

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ

М. ДИНОРШОЕВ

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ УЧЕНИЯ ИБН СИНЫ О НЕОБХОДИМОСУЩЕМ И ВОЗМОЖНОСУЩЕМ

Ибн Сина жил и творил в условиях теологизированного общества, официальной и господствующей идеологией которого был ислам. Поэтому его философия в значительной мере сопряжена с идеологией ислама, что довольно четко вырисовывается уже в разработанной мыслителем концепции классификации философских наук: в «Исцелении» теологическая проблематика рассматривается как одно из важнейших ответвлений метафизики («философия»). В этом и ему подобных сочинениях к теологической проблематике мыслитель относит вопросы о Необходимом, его единство и его атрибутах, об откровении и его носителе — пророке, о потусторонней жизни и т. д. В «Философии восточников» же теология полностью отделяется от универсальной науки (т. е. собственно философии), как четвертая самостоятельная часть теоретической философии и определяется как учение о Всевышнем Творце и некоторых видах ангелов. Без хотя бы краткого анализа этих основоположений теологии изложение системы философских взглядов Ибн Сины будет неполным и ущербным. Но в рамках этой статьи мы проанализируем только учение мыслителя о Необходимом и Возможном и на этой основе попытаемся выяснить мировоззренческую сущность его теологии вообще, философии в частности.

Учение о Необходимом и Возможном, предопределяющее первоначальные установки мировоззрения Ибн Сины, является исходным принципом его теологии. Согласно этому учению, «поистине Необходимое — это сущее предположение небытия, которого приводит к абсурду... Стало быть, Необходимое — это сущее, бытие которого необходимо. Бытие того, что необходимо, происходит либо из сущности его самого, либо не из сущности его самого. Необходимое по сущности — это то, небытие чего невозможно предположить, основываясь на его сущности и на нем самом (а не на чем-либо другом, чем бы оно ни было)¹. «Следовательно, главный атрибут Необходимого по сущности, входящий в его определение — это его существование само по себе, означающее, что оно существует исключительно через самого себя, является *causa sui* и не имеет, кроме самого себя, никакой иной причины существования, функционирования и действия. В этом смысле Необходимое абсолютно, самосущно, самодовлеющее и его бытие совпадает с его сущностью. Исходя из этого, Ибн Сина и считал, что «не подобает, чтобы Необходимое само по себе имело связь с какой-либо причиной, ибо если существование его необходимо само по себе без всякой причины, то существование его происходит не от причины.

... Необходимое не должно иметь (сущностной) связи с чем-либо, что с ним связано, потому что, если нечто является причиной другого, то оно, будучи причиной другого, предшествует ему и будет существовать до него»².

¹ Ибн Сино. *Мабдаъ ва маъод*. — Техрон, 1333, — С. 20.

² Абу Али Ибн-Сина. *Избранные произведения*. — Душанбе, 1980. Т. I. — С. 129.

Если вникнуть в концепцию Ибн Сины, то не трудно обнаружить, что все другие характеристики Необходимосущего предопределяются его абсолютностью и самосущностью:

— **Необходимосущее немножественно**, ибо оно не возникло из многих вещей (как, например, тело человека, который состоит из многих вещей), не состоит из разных отдельных частей (как, например, бревна и глина по отношению к дому) или из вещей, которые в действительности отличаются друг от друга (как, например, материя и форма естественных тел) и в нем нет различных атрибутов. Если бы дело обстояло иначе, то сущность Необходимосущего зависела бы от причины и оно вовсе не было бы Необходимосущим;

— **Необходимосущее неизменно**, ибо не связано с какой-либо внешней причиной и какой-либо посторонней для его сущности причиной не обусловлено, а является абсолютным, независимым;

— **Специфическая и индивидуальная сущности** Необходимосущего тождественны;

— **Необходимосущее не есть ни субстанция, ни акциденция**. Оно не субстанция, потому что (1) его сущность совпадает с его индивидуальностью и (2) не является, подобно субстанции, родом для вещей, которые являются субстанциями. В силу этого Необходимосущее «не причастно ни к одной из категорий, потому что все категории имеют акцидентальное существование, присоединяемое к сущности, и находятся вне сущности, а существование Необходимосущего является самой его сущностью. Итак, из всего сказанного ясно, что Необходимосущее не имеет рода. Стало быть, у него нет отличия, а следовательно, и определения. Теперь выяснилось, что оно ни в чем не находится и не имеет субстрата. Стало быть, оно не имеет противоположности. Выяснилось также, что оно не имеет вида и поэтому не имеет равного и подобного»³.

Во избежание недоразумения следует подчеркнуть, что в трактате «Ал-Худуд» («Определения») Ибн Сина относит Необходимосущее к категории субстанции и считает, что оно субстанция в том смысле, что существует само по себе и не находится в субстрате и вместилище. Необходимосущее — не акциденция потому, что оно не находится в чем-то и его бытие не зависит от других вещей.

— **Необходимосущее едино**, ибо не имеет рода, видового отличия, противоположности (антипода), равного, подобного. В «Мабда ва маад» («Исход и возраст») мыслитель пишет: «Бытие и существование Необходимого полны, ибо его вид присущ только ему. Стало быть, ни что, принадлежащее его виду, не выходит за пределы его вида. Одна из причин единства вещи — ее целостность (том), ибо множественное не считается единым. Следовательно, Необходимое едино потому, что его бытие целостно.

Оно едино и потому что его определение (Хад) присуще только ему. Оно едино и по той причине, что ни со стороны количества, ни со стороны актуализирующих причин, ни со стороны деления по определению, словом, ни с какой стороны оно не приемлет деления. Необходимое едино и потому, что каждой вещи присуще особое единство и совершенство его сущностной истины обусловлено этим единством. Необходимое едино и по другой причине. Эта причина состоит в том, что степень его бытия, которая есть та же необходимость бытия, присуща только ему одному, а не чему-либо другому»⁴.

— **Необходимосущее вечно**, ибо оно является причиной самого себя, оно есть абсолютное бытие и абсолютное существование и не находится во времени;

— **Необходимосущее есть познающее, познание и познанное** «Всякий раз, — писал Ибн Сина, — когда бытие формы, отделенной от материи, находится в бытии, отделенном от материи, то это бытие и есть

³ Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. — Т. I. — С. 134.

⁴ Ибн Сина. Мабда ва маад. — С. 15.

познание... Необходимосущее абсолютно отделено от матери. Его сущность не скрыта и неотделима от него. Следовательно, оно является не только познающим и познанным, но также и самим познанием... Стало быть, в действительности познанное совпадает в познанием, а так как познанное является мыслью познающего, (то) познающее, познание и познанное одно и то же. Но Необходимосущее познает свою сущность, а его сущность дает существование всем вещам в том порядке, в котором они существуют. Но его сущность, которая дает существование всем вещам, познана им самим. Таким образом, все вещи познаются им благодаря его сущности, не потому, что вещи являются причиной его познания, а наоборот, его познание является причиной всех существующих вещей»⁵.

Проще говоря, Необходимосущее есть **познающее** в том смысле, что само по себе познает свою сущность, как причину всего бытия, и все сущее, как следствие своей необходимости и сущности. Оно есть познание в том смысле, что его идеальные образ и идея, а также образы и идеи всех остальных сущих находятся в его сущности, не являющейся ни телом, ни телесным (ср. с определением «познание» в выше приведенной цитате).

