Мусо Диноршоев

ФИЛОСОФИЯ ИБН СИНЫ

Душанбе – 2020

Хануз хафтод айёми чавонист, замони зуриву кундакафонист.

Бехин фасли камолу бодаву чом, хануз даврони ишку комронист.

Задан ин олами дун пушти нохун, ба коми орзухо зиндагонист.

Аруси бахт овардан дар огуш, муносиб фурсати бусаситонист,

Хама фарзонагон доранд икрор, ки Мусо бархако Синои сонист,

Ба олам гулгулафшон ному осор, чахон то хаст инхо човидонист,

Ба коми нек гашти шухраи дахр, муносиб бар ту номи некномист,

Дусад хафтоди дигар шодмон зи, ба коми илму ёру дустон зи.

(Стихотворение Зохира Ахрори,
посвященное 70-летию Мусо Диноршоева)

Мусо Динoршоев

1040-летию Ибн Сины
(980–1037) посвящается

ФИЛОСОФИЯ ИБН СИНЫ

Ответственные редакторы:
Н.Н. Садикова,
доктор философских наук;
З.М.Динoршоева,
доктор философских наук

Душанбе – 2020

ББК 87.3
Д - 46

Мусо Диноршоев. Философия Ибн Сины. Душанбе, МН «Дониш», 2020, 494 с.

Ответственные редакторы:
Н.Н. Садикова, доктор философских наук,
З.М.Диноршоева, доктор философских наук

В книге анализируются все аспекты философской системы Ибн Сино, посредством чего выявляется и демонстрируется оригинальность его философии, определяется её истинная сущность, историческая значимость и место в развитии мировой культуры.

ISBN 978-99975-

©Мусо Диноршоев, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ …… 5

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИБН СИНЫ

1. Жизнь Ибн Сины …….. 11
2. Наследие Ибн Сины ……. 36

ГЛАВА ВТОРАЯ. ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ И СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ ИБН СИНЫ

1. Аллахтонные источники философии Ибн Сины….. 65
2. Автохтонные источники философии Ибн Сины….. 72
3. Система философии Ибн Сины …….. 88

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ЛОГИКА ИБН СИНЫ

1. Логика как философия и органон науки. Предмет и задачи логики……. 102
2. Учение о понятии и категориях ……. 105
3. Теория суждения …….. 114
4. Силлогистика ……. 120
5. Доказательство……... 141

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ БЫТИЯ ИБН СИНЫ

1. Понятие бытия в философии Ибн Сины. Сущность и существование……... 143
2. Субстанциальность тел……. 150
3. Учение о причинности…….. 172
4. Движение, пространство, время…….……. 197
5. Вечность мира …… 229
6. Устойчивость и изменчивость……. 248
7. Философские аспекты учения Ибн Сины о душе…… 253
8. Философские основания медицины……... 279

ГЛАВА ПЯТАЯ. ФИЛОСОФИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ ИБН СИНЫ

1. Человек – социальное существо…….. 294
2. Философские основания этического учения Ибн Сины.. 297
3.Философия домоводства Ибн Сины……... 300
4.Учение Ибн Сины о справедливом граде……..…… 303

ГЛАВА ШЕСТАЯ. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ ИБН СИНЫ

1. Познание как отражение…….. 308
2. Чувственное познание и его виды…….. 324
3. Рациональное познание: сущность и виды……... 353
4. Истина, мнение, ложь…… 378
5. О роли практики в познании……..… 400

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ИБН СИНЫ

1. Учение о Необходимосущем и возможносущем …… 415
2. Учение о Божественном знании……..….. 433
3. О пророчестве…….. 443
4. Теория эманации……..... 448
5. Концепция воскресения ……..….. 455

ЗАКЛЮЧЕНИЕ …… 467
БИБЛИОГРАФИЯ …….. 470

ВВЕДЕНИЕ

Ибн Сина является мыслителем-энциклопедистом мирового значения, создавшим стройную философскую систему, охватывающую, например, по «Исцелению» все отрасли знания его эпохи:

- **логику** как часть философии, органон наук и учение о формах мышления;
- **теоретическую философию**, заключающую в себе **физику**, как учение о неживой и живой природах, натурфилософских и психологических проблемах;
- **практическую философию**, составными структурными элементами которой являются этика, домоводство и гражданская политика;
- **математику**, как учение о числах, величинах, объемах, расстояниях, состояниях и формах небесных тел, о музыке и философских основаниях математического знания;
- **метафизику** с разделами: **частная теология** – первая философия и **общая теология** – собственно философия.

Этим он оказал неизгладимое влияние на прогресс философской и научной мысли, как Востока, так и Запада на протяжении Средневековья, эпохи Возрождения и Нового времени. Дух Авиценны над философской мыслью мусульманского мира витает и поныне. От него при создании своих концепций исходили и его сторонники, и его противники.

Ученики и последователи мыслителя Абу Убайд Джузджани, Ибн Зайла, Бахманийар ал-Азербайджани, Омар Хайям, Ибн Рушд, Ибн Баджа, Ибн Туфейл, Насируддин ат-Туси, Бābā Афзал Кāшани, Кутбаддин Шерази и др., поддерживая и продолжая его линию в 11—14 вв., способствовали развитию научно-философского мышления и ограничению суеверного сознания.

В начале своей научной деятельности Ибн Сине следовал и Шихабаддин Сухраварди (12 в.), написавший в духе авиценновского перипатетизма два важных сочинения, называемых «Мутāриҳāт» («Тезисы») и «Талвеҳāт» («Примечания»).

Но затем он отошел от авиценнизма и в «Ҳикмат ал-ишрāкия» («Философия озарения») обосновал свою особую иллюминативную философию, основанную на зороастризме, платонизме и неоплатонизме. В «Ҳикмат ал-ишрāкия» он попытался дать развернутую критику философии Ибн Сины по всем ее важным проблемам – сущности и существования, бытия и его атрибутов, материи и формы, теории познания и т.п.

Противники Ибн Сины в лице мутакаллимов Мухаммада ал-Газзали, Мухаммада Шахристани, Фахраддина Рази, Кутбаддина ибн Хасана ал-Рāвāнди, Алааддина ат-Туси, Муслихаддина Хаджазада и др., выступая против его научно-философских концепций и пытаясь обесценить их, в значительной мере стали тормозом на пути прогресса науки и философии в странах мусульманского вероисповедания. Роковую роль в этом отношении сыграли Мухаммад Ал-Газзали и его последователи – Кутбаддин ал-Рāвāнди, Алааддин ат-Туси и Муслихаддин Хаджазада, каждый из которых написал «Опровержение философов», в коих обвинив ал-Фараби, Ибн Сину, их последователей в ереси и вероотступничестве, по существу закрыли дорогу научно-философскому и техническому прогрессу, отрицательные последствия чего в мусульманских странах ощущаются и поныне.

Против рационалистической философии Ибн Сины резко выступали известные суфийские поэты-мыслители Санāи, Аттар, Хакани, Мухаммад Фаргани и Абдуррахман Джами, обвинявшие Ибн Сину в том, что его рационализм будто скрывает лик божий от верующих и способствует насаждению безбожия в народе. Абдуррахман Джами (15 век) в критике Ибн Сины пошел дальше своих суфийских предшественников и совершенно безосновательно утверждал, что его «ал-Ишарат» ведет к богохульству, «аш-Шифā» изменяет чувству покорности Богу и Пророку, «ал-Кāнун фӣ тибб» («Канон врачебной науки») не содержит ничего нового. Философоборчество суфиев сыграло не меньшую роль в регрессе науки и философии, чем каламистская их критика. Однако, несмотря на свое резкое отношение к авиценнизму, суфии без всякого колебания заимствовали форму и содержание

таких его сочинений как «Хай ибн Якзан» («Живой, сын Бодрствующего»), «Сāлāмāн ва Абсāл» («Саламан и Абсал»), «ат-Тайр» («Птица») и касыда «Нафс» («Душа»).

Но влияние Ибн Сины на развитие философской и научной мысли, несмотря на его каламистскую, суфийскую и иллюминативистскую критику, продолжалось и в последующие века. Так, изучение наследия философов Исфаханской школы подтверждает, что такие его представители, как Мир Финдириски (1560–1640) и Мир Дāмāд (конец 16 – первая половина 17 века) в основном развивали перипатетическую философию Ибн Сины. Что касается Садраддина Шерази (1561–1650) и Хāди Сабзавāри (1797–1872), то и они, по многим вопросам разделяя позицию Ибн Сины, подчеркивали, что одним из важнейших источников их учений является философия Шейх ар-Раиса. Если иметь в виду эти факты, то можно прийти к двум основополагающим выводам. Во-первых, точка зрения, согласно которой философия перипатетизма после ее каламистской, суфийской и иллюминативистской критики в нашем регионе пришла к полному упадку, не соответствует действительности. Во-вторых, трудно понять процесс развития философского мышления в странах мусульманского мира без глубокого изучения философии Ибн Сины и ее влияния на последующую интеллектуальную мысль региона.

Европа познакомилась с Ибн Синой и его учением во второй половине 12 века, после того как были переведены на латинский язык труды мыслителя «ал-Кāнун фī тибб» («Канон врачебной науки»), «Урджуза фī тибб» («Поэма о медицине»), «ан-Наджāт» («Спасение») и частично «аш-Шифā» («Исцеление»). Изучение наследия Ибн Сины в Европе породило так называемые «августинизирующий авиценнизм», развиваемый схоластиками-реалистами во главе с Фомой Аквинским, и «латинский авиценнизм» в среде схоластиков-номиналистов, одним из крупных представителей которого был Сигер Брабантский.

В связи с неоценимым вкладом в развитие мировой философии и научной мысли Ибн Сина всегда находился в центре

внимания историков философии и науки. Поэтому о нем и его научно-философском творчестве написано огромное количество работ, во много раз превосходящее объем его творений. И несмотря на это, все еще остаются неисследованными и малоисследованными ряд важных аспектов его творчества, являются спорными многие идеи исследователей о сущности, мировоззренческой направленности, исторической значимости и научной ценности его взглядов. До сих пор не утихли споры о соотношении аристотелизма, платонизма и неоплатонизма в его философской системе, о сущности его восточной философии, его отношении к суфизму, мировоззренческой сущности его онтологии и гносеологии. Одни считают его материалистом, другие – дуалистом, третьи – пантеистом, четвертые – деистом, пятые – монистическим идеалистом, шестые – сторонником натуралистического мистицизма, седьмые – последователем интеллектуалистического гностицизма и т.д. [226. – С.4]. Причины подобного разночтения философии Ибн Сины заключаются **не только** в различных идейных и методологических установках исследователей его философии, **не только** в неконтекстуальном анализе его мировоззрения, **не только** в забвении восточно-перипатетической традиции и ее развития от ал-Кинди до Ибн Сины, но и **в игнорировании** того неоспоримого факта, что философская система мыслителя состоит из нескольких структурных элементов – логики, физики, математики, первой философии (универсальной науки), теологии, каждая из которых требует отдельного анализа и отдельной мировоззренческой оценки. Исследователи, которые считают философию Ибн Сины идеалистической, пантеистической или мистической, абсолютизируют и переносят на всю его философскую систему особенности его теологии, которую он в «Ҳикмат ал-Машрқия» («Восточной философии») полностью отделил от первой философии, называемую здесь **универсальной наукой**. Те же, кто считают Ибн Сину поборником материализма, наоборот, генерализируют и распространяют на всю его философскую систему основную мировоззренческую позицию натурфилософии мыслителя. В свою очередь исследователи, которые считают Ибн

Сину дуалистом, не совсем корректно, адекватно и точно интерпретируют учение философа о совечности Необходимосущего (Аллаха) и возможносущего (мира), упуская из виду, что, по Ибн Сине, Необходимосущее (Аллах) вечно само по себе, по своей сущности и каузальности, а мир вечен через иное – через Необходимосущее (Аллаха). Вместе с тем они не принимают во внимание неоднократные указания Ибн Сины о том, что существование двух и более Необходимосущих абсолютно исключается.

Учитывая изложенное, необходимо констатировать, что есть настоятельная потребность продолжить глубокое, всестороннее контекстуальное изучение философии Ибн Сины, дабы адекватно определить ее истинную сущность, историческую значимость и место в развитии мировой культуры. В настоящей работе мы попытаемся в кратком изложении реализовать поставленную цель.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИБН СИНЫ

То ҷаҳон буд аз сари одам фароз,
Кас набуд аз роҳи дониш бениёз.
Одамони бихрад андар ҳар замон,
Рози донишро ба ҳаргуна забон,
Гирд карданду гиромӣ доштанд,
То ба санг андар ҳаме бингоштанд.
Дониш андар дил чароғи равшан аст
Аз ҳама бад бар тани ту ҷавшан аст

Рудакӣ

Как человек явился в мирозданье,
Возникла у него нужда в знанье.
Мудрые люди всегда, во все времена,
На разных языках знанья семена
Собирали, сохраняли, умножали,
На камнях для потомков высекали.
Знание в душе и сердце – яркий свет,
Телу твоему кольчуга от всяких бед.

Рудаки
(Перевод Диноршоева М.)

Одним из гениальных мыслителей, аккумулировавшим в своих трудах все богатство предшествующего ему человеческого знания и развившим все отрасли науки своей эпохи – логику, философию, теологию, естествознание, математику и медицину, – является Абу Али ибн Сина. Он жил и творил в последнее двадцатилетие 10 – первой трети 11 столетия. С исторической и политической точек зрения это время было эпохой заката Государства Саманидов под напором крестьянских восстаний, его окончательного падения под ударами Караханидов и установления в Мавераннахре и Хорасане власти тюркских династий Газневидов, Караханидов и Сельджукидов, между которыми шла постоянная борьба за сферы влияния в регионе, порождавшая общественный хаос, смуту и неспокойствие, падение хозяйства, разрушение культуры и

культурных центров. С социальной точки зрения время это было эпохой усиления надельного землевладения – икта'дари, приведшего к еще большему прикреплению крестьян к надельным землям и их жестокой эксплуатации. Усиление системы икта'дари, когда в качестве надела отдавались не только отдельные участки земли, но и целые провинции, приводило к ослаблению центральной власти, порождало сепаратизм и междоусобные войны. В это время напряженной была и идеологическая ситуация: подстрекаемые Газневидами и Сельджукидами суннитско-шиитские противостояния не раз заканчивались жестокими кровопролитиями. Историческая судьба, жизненный путь и духовное развитие Ибн Сины в значительной мере были предопределены характером эпохи, в которую он жил и творил.

1. Жизнь Ибн Сины

Все в мире покроется пылью забвенья,
Лишь двое не знают ни смерти, ни тленья.
Лишь дело героя да речь мудреца
Проходят столетья, не зная конца.
И солнце, и бури – все выдержат смело,
Высокое слово и доброе дело.

А.Фирдоуси.

Ибн Сина родился в месяце сафар 370 г. хиджры, соответствующем 16 августа – 14 сентября 980 г., в селении Афшана (близ Бухары). Его отец – Абдуллах, таджик из г.Балха, переехал в Бухару во времена правления Нуха ибн Мансура Самани. Он был исмаилитом. Об этом Ибн Сина в своей автобиографии пишет: «Отец мой был из тех, кто проникся учением египтян и считался исмаилитом. От них он воспринял учение о душе и теле в том виде, в каком они излагали и понимали его сами. Таким же был и мой брат. *Всякий раз, когда они беседовали между собой, я слушал их и понимал то, что они говорили, но душа моя не принимала сказанного ими*». [56 А. – с.58]. Мать Ибн Сины – Ситара-бану – таджичка из селения Афшана. Правда, ни в источниках, ни в «Жизнеописании», продиктованном самим Ибн Синой свое-

му ученику Абу Убайду Джузджани (Джурджани) и дополненном последним, этническое происхождение ученого не отмечено. Но до конца 19 столетия никто не сомневался в таджикском (персидском) происхождении Ибн Сины. Первые сомнения были высказаны турецкими учеными в конце 19 в. и развиты ими в 1937–1940 гг. Они пытались доказать, что Ибн Сина не таджик (не иранец), а турок. Доказывалось это тем, что Ибн Сина – не шиит, а суннит, и работ у него на персидском языке нет [488]. Выдвигая эти доказательства (если можно их назвать доказательствами) тюркского происхождения Ибн Сины, турецкие ученые не могли не знать, что в Средней Азии, абсолютную массу населения которой в раннем средневековье составляли автохтонные ираноязычные народы, и откуда родом Авиценна, всегда широко был распространен суннизм. Они также не могли не знать, что и в Иране, куда Ибн Сина переселился в 1012 г., до 15 в. абсолютное большинство населения страны исповедовало суннизм. Им должно было быть известно, что перу Ибн Сины принадлежит около 30 работ, написанных на таджикском (персидском) языке, главными из которых являются энциклопедический труд «Данишнаме» («Книга знаний»), а также значительное количество стихотворений. Ведь Хаджи Халифа (17 в.), живший в Турции, в своей книге «Кашф аз-зунун» («Раскрытие сомнений») указывает, что Ибн Сине принадлежат «Данишнаме», «Рисала фи ма'ад» («Трактат о возвращении») и «Рисала фи мирадж» («Трактат о вознесении»), написанные на персидском языке. На этом вопрос можно было бы считать исчерпанным. Но, к сожалению, точка зрения турецких ученых все еще дает о себе знать и имеет страстных последователей, особенно среди узбекских ученых и некоторых востоковедов. Показательна в этом отношении книга Л.Г.Салдадзе «Ибн Сина (Авиценна)», выдержавшая в Ташкенте несколько изданий массовым тиражом. Автор в ней пытается доказать следующие положения.

1. Считать Абдаллаха, отца Ибн Сины, иранцем на том основании, что он шиит, а также на том, что родился он в Балхе, наверное, было бы неосторожно.

2. Мать Ибн Сины на основании ее имени – Ситора, что на иранском означает «Звезда», также нельзя считать иранкой. Ведь Шер-и Кишвар, что по-ирански означает «Лев Страны», был тюркским царевичем Янг – Соух-тегином.

3. Название селения «*Афшана*», которое часто в источниках называется еще «*Афшина*», происходит от этнонима тюркского народа «*ашина*», так прозванного по имени своего родоначальника – князя *Ашина*. В *Афшине* говорили на тюркском языке.

4. Ни хорезмийские, ни согдийские термины, могущие объяснить слово «*Афшина*», ученым пока не встретились. [330. – СС.33-42].

Цель всех этих суждений Л.Г.Салдадзе – «доказать» читателю и убедить его в том, что *Ибн Сина по своему этническому происхождению турок, а не иранец (не перс), не таджик*.

Поэтому постараемся проанализировать вопрос о таджикском происхождении Ибн Сины более обстоятельно. Такая попытка, как думают иные, не заключает в себе ничего националистического и не отрицает того факта, что гений Авиценны является достоянием всех цивилизованных народов мира. Наши доводы о таджикском происхождении Ибн Сины таковы:

1. Ибн Сина знал лишь два языка – арабский и персидский (таджикский). «Однако в языках, которыми мы владеем, – писал он, – не встречается всеобщее отрицание в том виде, в каком мы его описали, и для ограничения общеотрицательных суждений употребляются слова, выражающие дополнительные значения, соответствующие выражению подобного рода абсолютности. По-арабски, например, говорят: «Ла шайун мин Дж – Б» («Ни одно С не есть Б»), и этим хотят сказать, что ни одна вещь, свойственная Дж, не присуща. Б… На литературном персидском языке тоже говорят: «Хеч Дж Б нест» («Ни одно Дж не есть Б»). Использование такого выражения означает, что оно содержит необходимые вещи и представляет собой одну из разновидностей абсолютности, условием которой является субъект». [56 а. – С.256].

Если бы Ибн Сина был турком, воспитывался бы в духе турецкой традиции и культуры, то он непременно указал бы

на свое знание родного турецкого языка и подчеркнул бы, как формулируется на этом языке ограничение общеотрицательного суждения. Но поскольку такие указания в сочинениях Ибн Сины абсолютно отсутствуют, постольку всякие домыслы о его турецком происхождении должны быть решительно отвергнуты.

2. Ибн Сина в своем труде «Указания и наставления» пишет: «Бывает, что некоторые натуры прибегают к действиям, подвергающим чувство в изумление, а воображение – в оцепенение. В таком состоянии сила, способная познать неведомое, бывает направлена на него; на неведомое направляется и представление и воспринимает его. *Это подобно тому, что рассказывают о племени тюрков, которые обращаются к своему шаману для определения какого-либо предстоящего события*». [256 а. – С.378]. Вдумайтесь, мог бы человек, принадлежащий к тюркской этнической группе, сформулировать свою мысль в форме «рассказывают о племени тюрков»? Задумайтесь и над следующим высказыванием мыслителя: «В стране тюрков во время грозы, при вспышках молнии [с неба. – М.Д.] падают медные тела, имеющие форму наконечников стрел с выступом, загибающимся кверху». [57. – С.278]. Если бы Ибн Сина был турком и Бухара в его эпоху была бы тюркской, то он ни в коем образе не сформулировал бы свою мысль подобным образом.

3. В «Исцелении» Ибн Сины (раздел пятый, статья первая, глава шестая) читаем: «*Вдумайтесь над состоянием тюрок. Поскольку они привыкли к холоду, постольку холод не оказывает особого воздействия на их тела*. Точно также эфиопы не страдают от жары, поскольку они привыкли к ней». Вряд ли Ибн Сина стал писать подобное, если бы в его время абсолютная масса тюркских племен жила в жарком климате Средней Азии. Да и в «Истории Узбекской ССР» указывается, что основная масса тюркских племен к 10 в. все еще находилась в Семиречье». [257. – С.347].

4. В десятой статье «Илахийат» («Метафизика») – заключительной части «аш-Шифа» («Исцеление»), где речь идет об иерархии общественного положения людей сообразно их

способностям, Ибн Сина пишет: «…*Те из людей, которые далеки от усвоения добродетелей, как тюрки и негры, по природе должны быть слугами (рабами)*». [31. – С.453]. Такое заявление, безусловно, не делает чести Ибн Сине, противоречит истинной сущности его же гуманизма и культурно-историческим реалиям, хотя, по всей видимости, он всего лишь выразил распространенное в свою эпоху мнение. Но все же один факт в нем несомненен: Ибн Сина не считал себя принадлежащим к тюркскому этносу.

5. На основе изложенных фактов, почерпнутых из сочинений самого Ибн Сины, четко выясняется и таджикское (персидское) происхождение родителей мыслителя. Ведь логически и морально совершенно исключено, чтобы его отец и мать – Абдаллах и Ситара – были тюрками, а их родной, кровный сын Абу Али Хусейн ибн Абдаллах ибн Сина, воспитанный в духе тюркской культуры, писал, что «*те из людей, которые далеки от усвоения добродетелей, как тюрки и негры, по природе должны быть слугами (рабами)*». Это с его стороны было бы глубоким, непростительным цинизмом, нарушением высоких моральных принципов по отношению к своим собственным родителям. О том, что отец Ибн Сины – Абдаллах этнически является таджиком (персом), свидетельствует и его родовое, фамильное имя – Сина, восходящее к авестийскому *Saena* и санскритскому *Syena*, что в переводе на русский язык означает “Сокол”, “Орел”. В Авесте (Фарвардин Яшт, 97) читаем: “Славлю фраваши праведного Саены – сына Ахуш Стута, появившегося первым на этой земле со ста своими последователями”. В “Денкарде” (книга 7, гл.6, статья 5) говорится: “Среди магов о Саене сказано, что он родился сто лет спустя после возникновения зороастризма и умер двести лет спустя после возникновения этой веры. Он первый последователь Маздаясны и появился на земле со ста своими последователями”. Среди древних иранских народов, в частности при Сасанидах, «Саена» широко использовалось в качестве собственного имени и фамилии. Французский ученый Лаборт [479. – С.71-72] указывал, что среди христиан, убитых в 341 г. Шапуром вторым в Рее, был муж по имени

Саена. Немецкий же лингвист Юст[1] в своей книге «Иранские имена» упоминает имя двадцати двух исторических личностей, носивших имя Caena – Сина.

6. Таджикское (персидское) происхождение Ибн Сины и его родителей подтверждается также языковой ситуацией Хорасана и Мавераннахра, описанной арабским географом и путешественником Шамс ад-Дином Макдиси. Он в своей книге «Ахсан ал-такасим фи ма'рифати-л-акалим» пишет: Язык[2] хорасанцев различны. Язык Нишапура изящен и понятен, разве что нишапурцы начала слов огласуют касрой и добавляют букву на (ى) как «бигу» (بيگو) – скажи» и «бишу» (بيشو) – «стирай» и без надобности добавляют букву «С» (س) как-то «бихурдастӣ – ты съел» и «бигуфтастӣ – ты сказал», «бихуфтастӣ – ты спал» и т.п., что выражает апатию и неясность [в речи]. У жителей Туса и Нисы прекрасный язык. В языке Сиджистана [чувствуется] ненависть и вражда, исходящие громким тоном из груди. Язык Буста – наилучший.

