авиценны об общеизвестных суждениях (посылках) и теорией об идолах (пещерах) познания: идолы рода и призраки пещеры (находиться в плену культуры и собственного жизненного опыта, предрассудков и заблуждений), идолы рынка (неточное употребление понятий, дефиниций) и идолы театра (заблуждения следовать одной философии и методологии), которые мешают новаторству и получению нового знания. Хотим подчеркнуть, что речь идет о некоторых параллелях, а не о предвосхищении данной теории. Поэтому проблема эта также нуждается в более детальном изучении.

Да, многие изменения произошли после Авиценны, а в современном мире вовсе меняются алгоритмы и парадигмы развития науки и познания. Появля-

¹ Джонбобоев С. Абу Али ибн Сина (Авиценна) – предшественник современной аналитической философии. Изв. Института философии, политологии и права НАН Таджикистана. 2020. № 3. С. 87–94.

ется новая эпистемология.¹ В наши дни считается, что использование силлогизма не даёт совершенно нового знания. Но и сегодня очевидно, что правила силлогизма позволяют избежать логических ошибок, софизмов даже в рамках существующей системы знания.

Насколько востребованы сегодня логические идеи Абу Али ибн Сины? Думаем, что логическое наследие, будь это аристотелевское или авиценновское, всегда актуально, особенно там, где ложь и обман выдаются за истину, происходит манипуляция кажущимися аргументами, софизмами. Такими ложными «фактами» спекулировали юристы с «доказательствами» в 30-е годы советского периода. Все приговоры А. Я. Вышинского, главного обвинителя времён «большого террора» (30-х годов XX в.), были основаны на предварительно сфальсифицированных обвинениях и дознаниях и т. д. О фальсификации истины во времена сталинского террора не стоит забывать. Люди должны помнить, что сила доказательной логики и научных методов познания заключается в том, что они раскрывают фальшь и ложь, заслоняющие пусть не абсолютную, но всё же объективную истину, исходя из реальной обстановки.

Как писал в уже цитированном трактате «Диалектика» Абу Али ибн Сина, логические приёмы, используемые подобными людьми, если не преследуют высокие цели, недолговечны, эти люди следуют не истине, а мнению. А «*мнение закрепляется дурной силой*» – как только закончится мощь дурной силы, завершается и эпоха диктата дурного мнения. Они стремятся не к истинному знанию, и, соответственно, не к счастью, а через красноречие во лжи, их двигает мотивация всеми способами, уловками, софизмом победить, получить выгоду или произвести эмоциональный эффект на людей. Такие интересы и подобная победа краткосрочны, они живут до поры до времени.

Как мы уже убедились, величайшим вкладом мыслителя было бескомпромиссное развитие философии, рационализма и логицизма в условиях теократического общества средневековья. В тех условиях это было нелегко, нужно было иметь мужество, чтобы заявить об автономии разума, науки. Что говорить, даже сегодня, после развала прежней (советской) системы образования из-за страха перед большинством (массой радикально думающих верующих) некоторые учёные боятся открыто выражать свою личную позицию, собственное мнение, а также показать свое научное мировоззрение. Путь познания бесконечный и один человек не в силах познать все аспекты истины, так как она бескрайна и безгранична. Но даже в таком случае, как Авиценна отмечает в своём *рубаи*, сердце стремится к ней, к совершенству. И путеводной звездой к достижению истины является разум.

¹ Джонбобоев С. Необходимость в создании новой эпистемологии: аналитическая и эпистемологическая философия от Б. Расселя до У. Куайна. Известия Института философии, политологии и права НАН Таджикистана. 2020. № 2. С. 31–40.