Но познание Необходимосущего в отличие от **отражательного** (инфиа'лй) человеческого познания есть **актуальное, де-фактное** (фе'лй) познание, т. е. познание из своей сущности и через свою сущность, а не через отражение образов (сурат) и идей (ма'нй), сущих в органах познания. Особенность познания Необходимосущего состоит и в том, что оно «познает все вещи (как общие, так и частичные и единичные. — М. Д.) посредством общего познания, так что ничто, (как) малое, (так) и большое, не скрыто от него»⁶. Это обусловлено двумя обстоятельствами: 1) частное и единичное познаются чувствами, представлениями и при помощи телесного органа, чем Необходимосущее не обладает. Поэтому частное и единичное Оно познает всеобщим образом; 2) частное и единичное изменчивы. Если бы Необходимосущее познало бы изменчивое частное и единичное частным образом, то оно, во-первых, само должно было бы измениться, что абсурдно, а во-вторых, его знания об изменчивых частных и единичных сущих в другое время и при других обстоятельствах, не были бы истинными. Если же Необходимосущее познает сущее всеобщим образом, то его знания всегда и во всех обстоятельствах будут истинными и достоверными. Что же касается, того, что Необходимосущее, по Авиценне, есть **познанное**, то это означает, что оно является мыслью его самого⁷.

— **Необходимосущее есть волящее** (Мурид). В отличие от человеческих действий, действия Необходимосущего основаны не на сомнении, воображении, намерении, желании, потребности, цели, ибо у него нет ни сомнения, ни воображения, ни намерения, ни желания, ни потребности и цели, а исходят из его знания. «Его воля, — писал Овиценна, — исходит из знания в том смысле, что оно знает, что бытие такой-то вещи само по себе является добрым и полезным... Воля Необходимосущего является не чем иным, как познанием истины, то есть того, каким должен быть порядок бытия вещей, и познанием того, что существование их является добром не для него, а само по себе, ибо смысл добра состоит в бытии всех вещей такими, какими они должны быть»⁸.

— **Необходимосущее могущественно** (Кодир), ибо оно, если захочет, то действует, а если не захочет, не действует. Могущество его тождественно с его познанием вещей, и потому познание и могущест-

⁵ Там же. — С. 136—137.

⁶ Там же. — С. 140.

⁷ См.: Ибн Сино. Мабдаъ ва маъод. — С. 137—140.

⁸ Там же. — С. 140—141.

во не являются двумя различными атрибутами его качества. По существу у него нет другого атрибута, кроме познания⁹;

— **Необходимосущее мудро** (Хаким), ибо познает все вещи такими, какие они есть и во всей полноте их причин, потому что оно познает вещи не из вещей, а из самого себя, поскольку все они и их причины исходят из него;

— **Необходимосущее милосердно**, ибо совершаемое им добро основано не на обмене, ожидании награды и пользы, а исходит из его абсолютно бескорытной воли;

— **Необходимосущее есть разум** (акл), разумное (о'кил) и разумопостигаемое (ма'кул). Оно — разум в том смысле, что абсолютно отвлечено от материи и ее акциденций, не является ни телом, ни телесным и не имеет никакой **сущностной** связи с категориями телесного бытия. Поскольку же оно само постигает свою абстрактную сущность, постольку оно есть разумопостигаемое. Оно — разумное, поскольку познает свою абстрактную сущность;

— **Необходимосущее есть любящее** (ошик) и **любимое** (ма'шук), **наслаждение** (лазиз) и **наслаждаемое** (мултаз). «... Всевышнее Необходимое, писал Ибн Сина в разъяснении этого своего тезиса, — есть предел совершенства, красоты и сияния. Оно самым совершенным образом познает свою сущность находящуюся на самой высшей ступени совершенства красоты и сияния. Оно также познает разум и разумопостигаемое таким образом, что у них обоих единая сущность. Следовательно, его сущность по отношению к его сущности без сомнения есть самое великое любящее и любимое и самое большое наслаждение и наслаждаемое. Ибо наслаждение есть не что иное, как познание нежного и подобающего явления»¹⁰.

— **Необходимосущее есть Первое**, ибо оно есть Первая причина всего сущего. «Необходимосущее будучи единым (единственным), не имеет сотоварища и, кроме того, нет другого Необходимосущего. Стало быть, оно есть начало необходимости бытия любого сущего.... Если бытие каждой вещи исходит от него, то оно есть **Первое**»¹¹. Вместе с тем Ибн Сина называет Необходимосущее и дальней, последней причиной бытия, имея в виду, что линия причинно-следственных связей не бесконечна, а завершается Необходимосущим.

— **Необходимосущее есть чистое добро** (Хайри махз), ибо (1) ни субстанциально, ни атрибутивно ему небытие не присуще; (2) оно всегда и во всех отношениях существует актуально и (3) является истинником совершенства всех сущих;

— **Необходимосущее есть чистая истина** (Хаkki Махз), потому что оно существует само по себе и по своей сущности¹².

Исходя из изложенного, главную суть концепции Необходимосущего Ибн Сины можно определить следующим образом: Необходимосущее есть самосущее всеобщее начало бытия; оно не входит в какой-либо род, не нуждается в каком-либо определении и доказательстве; свободно от «сколько», «как», «где», «когда», движения и изменения; у него нет сотоварища (ширк), ровни (нид), подобного (мисл, Назир) и противоположности (зид.), оно во всех отношениях едино, в нем нет множества и потому ни актуально, ни потенциально, ни предположительно, ни в воображении, ни в разуме оно не делим на части, ибо не есть ни тело и ни телесное, а есть чистое добро, чистый разум, чистая истина, абсолютное, самодавяющее, познающее, волящее, могущественное, вечное, мудрое, милосердное сущее, являющееся причиной бытия и самого себя и всего остального сущего. Как видим, у Необходимосущего, по Ибн Сине, множество атрибутов. Но это множество атрибутов не порождает множества в его

⁹ См.: Там же.

¹⁰ Ибн Сино. Мабдаъ маъод. — С. 21.

¹¹ Ибн Сино. аш-Шифо. — ал-Илохиёт, рукопись. — С. 134.

¹² Более подробно об атрибутах Необходимосущего см.: Ибн Сино. Мабдаъ ва маод. — С. 2—35; 37—39.

сущности. Ибо мыслитель, во-первых, убежден, что «у Необходимосущего не может быть атрибутов субстанциальных и акцидентальных, т. е. таких атрибутов, которые находились бы в субстанции»¹³. Во-вторых, большинство атрибутов Необходимосущего, с его точки зрения, носит относительный характер, и потому является не вещью в его сущности, а только лишь связью, т. е. идеями в разуме. В-третьих, многие атрибуты по существу обозначают отсутствие атрибутов, как «единое», которое означает отсутствие у Необходимосущего помощника и сотоварища, или как «вечное», выражающее на самом деле, что его бытие не имеет начала, и т. д. В-четвертых, Ибн Сина убежден, что у Необходимосущего «нет другого атрибута, кроме познания»¹⁴. И действительно, если вдуматься в характеристику приведенных выше атрибутов Необходимосущего, то нетрудно заметить, что почти все они производны от атрибутов абсолютности и знания Необходимосущего. В «Мабда ва маад» («Исход и возраст») в этой связи читаем: «... Воля (ирода) Необходимосущего ни по сущности, ни по понятию ничем не отличается от его знания (илм). Мы выяснили, что его знание есть также и его воля. А также ясно, что могущество Необходимосущего Всевышнего состоит в том, что его сущность познает всеобщее таким образом, что это самое познание есть начало всеобщего и всеобщее происходит от этого познания, а не познание происходит от всеобщего. Необходимосущее есть начало само по себе, а не потому что основывается на чем-либо. Могущество не есть атрибут сущности необходимосущего. Оно не есть и часть его сущности. Напротив, то самое значение (Ма'ни), которое есть его знание, то же самое значение есть и его могущество. Следовательно, выяснилось, что понятия жизнь, знание, могущество, щедрость, воля, приписываемые Необходимому Всевышнему, суть одно понятие, и для его сущности нет разнообразных атрибутов и многочисленных частей»¹⁵. С учетом всех этих соображений следует подчеркнуть, что множественность атрибутов Необходимосущего у Ибн Сины по существу лишь видимость.