Неплох и язык обоих Мервов, за исключением того, что в нем наблюдается ненависть, долгота и протяжность [слога] в конце слова. Разве не видишь, что нишапурцы говорят: «бараи ин» – «для этого», а они [мервцы. – М.Д.] говорят «батруни ин», т.е. «для этого». Следовательно, они прибавляют одну букву. И если ты хорошо наблюдаешь, то подобное [в их] речи найдешь много. Язык Балха самый лучший из языков, разве что балхцы в своей речи употребляют непристойные слова. Язык Хирата – скверный (дикий): видишь, что говорят угрожающе, с церемонностью и ненавистью и последнее слово выговаривают с напряжением и неясно…

Это основные (коренные) языки Хорасана. Другие языки Хорасана подчинены им, производятся от них и возвращаются к ним. Язык Туса и Ниса близок к нишапурскому. Язык

[1] Justi. Iranisches namenbuch. Maryhdourd, 1895.- С. 271; См. также: Акбари Ризвани. Абу Али Сина. - Техран, 1344. – С.1-6.

[2] Хотя Макдиси говорит о различных языках городов и провинций Хорасана и Мавероннахра, тем не менее он имеет ввиду диалектальные различия одного и того же языка – языка дари, синонимами которого является «таджикский язык» и «персидский язык».

Сарахса и Абеварда близок к языку Мерва. Язык Гардж-ашшара промежуточен между языком Хирата и Мерва, а язык Джудзджана – между языком Мерва и Балха. Язык Бамияна и Тахаристана близок к балхскому, за тем исключением, что в нем есть некоторая неясность и непонятность.

Язык Хоразма непонятен. В языке бухарцев есть некоторая повторяемость. Разве не видишь, как они говорят «яке адраме» – «один какой-то потник» и видел «яке марде» – «один какой-то человек». Другие же бухарцы говорят: я отдал «адраме» – «какой-то потник» и т.п. Они в своей речи без надобности повторяют слово «донистӣ» – «ты понял». Этот язык, несомненно, является языком дари. Потому этот язык назван «дари», что он есть язык, на котором пишутся царские послания. «Дари» произведено от «дар» – «двор», т.е. он есть язык, на котором говорят при [царском] дворе.

Самаркандцы используют звук между «алқаф» (ق) и «алкаф» (ك), говоря «бикардагам» – «я сделал», «бигуфтагам» – я сказал» и т.п. В этом языке чувствуется холодность.

Язык жителей Шаша (Чача – Ташкента. – М.Д.) наилучший из языков Хайталя. У согдийцев также свой отдельный язык, близкий к языку крестьян Бухары. Он имеет различные разновидности, которые понимают все». [93. – С.489-491]. Как выясняется из этого сообщения Макдиси, на всей территории Хорасана и Мавераннахра широко были распространены различные диалекты языка дари (таджикского – персидского). И потому достоверно, что Ибн Сина и его родители принадлежали к тому этносу, родным языком которого был язык дари – таджикский-персидский.

Наряду с Макдиси географы и путешественники 9 – 10 вв. Истахри и Ибн Хаукал указывают, что на этой обширной территории распространены различные диалекты языка фарси (дари). В Согде, Бухаре и их селениях наряду с фарси имеет хождение и согдийский язык. О существовании и распространении тюркского языка в этом регионе, в том числе в Бухаре и ее окрестностях, ни один из этих географов и путешественников даже не упоминает. Поэтому мнение Л.Салдадзе о том, что в Афшине говорили на тюркском язы-

ке, должно быть отвергнуто. Необходимо отвергнуть и ее утверждение о том, что Афшана и Афшина – это один и тот же этноним. Ибо, как показывают упомянутые и другие труды по исторической географии, это разные селения, причем Афшана – селение в окрестностях Бухары, а Афшина – в Согде. Не соответствует действительности и ее утверждение о том, что Афшина происходит от этнонима тюркского народа «ашина» и ни хорезмийские, ни согдийские термины, могущие объяснить слово «Афшина», ученым пока не встречались. Ибо языковедами давно установлено, что в согдийском языке есть слово «афшин», означающее «царь», «повелитель». [344. – С.377]. Происхождение «Афшина» лингвистически легче вывести от согдийского «афшин», чем от «Ашин», которое неизвестно каким образом может превратиться в «Афшина».

7. Ибн Сина, воспитанный в духе таджикского (персидского) шуубизма, в духе таджикской культуры эпохи Саманидов, не остался при дворе тюркской династии Караханидов, завоевавших Бухару, хотя, как выдающейся медик, ученый и философ, он мог и при них иметь почет и славу. Он не поехал и к тюркам Сабуктагинидам – наместникам Саманидов в Газне, вышедшим из их подчинения, образовавшим самостоятельное Газневидское государство и не поддержавшим Саманидов в борьбе с Караханидами. И это при том, что Балх – родина отца мыслителя – находился в пределах Государства Газневидов. Предпочел он уехать в Хорезм, население которого, по свидетельству Абу Райхана Беруни в «Памятниках минувших поколений», относится к великому древу персидских народов. А когда над Хорезмом навис дамоклов меч султана Махмуда Газневидского, он предпочел искать прибежища у различных иранских князей своего века. Не говорят ли эти факты сами за себя?

8. Ибн Сину совершенно невозможно отделить от таджикского этноса и таджикской культуры, ибо он является, во-первых, основоположником такого важнейшего компонента словарного фонда таджикского языка, как его научная терминология, во-вторых, основателем особого литератур-

ного жанра философского рубаи (четверостишия), впоследствии нашедшего широкое развитие в творчестве многих выдающихся поэтов, среди которых в первую голову выдвигается знаменитый во всем мире Омар Хайям, в-третьих, его научные и философские идеи, широко проникнув в таджикскую общественную мысль и художественную литературу, стали неотъемлемым элементом общественного сознания средневекового таджика. Достаточно вспомнить его влияние на дальнейшее развитие таджикской ветви восточного перипатетизма, на формирование философских воззрений философов-мутакаллимов Газзали, Фахр ад-дина Рази, Тафтазани и др., на становление иллюминативной философии Сухраварди и его последователей, на суфийскую поэзию от Санаи до Джами. Необходимо иметь в виду и то, что гений Ибн Сины был выпестован в таджикской социально-политической, интеллектуальной и культурной среде.

Об этнической принадлежности Ибн Сины существует и другая точка зрения. Это – точка зрения арабского философа Арифа Тамира, согласно которой «Ибн Сина – ни перс, ни турок, ни русский», а «чистокровный араб», «знатный араб по своему арабскому происхождению». [435. – С.252]. Эту свою точку зрения Ариф Тамир мотивирует тем, что отец Ибн Сины «Абдаллах ибн Хусейн происходит из йеменской арабской семьи… Он прибыл в Египет во времена фатимидского халифа ал-Азиза Биллаха, и по завершении учебы и тренировок в египетской школе исмаилитского «призыва» был отправлен в Персию». «У нас, – пишет Ариф Тамир, – есть множество аргументов, доказывающих, что он ни перс, ни афганец. Ибо если бы это было так (т.е. если бы он был персом или афганцем. – М.Д.), то почему отказался воспользоваться защитой своего народа, своих сородичей, своей родины, когда над ним стали сгущаться тучи?.. Ни в одном источнике мы не находим указания на то, что в стране Фарс у него есть семья или родина». [252]. Вместе с тем, Ариф Тамир указывает, что Абдаллах ибн Хусейн, отец Ибн Сины, «достиг в науках и философии значительных успехов. Он автор множества книг и трактатов, основными из которых являют-

ся «ал-Йанаби'» («Источники»), «Манахил ал-хикма» («Источники мудрости»), «Мавазин» («Весы»). Что касается его книги «Сира» («Житие»), то он в ней рассказывает о своей борьбе, о том, что случалось с ним на пути исмаилитского призыва, а также о своих учениках, друзьях и недругах». [С.26]. При этом Ариф Тамир ссылается на страницу 18 исмаилитской рукописи «Китаб ал-фусул ва-л-ахбар» («Книга афоризмов и известий»). Однако он не указывает где, в какой библиотеке эта книга хранится, и под каким инвентарным номером. Это ставит под сомнение достоверность его сообщения и усиливает подозрение в фальсифицированности приведенных им сообщений. Тем более что сам Тамир в другом месте подчеркивает, что «ал-Йанаби'» приписывается Абу Йакубу Сиджистани, и мы не знаем – это ошибка, или Абдаллах ибн Хусейн также написал труд под тем же названием». «Манахил ал-хикма» и «Мавазин» он считает утерянными. Он также не дает никаких сведений о «Сире» («Житии») Абдаллаха. Оценивая точку зрения Арифа Тамира относительно этнической принадлежности Абу Али ибн Сины, следует сказать:

1. Он безусловно прав в том, что Ибн Сина не был ни турком, ни русским, ни монголом, ни афганцем (т.е. паштуном).

2. Но Тамир абсолютно не прав, когда пытается доказать, что Ибн Сина – отец и Ибн Сина – сын не персы (не таджики), а чистокровные арабы. Ибо его главный довод о том, что «Абдаллах ибн Хусейн происходит из йеменской арабской семьи», никакими источниковедческими данными не подтвержден и противоречит свидетельству самого Абу Али ибн Хусейна ибн Сины, который недвусмысленно говорит: «…Отец мой родом из Балха». Что касается его патетики по поводу того, почему он отказался воспользоваться защитой своего народа, своих сородичей, своей родины, когда над ним сгустились тучи, то она просто некорректна: когда в Балхе над отцом мыслителя нависла угроза со стороны тюркского султана Махмуда Газневидского, он переехал в Бухару – в столицу Государства Саманидов и занял при дворе довольно-таки важный государственный пост. Когда же после завоевания Бухары тюрками Караханидами жизни са-

мого Абу Али Хусейна ибн Абдаллаха ибн Сины стала угрожать опасность, он не стал искать убежище ни у Караханидов, ни у других тюркских правителей, в частности, султана Махмуда, ни у арабских халифов, а искал его у хорезмийцев, относящихся к иранской этнической группе народов. Затем, когда стала очевидной скорая оккупация Хорезма султаном Махмудом Газневидом, он покинул пределы Мавераннахра и уехал в Иран, ища покровительства у различных его князей – Зияридов и Буидов. Если бы Ибн Сина этнически был чистокровным арабом, если бы у него в Йемене был отчий дом, он непременно воспользовался бы ситуацией и уехал бы в Йемен или какую-либо другую арабскую страну. Но Ибн Сина, несмотря на все лишения, остался в ареале иранских народов, продолжал, несмотря на все трудности, здесь жить и творить. Это свидетельствует о его истинном ирано-таджикском духе. Не обоснован довод Тамира и о том, что «ни в одном из источников не находим указания на то, что в стране Фарс у него есть семья или родина». Ибо известно, что сам Абу Али ибн Сина в своей автобиографии четко пишет: «Отец мой родом из Балха. Оттуда он переехал в Бухару в дни [правления] Нуха ибн Мансура». Абу Али ибн Сину нельзя назвать чистокровным арабом и потому, что его мать Ситара была чистокровной таджичкой.

В 986 г. семья Абдаллаха переезжает в Бухару, где Хусейна определяют на учебу. «Бухара, – писал автор сочинения «Худул ал-алам», – большой город, наиболее процветающий в Мавераннахре». Арабоязычные географы 9–10 вв. Ибн Хаукал, Истахри, Макдиси писали, что Бухара в Хорасане и в Мавераннахре – это наиболее густо застроенный и плотно населенный город. В цитадели, окруженной крепкой стеной, находилась резиденция саманидских эмиров, книгохранилище и канцелярия. На площади Регистан стоял дворец, возле которого располагались помещения для диванов – ведомств центрального управления. В городе было также много других дворцов. Особенно славились дворцы загородной местности Джуи Мулиён, красоту которой воспел

Рудаки. Множество минаретов, медресе, мавзолеев возвышалось среди рядовых построек. Было много общественных сооружений, таких как караван-сараи и бани. В то время пульс городской жизни наиболее интенсивно ощущался на городских рынках, куда стекались купцы из разных стран. Бухара 10 века была не только главным политическим центром империи Саманидов и важнейшим торгово-ремесленным центром Мавераннахра, но и крупнейшим на Востоке центром науки, литературы и искусства. Сюда приезжали ученые, поэты, деятели культуры из всех интеллектуальных центров Востока. Родоначальник таджикской литературы Абу Абдаллах Рудаки, определяя роль Бухары в интеллектуальной жизни эпохи, писал:

Имрӯз ба ҳар ҳол Баздод Бухорост,
Харҷо ки мири Хуросон астпирузи он ҷост.

Багдадом ныне, без сомнения, является Бухара;
Благополучие там, где правит эмир Хорасана.

В такой обстановке начались годы учения Ибн Сины, звезде которого впоследствии суждено было взойти на небосклоне мировой цивилизации. Хусейн отличался незаурядными способностями. Уже к 10 годам он знал наизусть Коран и освоил словесные науки – грамматику родного таджикского (персидского) и арабского языков, стилистику, поэтику. Об этом он в своем «Жизнеописании» пишет: «Затем мы переехали в Бухару и меня отвели к учителю Корана и учителю словесных наук. А когда мне исполнилось десять, я уже покончил с [изучением] Корана и многими из словесных наук, – так, что мне удивлялись».

С учетом года рождения мыслителя (980), усвоения Корана и словесных наук к десяти годам от роду, следует заключить, что Ибн Сина в 990 г. приступает к изучению математики, логики и фикха. Он изучает математику у торговца Махмуда Массаха, логику и фикх – у Исмаила Захида. Когда же в Бухару приехал (приблизительно в 991 г.) извест-

ный ученый Абу Абдаллах Натили, отец Хусейна поселил его в своем доме с целью дать сыну систематическое образование. Под его руководством Хусейн начал изучать логику по «Исагоге» Порфирия Тирского. Ибн Сина, как пишет он сам, изучив у него простые положения логики, взялся затем самостоятельно читать книги и изучать комментарии, пока не закрепил знание логики. Частично под руководством Натили, а большей частью самостоятельно изучил «Начала» Евклида и «Алмагест» Птолемея. Через некоторое время Натили понял, что его юный ученик лучше понимает Порфирия, Евклида и Птолемея, чем сам учитель. Потому он рекомендовал своему талантливому ученику изучать эти науки самостоятельно. Убедившись, что Хусейн обладает удивительными и чрезвычайными научными способностями, Натили советует его отцу ничем не занимать своего сына, кроме науки.

После отъезда Натили в Хорезм (приблизительно в 993 г.) Ибн Сина, по собственному признанию, приступает к самостоятельному изучению философских и физических наук, штудируя тексты книг и комментарии по физике и метафизике. «Потом, – пишет мыслитель, – я увлекся наукой врачевания и стал читать книги, написанные о ней. Медицина не из трудных наук, и поэтому за короткое время я настолько овладел ею, что даже самые превосходные мужи медицины стали учиться у меня науке врачевания. Я стал посещать больных. Благодаря приобретенному опыту передо мной открывались неописуемые врата врачевания. Вместе с тем я продолжал изучать фикх и участвовать в диспутах по нему. В это время я был юношей шестнадцати лет». Это последнее выражение означает, что Ибн Сина к 996г. завершил полный курс изучения всех наук своей эпохи.

Несмотря на все эти достижения в области усвоения наук коранических, словесных, юридических, математических, физических, философских, теологических (метафизических), Ибн Сина упорно продолжал совершенствовать свои знания в различных областях науки, особенно философской. Он сам свидетельствует: «Затем в течение полутора лет (т.е. в течение 997 – 998 гг. – М.Д.) я продолжал свои занятия науками,

вновь взявшись за изучение логики и всех частей философии. За это время я не спал целиком ни одной ночи, а днем не занимался ничем, кроме науки». Как раз в это время он приступил к изучению «Метафизики» Аристотеля – энциклопедии философских знаний античности, без глубокого знания которой невозможно было стать истинным, профессиональным философом. В этой связи он сам рассказывает: «Укрепившись в науках – логике, физике и математике, я вновь обратился к [изучению] метафизики и прочел книгу «Метафизика», однако ничего в ней не понял, и цель сочинившего ее осталась скрытой от меня. Я перечитал ее сорок раз (т.е. много раз. – М.Д.) и выучил ее наизусть, но при всем этом так и не понял ни ее, ни цель, ею преследуемую. В отчаянии я сказал себе: «Это – книга, к пониманию которой нет пути!». Но вот однажды после полудня пошел я на базар к переплетчикам книг. Некий торговец-посредник, держа в руке какую-то книгу, громко расхваливал ее. Он предложил её мне, но я решительно отказался от нее, так как был убежден, что от этой книги нет пользы. Он же сказал мне: «Купи её у меня, я продам её тебе дешево; за три дирхема, в которых нуждается ее владелец». И я купил её. Оказалось, что это сочинение Абу Насра ал-Фараби «О целях книги «Метафизики». Вернувшись, домой, я поспешил прочесть её, и тут же мне открылась цель той книги, которую я выучил наизусть от начала до конца». Факт труднодоступности «Метафизики» Аристотеля Ибн Сине объясняется тем, что он греческого языка не знал, а переводы сочинений древнегреческих философов и ученых на арабский язык большей частью страдали калькированием, не позволявшим проникнуть в их суть и содержание.

Итак, завершив к 998 г. полный курс образования, Ибн Сина в 18 лет от роду сложился как вполне зрелый ученый. «Когда, – пишет он сам, – я достиг восемнадцати лет, завершил [изучение] всех этих наук. В это время я быстро усваивал знания, но теперь они у меня более зрелые, хотя мои знания те же и ничего нового не познал». Об этом свидетельствует его полемика с Абу Райханом Беруни относительно различных проблем физики и философии Аристотеля, состоявшаяся

в 998 – 999 гг. Об этом же говорит и тот факт, что в течение 999 – 1001 гг., т.е. к 21 году от роду, он пишет «Китаб ал-маджму'» («Сводную книгу»), или «ал-Хикма ал-Арузия», в которой излагает все науки, кроме математики, «ал-Хасил ва-л-махсул» («Итог и результат») в 20-ти томах, разъясняющих содержание философии, и «ал-Бир ва-л-исм» («Благодеяние и проступок») – по этике.

В возрасте 17 – 18 лет Ибн Сина прославился и как выдающийся ученый-медик. Росту его славы как врача наряду с медицинской практикой по лечению больных способствовало и его участие в лечении заболевшего в это время эмира Нуха ибн Мансура Самани. В своем «Жизнеописании» он свидетельствует: «Правителем Бухары в это время был Нух ибн Мансур. Однажды он заболел и врачи оказались не в состоянии излечить его. Поскольку мое имя было известно в их среде благодаря моей начитанности, они упомянули ему обо мне и попросили его вызвать меня. Я явился и принял с ними участие в его лечении и отличился при этом». Это дало Ибн Сине возможность расположить эмира к себе. И потому, когда он однажды попросил эмира допустить его в свою библиотеку, тот без промедления удовлетворил его просьбу. «Он, – пишет Ибн Сина, – разрешил мне, и я вошел в здание, где было множество комнат. В каждой комнате были сундуки с книгами, поставленные один на другой. В одной комнате были книги по арабской поэзии, в другой – книги по физике, и так в каждой комнате [находились] книги по какой-либо отрасли науки. Я познакомился со списком книг предшественников и попросил те, которые были нужны. Я увидел там книги, названия которых многие люди и не слышали, и сам я не видел их ни ранее, ни после того. Я прочел те книги, усвоил все полезное, что было в них, и познал степень учености каждого автора». О том, что Ибн Сина в возрасте 17 – 18 лет действительно уже был известен как выдающийся ученый-медик, свидетельствует и его полемика в 997 – 998 гг. с Абу-л-Фараджем Абдаллахом ибн Тайибом ал-Джасаликом – признанным философом и врачом своей эпохи.

В 1001 г. (с учетом того, что ему, по версии ал-Кифти и Ибн Аби Усайби'и, в это время исполнился двадцать один

год, 980+21=1001 г.), Ибн Сина перенес личную трагедию: умер его отец. В этой связи изменилось его положение, и ему пришлось поступить на службу к султану. «Титулом султана, – пишет Ю.Н.Завадовский, – пользовались в то время, главным образом, тюркские кондотьеры… Под каламом (пером. – М.Д.) Бейхаки этот титул вряд ли может относиться к членам саманидской династии, которых он упорно называет «царями», а скорее всего к Илекхану, к Караханиду, к тюрку». [245. – С.95]. Но такой подход вряд ли безоговорочно правилен, ибо и Бейхаки, и Кифти, и Усайби'а в своих вариантах «Жизнеописания» называют *султанами* и саманидских правителей. И Бейхаки, и Кифти, и Усайби'а слово в слово пишут: «*Султаном* Бухары в это время был Нух ибн Мансур». Поэтому выражение «ему пришлось поступить на службу к султану» вполне может означать, что он поступил *на службу к Абу Ибрахиму Мунтасиру Саманиду*, который в течение 1000 – 1005 гг. упорно боролся с Караханидами и неоднократно восстанавливал власть Саманидов над Бухарой.

Но на службе у Караханидов или Мунтасира Саманида (скорее, у последнего) он находился недолго. Необходимость, как выражается он сам, вынудила его оставить Бухару и переехать в Гургандж – столицу Хорезма. Этой необходимостью, о которой мыслитель не говорит открыто, могло быть убийство Абу Ибрахима Мунтасира (1005 г.), боровшегося за восстановление Государства Саманидов. Событие это лишило Ибн Сину всякой перспективы остаться в Бухаре. С учетом того, что в это время Ибн Сине было 21 или 22 года и он уже находился на государственной службе 2–3 года, можно предположить, что в Гургандж он переехал в 2004–2005 гг.

События, которые разыгрались в конце 10 века, почти не коснулись Хорезма и его столицы – Гурганджа. Согласно Макдиси, Гургандж был тесно застроен, настолько тесно, что внутри его трудно было провести каналы. Рядом с одними из городских ворот находился замок, построенный хорезмшахом Мамуном. Город отличался обилием рынков. Подъем Гурганджа во многом был связан с развитием караванной торговли. Главной достопримечательностью Гурганджа были его дворцы. Столица Хорезма являлась также

культурным центром. Здесь в знаменитой «Академии Мамуна» группировалась блестящая плеяда ученых: Абу Райхан Беруни, Абу Сахл Масихи, Абу Наср Ирак (или Аррак, по другому чтению), Абу-л-Хайр Хаммар. К этой плеяде присоединился и Абу Али ибн Сина. Хорезмийский круг ученых встретил его приветливо. Визирь Абу-л-Хасан ас-Сухали, по выражению Ибн Сины, любитель науки и ученых, отнесся к нему весьма доброжелательно. Ибн Сина был представлен хорезмшаху Али Ибн Мамуну. «Там, – пишет Ибн Сина, – мне назначили ежемесячное жалование, достаточное для такого человека как я». В Хорезме им написан трактат «Рисала фи-кимийа» («Послание по химии»), посвященный Абу-л-Хасану ас-Сухали.

В 1012 г. Ибн Сина покинул и Гургандж (если исходить из свидетельства Абу Убайда Джузджани во введении к книге «Исцеление», согласно которому Ибн Сине по приезду в Гурган было 32 года) и через Ниса, Абевард, Тус, Шаккан, Саманган и Джаджарм отправился в Гурган. Причину отъезда Ибн Сины из Гурганджа Низами Арузи Самарканди видит в том, что султан Махмуд потребовал у хорезмшаха Мамуна отправить в Газну ученых «Академии Мамуна». Беруни и другие ученые согласились и поехали в Газну. А Ибн Сина, не пожелав приехать на службу к Махмуду, вместе с Абу Сахлом Масихи бежал из Хорезма через безводные пустыни Каракумов в Гурган. Масихи, не выдержав тягот перехода, умер по дороге. Ибн Сина после долгих страданий все же достиг Гургана. Но это свидетельство Арузи Самарканди сомнительно. Ибо, согласно книге Беруни «Знаменитые люди Хорезма», фрагмент которой сохранен в «Истории Мас'уда» Бейхаки, Беруни и, следовательно, другие ученые «Академии Мамуна» вплоть до захвата в 1017 г. Хорезма султаном Махмудом находились в Гургандже. [130. – С.808-827]. Этот рассказ Арузи Самарканди не согласуется и с другими фактами, сообщаемыми Беруни. В частности, Беруни в своей «Геодезии» указывает, что 18 сентября 1016 г. в одном из дворцов хорезмшахов он проводил астрономические наблюдения. Спрашивается, как он мог проводить эти наблюдения в хо-

резмшахском дворце, если, по Арузи Самарканди, он уже в 1012 г. прибыл в Газну?