ИСТОЧНИКИ

1. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Том 1. Душанбе: Дониш, 2005. 959 с.
2. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Том 2. Душанбе: Дониш, 2005. 841 с.
3. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Том 3. Душанбе: Дониш, 2006. 682 с.
4. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Том 4. Душанбе: Дониш, 2008. 1002 с.
5. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Том 5. Душанбе: Дониш, 2010. 766 с.
6. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Том 6. Душанбе: Дониш, 2016. 867 с.
7. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Том 7. Душанбе: Дониш, 2020. 780 с.
8. Абу Али ибн Сина. Философия восточников // Хикматимашриқиён // Абу али ибн Сино. Осор. Чилди 2 (на тадж. яз.). Душанбе: Ирфон, 2016.
9. Абубакр Мухаммад ибн Джаъфар Наршахи. Таърихи Бухоро (История Бухары). Душанбе, 2012. С. XI.
10. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук в вере. М.: Наука, 1980. .
11. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. С. 92–93 // Степанянц М. Т. М., 2001.
12. Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов. Душанбе, 2008.
13. Адорно. Эстетика: Мимесис и рациональность. Источник: <http://culture.niv.ru/doc/aesthetic/adorno/034.htm>
14. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного рода // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 220.
15. Ал Форобй. Китобул-Сийёсат-улмадания. Аль-Фарабй. Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 47–48.
16. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 97.
17. Аристотель. «О софистических опровержениях». Сочинения. Т. 2. М. 1978.
18. Аристотель. Поэтика. 1103 // *Аристотель*. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998. С. 1064–1112.
19. Аристотель. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998. С. 1064–1112.. http://philologos.narod.ru/classics/aristotel_poe.htm
20. Ариф Тамир. Ибн Сина фи маротибэи «Ихван ас-сафа». Изд-во Азиз-ад-дин, 1983. С. 72–87. // Диноршоев М. Носири Хусрав и его наследия // Носири Хусрав. Избранное. Душанбе, 2003.
21. Асрару-т-Тавхид фи Макамати-ш-Шайх Аби-Сайид. СПб. 1317/1899.

22. Ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву // М.Т.Степанянц. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. 2-е издание. М.: Восточная литература, 2001..С. 376–384.
23. Бадью А. Манифест философии. Ост., пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Mashina, 2003. 184 с.
24. Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1978.
25. Библиотека. Логика. <http://www.bibliotekar.ru/logika-3/66.htm>
26. Болтаев М. Логико-гносеологические взгляды Абуали ибн Сины. Душанбе. Resher H. The development of Arabic logic. Pittsburh, 1964. 453 с..
27. Булгаков С. Н. Ареопагитика (Areopagitica) // Свет невечерний. Созерцания и умозрения М., 1994. С. 415.
28. Визгин. В. П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М: Наука, 1982.
29. Горский Д. П. Логика. М., 1958.
30. Грюнебаум. Классический ислам. См.: бесплатная электронная библиотека Royallib.ru. Все книги автора. Дата обращения: 01.08.2020.
31. Джонбобоев С. Абунаср Фараби // История таджикской философии с древнейших времен до XV в. Душанбе: Дониш, 2012. С. 401–402.
32. Джонбобоев С. Логико-эпистемологическое учение Абу Али ибн Сины (Авиценна): теория аргументации и её социальная имплементация» // «Иран-наме», научно-общественный журнал, Алматы, #47, 3, 2018. Р. 124. 172; См.: <http://www.safarabdulloh.kz/img/books/iran-name/>
33. Джонбобоев С. Проблема универсалий в восточном перипатетизме. Душанбе, 1987 (автореферат диссертации).
34. Джон С. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914. Изд. Г.А.Лемана. С. 167. Цит. по: <http://vikent.ru/enc/843/>
35. Джохадзе Д.В. Античный диалог и диалектика // Философия и общества. 2012. № 2. С. 23–45.
36. Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. М., 1971. Джохадзе Д. В., Джохадзе Н. И. История диалектики: Эпоха античности. М., 2005. 326 с.
37. Диалектика // Новая философская энциклопедия: в 4 т., под ред. В. С. Стёпина. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010.
38. Диноршоев М. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации. Ибн Сина // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 33.
39. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Д., 1989. Матолибифалсафии Ибни Сино. Душанбе, 2012. С. 121–155.
40. Диноршоев М. Вклад Саманидов в развитие духовной культуры Центральной Азии // Фалсафа дар ахди Сомониён. Душанбе, 1999. С. 66–80.
41. Диноршоев М. Вклад эпохи Саманидов в развитие духовной культуры Центральной Азии//Фалсафа дар ахди Сомониён. Душанбе, 1999. С. 68.
42. Диноршоев М. Носири Хусрав и его наследие / /Носири Хусрав. Избранное. Душанбе, 2003, С. 17,26.