Анализ вопроса о Необходимосущем и его атрибутах наводит на мысль о том, что теологию Ибн Сины нельзя однозначно квалифицировать как католическую (положительную) или апофатическую (отрицательную). Скорее всего она есть **синкретическая** теология, признающая и положительные и отрицательные атрибуты Необходимосущего. Изучение этого вопроса также показывает, что учение Ибн Сины о Необходимосущем имеет глубокие корни в истории философской и теологической мысли. Так, исходя из изложенного, нетрудно, в частности, установить некоторую общность концепции Авиценны о Необходимосущем с платоново-плотиновым учением о Едином, с одной стороны, и с теорией Аристотеля о неподвижном. Перводвигателе, с другой, что свидетельствует о единстве отдельных принципиальных основоположений их теологического учения. Некоторая общность взглядов Авиценны, с одной стороны, Платона и Плотина, с другой, выражается в том, что Единое характеризуется такими определениями, которые содержательно совпадают с атрибутами Необходимосущего Ибн Сины. В частности, Плотин доказывал, что Единое — первее всего, замкнуто в самом себе, является самодовлеющим, совершенно простым, абсолютно безусловным началом бытия и предикатом всего существующего¹⁶. Что касается определенной общности взглядов Ибн Сины о Необходимосущем и Аристотеля о Перводвигателе, то она обнаруживается в том, что Перводвигатель Аристотеля, подобно Необходимосущему Авиценны, есть такая же первая причина бытия и такое

¹³ Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. — Т. I. — С. 134.

¹⁴ Там же. — С. 141.

¹⁵ Ибн Сино. Мабдаъ ва маъод. — С. 25.

¹⁶ Избранные трактаты Плотина//Вера и разум. — 1898. — № 8—20; Прокл. Первоосновы теологии. — Тбилиси, 1972. — С. 28—61.

же вечное, неподвижное (неизменное), самодовлеющее начало сущего, которое «неделимо, не имеет ни частей, ни какой-либо величины»¹⁷. Последние характеристики Перводвигателя означают, что он, с точки зрения Аристотеля, не есть тело и не является телесным. На этом же, характеризуя Необходимосущее, настаивал и Ибн Сина. Известный арабский историк философии Омар Фаррух считает, что «Ибн Сина в теологии ближе к Аристотелю, нежели к Платону. Хотя его взгляд об Аллахе менее материалистичен (моддиат), чем взгляд Ал-Фараби»¹⁸. По мнению же Абдо Шияли, «Ибн Сина... в теории Необходимосущего и Возможносущего следует по стопам Ал-Фараби, а в теории актуальной и конечной причин опирается на Аристотеля и защищает стиль Ал-Фараби и его учения»¹⁹.

Но учение Ибн Сины о Необходимосущем в наибольшей степени родственно мусульманским представлениям об Аллахе. Это родство заключается в том, что почти все данные Ибн Синой характеристики Необходимосущего совпадают с представлениями мусульманских теологов об Аллахе. В этом легко убедиться, если сопоставить выше перечисленные характеристики Необходимосущего с приписываемыми мусульманскими теологами Аллаху атрибутами — единый, первый, прекрасный, живой, могущественный, знающий, волищий, творец и т. д.²⁰ Настоящий факт свидетельствует о том, что Ибн Сина ориентировал свои теологические воззрения на исламские ценности. Вместе с тем анализ наследия мыслителя показывает, что его представления о роли Аллаха в системе мироздания не в полной мере тождественны мусульманской доктрине. Как известно, ислам и калам считают Бога всемогущим, абсолютно суверенным сущим, творящим мир из ничего на основе свободного творчества и произволения. Авиценна же рассматривая отношение Бога и мира, как отношение необходимой причинно-следственной связи, по существу ограничил свободное божественное творчество и произволение. Доказывая же, что над невозможностью нет власти, ибо все само по себе невозможное никоим образом — ни по своей сущности, ни опосредованно — не достигает бытия, и Бог познает вещи и явления лишь всеобщим образом, он ограничивал его могущество и **всевидащность**. Газали, специально анализировавший этот аспект учения Ибн Сины, подчеркивал, что сторонники этой точки зрения, лишив Бога атрибутов всемогущества, свободного творчества и произволения, а также всевидажности, «приблизили его состояние к состоянию мертвеца, ничего не знающего о совершающихся в мире событиях»²¹. Однако Газали в этом случае значительно сгущает краски. Истина состоит в том, что Авиценна, как показано выше, не отрицал этих атрибутов Необходимосущего (Аллаха), а только несколько ограничивал их. По исламу, Аллах есть **непосредственный создатель и творец всего существующего**. Авиценна же называет Необходимосущего первой и дальней причиной возможносущего бытия, и этим самым **исключает**, как вытекает из его теории эманации, **непосредственное участие Бога в делах мира**. Но факт некоторого несоответствия кенцепции Ибн Сины о Необходимосущем с исламской доктриной об Аллахе нельзя рассматривать, как признание им наличия для общества двух богов — одного философского, другого — религиозного²². Ибо оба учения в трактовке вопроса об атрибутах и функ-

¹⁷ Аристотель. Сочинения. — М., 1981. — Т. 3. — С. 262.

¹⁸ Умар Фаррух. Таърих ал-фикр ал-араби. — Бейрут, 1981. — С. 412—413.

¹⁹ Абдо Шияли. Диросат фи таърих ал-фалсафати ал-арабия ал-исламия. — Бейрут, 1940.

²⁰ ал-Куръан 2:254; 3:26; 6:14, 17, 18, 101—103; 13:9, 10; 19:42; 20:10; 22:4,73; 28:11, 50—51; 58:1; Абдалкабир Багдади. Таърихи мазохиби ислом.—Табриз, 1333. — С. 342—255; Афиф Абдалфаттах Табора. Рух ад-дин ал-исломи.—Бейрут 1981. — С. 104—105; Умар Фаррух. Таърих ал-фикр ал-исломи. — С. 338—339.

²¹ Мухаммад ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа.—Бейрут, 1341.—С. 103.

²² См.: Садыков Р. Г. К оценке мировоззрения Ибн Сины//Изв. АН Таджикской ССР. Серия философия, экономика, право. — 1990. — № 2. — С. 36.

циях Необходимосущего и Аллаха в принципе совпадают. Более того, как будет показано ниже, Авиценна убежден, что, кроме Необходимосущего, нет другого Аллаха, другого Бога.

Авиценна уделяет значительное внимание и анализу проблемы доказательства бытия Необходимосущего. Его аргументы в доказательство существования Необходимосущего сводятся к следующему:

— все возможносущее остается в состоянии возможного бытия или даже превращения в невозможносущее, если оно не актуализируется какой-либо самосущей причиной. Такой самосущей причиной является только Необходимосущее, которое одновременно является и *causa sui* и причиной всего остального сущего. Не будь Необходимосущего, возможносущее никогда не стало бы ни постоянно Необходимосущим через иное, ни временно Необходимосущим через иное;

— цепь возможных причинно-следственных связей не может продолжаться бесконечно. Поэтому неминуемо возникает круг в цепи возможных причинно-следственных связей. А это означает, что возможносущее продолжает оставаться возможносущим. Чтобы не возник круг в цепи возможных причинно-следственных связей, необходимо должна существовать **Необходимосущая причина**, которой должен завершаться ряд причинно-следственных связей;

— ни одна возникшая вещь сама по себе не сможет быть постоянносущей и устойчивой. Должна существовать некоторая самосущая причина, которая бы поддержала их существование и обеспечила бы их устойчивость и постоянность. Такой причиной может быть только Необходимосущее²³.