Причина отъезда Ибн Сины из Гургандж, скорее всего, заключается в том, что Мамун в 1012 г. сместил с поста визиря его покровителя Абу-л-Хасана ас-Сухали, эмигрировавшего в Багдад. К отъезду из Гургандж Ибн Сину могла подтолкнуть и смута, воцарившаяся в Хорезме в связи с размолвкой между Мамуном и хорезмской знатью в том же 1012 г. Наконец, Ибн Сина наверняка чувствовал угрозу, нависшую над Хорезмом со стороны султана Махмуда, и потому заблаговременно решил оставить Гургандж. Направляясь в Гурган, Ибн Сина надеялся найти покровительство у Кабуса Ибн Вашмгира, и не случайно. Гурган был столицей династии Зияридов. Здесь правил с 977 г. Кабус ибн Вашмгир, согласно характеристике востоковеда Е.Э.Бертельса, – «талантливый поэт, искавший для себя образцы в доисламской арабской поэзии, изумительный стилист, письма которого долгое время считались классическим образцом арабского эпистолярного стиля. Кабус окружил себя лучшими представителями науки и искусства и сделал свой маленький Джурджан (Гурган. – М.Д.) литературным центром, задававшим тон феодальным дворам западного Ирана». [186. – С.9]. Понятно, почему Ибн Сина стремился именно в Гурган.

Существуют две версии о пребывании Ибн Сины в Гургане. По одной версии, он не застал Кабуса у власти, по другой, тот еще находился у власти. Скорее всего, достоверна первая версия, ибо Ибн Сина в своем «Жизнеописании» свидетельствует, что он «намеревался направиться к эмиру Кабусу, но в это время случилось так, что Кабус был схвачен и заточен в одну из крепостей, где он и скончался». [56 а. – С.59]. Вероятно, по этой причине Ибн Сина, не задержавшись в Гургане, уехал в Дехистан. Но здесь он тяжело заболел и вновь вернулся в Гурган, где встретил Абу Убайда Джузджани, который стал его верным учеником, преданным ему до конца жизни. По свидетельству Абу Убайда, именно здесь Ибн Сина написал первый том своей знаменитой книги «Канон врачебной науки», над которой затем продолжал ра-

ботать в Рее и Хамадане. В Гургане Ибн Сина также написал свои труды «Мухтасар ал-авсат фи-л-мантик» («Краткая средняя книга по логике»), «Китаб ал-мабда' ва ма'ад» («Книга исхода и возврата»), «Китаб ал-арсад ал-куллия» («Книга общих наблюдений»), «Мухтасар ал-Маджасти» («Сокращение ал-Магеста»). Все это означает, что гурганский период жизни Ибн Сины (1012–1014 гг.), безусловно, был очень важным этапом научного творчества философа и ученого. Он позволил ему собрать силы и мысли для дальнейшей научной работы. Но Ибн Сина и на этот раз долго не задержался в Гургане. Причина отъезда Ибн Сины из Гургана в Рей нам доподлинно не известна. Но можно предположить, что это решение мыслителя было продиктовано изменением общественно-политической ситуации в Гургане: сын Кабуса, ставший преемником отца на посту правителя Гургана, объявил себя вассалом (наместником) султана Махмуда и женился на его дочери. Опасаясь, по свидетельству историков, преследований со стороны султана Махмуда и его гурганского наместника, ученый в 1014 г. уезжает в Рей.

Рей был одним из видных научных центров Ирана 9 – 11 вв. Здесь была большая больница, где некогда работал Мухаммад ибн Закарийа ар-Рази (Разес). В Рее Абу Махмуд Худжанди построил свой секстант, который описал потом Беруни. Сохранились рассказы о двух библиотеках в Рее. Каталог одной из них включал 10 тысяч томов. В городе было много ученых – специалистов в разных областях науки. Рей был резиденцией власти Буидов. Управлял Реем эмир Маджд ад-давла вместе со своей матерью Сайидой. Ибн Сина привез рекомендательное письмо в Рей (как написано в его биографии) и поступил на службу к Сайиде и ее сыну Маджд ад-давле.

Встав (1014–1015 гг.) под покровительство сильной княжны Сайиды, ведущей ловкую и твердую политику по отношению к своим соседям, особенно султану Махмуду, Ибн Сина надеялся обеспечить себе возможность спокойного научного творчества. «Кабус-намэ» передает: «Когда султан Махмуд ибн Сабуктегин послал к ней гонца и сказал:

«Нужно, чтобы ты ввела хутбу и чеканила монету на мое имя и согласилась на дань, а если нет, я приду возьму Рей и разрушу его», – и много грозил, то когда гонец приехал и передал послание, она ответила: «Скажи султану Махмуду – пока был жив мой муж, я все опасалась, как бы ни привел тебя путь сюда и не напал ты на Рей, но когда он преставился и обязанность легла на меня, эта забота ушла из моего сердца. Я сказала [себе]: султан Махмуд – царь разумный, он знает, что такому царю, как он, не годится идти войной на такую женщину, как я. Теперь, если ты придешь, видит Бог, я в бегство не брошусь и пойду в бой. Ведь исхода может быть два: из двух войск одно будет разбито. Если я тебя разобью, я по всему миру разошлю донесения, что я разбила султана Махмуда, который ранее разбил сто царей, будет у меня и донесение о победе и победные стихи по праву; если же ты меня разобьешь, что ты можешь написать? Скажешь, женщину разбил. Не достанется тебе ни донесений о победе, ни стихов, ибо разбить женщину – не велика слава. Скажут: султан Махмуд женщину разбил». И из-за одной этой речи, пока она жива была, султан Махмуд не нападал на Рей и ее не тревожил». В Рее Ибн Сина был принят с большими почестями. «Люди, которые были осведомлены об учености Ибн Сины, узнав о прибытии Шейха, предоставили ему место для жительства и приглашали его появляться при дворе правительницы. Во дворце Шейх – Глава был встречен очень радушно и с большим уважением». Здесь Ибн Сина занялся лечением молодого эмира Маджд ад-давлы, страдавшего меланхолией. Лечение очень скоро привело к улучшению состояния больного, за что ученый удостоился многих милостей правительницы Сайиды. Здесь он написал книгу «Ма'ад», посвященную Маджд ад-давле, впервые был допущен к участию в государственных делах; встретился и общался с философом и врачом Ибн Хинду (бывшим секретарем Сайиды) и Абу Али ибн Мискавайхом – известным историком, философом и моралистом. Но спокойная жизнь Ибн Сины в Рее продолжалась недолго. В 405/1015 г., как свидетельствует Ибн Асир, разыгрались события, которые полностью расстроили мир-

ную жизнь в Рее. Эти события – нападение Хилала Бадра, а затем Шамс ад-давлы – брата Маджд ад-давлы, сына Сайиды – на Рей в целях его присоединения к своим владениям. Это обстоятельство вынудило Ибн Сину оставить Рей и уехать в Казвин. Но Казвин, по всей вероятности, был всего лишь этапом на пути в Хамадан. В Хамадане он поступил на службу к Кадбанувейх, правившей городом от имени Шамс ад-давлы, и помогал ей в осуществлении государственных дел. Узнав о нахождении Ибн Сины в Хамадане, эмир Шамс ад-давла вызвал его к себе. Шейх ар-Раис вылечил его от колик, снискав этим большой авторитет, и стал его надимом, сопровождал эмира в качестве врача в его неудачном походе на Кармисин (ныне Кирманшах) против Иназа. После этого поражения Шамс ад-давла назначает Ибн Сину на должность визиря, надеясь, что он сможет навести порядок в государстве и войсках. На этом посту он пытался реализовать свои идеи о государственном управлении, что пришлось не по душе придворной знати и тюркской гвардии Шамс ад-давлы. Они взбунтовались, арестовали Ибн Сину, требуя его казни, и разграбили его дом. Джузджани в этой связи пишет: «После этого (т.е. после поражения в войне с Иназом. – М.Д.) аш-Шейха попросили принять пост визиря, и он согласился. Потом в войсках поднялась смута против аш-Шейха, ибо они опасались его. Внезапно осадив дом аш-Шейха, они схватили его и взяли под стражу, а имущество разграбили. Забрав все, что он имел, они потребовали у эмира его казни». [56 а. – С.62].

Причины бунта тюркской гвардии Шамс ад-давлы против Ибн Сины нам не известны. Можно только предположить, что они опасались наказания за поражение в войне с Иназом и были недовольны предложениями Ибн Сины о порядке формирования войск и их рационе, изложенными в его трактате «Управление войском, мамелюками, солдатами, их жалованием и доходами государств». Шамс ад-давла освобождает его из-под ареста, а также и от должности визиря, чтобы успокоить взбунтовавшуюся тюркскую гвардию, но отказывается исполнить их требование казнить Ибн Сину.

Ибн Сина, как пишет Джузджани, в течение 40 дней скрывался в доме своего друга – ученого Абу Са'ида Дахдука, где приступил к написанию «Книги исцеления». Шамс ад-давла, нуждаясь в повторном лечении и в советах, вновь назначает его визирем. Взошедший в 1021 г. на престол после смерти отца, Сама' ад-давла предложил Ибн Сине продолжать службу на посту визиря. Ученый решительно отказался, что привело к конфликту. Боясь мести за отказ занять пост визиря, Ибн Сина удалился от общества, скрывался в доме Абу Талиба Аттара. В это время он по просьбе Джузджани завершил написание всех частей физики (за исключением книг о растениях и животных) и метафизики и части книги «Исцеление». При этом, по свидетельству Джузджани, он не пользовался никакой книгой и не обращался ни к какому источнику, а писал лишь по памяти пятьдесят листов в день. Это, наверное, не преувеличение, ибо все, что читал, он запоминал наизусть.

Во время тайного проживания в доме Абу Талиба Аттара Ибн Сина стал тайно переписываться с правителем Исфахана Ала ад-давлой. Есть сведения, что инициатива тайной переписки исходила от самого Ала ад-давлы. С другой стороны, Ибн Сина сам чувствовал приближающийся конец правления Сама' ад-давлы, что случилось в 1023 г. Тем временем он был выслежен шпионами вновь назначенного визиря Тадж ал-Мулка – ярого противника Ибн Сины, уличен в тайной переписке с Ала' ад-давлой и заключен в тюрьму в крепости Фараджан, где провел четыре месяца. В этой тюрьме он написал свои труды «ал-Хидая» («Руководство»), «Хай ибн Якзан» («Живой, сын Бодрствующего»), «Китаб ал-кулундис» («Книга о коликах»).

Из тюрьмы Ибн Сина был освобожден во время похода Ала ад-давлы на Хамадан. По освобождении он некоторое время оставался в Хамадане, занявшись написанием неоконченных разделов логики «Исцеления». Здесь же он написал книгу «ал-Адвият ал-калбия» («Сердечные препараты»).

Около 1023 г. у Ибн Сины созрело решение покинуть Хамадан и перебраться в Исфахан. Это решение было продиктовано его непростыми отношениями с правителем Ха-

мадана Сама' ад-давлой и его визирем Тадж ал-мулком. «Он, – как пишет Джузджани, – выехал тайно, и вместе с ним выехали я, его брат и двое слуг, [облаченные] в одеяния суфиев. После того как, перенеся тяготы пути, мы достигли [селения] Табаран, у ворот Исфахана нас встретили друзья аш-Шейха, приближенные эмира Ала ад-давлы и его вельможи. Ему были подарены одежды и верховые кони. Его поселили в квартале Куи Гунбад, в доме Абдаллаха ибн Баби, где из утвари и ковров было все, в чем он мог нуждаться».

В Буидское время Исфахан превратился в обширный и процветающий город. Там были великолепные государственные и частные здания, бани, базары, сады и больницы. Численность жителей города, по некоторым данным (быть может, преувеличенным), превышала сто тысяч. В 1052 г. в Исфахане побывал Насири Хусрав. Он оставил восторженное описание города: «Этот город лежит в долине, воздух и вода там замечательно хороши… В городе есть ручьи проточной воды и красивые высокие здания. Посреди города стоит красивая соборная мечеть… Весь город находится в цветущем состоянии, развалин я там не видел нигде. Базаров там много… Каждый базар окружен стеной и воротами, точно также окружены стенами с крепкими воротами и кварталы улиц. Там были прекрасные караван-сараи и была улица, называемая улицей Вышивальщиков, где было пятьдесят хороших караван-сараев; в каждом из них жило много торговцев и жильцов… Во всех странах, где говорят по-персидски, я не видел города красивее, более населенного и более цветущего, чем Исфахан». [М.Л. 1935. – С.197-198].

Город жил напряженной интеллектуальной жизнью. В нем был большой круг литераторов и поэтов, знатоков канонического права, философов, врачей. В Исфахане была также широко известная в Иране больница. Ибн Сину встретили там восторженно. Исфаханский эмир Ала ад-давла сделал его своим приближенным. По пятницам вечером в эмирском дворце собирались ученые разных специальностей, велись беседы, проходили диспуты. В этих диспутах тон задавал Ибн Сина.

Исфаханский период жизни Ибн Сины (1023–1037гг.) – наиболее плодотворный в его творчестве, период расцвета

его могучего гения. Здесь он завершает энциклопедическую «Книгу исцеления» и величественный «Канон врачебной науки». В Исфахане Ибн Сина создал своего рода философскую энциклопедию под названием «Данишнаме» (посвященную Ала ад-давле) на родном таджикском языке, на котором, кстати, он писал превосходные стихи. Здесь же он написал свои знаменитые книги «ал-Хикмат ал-машрикийа» («Восточная мудрость»), «Китаб ал-инсаф» («Книга справедливости»), «Мубахасат» («Споры») и «ал-Ишарат ва-т-танбихат» («Указания и наставления»).

В Исфахане – в связи со спором о проблемах языка с лингвистом Абу Мансуром ал-Джубаи, упрекнувшим его: «…Ты философ и мудрый врачеватель, однако по части языка ты не начитан настолько, чтобы твои суждения о нем были убедительны…», – Ибн Сина три года усиленно изучал книги по языку и достиг в языке такой степени совершенства, какая редко встречается. В результате он написал три касыды, в которые ввел редко встречавшиеся в языке слова, три послания, одно из которых в стиле Ибн Амида, другое – в стиле ас-Саби, третье – в стиле ас-Сахиба, и книгу «Лисан ал-араб» («Арабский язык»), которую никто набело не переписал и не привел в порядок, и потому она, к сожалению, не сохранилась.

В Исфахане Ибн Сина в течение восьми лет упорно занимался астрономией, выполняя поручение эмира Ала ад-давлы по строительству обсерватории. «Однажды, – пишет Бейхаки, – при Ала ад-давле зашел разговор об ошибках, происшедших в календарях, основанных на древних наблюдениях, и эмир приказал Шейху заняться [новыми] наблюдениями светил. Он выдал ему необходимые деньги, и Шейх занялся этим делом, а законовед Абу Убайд [Джузджани] ведал этими работами, выбирал инструменты и нанимал рабочих, и в конце концов были выяснены многие из этих вопросов». Источники сообщают, что в ходе строительства обсерватории Ибн Сина изобрел и установил такие астрономические инструменты, каких не было до него. Он составлял и руководства по их использованию, к числу которых, в част-

ности, относятся его «Статья о том, как надо производить [астрономические] наблюдения в соответствии с физической наукой» и «Трактат об устройстве наблюдательных инструментов», в котором ставил перед собой задачу изготовить инструмент, с помощью которого можно было бы определить углы с точностью до минуты. Гигантский медный круг для астрономического инструмента, отлитый в Каире сто лет спустя после смерти Ибн Сины, наверняка, был создан по инструкциям, сохранившимся в этих его трактатах. На основе астрономических наблюдений, проведенных Ибн Синой, ему удалось значительно подправить данные Птолемея. Абул-Касим Байани в своей книге «Суллам ас-самават» («Ступени небес») пишет: «Некоторые вопросы астрономии и звезд, которые Птолемей и древние точно не решили, Ибн Сина привел в ясность, например, нахождение Солнца на четвертой сфере, а Венеры на третьей, потому что, по словам самого Абу Али, он видел Венеру [которая ползла], как муравей по поверхности Солнца».

Ю.Н. Завадовский для выяснения последнего вопроса, т.е. вопроса о том, что Ибн Сина наблюдал Венеру, ползущую по поверхности Солнца, обратился за разъяснениями в Пулково – к академику А.А.Михайлову. Академик А.А.Михайлов на основе соответствующих расчетов ответил: Ибн Сина в Исфахане мог наблюдать это явление в 1032 г. Этот факт свидетельствует о том, что в Исфаханской обсерватории Ибн Сина действительно вел довольно-таки серьезные астрономические наблюдения и исследования.

В связи с этим, наверное, следует более обстоятельно исследовать математическое наследие Ибн Сины, выявлять его истинные заслуги в этой отрасли знания и пересмотреть старые точки зрения о его роли и месте в истории математики.

Вместе с тем исфаханский период жизни Ибн Сины также не был идиллическим и безопасным. Дворцовые интриги постоянно травмировали ученого, порою угрожали его жизни. Величайшую трагедию пережил мыслитель, когда в 1030 г. наместник султана Мас'уда Газневидского напал на Исфахан и подверг его разграблению. Был ограблен и дом Ибн

Сины, в результате чего навсегда пропали многие его труды, в том числе 20-томный «Китаб ал-инсаф» («Книга справедливости»).

Напряженная жизнь, скитания и лишения, придворные интриги, сопровождение правителей в военных походах и поездках, несмотря на собственную болезнь, полностью подорвали здоровье Ибн Сины. Уже совсем больным он сопровождал эмира Ала ад-давлу, когда тот направлялся в Хамадан. Не доехав до Хамадана, Ибн Сина скончался в первую пятницу месяца рамадан 428 г.х., соответствующую 24 июня 1037 г. В Хамадане он и похоронен.

2. Наследие Ибн Сины

Несмотря на короткую, полную превратностей судьбы жизнь, Ибн Сина оставил в наследство своим потомкам и всему человечеству поистине великое духовное наследие. Каждый его монументальный труд – это памятник бессмертия, воздвигнутый им самому себе. Среди авторов источников и современных исследователей нет, однако, единого мнения о количестве произведений Ибн Сины. По Бейхаки[1] он написал 104 произведения, по Ибн ал-Кифти[2] – 48, по Ибн Усайбии[3] – 107, по Ибн Халликану[4] – 92, по Саиду Нафиси[5] – 456 на арабском и 26 на персидском, по Канавати[6] – 276, по А.М.Богоутдинову[7] – 300, по Ю.Н.Завадовскому[8] – 169.

В собрании рукописей Института востоковедения Узбекистана хранится рукопись (инв. №2385/XI) сочинения Абу Убайда Джузджани «ал-Фихрист ли кутуб аш-Шейх ар-Раис» («Перечень сочинений аш-Шейха ар-Раиса»), содержащего

[1] Байхаки. Татиммат ас-сиван ал-хикма. - Лахур, 1935. - С. 38-39.
[2] Ибн ал-Кифти. Та'рих ал-хукама. - Лейптзиг, 1903. – С. 418-419.
[3] Ибн Аби Усайбиа. Уюн ал-анба. Ал-Кахира. 1882. – С. 45.
[4] Ибн Халликан. Вафиёт ал-а'ён. Ч.1. – С. 152.
[5] Са'ид Нафиси. Пури Сина. - Техран, 1945. – С. 8-23.
[6] Канавати. Муаллафат Ибн Сина. - Ал-Кахира, 1950.
[7] Богоутдинов А.М. Великий мыслитель средневековья. – Литературный Таджикистан. Кн. 5. Сталинабад, 1953. – С.100.
[8] Завадовский Ю.Н. Абу Али ибн Сина. - Душанбе, 1980. – С. 213-235.

148 названий трудов Ибн Сины. Сопоставление этого списка со списком Бейхаки подтверждает, что его и последующие списки восходят к этому сочинению Джузджани. Об этом свидетельствует, в частности, то, что Бейхаки с некоторым сокращением приводит названия сочинения Ибн Сины в том порядке, в котором они даны в «Фихристе» Джузджани. В силу чрезвычайной важности этого «Фихриста» ниже воспроизводим его полностью, дополнив данными других источников:

1. كتاب المجموع – Сводная книга.
2. كتاب الحكمة القدسية – Книга священной мудрости.
3. كتاب الحكمة العرشية – Книга божественной мудрости.
4. كتاب الحكمة المشريقية – Книга восточной мудрости.
5. كتاب اللواحق – Книга добавлений.
6. كتاب الحاصل و المحصول – Книга итогов и результатов.
7. كتاب الشفاء – Книга исцеления.
8. كتاب الانصاف – Книга справедливости.
9. كتاب القانون في الطب – Канон врачебной науки.
10. كتاب النجاة – Книга спасения.
11. كتاب التعليقات – Книга комментариев.
12. كتاب المباحثات – Книга споров.
13. كتاب الاشارات – Книга указаний.
14. كتاب عيون الحكمة – Книга о родниках мудрости.
15. مقتضيات المكتوب السبعة – Семь требований к писанию.
16. اشارات الى علم المنطق – Указания по науке логики.
17. كتاب الاوسط الجزجانى – Средняя книга (по логике) Джузджани.
18. الجدل الملحق بكتاب الاوسط – Диалектика, приложенная к Средней книге.
19. الاستبصار – Проницательность.
20. كتاب المبدأ و المعاد – Книга начала и возврата.
21. رسالة فى تعقيب المواضع الجدلية – Трактат об изучении диалектических позиций.
22. كتاب المهجت – Книга о духе (сердечной крови).
23. رسالة فى اثبات النبوة – Книга о доказательстве пророчества.
24. الموجز الكبير في المنطق – Большой компендиум по логике.

25. الموجز الصغير في المنطق – Малый компендиум по логике.
26. كتاب ذوات الجهة – Книга о сущностях направления.
27. رسالة في السياسة – Трактат о политике.
28. كتاب التحفة – Дарственная книга.
29. رسالة فى تجزية الاجسام – Трактат о делимости тел.
30. رسالة فى قوام الارض في حيزه – Трактат о пребывании Земли в своем пространстве.
31. رسالة في التناهى و اللاتناهي – Трактат о конечности и бесконечности.
32. الجمل من الادلة المحقة لبقاء النفس الناطقة – Свод доказательств, подтверждающих вечность разумной души.
33. الرسالة الموسومة بالطير – Трактат, называемый «Птица».
34. كتاب زبدة القوى الحيوانية – Книга о сущности животных сил.
35. رسالة في ان علم زيد غير علم عمرو – Трактат о том, что знание Зайда не есть знание Амра.
36. رسالة في القوى الانسانية و ادراكاتها – Трактат о человеческих силах и их познаниях.
37. المقالة في خطاء من قال ان الكمية جوهرة – Статья об ошибке того, кто утверждает, что количество есть субстанция.
38. مقالة في خطاء من قال ان شيأ هو جوهر و عرص معا – Статья об ошибке того, кто утверждает, что вещь одновременно есть и субстанция, и акциденция.
39. مقالة في القوى الطبيعية الىابى سعيد – Статья об естественных силах, посланная Абу Са'иду.
40. كتاب التعليق علق لابن زيلا – Книга комментариев, составленная для Ибн Зайла.
41. مقالة في خواص خط الاستواء – Статья о свойствах линии экватора.
42. مقالة في غرض قاطيغورياس – Статья о целях категорий.
43. تدبير الجند و المماليک و العسكر و ارزاقهم و خراج الممالک – Управление войском, мамелюками, солдатами, их жалованием и доходами государств.
44. مختصر كتاب اقليدس – Компендиум книги Евклида.
45. مناظرات جرت له في النفس مع ابى علي النيشابوري – Спор с Абу Али Нишапури о душе.
46. رسالة في الارثماطيقي – Трактат по арифметике.

47. جواب رسالة الي علماء بغداد يسألهم الاجتماع بينه و بين رجل همداني يدعى الحكمة – Ответ на послание к ученым Багдада, которых он просит рассудить между ним и человеком из Хамадана, претендующим на знание философии.

48. رسالة الي صديق له يسأله الجمع بينه و بين هذا الهمداني – Послание к другу, в котором он просит рассудить между ним и этим хамаданцем, претендующим на знание философии.