43. Еврипид. Умоляющие. Перевод Иннокентия Анненского. Еврипид. Трагедии. В 2-х томах. Т. 1. «Литературные памятники». М.: Наука, Ладомир, 1999.
44. Ефремова Н.В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры. *Ориенталистика*. 2019;2(3):615–633. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633. <https://www.orientalistica.com/jour/article/view/99/71>
45. Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980.
46. Ибн Сина (Авиценна). Логика. Из «Книги Знания». Избранные философские произведения. М., 1980. С. 77.
47. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой.) *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.
48. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973. С. 171. Степанянц М.Т. Восточная философия. С. 91.
49. Иванов. Леон *Интенция*. Энциклопедия Кругосвет. 2003// [http ...](http://http...) С. 117.
50. Имамходжаева А. П. Ибн Сина и Аристотель: развитие логических идей (Автореферат диссертации). Ташкент, 1990.
51. Инният-хан. «Мистицизм звука». М.: Сфера, 1997.
52. Ислам. Энциклопедический словарь. Отв.ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 11–12.
53. Истории логики. Арабская логика. В Британской энциклопедии онлайн.
54. Калам. Новый философский словарь. [http://filpedia.ru/146/;](http://filpedia.ru/146/) (дата обращения: 6.4.2018)
55. Касымжанов А. Х. Абу Наср ал-Фараби. М.: Мысль, 1982; *Куайн УВ*. Онтологическая относительность./ Сокр. пер. А.А. Печенкина // Современная философия науки. М., 1996, С. 40–61. http://old.ihst.ru/~apech/pdf/kuain_ont_relyat.pdf
56. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Том 29.
57. Логико-гносеологические идеи мыслителей Средней Азии. Ташкент, 1981. Г27–191.
58. Лосев А. Ф. Дерзание духа. М., 1989.
59. Лосев А. Ф. Спиркин А. Г. Диалектика. БСЭ. 1969–1987.
60. Людвиг Фейербах. Сущность религии. http://lib.ru/HRISTIAN/ATH/substanc.txt_with-big-pictures.html; 6.11.2018.
61. Мухаммад ибн Абдаль-Карим Аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милалва-н-нихал). Ч. 1: Ислам: пер. с араб. М., 1984. 359.
62. Махмадов А. Н. Риторика и политическая полемика. Душанбе, 2015. 120
63. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1970. С. 169–172.
64. Мустафа Хусайн Табатабаи. Исламские мыслители и греческая логика. (Мутафаккирониисломи дар баробари мантики Юнон). Тегеран. 1986.