Понятие «Возможносущее» Авиценна определяет так: «Возможносущее — это сущее, предположение небытия или бытия которого не приводит к абсурду... Возможносущее — это сущее, которое ни с какой стороны, т. е. ни со стороны бытия, ни со стороны небытия не является необходимым»²⁴. К такой категории сущих Ибн Сина относит всех сущих рангом ниже Бога — от непосредственно сотворенного им Первого разума до первематерии и чувственного мира. Самый главный атрибут Возможносущего, принципиального отличающего его от Необходимосущего, состоит в том, что оно не является *causa sui* и потому может не оставаться в состоянии вечной возможности, а даже переходить и в невозможность, если его бытие не будет поддержано Необходимосущим и не будет приведено им в состояние несамосущего Необходимосущего. Но при поддержке Необходимосущего и наличии причин, порождающих и производящих, возможносущее может стать и Необходимосущим. Но Необходимосущим **через иное**.

Таким образом, главная характеристика Возможносущего — субстанциональная несамодостаточность. Поэтому оно для поддержания своего бытия (а не повторного воспроизведения) постоянно будет нуждаться в самосущем Необходимосущем. В этом случае Ибн Сина исходит из предпосылки, что между Необходимосущим и Возможносущим существует постоянная причинно-следственная связь, а не связь «творец-творение». Необходимосущее есть причина, Возможносущее — следствие. Согласно концепции Ибн Сины, следствие для поддержания своего бытия постоянно нуждается в причине, порождающей его. Таковой же должна быть и связь между Необходимосущим (как причиной) и Возможносущим (как следствием). Вот как мыслитель обосновывает эту идею в «Указаниях и наставлениях»: «Связь следствия с действующим... обусловлена не тем, что ему (т. е. следствию.—М. Д.) предшествует небытие, а тем, что оно не является Необходимосущим само по себе и становится таковым через иное. Этот атрибут присущ следствию всегда, а не только в момент возникновения. В этом заключается основание связи причины и следствия. Стало быть, эта связь постоянна. Точно так же, если связь с причиной является не всеобщей,

²³ Более подробно см.: Ибн Сина. Мабдаъ ва маъод. — С. 25—32.

²⁴ Там же. — С. 2.

а частной, то отсюда не следует, что сущее зависит от своего производителя только до возникновения, а затем не будет нуждаться в действующем. Напротив, зависимость эта постоянная»²⁵.

С другой стороны, идея постоянной связи Необходимосущего и Возможносущего тесно связана с важнейшим положением детерминизма Ибн Сины, согласно которому устранение причины ведет к устранению следствия. Поэтому для того, чтобы подготовить почву для доказательства вечности мира, он усиленно подчеркивает постоянную зависимость Возможносущего от Необходимосущего и подвергает резкой критике тех, кто придерживается мнения, что мир нуждается в действующей причине только до своего возникновения²⁶. Однако это положение Ибн Сины не следует рассматривать как критику деизма, к чему ведет весь дух его научно-философской теории, ибо Необходимосущее (или Бог) в его системе, как убеждают его естественнонаучные изыскания, теории причинности и эманации является перводвигателем, первопричиной и только.

По каким мотивам Ибн Сина превращает Бога — Необходимосущего — в первую причину бытия мироздания? Если исходить из изложенной концепции соотношения Необходимосущего и Возможносущего, а также детерминизма Ибн Сины, то главных мотивов два. Первый, Ибн Сина не разделял идею о самодвижении материи, о мире как *causa sui*. Потому он искал причину, благодаря которой мир и все остальное сущее становится действительным и вечным. Таковую причину он нашел в Боге — Необходимосущем. Второй — представление о Боге — Необходимосущем как первопричине мира — есть следствие концепции детерминизма Ибн Сины, которая причинно-следственные связи трактовала недостаточно диалектически. В результате мыслитель пришел к идее, что причинно-следственные связи не могут продолжаться бесконечно: необходимо, чтобы была такая верховная причина, которой должны завершаться все причины и которой обуславливаются и порождаются все возможные сущие. Ибн Сина считал, что подобной верховной причиной причин является именно Необходимосущее — Бог.

Учение Ибн Сины о Необходимосущем и Невозможносущем свидетельствует о том, что в решении вопроса о предельных основаниях бытия он состоит на точке зрения теологического монизма или монотеизма, родственного объективному идеализму. Ибо, как показано в ходе анализа его концепции, он предельным основанием и главной причиной бытия считает единое идеальное Необходимосущее, в основном соответствующее исламскому Аллаху. В пользу монотеистической трактовки учения Князя философов можно выдвинуть следующие аргументы:

1. Ибн Сина действительно доказывает, что двух Необходимосущих быть не может, и дуализм — абсурдное мировоззрение во всех проявлениях. Он писал: «Группа ученых утверждала, что чувственная вещь существует по своей сущности и необходима сама по себе. Но если ты помнишь то, что тебе было сказано об условиях Необходимосущего, то не найдешь эту чувственную вещь Необходимосущей. А другие ученые говорят, что эта чувственная вещь есть следствие. Затем они разделились, и одни из них стали настаивать на том, что ее основа и суть не являются следствием, а следствием являются лишь ее форма и модусы. Эти ученые доказывают существование двух Необходимосущих, но, как ты знаешь, это абсурдно. Другие ученые доказывают необходимость бытия двух и более противоположных вещей и считают, что остальные вещи возникают из них. Эта группа ученых в принципе единодушна с предшествующими»²⁷. В другом месте он пишет: «Необходимосущее является определенной сущностью. Если

²⁵ Ибн Сино. Ишорот ва танбехот. — Техрон, 1332. — С. 82. Более подробно. см.: Мабдаъ ва маъод. — С. 28—31.

²⁶ См.: Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. — Т. 1. — С. 287—293.

²⁷ Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. — Т. 1. — С. 291.

его определенность обусловлена тем, что является Необходимосущим, то, кроме него, нет другого Необходимосущего»²⁸.

2. У Необходимосущего (Бога), упорно подчеркивает Ибн Сина, нет в бытии ни противоположности, ни ровни (подобия), ни сотоварища. «Люди, — писал он, — подразумевают под противоположностью то, что по силе равнозначно чему-либо и противодействует ему. Все, кроме Первого, есть следствие (чего-либо), а следствие не равно Необходимому началу... Сущность Первого не зависит не только от какой-либо вещи, но и от субстрата. Стало быть, Первое не имеет противоположности... Первое не имеет ни подобия... ни рода, ни видового отличия, ни границы. Нельзя указать на него, кроме как при помощи чисто рациональной мистики»²⁹. Эта идея подтверждается и в «Данишнаме»: «Итак, из всего сказанного ясно, что Необходимосущее не имеет рода. Стало быть, у него нет видового отличия, а следовательно, и определения. Теперь выяснилось, что оно ни в чем не находится и не имеет субстрата. Стало быть, оно не имеет противоположности. Выяснилось также, что оно не имеет вида и потому не имеет равного и подобного»³⁰. Отсюда вытекает, что Необходимосущее одно и только одно.

И тем не менее уже со времен Мухаммада Газали стало традицией рассматривать учение Ибн Сины как дуалистическое. Эту точку зрения разделяет и ряд современных ученых³¹. В качестве аргумента дуализма мировоззрения мыслителя прежде всего выдвигается его учение о совечности Бога и мира, являющееся ответвлением концепции Необходимосущего и Возможносущего. Но для того, чтобы убедиться в адекватности (или неадекватности) подобной оценки мировоззрения философа и основательности ее аргументации, необходимо сказать несколько слов о сущности самого дуализма и определить основные принципы этой доктрины на основе его исторических форм, ибо в некоторых исследованиях последнего времени дуализм отождествляется с дуальностью.