49. شرح كتاب النفس لارسطو – Комментарий к книге Аристотеля «О душе».

50. مقالة في ابطال علم النجوم – Статья о ложности астрологии.

51. كتاب الملح في النحو – Содержательная книга о синтаксисе.

52. فصل في النفس و الطبيعيات – Суждение о душе и физических силах.

53. رسالة الى سعيد ابن جبير على الزهد – Послание Са'иду ибн Джубайру об аскетизме.

54. مسايل جرت بينه و بين الفضلاء في فنون العلم – Вопросы об отраслях науки, обсуждавшиеся между ним и другими мудрецами.

55. مختصر في ان الزاوية التى من المماس و المحيط لا كمية لها – Компендиум о том, что угол касательной к окружности не имеет количества.

56. كتاب المعاد – Книга о возвращении (о будущей жизни).

57. الرسالة النوروزية – Трактат о Наврузе.

58. كتاب المعاد بالفارسية – Книга о возврате на персидском языке.

59. كتاب العلأيي– Алаиева книга (т.е Данишнаме. – М.Д).

60. كتاب الادوية القلبية– Книга о сердечных препаратах.

61. تدارک انواع الخطاء– Исправление различных видов ошибок.

62. كتاب الحدود– Книга определений.

63. رسالة في هندباء– Трактат о цикории.

64. رسالة في العشق– Трактат о любви.

65. رسالة في الحدث– Трактат о нечистоте.

66. رسالة في الشعر– Трактат о поэзии.

67. رسالة الي ابي القاسم االكرماني– Послание к Абу ал-Касиму ал-Кирмани.

68. رسالة في النفس الفلكي– Трактат о небесной душе.

69. كتاب الهداية– Книга наставления.

70. في معرفة اجرام السماوية– О познании небесных тел.

71. عهد عهده بنفسه– Обет, данный самому себе.

72. رسالة حى بن يقضان– Трактат о Хайе, сыне Якзана (Трактат о Живом, сыне Бодрствующего).

73. رسالة في الاخلاق– Трактат об этике.

74. رسالة في اقسام العلوم العقلية– Трактат о частях рационалистических наук.

75. في الزاوية– Об угле.

76. رسالة العروس– Трактат о невесте.

77. اجوبة الى ابى الريحان البيروني – Ответы Абу-р-Райхану ал-Беруни.

78. اجوبة عشر مساءل – Ответы на десять вопросов [Беруни].

79. كتاب الي ابى سعيد بن ابى الخير – Письмо к Абу Са'иду ибн Абу-л-Хайру.

80. كتاب آخر ايضاً اليه – Другое письмо ему же (т.е. Абу Са'иду ибн Абу-л-Хайру. – М.Д.).

81. ارجوزة في المنطق – Урджуза по логике.

82. رسالة في القوى الجسمانية – Трактат о телесных силах.

83. رسالة الي ابى الفضل – Послание Абу-л-Фадлу.

84. رسالة في الشراب المجدول – Трактат о рубрикованном вине.

85. رسالة في شراب غير مجدول – Трактат о нерубрикованном вине.

86. رسالة في التفاح – Трактат о яблоке.

87. رسالة في المسيقي غير ما في الشفاء – Трактат о музыке, отличном от того, что есть в «Исцелении».

88. رسالة الي البرقي – Послание к ал – Бараки.

89. رسالة في امر مستور – Трактат о сокровенном деле.

90. رسالة الاضحوية في الامر المعاد – Трактат об освещении воскресения.

91. رسالة الي ابى عبيد الجزجاني فى انتفاء بمناسب اليه من معارضه القرآن– Послание Абу Убайду Джузджани об отрицании возражений Корану, приписываемых ему.

92. جواب كتاب الى بعض المتكلمين – Ответное письмо к некоторым мутакаллимам.

93. كتاب تعبير الرؤيا – Книга толкования сновидений.

94. كتاب القولنج – Книга о коликах.

95. فصول طبية جرت في مجلسه – Медицинские афоризмы, высказанные на его собраниях.

96. رسالة الى ابى الفرج اليمانى – Послание к Абу ал-Фараджу ал-Ямани.

97. رسالة في الرد علي مقالة ابن الفرج – Послание в опровержение статьи Ибн ал-Фараджа.

98. رسالة في اثبات المبدأ الاول – Трактат о доказательстве Первого начала.

99. رسالة في الفيض الالهي – Трактат о божественной эманации.

100. رسالة النبض – Трактат о пульсе.

101. كتاب البر و الاثم – Книга о праведности и греховности.

102. تفسير بعض سور كلام الله – Комментарий к некоторым сурам Божьего Слова.

103. رسايل و كتب – Трактаты и письма.

104. كتاب الى ابى القاسم ابوالفضل بن محمود – Письмо к Абу ал-Касыму Абу-л-Фазлу ибн Махмуду.

105. تعاليق في المنطق – Комментарии к логике.

106. كتاب الي ابو الفضل بالله – Письмо к Абу ал-Фадлу Биллаху.

107. قصايد و اشعار – Касыды и стихи.

108. لمعان في المنطق – Сияние логики.

109. كتاب يوصف ظفر عضد الدوله – Книга, воспевающая победу Адуд ал-давлы.

110. الاملاء في المنطق – Правила логики.

111. رسالة في معنى الماء و اضرب لهم مثل الحيوة الدنيا كماء – Трактат о значении слова «вода» с приведением притчи: «Дольная жизнь подобна воде».

112. رسالة في كيفية انشقاق القمر – Трактат о том, как раскалится луна.

113. رسالة في كميت اصحاب الكهف – Трактат о количестве Друзей Пещеры.

114. رسالة في النفس – Трактат о душе.

115. رسالة في النفس – Трактат о душе.

116. رمالة في االنفس – Трактат о душе.

117. نكت المنطق– Тонкости логики.

118. رسالة في ذم ما ضغ الخرا – Трактат о порицании жующего кал.
119. تدبير المنزل – Домоводство.
120. تدبير المسافرين – Режим путешественников.
121. كتاب لسان العرب – Книга о языке арабов.
122. دستور طبي – Руководство по медицине.
123. دفع الغم عن الموت – Преодоление печали смерти.
124. في ماهية الحزن – О сущности грусти.
125. رسالة في فردوس – Трактат о рае.
126. شرح المساءل – Разъяснение вопросов.
127. رسالة في الباه – Трактат о соитии.
128. رسالة في السكنجبين – Трактат об уксусно-медовом сиропе.
129. في الفصد – О кровопускании.
130. في قضاء و القدر – О роке и предопределении.
131. رسالة الى ابى طاهر بن حسول – Послание Абу Тахиру ибн Хасулу.
132. رسالة الى ابى طاهر متطبيب – Послание Абу Тахиру, претендующему на звание врача.
133. في معني السراج – О значение слова «светильник».
134. في حفظ الصحة – О гигиене (О сохранении здоровья).
135. فصول في الالهامات – Афоризмы о вдохновениях.
136. مقالة في النفس – Статья о душе.
137. مقالة في حد الجسم – Статья об определении тела.
138. مقالة في آلة الرصدية – Статья о приборе наблюдения.
139. كتاب مفاتيح الخزاين – Книга о ключах к сокровищницам.
140. الطبيعيات – Физика.
141. رسالة في دعاء – Трактат о мольбе.
142. رسالة في الصلوات – Трактат о молитвах.
143. رسالة في الارزاق – Трактат о пропитаниях.
144. رسالة في مساءل عويصة – Трактат о запутанных вопросах.
145. في سر القدر – О тайне предопределения.
146. في مخارج الحروف – О возникновении букв (звуков).
147. كتاب التذاكر – Книга воспоминаний.
148. المجالس اليمانية – Йеменские собрания.

Ю.Н. Завадовский, проведший обстоятельное исследование жизни и творчества Ибн Сины, в добавление к перечню

Бейхаки (104 названия) приводит из разных источников 65 названий трудов философа и доводит их общее число до 169. Абсолютное большинство перечисленных Ю.И.Завадовским сочинений Ибн Сины в приведенном выше «Фихристе» Абу Убайда Джузджани присутствуют. Поэтому мы приведем только названия тех, которые у Абу Убайда Джузджани отсутствуют.

149. كتاب الارصاد الكلية – Книга об общих (астрономических) наблюдениях.

150. قصيدة في العظمة – Касыда о величии.

151. قصيدة في الحكمة – Касыда о мудрости.

152. في ان ابعاد جسم غير ذاتية له – О том, что измерения тела не имманентны ему.

153. الحواشى على القانون – Глоссарий к «Канону».

154. رسالة في السعادة – Трактат о счастье.

155. رسالة في كلف القمر – Трактат о пятнах на Луне.

156. مقالة في تعرض – Статья о диалектическом споре.

157. سبع مقالات – Семь статей.

158. مقالة في كيفيت الرصد و متابقته مع العلم الطبيعي – Статья о способах наблюдения и их соответствии физике.

159. رسالة الي شيخ ابي الحسن بن سهل بن محمد السهلي في الكميا – Послание шейху Абу ал-Хасану ибн Мухаммаду ал-Сахли по химии.

160. معتصم الشعراء في العروض – Прибежище поэтов в метрике.

161. تعاليق مسايل حنين في الطب – Комментарий вопросов Хунайна по медицине.

162. قوا نين و معالجات طبية – Медицинские законы и способы лечения.

163. مسايل عدة طبية – Несколько медицинских вопросов.

164. مقالة في الممالک و بقاع الارض – Статья о царствах и странах мира.

165. اجوبة لسؤالات سأله عنها ابو الحسن العامري – Ответы на вопросы, заданные ему Абу-л-Хасаном ал-Амири.

Перечень трудов Ибн Сины поражает разнообразием его научных интересов. Он показывает, что не было ни одной отрасли науки, в которой он не оставил бы свой неизглади-

мый след. Но все же мировую славу ему принесли его философские и медицинские творения.

С философской точки зрения, среди огромного наследия Ибн Сины прежде всего большое научное и общекультурное значение имеет его энциклопедический труд «Китаб аш-шифа» («Книга исцеления») в 18 томах. *Первая его часть* посвящена *логике*, где наряду с широким анализом проблем логики – понятия, суждения, силлогизма, доказательства, диалектики (в антично-средневековом смысл), излагаются взгляды мыслителя о сущности риторики, поэзии, соотношении логики и грамматики, а также о многих грамматических категориях: существительном, глаголе и других частях речи. *Вторая часть* книги *называется физикой*. В ней обстоятельно изложены общие принципы натурфилософии мыслителя – учение о материи и форме, о движении, времени и пространстве, о конечности и бесконечности, теория возникновения и гибели предметов и явлений действительности; обобщены достижения науки в области минералогии, метеорологии, теории души, проблем психологии и гносеологии, ботаники и зоологии. *Третья часть* «Исцеления» охватывает все известные в эпоху автора *математические науки* – геометрию, арифметику, музыку и астрономию. *Анализ проблем метафизики* (философии и теологии) составляет содержание *четвертой, заключительной части этого огромного труда*. Здесь мы находим обстоятельное изложение философской и религиозной онтологии мыслителя, учение о субстанции, категориях, универсалиях, причинности, необходимосущем и возможносущем, эманации, о сущности общественной жизни и пророчестве. В этом же разделе дана обстоятельная практика платонизма (статья седьмая, § 2 – 3). Говоря об «аш-Шифа», необходимо отметить и два следующих факта:

1. Обычно считают, что «аш-Шифа» есть комментарий на труды Аристотеля. Но Абу Убайд Джузджани свидетельствует: «...Я попросил его прокомментировать книги Аристотеля. Он ответил, что сейчас у него нет для этого свободного времени, но сказал: «Если тебя удовлетворит то, что я напишу книгу, в которую включу всё то, что считаю пра-

вильным в этих науках, не дискутируя с противниками и не занимаясь их опровержением, то я сделаю это». Я согласился, и он начал писать раздел физики – книгу, которую назвал «аш-Шифа»... Он также включил в каждую книгу по математике необходимые дополнения. В «Алмагест» он ввел десять фигур различного вида. В конце «Алмагеста» он добавил также вещи по астрономии, которых раннее никто не знал. Он добавил к книге Евклида некоторые теоремы, к «Арифметике» – некоторые тонкости, а в «Музыке» поставил проблемы, о которых не ведали его предшественники. Он закончил книгу, известную под названием «аш-Шифа». Сам Ибн Сина также подчеркивает, что «аш-Шифа» не есть комментарий прежних учений, что комментирование не его стихия. И действительно, он вносит, как будет показано ниже, много нового и в ее разделы по логике, политике, физике и философии.

2. В некоторых своих сочинениях, в частности, в «Мантик ал-машрикийин» («Логика восточников»), Ибн Сина пишет, что «Исцеление» было написано им для удовлетворения интереса почитателей перипатетической философии, а для себя и своих единомышленников он составил «Восточную философию». Но этот факт нельзя рассматривать как признак двойственности философии Ибн Сины, как признак нарастания с годами мистицизма в его мировоззрении, «ибо не мог же философ, только потакая чьим-то увлечениям Аристотелем, отдать столько лет самой плодотворной поры своей жизни разработке чуждых ему идей, не мог во имя осуждаемой им в душе моды писать – даже при самых тяжелых жизненных обстоятельствах – монументальный труд, а затем комментарии к нему и его сокращенные варианты на арабском языке и на языке фарси». Мы считаем, что никакой двойственности в философии Ибн Сины нет, ибо никаких существенных отклонений от «Исцеления» в его работах, относящихся к разряду «восточной философии», например, в сохранившихся частях «Восточной философии», «Указаниях и наставлениях», в трактатах «Живой, сын Бодрствующего», «Птицы», «Саламан и Абсал», не обнаруживается.

3. В источниках и в исследовательской литературе существует точка зрения, что «аш-Шифа» («Исцеление») Ибн Си-

ны есть компендий сочинения ал-Фараби «ат-Та'лим ас-сāнӣ» («Второе учение»). Это мнение восходит к Хаджи Халифе (1609–1665 гг.) – автору «Кашф аз-зунун» («Раскрытие сомнений»). Он писал, что арабские переводы греческих книг изобиловали множеством ошибок и один перевод абсолютно не соответствовал другому. «Эти переводы оставались не исправленными и не комментированными… пока не появился мудрец ал-Фараби. Тогда царь его эпохи, т.е. Мансур ибн Самани, поручил ему, чтобы он, собрав эти переводы, из их числа создал краткие и правильные переводы, соответствующие духу мудрости. Ал-Фараби принял это предложение и выполнил его поручение. Свою книгу он назвал «ат-Та'лим ас-сāнӣ» («Второе учение»). Поэтому его назвали «Муаллим ас-сани» (Вторым учителем). Эта книга в черновом варианте хранилась в библиотеке Мансура. Когда Ибн Сина изучил ее, то из ее резюме создал книгу «аш-Шифа» («Исцеление»), из многих мест которой становится понятно, что она есть компендий «ат-Та'лим ас-сāнӣ» («Второго учения»)». [99 а. – С.999]. Это утверждение Хаджи Халифы вызывает ряд серьезных возражений, показывающих, что оно не соответствует действительности:

- Если Хаджи Халифа, говоря о Мансуре ибн Самани, имеет в виду Мансура ибн Нуха Первого, то он пришел к власти только в 961 (или 962) году, т.е. более десяти лет спустя после кончины ал-Фараби. А если он имел в виду Мансура ибн Нуха Второго, то он взошел на трон лишь в 997 году, т.е. сорок семь лет спустя после ухода ал-Фараби в мир иной. Следовательно, ни Мансур ибн Нух Первый, ни тем более Мансур ибн Нух Второй никак не могли поручить ал-Фараби дело исправления ошибочных переводов греческих книг, в результате чего будто бы была написана книга «ат-Та'лим ас-сāнӣ» («Второе учение»). Надо иметь в виду, что ал-Фараби после отъезда в Багдад приблизительно в 913 году, никогда не возвращался на родину, чтобы какой-нибудь из Саманидских властителей поручил ему исправление арабских переводов греческих книг и написание книги «ат-Та'лим ас-сāнӣ» («Второе учение»).

- Ни один из источников, написанных до «Кашф аз-зунун» («Раскрытие сомнений») Хаджи Халифы, не сообща-

ет, что у ал-Фараби есть книга под названием «ат-Та'лим ас-сāнӣ» («Второе учение»). Если бы ал-Фараби действительно написал такую важную книгу, то было бы исключено, чтобы источники его времени, или близкие к его эпохе, например, ал-Фахрист» Ибн Надима, не упоминали бы о ней.

• Если бы «ат-Та'лим ас-сāнӣ» («Второе учение») действительно существовала и находилась бы в библиотеке Саманидов и была бы предметом изучения и использования Ибн Синой, то вряд ли он сокрыл бы этот факт, как не сокрыл факт усвоения «Метафизики» Аристотеля при помощи «О целях книги "Метафизика"» ал-Фараби.

• Если «аш-Шифа» («Исцеление») есть резюме «ат-Та'лим ас-сāнӣ» («Второго учения»), то она должна была быть написана в Бухаре, но Ибн Сина в своем «Жизнеописании» не перечисляет ее среди книг, написанных им в Бухаре. По тому же «Жизнеописанию» «аш-Шифа» («Исцеление») написана в течение 1020–1030 гг. в Хамадане и Исфахане по просьбе его ученика Джузджани, который свидетельствует, что Ибн Сина писал ее без всякого обращения к каким-либо источникам. Предположение о том, что Ибн Сина увез «ат-Та'лим ас-сāнӣ» с собой в Хамадан и Исфахан и из ее резюме составил «аш-Шифа», не согласуется с историческим фактом пожара Саманидской библиотеки и гибели книжных ее фондов, что произошло до падения Государства Саманидов и отъезда Ибн Сины в Хорезм.

• Вызывает сомнение и сообщение Хаджи Халифы о том, что «ат-Та'лим ас-сāнӣ» оставалась в библиотеке Саманидов в черновом варианте: невозможно, чтобы менее значительные работы ал-Фараби переписывались, читались, перечитывались, находились в обращении на книжных базарах, а его важнейший труд «ат-Та'лим ас-сāнӣ», если он действительно существовал, пылился бы на библиотечных полках или в книжных сундуках.

В 1943 году увидела свет книга турецкого ученого Сухейла Анвера «Тибб тарихи» («История медицины»), в которой автор по существу повторяет Хаджи Халифу, утверждая, будто автограф «ат-Та'лим ас-сāнӣ» хранился в исфаханской

библиотеке «Сиван ал-хикма» («Хранилище мудрости»). [487. – С.83]. Но автор никак не объясняет, каким образом автограф «ат-Та'лим ас-сānī» попал в «Сиван ал-хикма» Исфахана: ведь ал-Фараби никогда не посещал Исфахан, дабы оставить на хранение в его «Сиван ал-хикма» самый главный труд своей жизни.

В свете изложенного совершенно не правы те, кто, опираясь на ошибочные сведения Хаджи Халифы, считают поддельной мировую славу Ибн Сины как выдающегося ученого и философа. Действительно, Ибн Сина, как покажем ниже, в значительной мере ученик ал-Фараби, что не отрицал и он сам, но ученик, который превзошел своего учителя во всех областях науки и философии, за исключением практической (социальной) философии.

По своему содержанию к «Исцелению» примыкают «Лавахик» («Добавления»), «Наджат» («Спасение»), «Мабда' ва ма'ад» («Исход и возврат»), «Данишнаме» и множество трактатов. Среди этих сочинений мыслителя особое значение имеет «Данишнаме». Говоря о значении «Данишнаме», известный востоковед Е.Э.Бертельс указывал, что «основные научные труды Авиценны написаны по-арабски. Но видно, что он уже понимал необходимость вернуться к родному языку. Так, популярное изложение его большого свода, получившее название «Книга мудрости [предназначенная для Ала ад-давла]», – «Данишнамейи Алайи», написано им на языке дари. Книга эта для изучения истории персидско-таджикской литературы и языка дари имеет очень большое значение, так как она представляет собой одну из первых попыток создать научную терминологию на родном языке». [187. – С.117-118].

«Данишнаме» представляет собой первый энциклопедический труд на таджикском (персидском) языке, в котором излагаются основы логики, метафизики (философии и теологии), физики и математики. Этот труд мыслителя заложил традицию сочинения подобных энциклопедических работ на таджикском (персидском) языке. Свидетельством тому являются «Хазинаи хоразмшахи» («Хорезмшахова сокровищни-

ца») Мухаммада Хоразми и «Дуррат ат-тадж» («Коронная жемчужина») известного мыслителя тринадцатого века Кутб ад-дина Ширази.

Для понимания развития идей Ибн Сины, эволюции его взглядов, соотношения перипатетической и восточной философии в его творчестве большое значение имело его 20-томное сочинение «Китаб ал-инсаф» («Книга справедливости»). «Однако в тот день, когда султан Ма'суд вступил в Исфахан (1030 г.), его воины разграбили имущество аш-Шейха, в числе которого находилась и эта книга, и от нее не осталось и следа». [56 а, Т.1. – С.65]. Всё же отдельные фрагменты этой книги сохранились. Они собраны и изданы в Каире. Во введении более позднего своего труда «Мубахасат» («Споры») он пишет: «Я написал книгу под названием «Инсаф». В этой книге я разделил ученых на две группы: восточников и западников. Восточники и западники спорят между собой. В каждом споре я показываю их противоречия и после этого указываю на беспристрастный путь решения данного вопроса. Книга содержит приблизительно 28000 проблем». [1. – С.121].

Важнейшим этапом творческого пути Ибн Сины является его книга «ал-Хикмат ал-машрикийа» («Восточная философия»). Во введении к ней он писал: «Наша цель не заключается в том, чтобы включить в эту книгу изложение всех частей теоретической и практической наук. Напротив, мы хотим включить в неё из видов наук такое количество, которое охватило бы науку органон (т.е. логику. – М.Д.), универсальную науку (т.е. философию. – М.Д.), теологию и подлинную физику. Из практической науки включим в неё только то, в чем нуждается ищущий спасения. Что касается математической науки, то она не из тех наук, в которых существует разнообразие мнений. Приведенное в «Китаб аш-шифа» и есть то, что включим в эту книгу, если только будем заниматься математикой. Таково положение и с видами практической науки, которые мы здесь не приводим». [4. – С.28]. Но из этой книги сохранилась лишь часть раздела логики, изданная впервые в Каире в 1910 г., и неполный раздел

физики, хранимый в двух списках в Стамбульской библиотеке Сулеймани под инвентарными номерами 2403, 4894. Оба списка усилиями М.С.Асимова – бывшего президента АН Таджикистана в 1980 г. были получены Институтом философии АН Республики Таджикистан. К сожалению, оба списка без начала и конца. Но предварительное ознакомление с ними показало, что автор неоднократно ссылается на свою «аш-Шифа» и различные ее разделы. Отсюда можно заключить, что эта работа действительно принадлежит Ибн Сине и, наверняка, есть часть его «Восточной философии». Однако существует точка зрения, согласно которой «Восточная философия» – это книга, которую Ибн Сина не писал и не думал писать. Эта точка зрения прежде всего опровергается свидетельством самого мыслителя, который в предисловии к «аш-Шифа» пишет: «У меня, кроме этих двух книг (т.е. «аш-Шифа» и «Лавахик». – М.Д.), есть другая книга … в которой философия излагается в ее собственной природе. Эта моя книга «ал-Фалсафа ал-машрикийа» («Восточная философия»)». [19. – С.10]. Указанная точка зрения опровергается также как перечнем трудов Ибн Сины, составленным Бейхаки, так и вышеприведенным перечнем трудов мыслителя, принадлежащим перу его ученика и сподвижника Абу Убайда Джузджани, которые однозначно указывают на существование у Ибн Сины книги «Восточная философия». О реальном существовании этой работы свидетельствовали также и восточные (Сухраварди) и западные (Ибн Туфейл, Роджер Бэкон) мыслители. Ибн Туфейл, в частности, писал: «Кто ищет истину, безукоризненно чистую, тот должен взять сочинение его «О восточной философии». [72 а. – С.334]. Поэтому нет никаких оснований обвинять Ибн Сину в неискренности.