65. Мухаммадзода Ризо. Абуали файласуфи тахлили. Бисёр аз абъоди мантики Ибни Сино кашф нашудааст. Хабаргузори Мехр. 20 шахривари 1392: <http://buali.ir/newsdetail-225-fa.html>
66. Мухаммад Забеҳи. Фалсафаи машшоъ. Бо тақия бар орои Ибн Сино. Техрон. 1384. С. 298. Fazul-Rahman, ibid, p. 497.
67. Моҳиб Ибраҳим. Почему вера должна быть подтверждена разумом и знанием? <https://ismalignosis.com/2014/11/09/why-faith-must-be-validated-with-reason-and-knowledge/>
68. Набави Л. Метафизическая модальность, модальность предиката и теория решающей необходимости // *Metaphysis*. 7. 2008. С. 14. (Интернет).
69. Намэ-йе данишверан. Техран (без года изд. Т. 1. С. 67–68.
70. Наршахи Абубакр Мухаммад ибн Джаъфар. Таърихи Бухоро. Душанбе, 2012. С. XI (на тадж. яз.).
71. Насир Хусрав. Трапеза братьев. Пер. и прим. М. Махшулова. Душанбе, 2017.
72. Насири Хусрави Кубодиёни. Куллиёт. Душанбе, 1990.
73. Неъматов Н.Н. Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в X–XI вв.). Душанбе: Дониш, 1977. С. 276.
74. Описания Зороастра Зурвана как отца и «двух его близнецов»: Zaehner, Richard Charles (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (2003 Phoenix ed.). N.Y.: in *Yasna* 30.3-5 of the Avesta.
75. Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 118–138.
76. Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978. 372 с.
77. Рубаи Авиценны: <http://www.moudrost.ru/avtor/avicenna-6.html>
78. Сагадеев А. В. Ибн Сина. М., 1980. См. Интернет: Sagadeev-Ibn-Sina_%28Avicenna%29.html#n_4
79. Садыков Р. Г. Исламская теология. Уфа, 2012. 128 с.
80. Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. Изд. 2-е. Пер. с англ. и послесловие А. В. Говорунова. СПб.: Русский Мир, 2016. 671 с.
81. Сайфуллаев Н. М. О логике Ибн Сино // Ибн Сино и средневековая философия. Душанбе, 1981. С. 59–85.
82. Сайфуллаев Н., Шарипов А. Логика «Исцеления» новый этап развития науки логики. В кн.: Абу Али ибн Сина. Сочинение. Том 6. Душанбе: Дониш, 2016.
83. Сарумов А. А., Савченко В. Н. О понятиях «Единое-Многое» и «Множество» в ретроспективе философской мысли. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение // Вопросы теории и практики. № 9: в 2-х частях. Ч. 2. С. 158–161. Изд. «Грамота». www.gramota.net;
84. Семёнов А. А. Абу Али ибн Сина. Рукопись. Машинопись. Мемориальная библиотека академика А. А. Семёнова. Отдел древней, средневековой и новой истории Института истории, археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Таджикистан. ААС-3, п. 22. Л. 2.
85. Современная философская энциклопедия, М., 2009.

86. Садик Ризозода Шафак. Таърихи адабиёти Эрон. Техрон. 1351, х.к. С. 716 // А. Мухаммадходжаев. Авзoi маънави ва тарзи тафаккури аҳди Сомониён. Душанбе, 1999. С. 109.
87. Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 2001. 511 с.
88. Сулаймонов С. «Китоб ан-Нажат»-и Ибни Сино // Абу Али ибни Сино. Осор. Ч. 3. Китоб-ун-Начат. Мантук. Душанбе: Дониш», 2005.
89. Тауфик Ибрагим, Сагадеев А.В. Ал-Матуруди // Ислам:Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 161.
90. «Таърих ул-хукама» («Китаб ахбар аль-улама би ахбор аль-хукама» («Книга оповещения ученых об известных мудрецах») Джамала ад-дин Абуль-Хасана аль-Кифти. Каур. 1200 г.
91. Тирский Порфирий. Введение в «Категории» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939. С. 53.
92. Фрай Р. Н. Бухара в средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры. М.: Центрполиграф», 2016. http://www.kniga.com/books/preview_txt.asp?sku=ebooks373913
93. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства. <http://agitclub.ru/front/mar/bm08.htm>. Обр. 6.11.2018.
94. Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. М., 2006.
95. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>
96. Хайруллаев Н. Логическая мысль средневековья и Абу Али ибн Сины // Общественные науки в Узбекистане. 1960. С. 5–14.
97. Шмидт А. Э. Рукописи произведений Авиценны в собрании Государственной публ. библиотеки УзССР (рукопись), л.1. Приводится по работе А. А. Семёнова «Абу Али ибн Сина»; Там же. С. 23.
98. A History of God, by Karen Armstrong: <http://www.metaphysicspirit.com/books/A%20History%20of%20God.pdf>
99. A History of Muslim Philosophy: <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/7.htm>
100. A History of Muslim Philosophy, Greek Thought by M.M Sharif. <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/7.htm>
101. Ahmad Farid. *The Purification of the Soul*: Compiled from the Works of Ibn Rajab al-Hanbali, Ibn al-Qayyim and Al-Ghazali. P. 71 // Worfson A.H. *The Philosophy of Kalam*. P. 119–120.
102. Bochenski I. M. (1961) «On the history of the history of logic», *A history of formal logic*, N.Y. P. 41–04; 69.
103. Dhanani. A. *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 1994, ISBN 90 04 098313. P. 54–194.
104. Deborah L. Black. *Logic in Islamic philosophy*. Routledge, 1998. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/H017>
105. *Defenders of Reason, in Islam. Mu'tazilim from Medieval School to Modern Symbol*, Richard C. Martin...Oxford, 1997. P. 10.
106. Farouk Mitha. *Al-Ghazali and the Ismailies. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London-NewYork, 2001. P. 63.