Одним из исторически первых вариантов дуализма был так называемый персидский дуализм, представленный в учениях зороастризма, маркунизма (маркуния), дайсонизма (дайсония), манихейства, маздакизма. Мыслитель XII в. Мухаммад Шахристани, исследовавший в своем «Ал-милал ва-н-нихал» концепцию персидского дуализма, следующим образом определяет сущность этого учения: «Существует группа, которая доказывает существование двух извечных начал. Поэтому их называют дуалистами (асхоб ал-иснайн)³². В отличие от магов (маджус), признающих созданность Тьмы и считающих ясным причину его создания, они утверждают, что Свет и Тьма — две изначальные и вечные сущие. Эта группа говорит, что Свет и Тьма по вечности равнозначны, а по субстанции, природе, действию, местонахождению (хайиз), месту (макон), видам, телам и духам (рух), различны»³³. Конкретизируя это общее определение дуализма на основе анализа манихейского дуализма, Шахристани пишет: «Утверждение мудреца Мани состоит в том, что мир создан из двух вечных начал (асл), одно из которых — Свет, а другое — Тьма. Они оба изначаль-

²⁸ Ибн Сина. Избранные философские произведения. — М., 1980.—С. 329.

²⁹ Там же. — С. 286.

³⁰ Там же. — С. 134.

³¹ Богоутдинов А. М. Очерки по истории таджикской философии. — Сталинабад, 1961. — С. 115—116; Баратов М. Б. Мировоззрение Ибн Сины. Канон врачебной науки. — Ташкент, 1981. — Т. I. — С. ХСІ; Садыков Р. Г. Указ. соч., Маздаизм в последнее время по преимуществу рассматривается как монотеистическая доктрина.

³² Считается, что термин «дуализм» введен в употребление мыслителями XVII в. Т. Гайдом и Христианом Вольфом, но он встречается уже у Мухаммеда Шахристани — ученого XII в. Не исключено, что и у него есть предшественники. Кажется, этот термин встречается уже у Абу Бакра Ар-Рази, (865—925 гг.).

³³ Шахристани Мухаммад, Ал-Милал ва-н-нихал. — Техрон, 1350. — С. 190.

ны, т. е. являются безначальными и вечными. Он отрицает существование каких-либо других извечных вещей, кроме этих начал. Его утверждение состоит в том, что Свет и Тьма изначально вечны, являются чувствующими, слышащими, видящими сущими. Вместе с тем по сущности, форме и действию они противоположны друг другу, а по местонахождению (хайиз) — противолежащими (мутахози), как противолежащи индивид и его тень. Действия и субстанция каждого из этих начал ясно выражены в следующей схеме:

СВЕТ

Субстанция:

добрая, идеальная, щедрая, чистая, благовонная, прекрасная

ДУША

щедрая, добрая, мудрая, полезная, знающая

ДЕЙСТВИЕ

гарантирующая разумность, добро, а также обуславливающая порядок и согласие

МЕСТОНОХОЖДЕНИЕ

ее — высшая сфера, большинство из них (манихеев. — М. Д.) настаивает на том, что она возвышается со стороны Севера, другие утверждают, что она находится на Юге Тьмы.

РОД

его состоит из пяти элементов: четыре из них — тела, один — дух; тела — свет, огонь, ветер и вода; дух его — дуновение (эфир), которое двигается в этом теле.

АТРИБУТЫ

Жизнь, чистота, благодеяние

Итак, если основываться на этих фактах, то дуализм, в строгом смысле слова, зиждется на следующих основоположениях:

1. Началами бытия являются две вечные субстанции — идеальная и материальная.

2. Как субстанции, они одновременно и равнозначны и противоположны друг другу.

3. Равнозначность (равносильность) субстанций означает их со-вечность, существование само по себе, абсолютность, самосущность, самодовлеющность, независимость и автономность друг от друга.

4. Противоположность субстанций, во-первых, состоит в их различии по природе, предопределяющем то, что одна из них — матери-

ТЬМА

Субстанция:

низменная, несовершенная, темная, мерзкая, зловонная, безобразная

ДУША

злая, мерзкая, глупая, вредная, невежественная

ДЕЙСТВИЕ

гарантирующая зло, разложение (разврат), вред, горе, растройство и разногласие

МЕСТОНОХОЖДЕНИЕ

ее — низшая сфера, большинство из них (манихеев. — М. Д.) считает, что она возвышается со стороны Юга. Другие утверждают, что она находится на Юге Света.

РОД

его состоит из пяти элементов: четыре из них — тела — один — дух; тела — пламя, тьма, горячий ветер (), туман (), дух — дым, который достигается.

АТРИБУТЫ

Смерть, зло, беда, скверна³⁴.

³⁴ Шахристони Мухаммад, Указ. раб. — С. 190—191.

альна, другая — идеальна; во-вторых, в том, что каждой субстанции присущи только ей свойственные атрибуты. Так, главный атрибут идеальной субстанции — мышление и лишенность от телесных свойств; главные же атрибуты материальной субстанции — протяженность и телесность.

При подобном понимании дуализма и его принципов, учение Ибн Сины о совечности Необходимосущего и Возможносущего или Бога и мира нельзя трактовать как дуалистическое. Ибо Ибн Сина хотя и признает совечность Необходимосущего (Бога) и Возможносущего (Мира), тем не менее считает их неравнозначными, неравносильными началами бытия, Необходимосущее (Бог), с его точки зрения, это **самодовлеющее, самосущее** начало бытия, которое есть и причина самого себя и причина всего остального сущего. Возможносущее же или мир (как духовный, так и материальный) есть только потенциальное начало бытия, которое становится Необходимосущим и Вечносущим **через иное** — через Бога³⁵. Ибн Сина по этому поводу пишет: «Существование тел и акциденций — словом, всех категорий этого чувственного мира — ясно. У всех у них есть отличия от индивидуальности сущность, которая обнаруживается в десяти категориях. И мы уже сказали, что все эти (вещи) являются возможносущими, акциденции находятся в телах, тела подвержены изменению; кроме того, тела состоят из материи и формы, которые и образуют тело. Материя сама по себе не является действительной. Такова же и форма. Мы говорили, что все, что бывает таким, есть возможносущее, говорили также, что возможносущее существует по причине, и его существование происходит не из самой вещи, а из другой вещи... Кроме того, мы говорили, что причины в конце концов восходят к Необходимосущему, а Необходимосущее едино. Итак, выяснено, что мир имеет первое начало, которое непохоже на мир и из которого происходит и бытие мира; существование его необходимо, и оно существует само по себе и его существо является **абсолютным** бытием и **абсолютным** существованием, и все вещи происходят от него»³⁶.

Надо учесть и то, что, считая Бога (Необходимосущего) и мир совечными во времени, Ибн Сина тем не менее доказывает, что по сущности (зот), степени и рангу мартаба), а также совершенству (камол) они не совечны, неравносильны, неравнозначны. По этим параметрам Бог (Необходимосущее) превосходит мир и предшествует ему. В частности, превосходство и предшествование Бога миру по сущности состоит в том, что Бог есть абсолютное, самосущее, самодовлеющее начало, которое есть и причина самого себя и всего остального сущего, Мир же не является *causa sui*, он всего-навсего — потенциальное, возможное бытие, постоянное следствие Бога, через которого и становится Необходимосущим, Необходимосущее через иное не ровня и не антипод Необходимосущему самому по себе.

Таким образом, на основе принципов «Необходимосущее — Возможносущее» и «совечность Бога и мира» нет никаких шансов доказать дуализм мировоззрения Ибн Сины. Поэтому, вероятно, некоторые современные исследователи пытаются либо обесценить мировоззренческую функцию этих принципов философии и теологии мыслителя, либо отрицать их. Отдельные из них в целях обесценения с точки зрения дуализма мировоззренческой сущности принципа «Необходимосущее — Возможносущее» пишут: «Если допустить, что Ибн Сина должен признать двух Необходимосущих для создания дуализма, здесь, конечно, было бы равенство исходных начал, но не было бы их противоположности. Поэтому ставить условие о наличии двух Необходимосущих для признания философии Ибн Сины дуалистической лишено смысла»³⁷ (выделено нами. — М. Д.). Но возникает вопрос:

³⁵ Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения.—Т. 1.—С. 292.