Отмечая во введении упомянутой «Логики восточников» выдающиеся заслуги Аристотеля в развитии философии и науки, Ибн Сина указывал, что последователи Стагирита вместо того, чтобы исправить ошибки своего учителя, «потратили всю жизнь на стремление понять верные моменты его учения и фанатически защищать нелепые и неверные его взгляды». О себе он писал: «Между тем, мы дополнили те

моменты, которые они (перипатетики. – М.Д.) хотели объяснить, но сделать им этого не удалось. Мы закрыли глаза на ошибки перипатетиков, хотя знали о них, и нарочно старались мотивировать и оправдать эти ошибки. Лишь в тех местах, где оправдание явных ошибок было невозможным, мы были вынуждены открыто возражать». [33 а. – С.2-4]. Но по вопросу о том, что означает «восточная философия» Ибн Сины среди исследователей нет единого мнения. Основные точки зрения сводятся к следующему:

1. Восточная философия Ибн Сины – это философия Гундишапурской школы, цель которой установить связь между рационализмом и эмпиризмом (Гуашон);

2. Восточная философия Ибн Сины есть восточная мистика (Л.Гутер, Гарде, Ихсан Яршатир, Касим Гани);

3. Восточная философия Ибн Сины – это философия озарения (А.Корбен, С.Наср);

4. Восточная философия – это философия багдадских комментаторов Аристотеля. Она названа восточной в отличие от философии александрийских комментаторов Первого Учителя (Забихулла Сафа);

5. Восток – это город Бухара, родина Ибн Сины; Запад – это город Багдад, родина комментаторов Аристотеля. Соответственно «восточная философия» – есть философия Ибн Сины, а «западная философия» – философия багдадских комментаторов Стагирита.

Вопрос о сущности «восточной философии» Ибн Сины должен решаться не на основе одних предположений, а путем глубокого изучения таких его трудов, как «Восточная философия» и «Некоторые положения восточной философии». Только подробное изучение этих трудов, их сопоставление с «Философией озарения» Сухраварди и «ал-Мабахис ал-машрикийа» Фахр ад-дина Рази может пролить свет на продолжающиеся вот уже около тысячи лет (со времени Сухраварди – создателя философии ишрак – озарения) горячие споры о сущности восточной философии Ибн Сины. Этому могло бы помочь и вдумчивое сопоставление трудов Ибн Сины, относящихся к перипатетической философии, и

его аллегорических сочинений, относимых некоторыми исследователями к категории «восточной философии». Некоторая предварительная работа нами в этом отношении осуществлена. Она укрепляет нас в убеждении в том, что «восточная философия» Ибн Сины не есть ни философия озарения, ни восточная мистика, а представляет собой тот же восточный перипатетизм, излагаемый им в «Исцелении», «Спасении» и «Данишнаме». В пользу такой точки зрения можно выдвинуть следующие доводы:

• Сопоставление сохранившейся логической части «ал-Хикмат ал-машрикийа» с «Логикой» книги «Исцеление» и примыкающих к ней трудов мыслителя показывает, что и в той и в этих работах Ибн Сина развивает одну и ту же логическую систему. Но нам могут сказать: логические формы и фигуры одинаковы для всех мыслителей, будь то материалисты или идеалисты, машшаиты или ишракиты, суфии или каламисты. Поэтому единство логической системы в той и другой книгах, т.е. в «аш-Шифа» и «ал-Хикмат ал-машрикийа» не есть доказательство единства философской концепции «ал-Хикмат ал-машрикийа» и «аш-Шифа». На это мы ответим: логические формы и фигуры действительно едины для всех людей, в том числе и мыслителей. Но, во-первых, в логике есть и проблемы мировоззренческие. Это учение о понятии, служащее водоразделом между различными пониманиями логики. Сопоставление «Мантик ал-машрикийин» и «аш-Шифа» показывает, что и в том и в другом труде Ибн Сина по этому вопросу придерживается одинаковой позиции: понятие есть отражение существенных свойств предметов, явлений, процессов в разуме и формируется в результате синтезирующей деятельности воображения и абстрагирующей работы догадки (*вахм*) и разума. Во-вторых, при предварительном составлении логического учения калама, представленного Мухаммадом ал-Газзали, и ишракитской логики Сухраварди с логикой перипатетиков вообще, Ибн Сины, в частности, между ними нами обнаружены значительные различия. Следует подчеркнуть, что вопрос этот требует специального исследования.

• В сохранившейся части «ал-Хикмат ал-машрикийа», соответствующей по содержанию разделу физики в «аш-Шифа», все натурфилософские вопросы – учение о субстанциальности тел, о причинности, о движении, пространстве, времени, материи и форме, вечности мира, о душе и теле, об устойчивости и изменчивости и т.д. – излагаются согласно не только духу, но и букве «аш-Шифа»;

• И в «аш-Шифа» и в «ал-Хикмат ал-машрикийа» мы находим одну и ту же гносеологическую концепцию. Как в «аш-Шифа», так и в «ал-Хикмат ал-машрикийа» говорится о знании как отражении, как абстрагировании. Одинаково трактуются особенности, виды и формы чувственного и рационального познания, сущность дискурсивного и интуитивного знания и т.д.

• Наш тезис о том, что «ал-Хикмат ал-машрикийа» Ибн Сины не есть ни мистика (в частности суфизм), ни философия озарения, а есть восточный перипатетизм, подтверждается сопоставительным анализом «ал-Хикмат ал-машрикийа» Ибн Сины и «ал-Хикмат ал-ишрак» Сухраварди. Коротко различия этих двух философий можно свести к следующему:

а) теоретической базой философии «ал-Хикмат ал-машрикийа», как явствует из сохранившихся частей этой книги, является аристотелизм. Здесь, как и в «аш-Шифа», Ибн Сина многократно апеллирует к Аристотелю. Сухраварди же в «ал-Хикмат ал-ишрак» апеллирует к древнеиранским учениям о дуализме света и тьмы и учению Платона и неоплатоников;

б) Ибн Сина реальной причиной всего существующего считает совечного с миром Бога. Сухраварди же настаивает на том, что причиной всего существующего является нематериальный свет. Все многообразие мира суть манифестация единого нематериального света.

в) Ибн Сина и в «ал-Хикмат ал-машрикийа» является сторонником теории гилеморфизма. Сухраварди же в «ал-Хикмат ал-ишрак» отвергает эту теорию;

г) Ибн Сина отвергает теорию идей Платона. У Сухраварди же эта теория составляет один из важнейших моментов его системы;

д) Ибн Сина знает одну аподиктическую, доказательную философию. Сухраварди наряду с аподиктической мудростью признает и мудрость откровения. Причем аподиктическую философию он считает низшей, а философию откровения – высшей философией. Соответственно Ибн Сина знает один метод познания – логический метод. Даже интуиция, по Ибн Сине, основана на логике. Сухраварди же наряду с логическим методом познания признает и метод откровения. Причем главным методом познания считает откровение. [105, Т.2. – С.12-13; 93-94; 106-126].

• Сухраварди, основатель философии озарения, в своей книге «Мутарихат» прямо указывает, что «ал-Хикмат ал-машрикийа» Ибн Сины не есть «ал-Хикмат ал-ишрак», а есть восточный перипатетизм. Он пишет:

«...Шейх Абу Али (Ибн Сина. – М.Д.) в брошюрах, которые приписываются им восточникам и находятся в разрозненном и незаконченном виде... ясно разъясняет, что простые [понятия] описываются, а не определяются... Хотя эти брошюры и приписываются Востоку, тем не менее они сами по себе состоят из [объяснений] принципов перипатетиков и философии публики... Однако он, быть может, изменяет отдельные выражения или по некоторым второстепенным вопросам дает близкое, особо не отличающееся от других его книг объяснение, на чем можно было бы и не настаивать. Содержание этих брошюр не соответствует... установленному при царственных ученых (т.е. ученых эпохи Сасанидских царей. – М.Д.) восточному принципу, ибо он есть великое явление и философия избранных. Наша цель в этой книге состоит только в совершенствовании методов перипатетиков, их классификации и исправлении. Эти методы суть философия публики всех ученых аподейктиков, хотя в них совмещены различные превосходные аподиктические положения и великие заповеди, зашифрованные в нашей книге, охватывающей превосходные принципы, называемые хикмат ал-ишрак – философией озарения»; [105, Т.1. – С.195].

• Как уже сказано, у Фахр ад-дина Рази (12 в.) есть труд под названием «ал-Мабахис ал-машрикийа», написанный в значительной мере в духе «Исцеления» Ибн Сины. Если бы Ибн Сина в «ал-Хикмат ал-машрикийа» излагал иную философию, чем в «Исцелении», то Фахр ад-дин Рази, назвав свою книгу «ал-Мабахис ал-машрикийа», отметил бы различия своей концепции в этой книге от концепции Ибн Сины в «ал-Хикмат ал-машрикийа». Но поскольку этого нет, то с уверенностью можно сказать, что он не видел разницы между концепциями «аш-Шифа» и «ал-Хикмат ал-машрикийа» Ибн Сины и потому не акцентировал на этом внимание. Кстати, в западной исследовательской литературе есть работы, в которых высказываются мнения, что в «ал-Мабахис ал-машрикийа» Фахр ад-дин Рази излагает: (1) философию озарения, (2) философию калама, (3) философию суфизма. Но ни одна из этих точек зрения не соответствует содержанию названной книги. Создается впечатление, что западные востоковеды не изучили этот труд, а строили лишь априорные гипотезы. Прав арабский ученый Заркани – исследователь творчества Фахр ад-дина Рази, – считающий, что «ал-Мабахис ал-машрикийа» написан в духе «Исцеления» Ибн Сины, но с небольшим критическим акцентом.

• Известно, что проницательный Газзали (1058 – 1111) в своей «Тахафут ал-фаласифа» дает критику философской концепции Ибн Сины. Если бы позиция Ибн Сины в «ал-Хикмат ал-машрикийа» отличалась от его позиции в «Исцелении», то Газзали непременно отметил бы это и дал бы ее критику. Но поскольку этого у Газзали нет, то с уверенностью можно сказать, что он не видел разницы в позиции Ибн Сины в этих его сочинениях. Могут, однако, сказать, что Газзали не акцентировал свое внимание на этом вопросе потому, что в его время «ал-Хикмат ал-машрикийа» Ибн Сины не существовала. Но такое возражение не соответствует процитированному выше высказыванию Сухраварди, жившего после Газзали.

Итак, приведенные доказательства ясно показывают, что ал-хикмат ал-машрикийа – восточная философия Ибн Сины

не есть ни философия озарения, ни восточная мистика, а есть тот же восточный перипатетизм с изменением некоторых его акцентов. Одно из этих существенных изменений касается проблемы классификации наук. В «аш-Шифа», подразделяя науки на теоретические и практические, он сводит подразделы теоретической науки к физике, математике и метафизике, которую с одной стороны, считает наукой о Боге и его атрибутах, а с другой, наукой об общих проблемах бытия, а подразделы практической философии – к этике, домоводству и гражданской политике. В «ал-Хикмат ал-машрикийа» же теоретическую философию он разделяет на физику, математику, теологию и универсальную науку, а практическую – на этику, домоводство, гражданскую политику и фикх (законоведение). Выделение универсальной науки в качестве собственно философской науки имело огромное значение для отделения философии от религии и обеспечения ее суверенного развития. Однако эта позиция Ибн Сины в истории философии не нашла поддержки и развития. Да и сам Ибн Сина в этом отношении не был последователен: в «Данишнаме» он вновь возвращается к трехчленке философских наук, но только с той разницей, что на первое место ставит метафизику. В «Указаниях и наставлениях» же вообще объединяет физику с метафизикой.

Особое место в творчестве Ибн Сины занимают аллегорические трактаты «Хай ибн Якзан» («Живой, сын Бодрствующего»), «ат-Тайр», («Птицы»), и «Саламан ва Абсал» («Саламан и Абсал»), относимые многими исследователями к категории мистических сочинений его и считающиеся образцами его так называемой «восточной философии». А.В.Сагадеев, однако, считает, что «именно в них, пользуясь иносказаниями, Абу Али выражает в наиболее смелой и одновременно наглядно-метафорической форме свои далекие от всякого мистицизма пантеистические взгляды – факт, ускользнувший от внимания авторов двух обширных комментариев[1] к наиболее интересному в этом отношении

[1] Имеются в виду: Corbin H. Avicenne et le Resit vissionaire. t.1-2. Tehron-Paris, 1954; Goishon, A.M. Le Resit de Hayy ibn Yaqzan. Paris, 1954.

«Трактату о Хайе, сыне Якзана».[1] Нам думается, что если снять аллегорический покров с этих трактатов и расшифровать символы, то их содержание вполне будет соответствовать духу основных философских произведений Ибн Сины, которые к разряду мистических не относятся. В этом легко убедиться на основе комментария Ибн Зайла к «Хай ибн Якзан», который, наверняка, был просмотрен самим Ибн Синой. Согласно этому комментарию, аллегории в «Хай ибн Якзан» означают:

- я был в своей стране – моя душа была в моем теле;
- спутники в путешествии – жизненные силы и стремления;
- прогулка – устремление к познанию неизвестного;
- величественный светоликий старец – активный разум;
- Хай ибн Якзан – Разум, ведущий человека по пути познания;
- Запад – земной мир, мир материи;
- Восток – мир вечных форм (душ);
- омовение водой из животворных источников – познание при помощи логики и философии;
- омовение водой из застоялых источников – познание при помощи прочих наук;
- море мрака – человеческая душа, которая без помощи Разума не способна познать истину;
- мертвая страна – материя, не оживленная душой;
- кипящее море – мир, материя, находящиеся в вечном движении и изменении;
- летящий рог – сила разума и воображения;
- ходячий рог – двигательная сила;
- пять главных дорог – пять органов чувств;
- сахиб ал-барид – восприятие, общее чувство.

Итак, если мы заменим аллегории, используемые в «Хай ибн Якзан», на соответствующие им понятия и категории, то найдем известные концепции Ибн Сины о душе и теле, чув-

[1] Сагадеев А.В. Ибн Сина. - С.35.

ствах и разуме, познании и постижении, материи и форме, изменчивости подлунного мира и т.д.

Применение этой методологии к анализу «Саламан и Абсал» и комментарии Джузджани, говорящего, что его разъяснения соответствуют взглядам Ибн Сины, изложенным в трактате «Предопределения», выявляет, что заключенные в ней аллегории символизируют:

- Саламан – человеческую душу;
- Абсал – теоретический человеческий разум, стремящийся достичь ступени приобретенного разума;
- жена Саламана – телесную силу, желающую достичь своей цели через страсть, гнев и другие телесные силы;
- отказ Абсала от сближения с женой Саламана – устремленность разума к своему миру;
- сестра жены Саламана – практическую силу, именуемую разумом, покоряющимся теоретическому разуму;
- облечение жены Саламана в форму своей сестры и ее проникновение в покои Абсала – обман повелевающей души ради достижения низких целей, выдаваемых за возвышенные;
- вспышка молнии от черной тучи – божественный свет, увещевающий душу, занятую низменными делами;
- недовольство Абсала женой брата – отказ разума от чувственных страстей и мирских забав;
- покорение стран Абсалом – осведомленность души о делах горнего мира через теоретический разум;
- покорение Абсалом стран для брата Саламана – осведомление души о горнем и дольнем мире через теоретический разум и ее переход в божественный мир;
- способность души управлять интересами тела и дома – способность управлять делами обоих миров;
- отказ войск подчиниться Абсалу – прекращение действия чувственных сил при восхождении души к горнему миру;
- ослабление телесных сил – душу, больше не обращающую внимания на телесные силы и более не пользующуюся ими;

• возвращение Абсала к брату – возвращение разума к своим исконным обязанностям и интересам;

• повар – силу гнева, воспламеняющуюся при необходимости мщения;

• заговор против Абсала – ослабление и исчезновение разума при старости;

• уничтожение Саламаном своей жены и ее сообщников – отказ души от использования телесных сил, исчезновение силы гнева и страсти;

• уединение Саламана и передача управления страной другим – прекращение управления души телом.

Имея в виду аллегории, символизирующие эти понятия и категории, с уверенностью можно сказать, что Ибн Сина в «Саламан и Абсал»[1] по существу излагает ту же самую перипатетическую философию души, имеющую место в его «Исцелении», «Спасении», «Восточной философии», «Книге знания». По содержанию к «Саламан и Абсал» примыкают трактат «ат-Тайр» и касыда «Айния».

С учетом анализа содержания «ал-Хикмат ал-машрикийа», «Хай ибн Якзан», «Саламан и Абсал», «ат-Тайр» и «Айния», я считаю, что у Ибн Сины нет двойственности в его философской позиции, он во всех своих сочинениях излагает одну и ту же перипатетическую философию, но с некоторой коррекцией, изменением акцентов, ориентацией на ислам и запросы эпохи.

Среди огромного наследия Ибн Сины важное место занимает его предсмертный труд «Указания и наставления», написанный в 1035–1036 гг. в Исфахане. Отдельные исследователи (Гуашон, Ихсан Яршатир) причисляют это сочинение к категории его книг по восточной философии. Известный востоковед Е.Э.Бертельс даже считал, что Ибн Сина в «Указаниях и наставлениях» почти полностью порывает с Аристотелем и основывает свою особую философию. [187. – С.117]. Но, во-первых, сам Ибн Сина неоднократно подчер-

[1] Кроме варианта Ибн Сины существуют варианты «Саламан ва Абсал» Хунайна ибн Исхака, Насир ад-дина Туси, Абдуррахмана Джами и др.

кивает родство «Исцеления» и «Указаний», во-вторых сопоставление этих трудов не обнаруживает особых принципиальных различий. Главное различие между ними состоит в том, что Ибн Сина в «Указаниях» более подробно, чем в любой другой своей работе, анализирует проблемы суфизма и мистицизма. Изучение этого труда показывает, что все основные философские проблемы и здесь изложены в духе восточного перипатетизма. В тех же главах «Указаний и наставлений», где речь идет о суфизме и тайнах чудес, мы находим лишь попытку научного анализа сущности этого учения, его гносеологических и психологических основ. Признание мыслителем и в этом своем труде причинной обусловленности и объективной закономерности явлений, возвеличивание разума и рационального познания свидетельствуют о том, что Ибн Сина не суфий, не мистик, хотя наличие элементов мистицизма в его творчестве отрицать не приходится. Он одним из первых в истории философии предпринимает попытку понять и дать естественнонаучное объяснение мистицизму. Но на этом основании считать Ибн Сину суфием, мистиком неверно, ибо он не разделял основоположения суфизма – принципы *вахдат* (единения с Богом), *хулул* (инкарнации), *фана* (гибели), *бака* (вечности), считая, что принципиально невозможно личное соединение с Богом и приобретение таким образом личной физической вечности. В «Мабда' ва ма'ад» он указывал, что человек в иерархии бытия не может подняться выше ступени пророка. Философская доктрина Ибн Сины об индивидуальном бессмертии, его учение о нетленности говорящей разумной человеческой души не заимствованы у суфиев и не совпадают с их принципом *бака* (вечности).

Он четко различал философское и суфийское понимание бытия и по другим направлениям и проблемам. В своем фундаментальном труде «Исцеление» он, в частности, подчеркивает, что «при этом исследовании (исследовании проблемы материи и формы. – М.Д.) мы видим, что иногда рассуждают о страсти материи к форме. Материю сравнивают с женщиной, а форму – с мужчиной. Но я этого не понимаю, ибо если

имеется в виду духовная страсть, то все согласны, что у материи нет духовной страсти. А если имеется в виду принудительная естественная страсть, принуждающая материю и гонящая ее принять форму…, то она исключается… *По этим соображениям мне трудно понять это суждение. Оно ближе к рассуждениям суфиев, нежели к словам философов. Быть может, кто-то другой понимает это суждение лучше, чем я. Поэтому за разъяснением следует обратиться к нему».* [33. – СС.43-44]. Тем не менее, не следует абсолютно исключать суфийские мотивы в его творчестве. В этом отношении показательны его трактат «О любви» и комментарии к Корану.

Изучение и обобщение теории и практики суфиев дали ему некоторый материал для обоснования всеобщего характера принципа причинности. На этой основе он сформулировал очень важный теоретический тезис: действия и явления, на первый взгляд кажущиеся чудом, в действительности причинно обусловлены и не выходят за рамки естественной закономерности (по терминологии Ибн Сины – «мазхаби табиат», что дословно означает «ход (направление) природы»).

В «Указаниях и наставлениях» он подчеркивал, что чудеса, творимые суфиями – мистиками, имеют три источника, три причины. Первый источник – влияние небесных душ на земные души, второй – влияние сильных земных душ на слабые, третий – сила магнетизма. Естественно, что суфии не были согласны с оценкой суфизма, данной Ибн Синой. Поэтому они резко осуждали его за веру в человеческий разум как средство познания действительности. Его рационализм, говорили они, скрывает от человека лик божий, вместо того, чтобы приближать его к нему… Санаи (ум. в 1150г.), восторженно прославлявший всемогущего Бога, испытывал лишь жалость к Авиценне за то, что тот якобы бродил в потемках своей искусно созданной системы. А.Джами (ум. в 1492 г.), творивший пять веков спустя после Авиценны, когда влияние философа все еще было сильным, призывал людей отказаться от поисков света души в иссохшей груди Авиценны, ибо лишь те, у кого широко открыты глаза, могут указать остальным, как и где найти этот свет. Его «Иша-

рат», указывал он, ведет к богохульству, а его мировосприятие наполняет человека предчувствиями зла. Его книга «Исцеление»… изменяет чувству покорности. Даже в своем «Каноне врачебной науки» он не говорит ничего нового». [33. – С.43-44]. Суфии, упорно продолжая опровергать все, что отстаивал Авиценна, тем не менее, «без всяких колебаний заимствовали форму ряда его сочинений», [465. – С.234-255] в частности форму и содержание его «ат-Тайр», «Саламан ва Абсал» и «Хай ибн Якзан».

В свете всего сказанного трудно согласиться с Генри Корбеном в том, что «Хикмат ал-машрикия», «Хай ибн Якзан», «Саламан ва Абсал», «ат-Тайр» и «ал-Ишарат ва-т-танбехат» являются трудами, в которых Ибн Сина излагал свою особую восточную философию и свои суфийские (мистические) воззрения. [462].

По медицине Ибн Сина написал более 60 работ. Среди них особо важное значение имеет «Канон врачебной науки», принесший автору мировую славу. В нем обобщены и систематизированы как достижения предшествующей медицины, так и опыт и изыскания самого автора. Книга эта, почти сразу переведенная на латинский язык, вплоть до 18 в. была главным руководством врачей Европы. На Востоке она имела непререкаемый авторитет вплоть до начала двадцатого столетия. Заслуга Ибн Сины в развитии этой отрасли знания заключалась не только в серьезной попытке создать научную семиотику, диагностику и теорию профилактики болезней и их лечения, но и в тех открытиях и обосновании идей, которые предвосхитили будущие достижения медицинской науки.[1] Замечательной чертой «Канона» следует считать и то, что в нем широко обсуждаются общетеоретические, философские вопросы медицины – вопросы об индивидуальном лечении, индивидуальном назначении лекарственных препаратов, их тщательной апробации, взаимосвязи лекарственных препаратов, взаимосвязи организма и среды, жизни и

[1] Об этом более подробно см.: Петров Б.Д. Ибн Сина – великий среднеазиатский ученый-энциклопедист. В кн.: Ибн Сина. Канон врачебной науки. Т.1. - Ташкент, 1981.

смерти, причинной обусловленности всех явлений природы и человеческого организма, соотношении психологического и соматического, локализации психических процессов в головном мозгу и т.д. [222].

В приведенном выше перечне сочинений Ибн Сины, Джузджани под 107-м номером упоминает книгу «Касаид ва аш'ар» («Касыды и стихи»). Это означает, что Ибн Сина писал не только научно-философские труды, но также поэтические и научно-поэтические сочинения. Сохранились, например, его урджузы – поэтические произведения, составленные в классическом метре раджаз, в которых он излагал в удобной для запоминания форме проблемы медицины и логики, а также значительное количество касыд и четверостиший мыслителя на таджикском (персидском) и арабском языках.

Урджуз у Ибн Сины десять. Девять из них на медицинские темы, одна – по логике.