107. God and Nature in John Scottus Eriugena. An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scottus Eriugena by Vernon Eugene Kooy. Claremont, 1971. P.18–19.
108. Gutas,D. Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad, *Der Islam* 60(1983), 231-67, esp. 250–254.
109. Ehwany I El A.F. // Ibn Sina. Al-Shifa. La logique, 6.-la Dialectique (Gadal). Introduction par A.F.ElEhwany. LeCaire, 1965. P. 6. Ibn Sina. Al-Shifa. La logique, 6.
110. John Scottus Eriugena. *PERI PHYSEŌN, Concerning Nature (Expos. II 168A)*; John Marenbon, *Medieval Philosophy*. Vol.II, Chapter 6. NY, 1998, 120–121, Introduction to: John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury, by Stephen Gersh.
111. Latham, J. D. (1993). «al-Nazzam, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Sayyār Ibn Hāni». In C.E. Bosworth et al. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam, Vol. 7: Mif–Naz* (New ed.). Leiden: E. J. Brill. P. 1057a–58b.
112. Ibrahim Madkur. Al-Farabi // *History of Muslim Philosophy* by Sharif. P. 455–456 -<http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XXIII-TwentyThree.pdf>
113. Ibn Sina. By Fazulr Rahman // M. Sharif. *A History of Muslim Philosophy (Ibn Sina)*, 493.
114. Introduction par A.F. ElEhwany. Ibn Sina. Al-Shifa.Lalogique, 6.-la Dialectique (Gadal). Le Caire, 1965. P. 12.
115. The Iranian Settlement to the East of Pamirs//*The Cambridge History of Iran*. Vol. 3. Issue 1. Chapter 7. P.263–273. Chapter 7, The Iranian Settlements to the East of the Pamirs// *The Cambridge History of Iran/ E. Yarshater*.Cambridge University Press, 1983.C.271.Retrieved in 7/30/2020.
116. Joseph Sassoon. *Anatomy of Authoritarianism in the Arab Republics*. Cambridge Uni Press, 2016.
117. Logic in Islamic philosophy<http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H017>
118. Logic – The Stoics – Articles <http://science.jrank.org/pages/10014/Logic-Stoics.html#ixzz4ty8taVO6>
119. McGinnis, J. Scientific Methodologies in Medieval Islam // *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 41.No. 3, 2003, P. 307–327. Project MUSE, doi:10.1353/hph.2003.0033 <http://irl.umsl.edu/philosophy-faculty/4mcginnis@umsl.edu>
120. *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam*, Ed. by Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, Palgrave. 2002. New York.
121. Mohammad Azadpur. Avicenna on knowing the unknown. Memo's paradox and the sensory foundation of knowledge // *Analytical Philosophy and Avicenna*. Routledge, London-New York. P. 60–61.
122. Morrawidge. Parviz, *Theology* // *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 4. 1999. P. 218.
123. Morewedge Parviz. *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sina)*. N.Y,1973. 2002. 336 p.
124. *Philosophical Teachings of the Qur'an* by M.M. Sharif. *The History of Muslim Philosophy* by M. Sharif (в интернете): <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/10.htm> . Qur'an, x1vi, 910; vi, 103.