³⁶ Там же. — С. 135—136.

³⁷ Садыков Р. Г. Указ. раб. — С. 33.

почему два признаваемых Необходимосущих (субстанции, начала бытия) должны быть равнозначными, но не противоположными? Допустим, если признать существование идеального и материального необходимосущих, то почему они неминуемо должны быть равнозначными, но не противоположными, Скорее всего они одновременно будут и равнозначными и противоположными. **Равнозначными** они будут потому, что каждый из них есть абсолютное, самодавяющее, сущее, сущее, которое не зависит от другого. **Противоположными** же они окажутся в силу того, что одно из них есть материальное, другое — идеальное; одно из них является телесным, связано с качеством, количеством, временем, отношением, множественно, а потому делимо и разложимо на части и изменчиво (материальное Необходимосущее), а другое — нетелесное, с качеством, количеством, временем не связано, немножественно, неделимо на части, неразложимо, неизменно, является чистым разумом, чистым добром и т. д. (идеальное Необходимосущее). Если бы Ибн Сина признавал два (и более) подобных Необходимосущих, то не оставалось бы ничего другого, как оценивать его философию как дуалистическую. Но Ибн Сина как явно, так и имплицитно отрицает существование материального необходимосущего. Явное отрицание материального необходимосущего у него выражено в тезисе о том, что чувственная вещь не может быть необходимосущей, а имплицитное — в утверждении о том, что у необходимосущего нет антипода и сотоварища. Отрицание материального необходимосущего Ибн Синой можно рассматривать как его реакцию на древние и средневековые ирано-таджикские дуалистические учения о двух самих по себе существующих субстанциях (началах) бытия — материальной и духовной. Авиценна по существу также отрицал и наличие двух идеальных Необходимосущих, утверждая что у Необходимосущего, которое он мыслил как нечто идеальное, нет ровни, подобия и сотоварища. В этом случае он направлял, по всей вероятности, свое учение о Необходимосущем и против тех дуалистических концепций, которые исходили из признания двух (и более) идеальных Необходимосущих (Богов).

Если принцип «Необходимосущее-возможносущее» считается лишеным, с точки зрения дуализма, смысла, то принцип «совечность Бога и мира», являющийся важнейшим принципом философии и теологии Ибн Сины, вообще отрицается. Один из сторонников такой позиции пишет: «У Ибн Сины не мир совечен с богом, а материя. Мир же преходящ и изменчив, не сам мир является началом, равным и противоположным богу, а материя. Мир не может быть началом, так как он есть результат объединения материи и формы. В этом смысле мир невечен и преходящ, материальная основа же вечна». Кто хотя бы мало-мальски знаком с историей средневековой философии вообще и с творчеством Ибн Сины в частности, тот без труда заметит, что в этом утверждении нет ничего исторически достоверного и объективно истинного, что оно — плод чистой фантазии и отсебятины автора. Утверждая, что у Ибн Сины не мир совечен Богу, а материя, сторонники этой точки зрения отходят от исторического принципа и забывают, что в середине века вопрос главным образом стоял не в том, «создана ли материя Богом, или она существует от века?», а в том «создан ли мир Богом или он существует от века?» Отвечая на этот вопрос, одни философы разработали концепцию совечности Бога и мира (Ибн Сина, Ибн Рушд, Насридин Туси); другие предложили принципы первичности (предвечности, извечности) Бога и вторичности (сотворенности) мира (философы — мутакаллимы); третьи доказывали вечность материи, невечность мира и отрицали существование чего-то сверхъестественного (зурванисты—дахриты); четвертые настаивали на совечности пяти субстанций (материи, времени, места, Бога, души) и т. д. Вместо того, чтобы дать конкретный анализ вопроса о соотношении Бога и мира, форм его постановки и решения, отдельные исследователи не находят ничего лучшего, как вообще отвергать его.

Если бы автор анализируемого тезиса занялся бы конкретным исследованием философии Авиценны, то он обязательно бы заметил, что эта его идея в корне противоречит многим основоположениям теологии и философии Ибн Сины. В частности, он обнаружил бы, что она не согласуется с учением мыслителя о Необходимосущем и Возможносущем, которое по существу есть учение о Боге и мире, и один из его постулатов гласит: Бог есть самосущее, абсолютное, **необходимое**, само по себе существующее начало бытия, мир же — несамосущее, неабсолютное, **возможно** вечное начало бытия, **становящееся** актуальным, **необходимосущим** через Бога, и в своем существовании **нуждающимся** в его **постоянной** поддержке. Не эта ли достаточно четкая постановка и ясное решение проблемы совечности Бога и мира? Далее, если иметь в виду, что под «миром» Авиценна понимал «совокупность всех естественных простых тел, всю совокупность однородных сущих...», мир природы, мир души и мир разума», а под «естественными простыми телами» — первоэлементы, т. е. — воду, воздух, землю и огонь, называемых первоматерией, то становится очевидным, что проблема совечности Бога и материи в его философии и теологии есть лишь аспект, сторона, момент проблемы совечности Бога и Мира, или Необходимосущего и Возможносущего. И потому нет решительно никаких оснований абсолютизировать, выпячивать и превращать ее в самостоятельную проблему философии и теологии Ибн Сины, отрицая ее общий принцип — совечность Бога и мира.

Не соответствует концепции Ибн Сины и тезис о том, что мир не может быть совечным Богу, постольку поскольку он (мир) изменчив и преходящ. Здесь не учитывается тот факт, что понятие «мир» у Ибн Сины шире понятия «материальный мир», что он различает мир природы, как совокупность всех естественных тел, мир души и мир разума. Мир природы, по Ибн Сине, действительно, изменчив и преходящ в том смысле, что в нем происходит постоянная смена форм бытия материальных тел. Но смена форм бытия материальных тел у него не означает их невечность, ибо он убежден, что при любых превращениях природный мир, как «совокупность всех естественных простых тел, как совокупность однородных сущих», остается и сохраняется. Что касается мира души и мира разума, то они, по Авиценне, неизменны и непреходящи. Извечны и нетленны также и общий разум, и общая душа. В свете этого мы должны отвергнуть утверждение о том, будто по Ибн Сине вечна только материальная основа мира. Корень всех этих неточностей и некорректностей заключается в том, что сторонники анализируемой точки зрения не утруждают себя герменевтической работой по выяснению адекватного исторического содержания теорий, понятий и категорий философии и теологии Ибн Сины, приписывают ему такие идеи и понятия, которых у него нет.

Не находя подтверждения дуализму Ибн Сины в принципах «Необходимосущее — Возможносущее» и «совечность Бога и мира», сторонники дуалистической интерпретации философии и теологии мыслителя пытаются обосновать свою точку зрения, исходя из других начал и аспектов его учения. При этом для доказательства дуализма Авиценны выдвигается множество доводов и аргументов³⁸. Однако мы здесь не станем заниматься анализом всех этих аргументов, а сосредоточим внимание лишь на рассмотрении тех из них, которые касаются исследуемого аспекта мировоззрения мыслителя. Таких аргументов два. Один из них сформулирован следующим образом: «Только в соотношении Бога и материи имеются положения, четко соответствующие требованию дуализма, т. е. равенство и противоположность этих начал. Равенство Бога и материи состоит в том, что они одинаково **необходимы** (выделено нами. — М. Д.) для сотворения вещного, телесного мира. Необходимосущее не может сотворять без материи, равно как и материя сама не может сформироваться в мир. Противо-

³⁸ См.: Садыков Р. Г. Указ. раб.: — С. 31—37.