1. الارجوزة في الطب– Урджуза о медицине, 1326 бейтов;
2. الارجوزة في حفظ الصحة– Урджуза о гигиене, 151 бейтов;
3. الارجوزة في الفصول الاربعة– Урджуза о четырех временах года;
4. الارجوزة في التشريح– Урджуза о хирургии, 89 бейтов;
5. الارجوزة في وصايا ابقراط– Урджуза о заветах Гиппократа;
6. الارجوزة في المجربات في الطب– Урджуза о медицинской практике;
7. الارجوزة في الوصايا الطبية– Урджуза о медицинских заветах;
8. الارجوزة في الطب– Урджуза о медицине;
9. الارجوزة في الباه– Урджуза о соитии;
10. الارجوزة في علم المنطق– Урджуза о логике (не путать с ал-Касыда ал-муздавиджа фи ал-мантик);

Известны также десять касыд и большое количество четверостиший Ибн Сины на таджикском и арабском языках, в частности:

1. القصيدة في النفس– Касыда о душе;
2. القصيدة في العظمة – Касыда о величии;
3. القصيدة في الحكمة – Касыда о мудрости;
4. القصيدة المزدوجة في المنطق – Касыда с двойной рифмой по логике;

5. القصيدة في الخمر – Касыда о вине;
6. القصيدة العينية– Касыда Айния;

Из этих касыд Ибн Сины наиболее известной является «Айния» (20 бейтов). Эта касыда оказала большое влияние на всю средневековую дидактическую поэзию мусульманского мира – на творчество Ибн ал-Араби (1165 – 1240), комментировавшего ее, Ибн ал-Фарида (1180 – 1234), Омара Хайяма (1048 – 1132), Джалаладдина Руми (1207 – 1273), Хафиза (1320 – 1389) и др. Больше того, арабский поэт 20 столетия Ахмед Шавки (ум. в 1932 г.) и Адил Гадбан написали в подражание Ибн Сине «Айнию о душе». В касыде «Айния» Ибн Сина излагает учение о душе, несколько отличающееся от концепции его главных философских трудов – «Исцеления», «Спасения», «Данишнаме» и др. Если в этих трудах он стоит на позиции неизвечности, неизначальности человеческой души, подтверждая вместе с тем ее нетленность, то в «Айнии» он одновременно придерживается позиции извечности и нетленности человеческой души. Но как и в главных философских трудах, он в «Айнии» подчеркивает, что тело, в котором была душа, после смерти не воскреснет. Основными темами арабоязычной поэзии Ибн Сины являются жалобы на старость, на неверного друга, на удары судьбы, завистников, гимн вину и т.д. [388. – С.150-152].

Ибн Сина писал стихи не только на арабском, но и на своем родном таджикском (персидском) языке. Он был одним из первых, кто заложил основы жанра философского рубаи (четверостишия). Уже в его рубаи намечены те идейно-художественные особенности этого жанра, которые в последующие эпохи получили высокое развитие в творчестве Омара Хайяма, Хафиза, Саади, Джами и др. Ибн Сина имеет огромные заслуги и в области развития теории поэтики. Все последующее развитие этой отрасли знания совершалось под плодотворным влиянием его теории поэзии, изложенной в «аш-Шифа» («Исцеление»). Она в 13 в. успешно развивалась Насириддином Туси – автором «Ме'ёр ал-аш'ар».

ГЛАВА ВТОРАЯ

ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ И СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ ИБН СИНЫ

1. Аллахтонные источники философии Ибн Сины

Ибн Сина был гением. Но его гений вырос на прочном фундаменте предшествующей ему духовной культуры. Как его философские, так и естественнонаучные достижения были подготовлены предшествующим развитием этих отраслей человеческого знания. Но согласно нашему замыслу, здесь речь пойдет только об идейных истоках его философии.

Внимательное изучение трудов Ибн Сины показывает, что первым и главным источником его философии является античная философия, в особенности перипатетическая философия Аристотеля. Связь своей философии с традицией Аристотеля Ибн Сина подчеркивал неустанно. Так, в «Мадхал» («Введение»), разделе «Логики» «аш-Шифа», он признавал: «Когда я приступил [к написанию] этой книги («Книги исцеления». – М.Д.), начал с «Логики» и старался в ней соблюсти порядок книг основателя логики» (т.е. Аристотеля. – М.Д.). [19. – С.11]. И действительно, сопоставительное изучение логической теории Аристотеля и Авиценны свидетельствует о том, что наш мыслитель при разработке проблем логики – проблем понятий, категорий, суждений, силлогистики – опирался на достижения логического учения Аристотеля, значительно обогатив его новыми идеями и теориями, особенно в области условных суждений и основанном на них учении о силлогизме. В «Фанни самаи табии» («Чтения о природе») – первой книге «Физики» «аш-Шифа» он, вновь подтверждая свою приверженность Аристотелю, пишет: «Теперь нам необходимо приступить к изучению науки о природе сообразно нашим взглядам и тем принципам, к которым мы пришли. **При этом мы избираем тот метод, которому следовала перипатетическая философия**, и приложим все наши усилия для исследования трудных вопросов, далеких от ясности». [33. – С.10].

Ибн Сина опирается на Аристотеля при анализе многих кардинальных философских проблем – структуры материи и тел, причинной обусловленности всех вещей и явлений действительности, атрибутов материи и их сущности, вечности мира, души и тела, взаимосвязи и изменчивости явлений действительности, их необходимого и закономерного характера и т.д. Дух Аристотеля присутствует и во всех исследованиях Ибн Сины о сущности познания, чувственном и рациональном, интуитивном и дискурсивном, непосредственном и опосредованном знаниях. И все же называть Авиценну простым комментатором Аристотеля нельзя, ибо при изложении любого из перечисленных вопросов он либо дает широкое обоснование идей, которые у Стагирита лишь намечались, либо выдвигает и обосновывает идеи, кои составляют новый этап в развитии аристотелизма (перипатетизма). Так, при анализе проблемы субстанциальности тел Ибн Сина выдвинул и обосновал идею о телесной форме, индивидуализации и спецификации материи и формы друг через друга, единстве материи и формы как в телах природных, так и в телах искусственных, что имело большое значение для более полного преодоления дуализма материи и формы, для преодоления теории идей Платона. Исследуя же проблему причинности, Ибн Сина, в отличие от Аристотеля, уделил больше внимания анализу вопросов о временном соотношении причины и следствия, форм связей причины и следствия, видов каузальной связи, соотношении необходимости и случайности и т.д., что имело особо важное значение для доказательства объективного, закономерного характера явлений действительности. Ибн Сина принял и развил также учение Аристотеля об атрибутах материи. Во-первых, он более последовательно, чем Аристотель, обосновал и проводил идею об объективном характере движения, пространства, времени. Во-вторых, учением о влечении Ибн Сина предвосхитил открытие закона инерции – первого закона движения, четко сформулированного впоследствии Галилеем и Ньютоном, отверг теорию антиперистатического действия среды Аристотеля. В-третьих, Ибн Сина, в отличие от Аристотеля, до-

казывал, что движение присуще не только категориям качества, количества, места, но и категории положения. Наконец, в-четвертых, Ибн Сина широко обосновывал тезис о том, что скорость движения зависит от сил сопротивления и удельного веса тела. Критикуя взгляды некоторых ученых относительно принудительного движения, он подчеркивал, что согласно их воззрениям «все, что меньше, должно двигаться быстрее, а все, что больше,– медленнее. Но действительность противоположна этому». [10. – С.12].

Ибн Сина преимущественно исходил из учения Аристотеля и при разработке своего учения о душе и теле. По существу, он разделял все положения его учения, за исключением идеи тленности всех форм души, в том числе говорящей человеческой. По поводу говорящей души Ибн Сина придерживался иной позиции – позиции, согласно которой человеческая душа с гибелью тела не погибает, а продолжает отдельное от него существование. Это, с одной стороны, явилось результатом тех идейных сдвигов, которые произошли в духовной жизни эпохи Ибн Сины, с другой – следствием влияния на него иных философских концепций. Но Ибн Сина, будучи медиком, сумел более обстоятельно, чем Аристотель, обсудить вопрос о соотношении психического и физического и одним из первых сформулировал тезис о том, что психические состояния зависят от физиологической деятельности мозга: психическое здоровье есть результат физического и физиологического совершенства мозга, психический недуг – следствие его физического и физиологического нездоровья. Более того, он достаточно убедительно для своего времени обосновал идею об обратном воздействии психического на физическое. Князь философов и врачей одним из первых указал на материальную структуру, в которой коренятся все психические процессы – процессы ощущения, восприятия, представления, догадки, воображения, абстрактного мышления, памяти (у Ибн Сины – запоминания и воспоминания), и этим сформулировал одно из необходимых условий реалистического понимания душевной (психической) жизни. Разумеется, все это Ибн Синой было осуществлено на

основе того прогресса, которого философия и наука, особенно медицина, достигли ко времени его творческой деятельности.

Анализ основной проблематики гносеологического учения Ибн Сины также убеждает, что в области философии он действительно следовал линии и методу перипатетизма Аристотеля, творчески развивая его основоположения. Аристотелем, в частности, была выдвинута идея о том, что познание есть отражение в чувствах и разуме образа предмета. Но идея эта у него была лишь гениальной догадкой, ибо эманационная теория зрения (теория, согласно которой вещи видны потому, что из глаза исходит свет, освещающий их) никак не могла служить ей естественнонаучной базой. Не была описана и верная анатомия глаза, позволяющая открыть роль сетчатки в образовании отражаемого образа предмета. Лишь дальнейшее развитие науки в эпоху средневековья дало возможность подвести научную базу под идею о познании как отражении. В этом отношении большую роль сыграли теория отражения и преломления света Ибн Хайсама и открытие Ибн Синой роли сетчатки в образовании целостного образа предмета, отражаемого органами чувств. Используя эти две теории, Ибн Сина более удовлетворительно обосновал идею о познании как отражении, дополнил теорию Аристотеля о чувственном познании введением в нее учения о представлении и догадке, о чем будет сказано в своем месте. На основоположениях Аристотеля покоятся и учения Ибн Сины о рациональном познании и его видах. Но Ибн Сина обсуждает многие проблемы рационального познания более широко и обстоятельно. В качестве примера можно сослаться на учение об интуитивном и дискурсивном знаниях, а также об абстракции, которое у Аристотеля существует лишь в виде наметки, а у Ибн Сины оно, по существу, перерастает в целую теорию. Если учесть все сказанное, то без преувеличения можно сказать, что перипатетическая философия у Авиценны принимает более совершенную, развитую форму.

На основании всего изложенного мы полностью разделяем точку зрения В.В.Соколова о том, что «в произведениях

самого Авиценны мы находим множество прямых и косвенных подтверждений его перипатетизма. Но из этого было бы неверно делать вывод (весьма частый у западных историков философии), что «Князь» ученых был простым комментатором произведений Стагирита. Подобное воззрение слишком легковесно. Не могло быть простого комментирования аристотелевских сочинений почти через полторы тысячи лет после их написания в условиях совершенно изменившегося социального, культурного, идеологического и научного климата. С другой стороны, невозможно согласиться и с теми историками философии, которые из патриотических побуждений всемерно стремятся подчеркнуть оригинальность таджика, писавшего на арабском языке, и по возможности не замечать присущий ему аристотелизм». [342. – С.243].

Философия Аристотеля, однако, не была единственным источником философии Ибн Сины. Создавая свою философскую систему, он неизбежно отталкивался и от других философских систем. В ходе построения своей системы он, в частности, постоянно учитывал и наличие платоновой философской традиции. Но, как показывает анализ трудов мыслителя, влияние Платона на его философию было самым незначительным. Оно явно ощущается лишь в учении о душе и теле, в частности в том моменте, когда Ибн Сина доказывает нетленность говорящей человеческой души. Многие же другие моменты философии Платона им критикуются и опровергаются как несостоятельные. Так, он подвергает резкой критике его теорию идей [31. – С.318-324] и считает несостоятельной развиваемую им теорию анамнезиса, согласно которой знание есть не чувственное познание, не мнение и не мнение со смыслом, а воспоминание при соприкосновении с миром вещей представлений, приобретенных душой еще в мире идей. Это и естественно, ибо, как будет показано, Ибн Сина стоял на позиции теории отражения, доказывающей, что познание есть отражение в чувствах и разуме образов и идей вещей, явлений, процессов. Разделяя учение Платона о нетленности человеческой говорящей души, Ибн Сина вместе с тем решительно отвергал его представление о ее изна-

чальности, извечности, считая сказкой представления родоначальника европейского идеализма о метемпсихозе. Ибн Сина решительно боролся против платоново-пифагорейского «математического идеализма» и на этой основе сформулировал реалистическое решение вопроса о соотношении чисел и действительности. В отличие от Платона и Пифагора, он считал, что математика познает характер вещей, существование которых необходимо связано с материей, но у которых нет определенной свойственной им материи, как, например, фигуры и числа. «Математика, – пишет он, – есть учение о тех состояниях вещей, которые в бытии, хотя и не отделимы от материи, но отделимы от нее в воображении». [10. – С.2]. Подвергнув в «Исцелении» более подробному анализу сущность математического знания, Ибн Сина выдвинул против платоново-пифагорейского идеализма пять возражений. Одно из самых существенных состоит в том, что эти философы, по мнению Авиценны, отрывают чувственный предмет от понятия, возникшего путем абстракции, и приписывают ему самодовлеющее существование. Ибн Сина считал, что в действительности дело обстоит иначе, ибо правильные понятия, будучи абстракциями, неразрывно связаны с материальным миром. [31. – С.310-328]. Математика, с его точки зрения, рассматривает не сущность чисел вообще, а занимается отношением вещей в природе. А числа как раз и отражают отношения изменения вещей в природе; отделенных от материальных тел линий, поверхностей и объемов не существует, ибо у протяженности как таковой нет самодовлеющей сущности.

В борьбе с тем же платонизмом и неоплатонизмом Ибн Сина сформулировал одну из основополагающих идей своей философии, состоящую в том, что материя есть не последний результат деградации божественного первоединства, не тень идеального мира, не негативная лишенность всяких определений бытия, а вечно существующая возможность и необходимый субстрат всякого возникающего бытия.

На основании изложенного мы полностью разделяем тезис В.В.Соколова о том, что «перипатетизм Ибн Сины ча-

стично связан у него с критикой платоновской формы идеализма. Отметить это не маловажно, если учесть, что аль-Фараби сближал воззрения двух великих древнегреческих идеалистов (в особенности в трактате «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля»)». [343. – С.248]. Вместе с тем трудно согласиться с ним в том, что «у Авиценны можно говорить о критике платонизма в достаточно ограниченном смысле – в отношении отрицания бестелесности существования математических понятий и объектов», [343. – С.248] ибо, как видели, Ибн Сина критикует Платона по довольно широкому кругу онтологических и гносеологических проблем.

Труды Ибн Сины показывают, что он был знаком не только с трудами и взглядами Аристотеля, Платона, неоплатоников, но и с наследием других философских школ, других философов и мыслителей – Гераклита, Демокрита, Анаксагора, Эмпедокла, Зенона, Парменида, Мелисса и многих других. Однако предметом его особого внимания была атомистическая философия Демокрита и его последователей. Основоположения этой философии он не разделял, но и не отвергал с порога, а непременно учитывал при разработке своих философских концепций. Так, аристотелево-авиценновский гилеморфизм был, по существу, разработан как антитеза атомизма Левкиппа–Демокрита–Эпикура. В известном смысле антитезой атомизму Демокрита была и теория причинности Ибн Сины. Если в первом случае истина оказалась на стороне Демокрита, то во втором случае она была союзницей Ибн Сины. Детерминизм Ибн Сины, в отличие от детерминизма Демокрита, не исключал существование случайностей и не сводил случайность к тому, причины чего еще не познаны. Он довольно близко подходил к пониманию диалектики необходимости и случайности, к пониманию диалектики самой случайности, что трудно сказать относительно Демокрита.

2. Автохтонные источники философии Ибн Сины

К эпохе Ибн Сины философская мысль проделала значительный путь развития в Средней Азии (родине Ибн Сины), Афганистане (родине отца мыслителя), Иране, где он прожил 25 последних, довольно плодотворных, лет своей жизни. Первые философские идеи зафиксированы в «Авесте» – своде зороастрийских доктрин, первая запись древнейшей части которой относится к концу VI в. до н.э. Немало идей философского характера содержалось в религиозном зурванизме, возникшем в IV–III вв. до н.э., из которого приблизительно в III в. н.э. отпочковался материалистический зурванизм. Преемником идей материалистического зурванизма стал дахризм. Философские идеи развивались в трудах зороастрийских теологов эпохи Сасанидов, в религиозно-философских доктринах манихейства и маздакизма, в сочинениях ученых и философов Гундишапурской академии, членом которой был Павел Перс, переведший на пехлеви ряд трудов Аристотеля и написавший несколько оригинальных сочинений.

Некоторые исследователи пытаются установить родственную связь между философией Ибн Сины и древнетаджикскими (древнеиранскими) доктринами. По их мнению, «яркие следы зороастрийских мотивов и представлений обнаруживаются в его онтологии и космологии – ангелогической структуре построенной им модели Вселенной, в стадиально-эманативном характере ее происхождения, в той особой роли, которая отведена материи в завершающем этапе космогенеза, и, наконец, в световой символике, часто используемой Иби Синой при «эмпирической» интерпретации своих абстрактных теоретических построений (в особенности символа эманации). Зороастризм, манихейство и вообще вся авестийская традиция придавала большое значение свету, который был основным лейтмотивом ее космологической мысли. Для Ибн Сины же световая символика служила своеобразным указателем на пути к пантеизму – мировоззрению, к которому была предрасположена вся его система». [323. – С.67-68]. В теологии Ибн Сины действительно имеют место

идеи об ангелогической структуре Вселенной, о стадиально-эманативном характере ее происхождения. Но подтвердить документально связь этих его идей с зороастризмом и зороастрийской и авестийской традицией невозможно. Ибо у Ибн Сины нет не только ни одной ссылки на зороастризм, его традицию, но ни одного упоминания о них. Это может быть объяснено двояко: либо Ибн Сина не был знаком с зороастризмом и его традицией, что маловероятно, либо в силу строжайшего запрета доисламских иранских учений как еретических, как магических отмежевывался от них, дабы обезопасить свою жизнь и свои творения от преследования. Ведь привело же возрождение зороастрийской традиции Шахабаддином Сухраварди (XII в.) к трагической его смерти. Что касается световой символики, то ее у Ибн Сины нет ни в «Аш-Шифа» («Исцелении»), ни в «Хикмат ал-машрикийа» («Философии Востока»). Идея о наличии световой символики в «Хикмат ал-машрикийа» возникла как следствие гипотезы о том, что в ней Ибн Сина излагает свою философию озарения, или свою особую восточную мистическую философию. Но, как уже сказано, сохранившиеся части «Хикмат ал-машрикийа», свидетельство Сухраварди – основоположника философии озарения и материалы «Мабахис ал-машрикийа» Фахраддина Рази не подтверждают эту гипотезу. Однако связь философии Ибн Сины с таджикской античностью и таджикским ранним средневековьем полностью отрицать нельзя. В частности, вполне вероятно, что учение об абсолютном и сверхабсолютном времени им разрабатывалось под влиянием соответствующей концепции зурванистов, дахритов и философов–сторонников материи. Ибо подобное учение, как мне представляется, в древнегреческой философии не имело прецедента.

В исламский период в странах Ближнего и Среднего Востока возникли и получили распространение такие школы и течения философской и религиозно-философской мысли, как философия друзей материи – *фалсафаи асҳоби ҳайӯло* (Ибн Раванди, Абу Бакр Рази), перипатетизм, калам, исмаилизм, суфизм. К концу X – первой трети XI в. философия сторон-

ников материи, по существу, была вытеснена из общественного сознания. Остальные же течения, получив значительное развитие в духе времени, его потребностей и в идейной борьбе между собой, наряду с исламом определяли духовный климат эпохи. Ибн Сине предстояло выбирать между этими течениями. Выбор был, несомненно, труден. И все же якорем своей творческой жизни он избрал восточный перипатетизм, бывший тогда наиболее реалистической, интеллектуальной и рационалистической формой философии и методологией научного творчества. Сам Ибн Сина неоднократно подчеркивал связь философии с положительными науками. Не без основания все философы-перипатетики одновременно были и выдающимися учеными своей эпохи. Достаточно вспомнить ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сину, Омара Хайяма, Насириддина Туси и многих других. Связь философии и науки четко прослеживается у представителей друзей материи (в частности, у Абу Бакра ар-Рази) и философов-натуралистов (в частности, у ал-Беруни).

Основоположниками восточного перипатетизма были ал-Кинди и ал-Фараби. На формирование мировоззрения Ибн Сины наиболее серьезное и плодотворное влияние оказал именно ал-Фараби. Мы уже ссылались на слова самого Ибн Сины о том, что он усвоил «Метафизику» Аристотеля благодаря случайно купленной на книжном рынке «Цели "Метафизики"» ал-Фараби. Историк XV в. Мирхонд в своем обширном труде «Равзат ас-Сафа» свидетельствует, что в библиотеке Нуха ибн Мансура Самани – эмира бухарского – хранилось множество редких сочинений ал-Фараби, усердно изученных Ибн Синой. Некоторые более поздние составители антологии, например, Ходжи Халифа, указывали, что Ибн Сина при составлении своего энциклопедического труда «Аш-Шифа» широко опирался на труд Второго Учителя «Ат-Талим ас-Сани», автограф которого будто бы хранился в библиотеке Саманидов. По свидетельству современного турецкого ученого Сухейла Анвера, автограф этой книги ал-Фараби якобы хранится в исфаганской библиотеке «Сиван ал-хикма». Однако достоверность этого сообщения, как мы

указали выше, вызывает сомнение. И тем не менее, в сочинениях Ибн Сины мы нередко встречаем идеи и мысли, впервые сформулированные ал-Фараби. В качестве примера можно сослаться на учение о догадке, ее психологической и гносеологической роли. Основы этого учения, были заложены Вторым Учителем. Но Ибн Синой оно развернуто и **превращено в целую теорию**. Пример второй: свое учение о разуме и его ступенях Ибн Сина разрабатывает в соответствии с учением ал-Фараби об интеллекте. В этом сразу же можно убедиться, сопоставив работу ал-Фараби о значениях слова «интеллект» [131. – С.17-18] с соответствующими местами книги «О душе» Ибн Сины. Говоря же о творческом стиле ал-Фараби и Ибн Сины, следует сказать, что первому присуща краткость изложения вопроса, второму – его всестороннее, **энциклопедическое** объяснение. Так, при анализе проблем гилеморфизма, движения, времени и пространства мы не находим у ал-Фараби ни изложения, ни критики концепций предшественников, ни обоснования объективного характера движения, времени и пространства, ни теории спецификации материи и формы друг через друга, ни учения о телесной форме, имеющего большое значение для преодоления дуализма материи и формы, ни широкого объяснения идеи о том, что время есть не только количество движения, но и изменение состояния предметов. Очень краток ал-Фараби и при анализе проблемы причинности. Он не обсуждает ни вопроса о временном соотношении причины и следствия, ни вопроса о формах связи причины и следствия, ни вопроса о видах причинности.

Между ал-Фараби и Ибн Синой есть и другие более существенные различия. Одно из них состоит в том, что ал-Фараби, в отличие от Ибн Сины, в некоторых своих работах стремится примирить, соединить (объединить) философию Аристотеля и Платона, затушевать критику теории идей Платона Аристотелем, согласовать теорию анамнезиса Платона с гносеологией Аристотеля. Показательными в этом отношении являются его сочинения «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля» и

«О достижении счастья». В этих своих работах он пытается доказать, что философии Платона и Аристотеля отличаются лишь по методам: Платон создал и применял «метод деления» (т.е. метод диалога, метод диалектики), Аристотель открыл и разработал метод силлогистики. По своим же основоположениям философии Платона и Аристотеля тождественны. «Они,– писал ал-Фараби,– пытались изложить одну и ту же философию – философию Платона и ее части, ступени ее частей, от первой до последней». [132. – С.349]. В словах ал-Фараби есть определенная доля истины: и философия Платона и философия Аристотеля суть объективный идеализм. Но идеализм идеализму рознь. Идеализм Аристотеля общее, реальнее и объективнее, а потому в философии чаще равен материализму.