125. Pre-Islamic Iranian Thought by Alessandro Bausani, Ph.D. *University of Naples (Italy)*// *History of Muslim Philosophy* by M. Sharif. Chapter 7, p. <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/6.htm>
126. Robin L. Aristotle. P., 1944.
127. Seyyed Hosein Nasr. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, University of N.York Press. 2006. P. 36.
128. Street, Tony, 2004. *Arabic Logic*.in: Gabbay, Dov& Woods, John (eds.), *Greek, Indian and Arabic Logic*. Vol. I.*Handbook of the History of Logic*. Amsterdam: Elsevier.P .523–596.
129. The History of Philosophy in Islam, by Dr. T.J. De Boer. *Islamic Philosophy online*. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/deboer.htm>
130. Tradition of «al-Hikma» // *A History of Muslim Philosophy*, ed. Sharif, P. <http://traditionalhikma.com/wp-content/uploads/2015/08/A-History-of-Muslim-Philosophy-Volume-1-Book-3-by-M.-M.-SHARIF.pdf>
131. Vernon Eugene Kooy, *God and Nature in John Scott Eriugena*. Claremont, 1971.119.
132. Yahya ibn ‘Adi. *Maqala fi tabyin al-fasl baynasina’atay al-mantiq al-falsafi wa-al-nahw al-‘arab* (On the Difference Between Philosophical logic and Arabic Grammer), in Endress, 1978: 188. In *Logic in Islamic Philosophy*, ibid. al-Madhkal, in Anawati et al. 1952: 22-3.
133. Wael B. Hallaq (1993), *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, P. 48. Oxford University Press;
134. Wolfson A.H. *The Philosophy of Kalam*. P. 313–314.

Epistemology of Abu Ali ibn Sina (Avicenna): the Dynamics of Thought from Illusion towards the Truth

Key words: Abu Ali ibn Sina (Avicenna), logics, dialectics, rhetoric, sophistry, poetics, Kitab-ul-Shifa, fundamentalism, rationalism, dialectic discussions, truth, illusion, the movement of thought etc.

Summary

This book (in Russian) discusses the logical and epistemological concepts of Abu Ali ibn Sina (980–1037) based on an analysis of his works on practical philosophy, particularly the logical treatises on dialectics, rhetoric, sophistry and poetics from his famous Book of *Kitab-ul-Shifa*. This book only recently translated and published as the 7th volume of the Collections of Avicenna's works at the Avicenna Studies Center of the Institute of Philosophy, Political Sciences and Law Academy of Sciences Republic of Tajikistan. This Research Center already translated 13 books out of the Collections from Arabic into Russian and modern Tajik. The value of the treatises in vol. 7 lies in fact that the rationalistic spirit reflected in these works is deeply based on analytical methodology, reasoning and international speculations, which fundamentally opposes the dogmatic views of his contemporaries. It also challenges the radical views held by religious and political groups that claim ideological monopoly and thinks that reasoning should be limited to the boundaries of the Law (sharia) and to «return to the past cultural heritage». The later radicalism is well represented by Ibn Taymiyya, Abuhamid al-Gasali and mainly by Hanbalism (the strong opponents of monopoly of Reason presented in Middle ages by mutazilla), the forerunner of Wahhabism and now so-called Salafism. It excludes the pre-Islamic and Philosophic Cultural heritage of the Islamic period, avoids dialectical arguments, reduces every dispute exclusively the dogmatic schools and disregards the diversity of Islam for the sake of suiting their political goal «The unity of Islam». Presented here the content is not about the old and modern debates on radicalism, we are talking about the background of this discourse, about the power of Reason and reasoning in the classical time of Islam and its culture, the tradition of reasoning in Central Asia, in Bukhara and Balk in X–XI centuries. Avicenna's treatises on practical philosophy explore diverse ways to perceive the world, comprehend the laws of thought and seek for rational ways to find a favorable solution to scientific, social, religious and political problems. That is to say, he exhibits a beneficial way of shifting from dogmatism and illusion to truth. The author thinks that supporting the tradition of critical and analytical thinking in modern Central Asia are important to sustain development of this region and avoid the radicalization of the youths.

С. Джонбобоев

**Эпистемология Ибн Сины:
о движении мысли от иллюзии к истине**

Дизайн и верстка А. Тостоковой

Формат 60x84 1/8. Объем 25 п. л.
Офсетная бумага. Печать офсетная.
Гарнитура Cambria.

Университет Центральной Азии
2020