положность же в том, что Необходимосущее и материя в картине мироздания занимают два крайних положения, как высшее и низшее, как совершенное и лишенное совершенства, как постоянное и изменчивое»³⁹. Главный порок этого аргумента состоит в том, что его автор искажает (отвергает) классическое понимание и историческое содержание принципа равнозначности и противоположности начал бытия, лежащего в основе любой дуалистической концепции. Если создатели дуалистических учений под «равнозначностью начал» понимали их совечность, существование само по себе, абсолютность, самосушность, самодовлеющую, независимость и автономность друг от друга, а под «противоположностью» их различие по природе (т. е. их материальность или идеальность) и присущность каждому из них особых атрибутов, то автор настоящего аргумента «равнозначность начал» трактует как одинаковую их необходимость для сотворения вешного телесного мира, а их «противоположность» — как различие между высшим и низшим, совершенным и ущербным, постоянным и изменчивым. Это некорректное, неадекватное понимание принципа равнозначности и противоположности начал и дало ему основание найти в соотношении Бога и материи положения, четко соответствующие, с его точки зрения, требованиям дуализма. Однако, если исходить из исторически сложившегося понимания принципа равнозначности и противоположности начал бытия, в трактовке Ибн Сины отношения Бога и материи нельзя найти положения, четко соответствующего требованиям дуализма. Во-первых, вечность (извечность) Бога и вечность (извечность) материи не равнозначны: вечность Бога абсолютна, ибо он есть причина самого себя и своей вечности, и в этом смысле он самовечен; вечность же материи — относительна, она не есть причина своей вечности и для поддержания своего вечного существования постоянно нуждается в Боге. В этом смысле она не самовечна, а становится вечной через Бога. Во-вторых, Бог есть абсолютное, самосушое, самодовлеющее, необходимосущее начало бытия в том смысле, что он существует сам по себе, через самого себя и в своем бытии ни в какой-либо иной причине не нуждается. Материя же есть всего лишь возмозносушая и потому не может быть самосушим, абсолютным, самодовлеющим началом бытия. Таковой она становится при постоянной поддержке Бога. В-третьих, хотя Бог и материя по природе противоположны и не сводимы друг к другу, т. е. Бог — идеален, а материя — телесна, тем не менее эта их противоположность не может служить обоснованием дуализма философии Ибн Сины, ибо они не рассматриваются им как два равнозначных, независимых, самостоятельных начала бытия: материя, существуя как возмозносушее, для своего актуального бытия нуждается в постоянной поддержке Бога. В-четвертых, Ибн Сина в некоторых своих сочинениях называет и Бога, и материю субстанциям. Однако Бог у него — субстанция, которая в своем бытии не нуждается в содействии кого или чего-либо, существует сама по себе и не находится ни в субстрате, ни во вместилище. Материя же — субстанция, которая не находится в субстрате и вместилище, но которая в своем актуальном бытии нуждается в поддержке Бога⁴⁰. Надо учесть и следующее обстоятельство: в «Донишنامه» — одном из последних своих сочинений — мыслитель доказывает, что в отличие от субстанции, являющейся родом для вещей, Бог — «...Необходимосущее не является субстанцией, а также не причастно ни к одной категории, потому что все категории имеют акцидентальное существование, присоединяемое к сущности, и находится вне сущности, а существование Необходимосущего является самой его сущностью»⁴¹. При таком решении вопроса нет никаких оснований утверждать, что «только в соотношении Бога и материи имеются положения, четко соответствующие требованию дуализма», ибо, отказываясь

³⁹ Там же. — С. 34.

⁴⁰ Ибн Сина. Тисъа расаил-ал. Худуд.

⁴¹ Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения.—Т. 1.—С. 134.

определять Бога как субстанцию, Авиценна, по существу, снимает вопрос о соотношении Бога — субстанции и материи — субстанции.

В полном противоречии с принципами исторической правды находятся следующие рассуждения исследователя: «Дуализм философии не исключает единства Бога, а **предполагает** его. Если с одной стороны мироздания стоит Бог—творец — активное начало— то противостоит ему, если можно так выразиться, — **антибог**, **противоположная** **богу** материя — пассивное начало, материя для творения мира. Ибн Сина не акцентирует внимания на дуализме, наоборот, он всячески подчеркивает божественное начало в своих "воззрениях". И здесь нет ни противоречия, ни отрицания его дуализма. Ибн Сина из двух начал отдает предпочтение лучшему, высшему началу. Вектор ценностной ориентации не раздваивается, а направлен от материи в сторону Бога»⁴². Конечно, дуализм не будет исключать единства Бога, а будет предполагать его, если понимать и трактовать это явление, как учение о двух основаниях бытия, одно из которых есть активное, творческое, а другое — пассивное начало, лишь материя для творения. Но если исходить из исторически сложившегося понимания дуализма как учения о двух самосущих, равнозначных, не сводимых к друг другу началах бытия, то он (дуализм) есть не только отрицание монотеизма, но и любого монизма, есть попытка возвыситься как над религиозным, так и над философским монизмом.

Не подтверждается объективными фактами творчества Ибн Сины и тезис исследователя о том, что материя есть **антибог**. Можно привести сотни цитат и выдержек из трудов мыслителя, где он активно настаивает на том, что у Бога нет ни ровни, ни подобия, ни сотоварища, ни **антипода**. В огромном его наследии не только не найти ни одной цитаты, но даже ни одного отдаленного намека, подтверждающего эту кощунственную с религиозной и теологической точки зрения мысль о материи как антибоге. Далее, если материя только лишь пассивное начало для творения мира, то как же можно ее рассматривать как антибогой, чтобы на этой основе обосновать дуализм философии Князя философов? Ведь главный принцип дуализма — признание двух само по себе существующих, самосущих, самодовлеющих, равнозначных, не сводимых друг к другу начал! Возникает и такой вопрос: если Авиценна не акцентировал внимания на дуализме и вектор его ценностной ориентации не раздваивается, то не означает ли это, что в решении вопроса о предельных основаниях бытия дуализм не присущ его философии?

Второй аргумент сторонников дуалистической интерпретации мировоззрения Ибн Сины, относящийся к анализируемому аспекту его учения, состоит в утверждении того, что Ибн Сина будто признает двух Богов — Необходимосущего и Аллаха. «Могут возразить, — пишет один из сторонников такой точки зрения, — что Необходимосущее и Аллах — это один и тот же Бог, только у них разные названия. Однако дело здесь не только в разных названиях, но и в различных функциях. В одном случае Бог (Необходимосущее) — это образец, идеал для подражания, интеллектуального наслаждения, а затем **после смерти, и созерцания**. В другом случае (Аллах) прежде всего предмет поклонения, сдерживающее начало, угроза наказания за неповиновение, за несправедную жизнь. В одном случае — это предмет доказательства, в другом—это предмет **веры**. Необходимосущее представляет собой результат, конечный итог всех наук, религиозный же Бог — это начало веры, прежде бог, а затем все остальное. В одном случае награда, счастье дается за покорность и строгое исполнение всех религиозных обрядов, в другом — за познание бога не только путем умозрения, но и познания природы. Об отличии этих богов и их функций говорит и то, что Ибн Сина в одном случае отрицает телесное воскрешение, а в другом признает его, чтобы нагляднее показать веру-

⁴² Садыков Р. Г. Указ. раб.—С. 33.