И тем не менее, ал-Фараби считает возможным доказывать, что философии Платона и Аристотеля по своим основоположениям не противоречат друг другу. Он, в частности, подчеркивал, что нет никакого противоречия между Аристотелем и Платоном в понимании сущности субстанции, хотя понимал, что для Аристотеля первее единичные (материальные) субстанции, а для Платона – идеальные субстанции, идеи. Не видел он разногласий между этими двумя корифеями античной мысли и в вопросе о вечности мира. «Некоторые полагают, – пишет он, – что Аристотель считал мир предвечным, а Платон – созданным. Я считаю, что к этому гадкому и постыдному предположению о мудром Аристотеле их побудило ...его упоминание в книге «Небо и вселенная» о том, что вселенная не имеет начала во времени. ...Это абсурд, что возникновение мира имеет начало во времени. Верно только то, что она является творением самого Создателя... путем толчка вне времени, которое рождается от движения Вселенной... Тот, кто ознакомится с этими его рассуждениями о божественной власти по книге «Теология», тому станет ясным его доказательство [существования] творца и создателя этого мира... Там разъясняется, что первичную материю Творец... создал из ничего... Подобно этому Платон в своей книге, называемой «Тимей», разъясняет, что все по-

рожденное возникло от необходимой порождающей причины, что порожденное не могло быть причиной возникновения самого себя... **Они (т.е. Платон и Аристотель**. – **М.Д.) показали, что мир возник из небытия и в небытие обратится**. Но самым убедительным, правильным, замечательным доказательством служит метод, который исходит от представителей религии: они заменили создание из ничего откровением и вдохновением». [131. – С.82-90]. Вообще вопрос о вечности мира у ал-Фараби изложен двусмысленно. То он считает, что это – гнусная, постыдная ошибочная идея, то доказывает, что «поскольку его (Бога. – *М.Д.*) сущность вечна и ему не надо изменяться, преобразовываться, то и то, что в его власти, так же вечно». [131. – С.94].

Считая в «Общности...» неправильным приписывание Аристотелю гадкой и постыдной идеи о вечности мира, он в сохранившихся отрывках одного из недошедших до нас своих трактатов резко критикует Галена за его скептицизм в вопросе о вечности мира, считает очевидным и решенным Аристотелем вопрос о том, что небо вечно, и подчеркивает, что «не доверяет высказываниям пророка, ибо не может постичь их своим умом, а потому **не верит в акт творения**». [471. – С.22].

Фараби в «Общности...» пытается также гармонизировать учение Платона и Аристотеля об идеях. Он пишет: «Сюда также относятся формы и идеи, которые, как считают, Платон подтверждал, а Аристотель [якобы], наоборот, отрицал. Действительно, Платон во многих из своих суждений указывал на то, что существующие предметы имеют отвлеченные формы в божественном мире. Их можно назвать божественными идеями. Они не исчезают и не уничтожаются. Они существуют вечно, тогда как существующие предметы исчезают и уничтожаются... Аристотель упоминал об этом в разделах «Метафизики...», там он упрекал тех, кто утверждал, что идеи и формы существуют в божественном мире не разлагаясь. Он объяснил, к каким гнусностям это ведет; из этого [например] следует, что там должны были бы быть линии, плоскости и сферы, затем – движения сфер и кругов; там должны были бы быть науки, подобные астро-

номии и музыке, [наука] о гармоничных и негармоничных тонах, медицине, геометрии и [науке] о прямых и кривых дистанциях, о горячих и холодных телах вообще, активном и пассивном качествах, о всеобщих и частных телах, о субстанции и форме... Мы видим, что Аристотель в своей книге о божественном могуществе, известной под названием «Теология», устанавливает духовные формы и заявляет, что они существуют в божественном мире... Эти выражения внешне могут быть поняты в одном из трех смыслов: либо они противоречат друг другу, либо одни из них исходят от Аристотеля, а другие частично нет, либо их смысл и толкование сходятся в своем внутреннем смысле, хотя внешне они различны, В этом случае они соответствуют друг другу и согласуются, ибо невероятно предполагать, что Аристотель, сознавая важность этих понятий, т.е. духовных форм, при его знании и наблюдательности противоречит сам себе в одной и той же науке – науке о божественном могуществе. Еще менее вероятно то, что одни из них... исходят от Аристотеля, а другие нет, ибо книги, излагающие эти высказывания, слишком известны, чтобы [можно было] предположить, что некоторые них поддельны». [131. – С.91-93]. Итак, попытки ал-Фараби идентифицировать учение Платона и Аристотеля об идеях покоятся (1) на убежденности мыслителя о сущностном, внутреннем совпадении взглядов двух этих мыслителей, (2) его уверенности в том, что «Теология» есть подлинное произведение Аристотеля.

Если при анализе проблемы «идей» ал-Фараби платонизирует Аристотеля, то при интерпретации теории познания этих мыслителей мы сталкиваемся с аристотелизацией Платона. Это достигается тем, что ал-Фараби приписывает Платону аристотелевское понимание и толкование «анамнезиса – воспоминания», разделяемые им самим: анамнезис (воспоминание) есть восстановление в памяти ранее приобретенных знаний, кои в данный момент забыты.

Довольно разноречива позиция Фараби по некоторым аспектам учения о душе, в частности по проблеме вечности души. В «Общности...» он считает извращением взглядов

Платона точку зрения тех, кто полагает, что античный мудрец доказывал бессмертие души после ее отделения от тела; в «Существе вопросов» он писал, что «душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон». [253 а. – С.74]. Ибн Туфейл (XII в.) свидетельствует: «Что касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то большая их часть по логике, а сочинения, касающиеся философии, изобилуют сомнительными местами. Так, в сочинении «Совершенная община» он утверждает, что души злых будут вечно пребывать после смерти в нескончаемых муках; потом он ясно показал в «Политике», что они освобождаются и переходят в небытие и вечны души только добрые, совершенные. Затем в «Комментарии к "Этике"» он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот оказывается – оно только в этой жизни и в этой обители. Далее он прибавляет еще несколько слов, смысл которых таков: «а все другое, что говорят об этом, россказни и бредни старух». [253 а. – С.334].

Ибн Сина, безусловно, был знаком со всеми этими взглядами ал-Фараби. Тем не менее мы не находим у него попыток платонизировать Аристотеля или аристотелизировать Платона. Он, как указано выше и как будет показано в последующем изложении, отвергал теории идей и анамнезиса Платона, последовательно разрабатывая теорию совечности Бога и мира, не разделяя Платонова учения об извечности (изначальности) души, настойчиво доказывал нетленность и вечность говорящей души после гибели тела. Это последнее учение обычно считается заимствованным Ибн Синой у Платона. Но, на самом деле, оно может быть результатом влияния Аристотеля: ведь у Аристотеля есть идея о том, что ум является особым родом души и он, по-видимому, может иметь отдельное от тела вечное существование.

Из философов, живших после ал-Фараби, известным был Абу-л-Хасан ’Амирии Нишāпурӣ (около 300 – 381 г.х.), который тесно был связан с бухарскими научно-философскими кругами и трижды посетил столицу Саманидов и даже некоторое время жил здесь. Он автор многих сочинений, среди которых во времена Ибн Сины популярными были «ал-

А’лам би манāқиби ислāм», «ал-Фусул фӣ-л-ма’āлими ал-ислāмийа» и «ал-Амад ’алā ал-абад». Хотя Ибн Сина в «Спасении» обвиняет его в непонимании цели древних философов по сложным вопросам философии, [18. – С.645], тем не менее его влияние на него по проблемам души, ее нетленности и свойств духовного и т.д. сомнению не подлежит. Не подлежит сомнению и влияние ’Амири на Ибн Сину по проблеме соотношения разумной способности и тела. Ибн Сина, как и ’Амири, был убежден, что старение тела не приводит к ослаблению разумной способности, наоборот, со старением тела разумная сила усиливается и укрепляется. Думается, что если наследие ’Амири будет изучено более обстоятельно и сопоставлено с наследием Ибн Сины, то влияние первого на последнего обнаружится более рельефно. Думаю, что это задача, которую наши историки философии должны решить в ближайшем будущем, не предав забвению одну из ярких фигур истории нашей культуры.

На формирование философских взглядов Ибн Сины огромное влияние оказала его переписка и полемика с выдающимся его современником Абу Райханом ал-Беруни (973–1048 гг.), которая состоялась в 997 году, когда Беруни было уже 24 года, а Ибн Сине – всего лишь 17 лет. Переписка содержит десять вопросов Беруни относительно «Книги о небе» Аристотеля, восемь его же вопросов по книге Стагирита «Физика» и ответы Ибн Сины на все эти вопросы, а также возражения Беруни на ответы Ибн Сины. Переписка эта как источник весьма важна для изучения процесса формирования взглядов и Беруни, и Ибн Сины. Полемика эта дала обоим мыслителям возможность углубиться в понимании таких важных философских вопросов как сущность и общие принципы развития природы, вечности мира, материи, движения, времени, пространства и т.д.

После падения Государства Саманидов, как известно, Ибн Сина прибыл в Гургандж – столицу хорезмшахов и в течение десяти лет общался с учеными Академии Мамуна, главной фигурой которой был Беруни. Нет сомнения в том, что общение с учеными этой Академии вообще, Беруни в

особенности оказало значительное влияние на формирование и развитие философских взглядов молодого Ибн Сины.

Быть может, на формирование его этических взглядов определенное влияние оказал и его современник Абу Али Мискавейх, главным образом исследовавший проблемы этики. Его «Таҳзиб ал-ахлоқ» можно считать классическим в этой области. Быть может, недостаточное внимание Ибн Сины к проблемам этики объясняется тем, что на них специализировался его современник Абу Али Мискавейх.

Важнейшим идейным источником философии Ибн Сины безусловно были трактаты «Братьев Чистоты» – философской школы, которая возникла и действовала в X в. в Басре. «Братьями Чистоты» написано 52 трактата по всем отраслям знания века. Объединенные единым планом, они, по существу, представляют собой первую арабоязычную энциклопедию философского и естественнонаучного знания. Основные философские положения «Братьев Чистоты», которые разделялись Ибн Синой и которые могли помочь формированию его мировоззрения, сводятся, в тезисной форме, к следующему:

- В мире существует два рода субстанций – материальная и идеальная. Материальная субстанция – это материя, тело, элементы. Идеальная субстанция – разум и душа.
- Мир построен из единой субстанции – субстанции материи. Вещи различаются не по своей субстанциальной основе, а только по форме.
- Первоматерия – это то, что способно принимать форму. Форма есть очертание и образ предмета.
- Конкретными элементарными формами материи являются четыре элемента – земля, вода, воздух, огонь, которые постоянно взаимопревращаются.
- Движение есть изменение вообще, а не только перемещение в пространстве.
- Мир беспределен и заполнен, пустого пространства, пустоты нет.
- Высшие и низшие виды существ взаимосвязаны между собой. Человек имеет родство с царством обезьян.

- Познание есть возникновение образа предмета в душе познающего, незнание – отсутствие этого образа в душе субъекта познания.
- Исходным пунктом познания являются чувства: «Те философствующие люди, которые утверждают, что они приобрели знания и мастерство лишь только посредством разума и высокого качества своей мыслительной способности, ошибаются, ибо если бы они не видели и не наблюдали природу, если бы они не созерцали и не сопоставляли эти явления, то не смогли бы приобрести знания. Таким образом, природа играет в их жизни роль учителя». [347. – С.47-48].
- Душа, однако, может познавать вещи и мир явлений самодовлеющим образом.

На формирование взглядов Ибн Сины серьезное влияние могло оказать и объективистское изложение «Братьями Чистоты» вопроса о вечности мира: на вопрос о том, вечен ли мир или нет, они не давали прямого ответа, а приводили все точки зрения, существующие по этому вопросу. Вместе с тем «Братья Чистоты» как в области онтологии, так и в области гносеологии разделяли теорию идей Платона. Они писали: «Образы, формы и фигуры, которые ты видишь в мире материальных тел, являются призраками, силуэтами и идолами тех образов, которые находятся в мире духов. Они являются очень светлыми и прозрачными, а те образы, которые существуют в мире тел, темны и нечисты. Отношение образов духовного мира к образам материального мира подобно отношению изображений на досках и на поверхностях стен к образам и формам настоящих животных, состоящих из мяса, крови, костей и кожи. Образы, существующие в мире духов, являются движущими, образы, существующие в мире материальных тел, – движущимися. Вещи же, которые существуют под последними образами, являются инертными (не движущимися), безмолвными, безжизненными». [347. – С.31]. В области гносеологии этот тезис формулировался так: образы, которые мы видим в мире чувственных вещей, представляют собой призраки мира идей. На этой основе «Братья Чистоты» склоняются к теории анамнезиса Платона. В трак-

татах. «Братьев чистоты» широко разработано учение о макрокосме и микрокосме. Однако ни теория мира идей и мира вещей, ни теория анамнезиса, ни теория макрокосма и микрокосма у Ибн Сины не имеют места.

Философия Ибн Сины формировалась в идейной борьбе против калама – схоластики ислама. Калам как мусульманская философия начал складываться в конце VII в. Известно, что в VII–VIII вв. в странах, подвластных арабскому халифату, значительное развитие получил феодализм. К концу IX – началу X в. эти страны вступили в стадию достаточно зрелого феодализма. Феодальное общество породило в этих странах соответствующую себе идеологическую надстройку – ислам. Но ислам, первоначально опирающийся только на Коран и хадисы (предания пророка), не мог достойно конкурировать с развивающимися в халифате философией и наукой. Поэтому и назрела задача создания системы мусульманской теологии – калама, способной рационально обосновывать догмы ислама. Первоначально эту миссию взяли на себя так называемые джабариты и кадариты, вся мудрость которых вращалась вокруг проблемы предопределения (джабариты) и свободы воли (кадариты). Новый этап в развитии калама ознаменовал мутазилизм (основатель Васил ибн Ата). Мутазилиты расширили круг обсуждаемых вопросов; они поставили вопрос о единстве Бога и его атрибутах, о Первом творении, о присвоении нравов и их изменчивости, развили учение об атомах и т.д. Но классический калам оформился в конце IX – начале X в. Его основателями были Ашари (874–935 или 941) и Матуриди (ум. в 944 г.). В X–XI вв. значительный вклад в развитие ортодоксального калама внесли Бакилани (ум. в 1013 г.), Абу Мансур Багдади и Джувайни (ум. в 1085 г.). В трудах этих мыслителей и оформились основные принципы и структурные элементы ортодоксального калама:

- Учение об ибда’ – творении из ничего, которое призвано было доказать всемогущество Бога, обосновать возможность существования чуда и чудес.

• Учение о вечности Бога и возникновении мира во времени, т.е. учение о сотворенности мира, согласно которому Бог извечно существовал без мира и без времени и только затем он решил произвести и сотворить мир. Сотворенный мир не вечен, а тленен.

• Учение о неизначальности и невечности движения, пространства, времени.

• Индетерминистский подход к явлениям действительности. Иные мутакаллимы признавали, правда, существование каузальной связи, но считали эту связь не необходимой и доказывали, что Бог в состоянии разорвать эту связь. Поэтому и их концепция, в принципе, оставалась в пределах индетерминизма. Индетерминизм, по замыслу его каламистских сторонников, призван был служить оправданием чуда и чудотворства.

• Концепция неделимой частицы, или атомизма, сущность которой состоит в том, что мир и все его вещи образуются из атомов. Но атомы эти не вечны, а находятся в состоянии постоянной гибели и воссоздания Божеством. Это значит, что атомизм мутакаллимов призван был служить обоснованием всемогущества Божества и тленности мира. Он был направлен против перипатетического принципа гилеморфизма.

• Гносеологический скептицизм, а порой и агностицизм, суть которого сводится к сомнению в познавательной силе чувств и разума человека, к отрицанию возможности приобрести истинное знание о вещах человеческими средствами познания – чувствами и разумом.

Ибн Сина не разделял эти каламистские концепции. Но если хорошо вдуматься в его учение, вчитаться в его произведения, то нетрудно заметить, что он постоянно держал их на прицеле, разрабатывая свою философскую концепцию с их учетом. В частности, в борьбе с мутакаллимами он разрабатывал и уточнял содержание и смысл таких важных философских категорий, как изначальность, вечность, пространство, время, движение, субстанция, акциденция, конечное, бесконечное, изменчивость, причина, следствие, познание,

чувственное познание, рациональное познание, интуитивное познание, дискурсивное знание и т.д. Способы аргументации его теорий субстанциальности тел, причинности, изначальности и вечности материи, движения, времени, пространства, вечности мира и др. показывают, что мыслитель разрабатывал эти вопросы, отталкиваясь от каламистских концепций, но в противовес им. Калам, следовательно, является идейным источником философии Ибн Сины в том смысле, что он давал ему пищу для размышления, для разработки собственных концепций.

Коль скоро мы заговорили о каламе как идейном источнике философии Ибн Сины, нам следует сказать несколько слов и об отношении мыслителя к исламу – официальной господствующей идеологии его эпохи, ибо он был средоточием всей идеологической жизни, и ни один ученый и философ не мог игнорировать его. Что касается Ибн Сины, то он, как явствует из его сочинения «Освещения», считал, что религия нужна публике, простолюдинам, не способным понять и усвоить сложные научные и философские проблемы, понять и усвоить научное и философское объяснение предметов и явлений действительности. Ибо «…если религия объяснит все так, как оно есть на самом деле, люди не будут понимать сказанного и будут принимать религию только путем насилия и страха. Но невозможно, чтобы каждый человек был настолько трусливым, чтобы стать [по этой причине] приверженцем религии». [48. – С.339]. Вот поэтому пророки излагают вопросы посюстороннего и потустороннего мира в доступных простолюдинам образах и выражениях, дабы они уразумели сказанное и уверовали. Именно такую цель преследуют потрясающие и ошеломляющие описания мук души, картин ада, рая и дня Страшного суда. «Все эти и другие суждения мудрецов, – пишет Ибн Сина, – служат для удержания людей от дурных действий. Если им объяснить суть ма'ада как она есть, они не смогут ее воспринимать и могут подумать, что все сказанное нелепо». [48. – С.330-340]. Но несмотря на это Ибн Сина в своих философских трудах не игнорирует ислам, а излагает ряд существенных философских

вопросов с учетом его запросов. Об этом свидетельствует признание им принципа «тавхида», разработка теории Необходимосущего и перводвигателя, совечности Бога и мира, теорий Божественного знания, пророчества, воскрешения и др. О том же говорит признание Бога главной реальностью и первой причиной бытия. Хотя необходимо подчеркнуть, что между религиозным, каламистским пониманием сущности Бога, с одной стороны, и ее трактовкой Ибн Синой – с другой, есть существенная разница: ислам и калам считают Бога всемогущим, суверенным, всеведущим сущим, творящим мир из ничего на основе свободного творчества, произволения. Авиценна же рассматривал отношение Бога и мира как отношение необходимой причинно-следственной связи. Доказывая же, что над невозможностью нет власти и Бог познает явления лишь всеобщим образом, он ограничивал его всемогущество и всеведущность. Газали, специально анализировавший этот аспект учения Ибн Сины, подчеркивал, что сторонники этой точки зрения, лишив бога атрибутов всемогущества, свободного творчества и всеведущности, «приблизили его состояние к состоянию мертвеца, ничего не знающего о совершающихся в мире событиях». [91. – С.103]. Указанный подход Ибн Сины полностью подтверждает вывод Г.Г.Майорова о том, что своеобразием средневекового способа философствования была его «сопряженность с религиозной идеологией, основанной на принципах откровения и монотеизма, т.е. на принципах иудаизма, христианства и мусульманства, но по существу чуждыми античному религиозно-мифологическому мировоззрению. Эта фундаментальная зависимость от религиозной идеологии не означала для философии полное ее растворение всегда и везде в религиозном сознании, но все же неизменно на протяжении всего периода определяла и специфику философских проблем, и выбор способов их разрешения. Какова бы ни была позиция средневекового философа, она всегда отмечена глубокой «озабоченностью» религией и теологией, будь то озабоченность тем, как поставить философию на службу религии..., или же оза-

боченность тем, как, сохраняя лояльность религии, освободить философию из-под теологической опеки...». [284. – С.4].

Что касается суфизма, получившего в X–XI вв. широкое распространение и выдвинувшего из своих рядов знаменитого Абу Саида Абулхайра Мейхенейского, с которым Князь философов и врачей имел личную доверительную беседу и переписывался, то он не оказал существенного влияния на формирование его взглядов. Ибн Сина не разделял главные теоретические основоположения суфизма – принципы *вахдат* (единение с Богом), *хулул* (растворение в Боге), *фана* (гибель), *бака* (вечность), ибо он считал принципиально невозможным личное соединение с Богом и приобретение таким образом личной физической вечности. Принцип индивидуального бессмертия Ибн Сины не заимствован у суфиев и не совпадает с их принципом *бака*. Но изучение и обобщение теории и практики суфиев дали ему некоторый материал для обоснования всеобщего характера принципа причинности. На этой основе он сформулировал очень важный теоретический тезис: действия и явления, кажущиеся на первый взгляд чудом, в действительности причинно обусловлены и не выходят за рамки естественной закономерности. Отношение же суфиев к Ибн Сине очень четко характеризовал М.С.Афнан. Он совершенно обоснованно указывал, что «суфии резко осуждали его за веру в человеческий разум как средство познания действительности. Его рационализм, говорили они, скрывает от человека лик божий, вместо того, чтобы приближать его к нему... Санаи (ум. в 1150 г.), восторженно прославлявший всемогущего Бога, испытывал лишь жалость к Авиценне за то, что тот бродил в потемках своей искусно созданной системы. А Джами (ум. в 1492 г.), творивший пять веков спустя после Авиценны, когда влияние философа все еще было сильным, призывал людей отказаться от поисков света души в иссохшей груди Авиценны, ибо лишь те, у кого широко открыты глаза, могут указать остальным, как и где найти этот свет. Его «Ишарат» ведет к богохульству, а его мировосприятие наполняет человека предчувствиями зла. Его книга «Исцеление» ...изменяет чув-

ству покорности. Даже в своем «Каноне врачебной науки» он не говорит ничего нового... Суфии упорно продолжали опровергать все, что отстаивал Авиценна, хотя без всяких колебаний и заимствовали у него форму ряда его сочинений».[1] [465. – С.234-235].

3. Система философии Ибн Сины

Ибн Сина определяет философию как «познание сущности всех вещей в меру человеческих возможностей». [19. – С.12]. Ключевым в этом определении философии является понятие «вещь» («вещи»), которое синонимично понятию «бытие». «Вещь, - писал Ибн Сина, - не отделяется от значения «бытующего», являющегося ее неотъемлемым свойством, ибо вещь либо существует в объективной реальности, либо в разуме и воображении. Если дело обстоит иначе, то она не есть вещь». [414. – С.418]. С таким пониманием сущности «вещи» солидарен и Ибн Рушд, который в своем сочинении «Талхис…» писал: «Что касается понятия *шай'* – вещь, то оно сказывается обо всем, о чем сказывается понятие *вуҷуд* – бытие. Оно также сказывается и о том, что общее того, о чем сказывается понятие «бытие». «Вещь» охватывает всю совокупность значений, представляемых в душе – независимо от того, находятся ли они вне души или в ней». [457. – С.120]. Следовательно, краткое определение Ибн Сины – «Философия есть познание сущности всех вещей в меру возможностей человека» – означает, что философия есть наука, изучающая бытие в целом – бытие материальное и бытие идеальное. Система философии, представленная им в «аш-Шифа», «ан-Наджат», «Данишнаме», «Хикмат ал-машрикийа», полностью подтверждает этот наш вывод. Со-

[1] Об отношении Ибн Сины к суфизму см.: Воҳидов С., Қулматов Н. Абӯалӣ ибни Сино дар назми асрҳои 12-13//Мушкилоти Ибни Сино. – Душанбе, 1980; Сайид Нурулҳақ Ковиш. Ирфони Ибни Сино. – Кобул, 1372; Абдулғафур Равон Фарҳодӣ. Майлонӣ Ибни Сино аз фалсафа ба ирфон. – Кобул, 1359; Сайид Яҳйо Ясрибӣ. Ирфони назарӣ. – Теҳрон, 1380; Бӯалӣ Сино. – Теҳрон, 1388.

гласно этому определению, система его философии представляет собой систему наук вообще, философии в частности. В трудах Ибн Сины мы встречаемся по существу с тремя типами системы научно-философского знания. Первый тип изложен в «аш-Шифа» и примыкающих к ней его сочинениях. Здесь в самой общей форме она состоит из двух частей – логики и философских наук, каждая из которых в свою очередь составляет некоторую подсистему со своими структурными элементами. Так, логика в системе философии Ибн Сины представляет некоторую подсистему, состоящую из учения о (1) понятиях, (2) категориях, (3) суждениях, (4) силлогизмах и (5) доказательстве, а также включающую в себя (6) топику (диалектику), (7) софистику, (8) риторику, (9) поэтику.[1]

Субординация частей логики, если вдуматься в замысел Ибн Сины, покоится на двух основоположениях: 1) от простого к сложному, 2) истинность и достоверность. Если значение логики как части философии, по Ибн Сине, состоит в изучении форм мышления, то ее ценность как органона заключается в том, что, пронизав все науки как органон, она связывает и объединяет их в одну единую систему. Логика есть начальный элемент философской системы Ибн Сины постольку, поскольку она – органон научного знания, и каждый, кто избирает тернистый путь науки, должен прежде всего знать этот органон.