ющим муки или удовольствия, которые ожидают их в загробном мире»⁴³. Анализируя этот аргумент, следует остановиться на нескольких его моментах. Во-первых, это тезис о том, что Необходимосущее и Аллах отличаются не только номинально (по названию), но и функционально (по функциям). Выдвигая этот тезис, его автор однако не утруждает себя выяснить, в чем состоят функции Аллаха и Необходимосущего, чтобы на этой основе убедить читателя, что они отличаются не только номинально, но и функционально, и потому представляют собой два разных абсолютных и противоположных сущих. На самом же деле функции Аллаха, сообщенные в Коране и Хадисах (Изречениях пророка) и Необходимосущего, описанные в сочинениях Ибн Сины, тождественны: как в Коране и Хадисах, так и в трудах Ибн Сины он называется творцом (ал-мубдид), производителем (ас-сонез), создателем (ал-холик), управителем (ал-мудаббир), питающим (ал-раззоқ), справедливым (ал-обид) и т. д. Если иметь в виду и то, что атрибуты Аллаха и Необходимосущего также совпадают, то станет ясным, что приписываемые Ибн Сине мысли о существовании двух Богов — Аллаха и Необходимосущего — есть мягко говоря, фальсификация его идей. Несостоятельность рассматриваемого тезиса доказывается и тем, что Ибн Сина в своих комментариях к коранической суре «Ихлас», полностью отождествляя Аллаха с Необходимосущим, в объединении слов божьих «кул хува Аллаху ахад» («скажи: Бог един») писал: «Он абсолютен, ибо его онность (хувият) не зависит от иного... Все то, онность чего исходит из его сущности-абсолютно... То, онность чего проистекает из его сущности, есть Необходимосущее.... Первое начало есть абсолютное бытие благодаря его сущности, ибо его необходимость есть сама его сущность. Поэтому Необходимосущее — это сущее, кроме которого нет другого Бога». Мы считаем, что прав Умар Фаррух — известный арабский историк философии, утверждающий, что «в религии Необходимосущее — это Аллах в своей единственности... В философии Необходимосущее само по себе — и есть Аллах (как об этом говорит религия)»⁴⁴. Это во-первых, во-вторых, поскольку Аллах и Необходимосущее — одно и то же, постольку их противопоставление, как это делает автор анализируемой точки зрения, лишается всякого логического основания, ибо порознь приписываемые Аллаху и Необходимосущему характеристики, в действительности суть определения, одновременно присущие Аллаху — Необходимосущему (или Необходимосущему Аллаху). В-третьих, не убедителен в качестве аргумента существования двух Богов и тезис о том, что «Ибн Сина в одном случае отрицает телесное воскрешение, а в другом — признает его». Ибо действительная точка зрения мыслителя состоит в том, что (1) воскрешение только духовно, (2) воскрешение и тела и души, вместе взятых, невозможно, (3) воскрешение души через переселение несостоятельно; истинно только воскрешение самой души⁴⁵.

Исходя из изложенного, мы настаиваем на том, что при решении вопроса о предельных основаниях бытия, Ибн Сина строго стоял на позициях теологического монизма, который, как показывает его теория эманации, в значительной мере отягощен деизмом. Но анализ теории эманации мыслителя и ее мировоззренческой сущности — это уже тема другой статьи.

Институт философии и права
АН Республики Таджикистан

Апрель 1991 г.

⁴³ Садыков Р. Г. Указ. раб. — С. 36.

⁴⁴ Умар Фаррух. Там же. С. 413.

⁴⁵ Более подробно см.: Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. — Т. 1. — С. 331—347.

**МОҲИЯТИ АКИДАТИИ ТАЪЛИМОТИ ИБНИ СИНО ДАР БОРАИ
ВОЧИБУЛВУЧУД ВА ИМКОНУЛВУЧУД**

Назарияи Вочибулвучуд ва Имконулвучуд муҳимтарин ҷузъи таркибии фалсафа ва илоҳиёти Ибни Синост ва барои таъини ҷанбаи ақидати онҳо аҳамияти хосса дорад.

Вочибулвучуд аз назари Ибни Сино мавҷуди азали ва абадист, ки ба зоти худ қоим аст; худ сабаби худ ва иллати тамоми мавҷудоти дигар аст; ҷисм ва ҷисмонӣ нест; ба ҷисм ва ҷисмониёт марбут намебошад; баста ба кай ва кучо нест, мавҷуди мутлақ, хайри маҳз ва ақли маҳз аст.

Имконулвучуд ба ақидаи Ибни Сино мавҷудест, ки на аз ҷиҳати ҳастӣ ва на аз ҷиҳати нестӣ воҷиб нест, яъне қоим ба зот ва сабаби ҳастии худ нест, балки дар ҳастии худ ба Вочибулвучуд ниёз дорад. Вочибулвучуд аст, ки онро аз ҳоли имкон ба ҳоли воҷиб меоварад ва Вочибулвучуд ба ғайр мегардонад. Аз назари Ибни Сино тамоми мавҷудоте, ки дар мартаба аз Вочибулвучуд поёнтар қарор доранд, дар мафҳуми Имконулвучуд вориданд, хоҳ ин мавҷудот рӯҳонӣ (малоиқа, нафс, ақл) бошад, хоҳ моддӣ (модда, ҷор унсур ва устуксот). Азбаски Имконулвучуд натиҷаи феъли Вочибулвучуди азали ва абадист, бинобар ин мисли вай азали ва абадӣ мебошад. Аз ин сабаб ҳанӯз аз замони Муҳаммад Ғазолӣ одат шудааст, ки таълимоти мазкур Ибни Синоро чун ақидаи санаивӣ (дугароӣ, дуалистӣ) муаррафӣ кунанд. Баъзе муҳаққиқони кунунӣ (А. М. Баҳоваддинов, М. Б. Баротова, Р. Содиқов) низ ҳамин фикрро ҷонибдорӣ кардаанд.

Вале ҷунин арзёбӣ кардани моҳияти ақидати ин назарияи Ибни Сино бо далоили зерин қобили қабул нест;

1. Дар «ал-Ишорот ва-т-танбеҳот» омадааст, ки баъзе «олимон ҳастии ду Вочибулвучудро собит мекунанд, вале ҷунон ки ту медонӣ, ин ботил аст. Баъзе олимони дигар воҷибияти ҳастии ду ё бештари зиддонро таъйид мекунанд ва бар онанд, ки ашёи дигар аз он ду бармеоянд. Ин дастаи олимон усулан ба дастаи собиқ ҳамраъйанд».

2. Ибни Сино бо исрор таъкид мекунад, ки Вочибулвучуд зид, нид, шабеҳ ва шарик надорад.

3. Имконулвучуд аз рӯи зот ва мартаба ҳаргиз ҳамсанг ва ҳамрадифи Вочибулвучуд нест. Вочибулвучуд қоим ба зоти худ аст, сабаби худ ва иллати тамоми мавҷудоти дигар мебошад ва дар ҳастии худ ба ҳеҷ сабабу иллати хориҷӣ ниёз надорад. Бар хилофи вай Имконулвучуд қоим ба зот нест, сабаби худ ва иллати мавҷудоти дигар нест ва дар ҳастии худ ба сабаби хориҷӣ, яъне Вочибулвучуд, ниёзманд аст.

Қасоне ҳам, ки санавияти таълимоти Ибни Синоро дар таносуби худо ва модда дидаанд ва моддаро зидди худо (анти-Бог) гуфтаанд, ба хато ва худбофиҳои фоҳиш роҳ додаанд. Аввал ин ки модда ба ҳайси яке аз анвои Имконулвучуд на аз ҷиҳати зот, на аз ҷиҳати мартаба ва на аз ҷиҳати дараҷа ҳамсанги Вочибулвучуд нест. Дуюм ин ки дар осори Ибни Сино ҳеҷ ишорае ба он нест, ки модда зидди худо (анти-Бог) бошад.

Ба назардошти далоили мазкур бояд гуфт, ки моҳияти ақидати таълимоти Ибни Синоро дар бораи Вочибулвучуд ва Имконулвучуд на санавият, балки ваҳодият, (монотеизм) ташкил медиҳад.