Определенную систему составляет и его философия. Во всех своих основных трудах он делит философские науки на: 1) *теоретические философские науки*, осведомляющие нас о состоянии бытия вещей, существование которых не зависит от нашего действия; 2) *практические философские науки*, осведомляющие нас о состоянии бытия вещей, существование которых

[1] См.: Абӯали ибн Сино. Дар ақсоми улуми ақлӣ // Осори мунтахаб. Душанбе, 1983. С. 108–109; Ибн Сино. аш-Шифо. ал-Мантиқ. 1. ал-Мадхал. ал-Қоҳира, 1371/1952; 2. ал-Мақулот. ал-Қоҳира, 1378/1959; 3. ал-Ибора. ал-Қоҳира, 1390/1970; 4. ал-Қиёс. ал-Қоҳира, 1384/1964; 5. ал-Бурҳон. ал-Қоҳира, 1370/1956; 6. ал-Ҷадал. ал-Қоҳира, 1385/1965; 7. ал-Сафсата. ал-Қоҳира, 1377/1958; 8. ал-Хитоба. ал-Қоҳира, 1373/1954; 9. аш-Ше'р. ал-Қоҳира, 1387/1966.

зависит от нашего действия. *Цель первых – постижение истины, цель вторых – достижение блага и счастья.*

Систему теоретической философии составляют физика, математика, метафизика, координация и субординация которых определяется: 1) их отношением к материи, 2) обеспечением более общих наук исходными принципами более частных наук, 3) предметом их исследования. Систематизация, субординация и установление взаимодействия наук на основе их предмета изучения является ключевым моментом учения Ибн Сины о классификации наук. Это особенно важно учитывать потому, что даже в Европе Нового времени мы находим попытки классифицировать науки, исходя из человеческих душевных способностей (например, у Ф.Бэкона). Каждый вид теоретической философии у Ибн Сины образует своеобразную подсистему, включающую в себя ряд основных отраслей и ответвлений, соответствующих тому, что теперь мы называем фундаментальными и прикладными науками.

Первую часть теоретической философии составляет физика. Система физики, как науки о неживой и живой природе, состоит из восьми основных отраслей и семи ответвлений. Основные отрасли физики: 1) наука об общих принципах природы, 2) наука о небе и мире, 3) наука о возникновении и уничтожении, 4) наука о действиях и претерпеваниях, 5) минералогия и метеорология, 6) наука о душе, 7) ботаника, 8) зоология. К семи ответвлениям физики относятся: 1) алхимия, которую он признает со значительными оговорками; 2) астрология, 3) чародейство, 4) наука заклинаний, которые он отвергает; 5) врачебная наука; 6) физиогномика; 7) наука о толковании снов. Порядок расположения главных отраслей физики свидетельствует о том, что он основан на принципе восхождения от простого к сложному, от неживого к живому. Превращение этой идеи в исходный принцип классификации и субординации физических знаний, представляет собой важный момент учения Ибн Сины.

Вторая часть теоретической философии – это математика. В нее в качестве основных отраслей входят арифметика, геометрия, астрономия и теория музыки. К арифметике в ка-

честве прикладных разделов относятся индийский счет и алгебра; к геометрии – наука об определении площадей, механика, искусство изготовления гирь и весов, искусство изготовления военных инструментов, оптика, искусство переброски вод; к астрономии – наука составления астрономических таблиц (карт) и календарей; к теории музыки – наука изготовления музыкальных инструментов. Если вдуматься в субординацию математических наук, предложенную Ибн Синой, то нетрудно заметить, что он следовал следующей логике: без чисел, изучаемых арифметикой, невозможно выразить и изучить величины, исследуемые геометрией. Без изучения же величин не представляется возможным определить форму, положение, величину и расстояние между небесными телами, изучаемыми астрономией.

Третью часть теоретической философии составляет метафизика, называемая также первой философией и божественной наукой (теологией). Предмет метафизики – изучение бытия как такового, проблемы ее – все явления, которые связаны с бытием. Одни из этих явлений, в частности, субстанция, количество, качество, являются как бы его (бытия) видами, другие же, например, единичность, множество, сила, действие, общее, частное, возможное, необходимое, – суть явлений бытия.

Изучение этих явлений не входит в задачу ни одной из частных наук. Их анализ – прерогатива метафизики, которая и *есть подлинная философия в том смысле, что исследует наиболее общие характеристики и начала бытия*. По образцу других наук Ибн Сина делит метафизику на пять основных отраслей и ряд ответвлений. К основным отраслям метафизики он относит: познание тех явлений, которые имеют отношение ко всем видам сущих; исследование постулатов физики, математики, логики; доказательство бытия необходимосущего; изучение земных духовных субстанций. Ответвлениями же метафизики у Ибн Сины являются: учение об откровении и его носителе – пророке; учение о возвращении души в свою обитель.

Методологическое значение выделения в рамках метафизики основных отраслей и вычленение таким образом соб-

ственно философской и теологической проблематик состоит, во-первых, в подготовке почвы для полного отделения философии от теологии, что впоследствии осуществлено в "Логике восточников", во-вторых, в создании условий для более конкретной, дифференцированной мировоззренческой оценки философии Ибн Сины.

Практическую философию Ибн Сина также делит на три части: 1) *этика* – учение об исправлении нравов отдельного индивида; 2) *домоводство* – учение об управлении домом и о взаимоотношениях между его членами; 3) *гражданская политика* – учение о сообществе людей одной страны, о видах политики, о добродетельных и недобродетельных городах, об условиях расцвета одного народа и падения другого, об истинном законе и т.д.

Разъясняя свой принцип классификации практической философии и сущность каждой ее части, Ибн Сина подчеркивал, что "причина сведения ее к трем частям состоит в том, что... человеческие мероприятия и размышления либо исключительно предназначены для одного человека, либо для многих людей, либо для определенной группы людей, организованной в одном доме, либо для людей одного города, или одной страны. То, что относится к одному человеку, называется *исправлением нравов*. Оно учит человека, какие нравы он должен приобрести, какими моральными качествами располагать и какие действия совершать, дабы они обусловили его счастье в этом и другом мире... Вторая часть практической философии, трактующая об одном определенном сообществе, называется домоводством. Оно таково, что при его помощи человек познает, как ему подобает действовать и как управлять домом, дабы у него сложились добрые и разумные отношения с женой, детьми, слугами и подчиненными... Третья часть практической философии, трактующая о сообществе людей одной страны, есть та, при помощи которой человек познает виды политики, постигает науку об обществе и о добродетельном городе, дабы быть в состоянии отличать добродетельный город от злонравного и знать, в чем причины расцвета одного народа и условия па-

дения другого. В этой же третьей части практической философии познается нужда народа в истинном законе, определяются общие границы и основоположения отношений между отдельными членами человеческого рода и постигается разница между истинными пророками и лжепророками, шарлатанами и людьми-дьяволами".

Отсюда видно, что основу систематизации частей практической философии составляет фундаментальная идея об обществе как едином социальном организме, который немыслим без отдельных индивидов и семьи, представляющей первую ячейку социальной структуры общества.

Такова система философии Ибн Сины в "Исцелении". При этом типе классификации наук, как мы видели, первым структурным элементом системы философского знания является физика, вторым математика и только третьим метафизика, которая по своему содержанию символизирует собственно философию и теологию. Объясняется такой подход тем, что без предварительного изучения физики и математики трудно понять многие метафизические (собственно философские и теологические) проблемы. Мы считаем, что такое объяснение субординации структурных элементов философской системы, изложенной в «аш-Шифа» и примыкающих к ней работах мыслителя, вполне резонно и сохраняет свою научную ценность и в настоящее время.

В «Данишнаме», написанной незадолго до кончины мыслителя, мы находим второй тип его системы философии. Структурные элементы этой системы субординированы следующим образом:

1. Логика как пропедевтика и органон наук, как учение о правильном мышлении и его формах – понятии, суждении, силлогизме, их видах и о ее значении для приобретения достоверного знания.

2. Философия подразделяется на практическую и теоретическую, т.е. разделы философии даются в порядке, противоположном их порядку в «аш-Шифа». Структурными элементами практической философии считаются: а)гражданская политика (*илми тадбири шаҳр*); б)домоводство (*илми тадбири*

хона); в) этика (*илми тадбири худ*). Этот порядок расположения структурных элементов практической философии в корне отличается от того, что мы находим в «аш-Шифа» и трактате «Дар ақсоли улуми ақлӣ» («Части рационалистических наук»). Думается, что порядок расположения структурных элементов практической философии, изложенный в «аш-Шифа» и трактате «Дар ақсоли улуми ақлӣ», более логичен и предпочтителен с точки зрения исторического процесса становления человека, его личности, социализации и формирования общественных форм его бытия.

3. Структура теоретической философии определяется следующим образом: а) высшая наука (*илми барин*) – метафизика; б) средняя наука (*илми фарҳанг ва риёзат*) – математика; в) низшая наука (*илми зерин*) – физика. Ибн Сина в «Данишнаме» обосновывает этот свой подход следующим образом:

«Тройственность этих наук вытекает из того, что вещи не выходят за пределы трех видов: 1) либо существование их совершенно не связано с чувственной материей, с соединением [с материей] и движением, так что их следует представлять себе вне связи с материей и движением, как, например, разум, бытие, единство, причинность, причинная обусловленность и тому подобное, ибо все это можно представить себе отдельно, независимо от чувственных вещей, так как они сами отделены от чувственного; 2) либо, хотя существование их и не отделено от чувственной материи и от вещей, которые находятся в движении, их мысленно можно отделить, так как для их определения нет необходимости связывать их с какой-либо из чувственных материй или с чем-либо движущимся, как, например, треугольник, квадратность, окружность, длина (которые могут быть и в золоте, и в серебре, и в дереве, и в глине), тогда как человечность может быть только в одной определенной материи, и поэтому человечность и все ей подобное не может быть определено иначе как в связи с определенной материей, и даже в воображении ее нельзя отделить от материи. А треугольник и квадрат, несмотря на то, что они не существуют вне какой-либо материи, все же можно определить без материи и вообразить без нее; 3) либо

это предметы, которые существуют в материи и определить и представить которые можно лишь в связи с материей и в состоянии движения, примеры чего мы уже приводили.

Что касается науки, познающей характер вещей, которые необходимым образом не нуждаются в материи и движении, причем некоторые из них никогда не могут быть связаны с материей, как разум и Истина, о которых ты узнаешь ниже, а некоторые, возможно, соединяются с материей и движением, но это не вытекает с необходимостью из их природы, как, например, причинность, которая может быть в теле, а может быть и качеством разума, эта наука называется «метафизикой». Та же [наука, которая] познает характер вещей, существование которых необходимо связано с материей, но у которых нет определенной свойственной им материи, как, например, фигуры или числа в том значении, в котором они изучаются наукой, называется «математикой».

И третья наука – о природе. В этой книге наши рассуждения и наше внимание будут обращены на эти три теоретические науки». [9. – С.108].

Третий тип системы научно-философского знания Ибн Сина дает в своей «Мантик ал-машрикийин» («Логике восточников») – разделе «Хикмат ал-машрикийа» («Восточная философия»). Рассуждения мыслителя важны здесь с точки зрения отношения восточной философии к перипатетической философии и определения эволюции его взглядов (если таковая есть) по анализируемому вопросу. Поэтому процитируем с некоторыми сокращениями параграф «Логики восточников», посвященный проблеме классификации видов бытия и изучающих их наук, и затем выскажем свои соображения: «Науки многочисленны, а их цели разные. Однако при ближайшем делении они делятся на два вида: 1. Науки, положения которых имеют силу не во все времена, а в определенный период. Затем они утрачивают свою силу или на некоторое время в них отпадает нужда, но потом вновь возвращаются к ним. 2. Науки, одинаково необходимые во все времена. Эти науки – наилучшие науки и потому называются философией. Они состоят из основных наук, приложений и ответвлений.

Наша цель здесь – изложение основных наук. А те, что называются приложениями и ответвлениями, как медицина, земледелие и частные науки, к которым относятся астрология и другие искусства, в их изложении нет нужды.

Основные науки делятся на два вида, ибо не исключено, что науки либо используются для освоения явлений существующего мира и того, что существует до него, …либо используются изучающими науки в качестве органона для достижения знания о явлениях, существующих в мире, и о том, что существовало до него.

В это время и в этой стране стало традицией называть науку, долженствующую быть органоном знания, логикой. Она, быть может, у других народов называется по-иному, но мы предпочли называть ее этим известным именем. Органоном всех наук, поистине, она называется потому, что представляет собой науку, объясняющую принципы, в которых нуждается каждый, кто выводит известное из неизвестного благодаря использованию известного таким образом и таким способом, что этот образ и этот способ приводят исследователя к познанию неизвестного. Следовательно, логика – это наука, указывающая на все образы и способы, при помощи которых разум переходит от известного к неизвестному. Она также есть наука, указывающая на все образы и способы, которые вводят разум в заблуждение…

Второй вид науки в свою очередь также делится прежде всего на две части, ибо целью наук является либо очищение души от того, что появилось в ней только благодаря определенному образу вещи, либо их цель заключается не только в этом, но и в том, чтобы любым способом образ вещи отобразился в душе. При посредстве первой части наук постигаются сущие, которые не суть наши действия и состояния, дабы мы познали наиболее истинные причины их совершения нами, их исхождения от нас и их существования в нас. Во второй же части наук внимание обращается на сущие, которые суть наши действия и состояния, дабы мы познали наиболее истинные причины их совершения нами, их исхождения от нас и их существования в нас. Понятно, что люди

нашего времени первую часть называют теоретической наукой, ибо их крайняя цель – теория, а вторую часть именуют практической наукой, так как ее цель – практика.

Частей теоретической науки – четыре, потому что:

– либо явления по сущности и свойствам связаны с конкретной материей, их бытие по природе своей невозможно в любой материи и познаются они только в конкретной материи, как «человечность» и «костность», хотя они (т.е. явления) таковы, что разум на первый взгляд исключает, что они могут быть связаны с любой другой материей. Но это происходит вследствие ошибки разума. Однако разум для достижения истины необходимым образом нуждается в устранении этого [ложного] допущения… Это есть [первый] вид сущих и явлений;

– либо явления подобным же образом связаны [с материей], хотя разум для правильного представления многих из них нуждается в соединении с тем, что есть материя или подобно материи, тем не менее не невозможно, чтобы при размышлении и бытии для разума не была определена материя и была бы ему пригодна любая материя, ибо с разумом может связываться любая материя, если этому ничто не препятствует… как двойственность и тройственность… как круг и квадрат и как все то, что ни их бытие, ни представление о них не зависит от изменения присущей им материи. Это второй вид явлений и сущих;

– либо явления отнюдь не связаны с материей и движением и не годны для того, чтобы соединиться с ними хотя бы в истинно разумном представлении, как первый всевышний творец и некоторые виды ангелов. Это третий вид сущих;

– либо явления и сущности и связаны с материей, и не связаны с ней. К категории того, что и связано, и не связано с материей, относятся такие сущности, как единство и множество, общее и частное, причина и следствие.

Подобно видам сущих, частей всех видов теоретической науки – четыре. Стало привычкой называть науку о первом виде сущих физикой, о втором – математикой, о третьем – теологией, о четвертом – универсальной наукой, хотя такая классификация нетрадиционна. Такова теоретическая наука.

Что касается практической науки, то некоторые называют этикой ту ее часть, которая изучает какими должны быть человек сам по себе и присущие ему состояния, дабы он был счастлив в этом мире и на том свете. Другая часть практической науки изучает, каким должно быть сотрудничество человека с другими людьми, дабы возник добрый порядок и в частном, и в общем сообществе. Частное сообщество – это то, которое возникает в пределах одного дома. Общее же сообщество – это то, которое формируется в пределах города.

Каждое сообщество, поистине, достигает совершенства при помощи официального законодательства и под руководством правителя. По этой причине официальное законодательство соблюдается, принимается к руководству и защищается.

В целях защиты законодательства недопустимо, чтобы один человек одновременно был управляющим двух дел. Также недопустимо, чтобы управляющий домом одновременно был и управляющим городом, напротив, город должен иметь своего управляющего, а каждый дом – своего хозяина. По этой причине лучше посвятить домоводству и его главе отдельный раздел, и гражданской политике и главе города – другой раздел. Не подобает, чтобы домоводческое и гражданское законодательства были разделены… Однако тебе лучше, чтобы выделить этику, домоводство, гражданскую политику, …законодательство и то, что относится к нему, в отдельные науки… Пусть эти четыре науки будут частями практической науки, как те четыре были частями теоретической науки». [4. – С.23-28].

Этот отрывок из «Логики восточников» показывает, что Ибн Сина как в «Исцелении», так и в «Философии восточников» излагает одну и ту же концепцию классификации научных знаний. Ибо классификация и систематизация наук в обоих трудах покоятся на одних и тех же принципах – на принципах выделения и субординации наук по изучаемым ими родам бытия и предметам их исследования. Причем тождество концепции классификации в обоих трудах не формальное, а содержательное. Об этом свидетельствует совпадение содержания «Исцеления» и сохранившихся ча-

стей «Логики» и «Физики» «Философии восточников». О том же говорит и намерение Ибн Сины включить из математических наук в «Философию восточников» лишь то, что есть в «Исцелении». Все это означает, что разговоры об эволюции мировоззрения Ибн Сины в «Философии восточников» в сторону восточного мистицизма несостоятельны. Но в решении анализируемого вопроса можно все же отметить существенную разницу, наблюдаемую между позицией «Исцеления» и «Философии восточников». Первое – разделение в «Философии восточников» метафизики на две самостоятельные науки: на теологию и универсальную науку, каждая из которых имеет свой особый предмет исследования. Предмет теологии – сущие и явления, которые абсолютно не связаны с материей и движением, как Бог и некоторые виды ангелов. Предмет же универсальной науки – это явления и сущности, которые могут быть и связанными, и не связанными с материей, как единство и множество, общее и частное, причина и следствие. Попытка выделить собственно философскую проблематику в самостоятельную отрасль знания – универсальную науку – имела крайне важное методологическое значение для освобождения философии из-под опеки теологии и свидетельствует о том, что Ибн Сина постепенно пришел к пониманию несовместимости и несовмещаемости теологии и философии. Но, к сожалению, эта методологически плодотворная попытка Ибн Сины в истории философии не нашла поддержки. Не только его идейные противники, но и последователи, в частности, такой выдающийся из них как Насириддин Туси, все еще продолжали рассматривать философскую и теологическую проблематики под эгидой единой науки – метафизики. Вторая отличительная черта концепции классификации наук, изложенной в «Философии восточников», – это выделение законоведения в качестве четвертой самостоятельной части практической философии. Однако трудно сказать (поскольку не сохранились части «Философии восточников», посвященные практической философии), о каком законоведении идет речь – о религиозном или светском.

Итак, изложение системы философии Ибн Сины и его основных принципов показывает, что она по существу есть система рационалистических наук, известных в эпоху мыслителя. Собственно философскими элементами этой системы можно считать логику, универсальную науку, этику, домоводство и гражданскую политику. Натурфилософией же Ибн Сина называет физику, включающую в себя всю совокупность естественнонаучного знания о неорганическом и органическом мире и занимающую почти половину его огромного труда «Исцеление». Отождествление натурфилософии с физикой – не специфика философской системы Ибн Сины, а явление, наблюдаемое в истории науки и философии с античности вплоть до XVIII столетия. В этом понимании натурфилософия представляет собой одну из важнейших частей философской системы Ибн Сины и ее удельный вес намного больше удельного веса универсальной науки и теологии вместе взятых. Нет сомнения в том, что физика Ибн Сины насыщена философскими проблемами и философским содержанием. Но в ней немало и чисто естественнонаучной проблематики и конкретного исследования частных физических явлений и процессов. Поэтому в качестве натурфилософского аспекта выделяются только те проблемы, которые имеют общетеоретический, мировоззренческий характер и как бы составляют философию естествознания. Подобные проблемы анализируются прежде всего в первой части «Физики» «Исцеления», называемой «Слушания о природе». К ним относятся проблемы субстанциальности тел, движения, пространства, времени, вечности мира, конечности и бесконечности, причинности, материи и формы, устойчивости и изменчивости, которые называются Ибн Синой и его последователями общими принципами природы. В этом смысле «Слушания о природе» можно назвать философской пропедевтикой всей физики Ибн Сины. Немало философских проблем анализируется в шестой книге “Исцеления” – в книге “О душе”. Среди них можно отметить проблемы соотношения души и тела, субстанциальности души, метемпсихоза, природы, механизма, форм и видов познания. В естественно-

научных трудах Ибн Сины широко обсуждаются и такие общетеоретические проблемы, как сущность жизни и ее происхождение, связь организма со средой и т.д. Не следует забывать и тот факт, что в античности и средневековье вся физика по преимуществу носила натурфилософский характер, что было обусловлено отсутствием или крайне слабым развитием экспериментального метода в науке.

В рамках настоящего компендиума, разумеется, невозможно подробно проанализировать перечисленные выше проблемы всей философской системы Ибн Сины. Поэтому ограничимся краткой характеристикой его логического, философского, теологического учений, сосредоточив внимание на определении его роли в развитии философии и мировой цивилизации.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ЛОГИКА ИБН СИНЫ

1. Логика как философия и органон науки. Предмет и задачи логики

Логика у Ибн Сины характеризуется двуединой природой: с одной стороны, она есть наука философская, с другой – органон (или, как бы мы теперь сказали, методология) научного знания. Объясняя это свое понимание сущности логики, мыслитель в "Исцелении" писал: "...Тебе было разъяснено, каким образом логика есть часть философии и каким образом она является органоном. В действительности, нет противоречия между тем, кто считает логику частью философии и тем, кто определяет ее как органон. Итак, если брать предмет логики в качестве одного из сущих (а философия есть наука о сущих, какими бы они ни были), то логика есть часть философии, изучающая состояния некоторых сущих. Ее природа состоит в том, что она изучает вопрос о том, каким образом при ее помощи постигается неизвестное, или каким образом она помогает в достижении неизвестного. Стало быть, в связи с тем, что это состояние есть либо особое явление некоторых сущих, либо сущностная акциденция, присущая им, либо явление, приводящее их к существованию, *то логика есть некоторый взгляд на сущее... Стало быть, логика есть одна из наук.*

Но так как затем обнаруживается, что познание состояния этого сущего помогает в познании других явлений, *то это познание, которое само по себе есть некоторое знание, является органоном другого знания. Но высшая цель логики – это ее помощь в достижении другого знания. Следовательно, бытность логики познанием части сущих и есть ее бытность частью философии. Бытность же логики познанием части сущих, помогающим в достижении другого знания, и есть бытность этого познания органоном...* Между тем, что логика есть часть философии, и тем, что она есть органон, нет

разницы в смысле их абсолютной противоположности, а есть разница в том смысле, что одно из них есть особенное, а другое – всеобщее, ибо все то, что является органоном науки, является и частью абсолютной науки. Это суждение необратимо». [22. – С.10].

Как органон, логика есть учение о путях и способах постижения непознанного на основе познанного и раскрывает вопросы о том, что такое истина, что ближе к истине, что ложно и скольких видов бывает каждое из них. Логика – органон науки и потому, что она есть каноническое (законное) орудие, применение которого ограждает человека от проникновения в его мысли ошибок и заблуждений. Отсюда становится ясным, почему Ибн Сина во всех случаях – и в случае, когда анализ теоретической философии начинает с первой философии (“Данишнаме”), и в том случае, когда систему теоретической философии начинает с физики (“Исцеление”, “Спасение”), и в том случае, когда отделяет теологию от универсальной науки, т.е. философии (“Логика восточников”), – ставит логику в начале своей философской системы. Логика есть начальный элемент философской системы Ибн Сины постольку, поскольку она – органон, т.е. метод и методология научного знания, и каждый, кто избирает тернистый путь науки, должен прежде всего знать способы и средства достижения истинного знания, способы и средства различения истины и лжи, способы и средства избежания ошибок и заблуждений. *Но логика, по Ибн Сине, есть органон не всякого, а лишь выводного знания*. Органонами (средствами, методами) достижения такого знания считаются определение, описание, индукция, дедукция и аналогия. Невыводное же знание может быть приобретено на основе наблюдения, анализа и синтеза, опыта и эксперимента.

Вопрос о том, является ли логика частью философии, или она всего лишь органон науки, был предметом горячих споров между античными философами. Стоики утверждали, что логика поистине является составной частью философии, тогда как перипатетики придерживались мнения, что она всего лишь органон мышления. Платоники, выбирая сред-

ний путь, доказывали, что она одновременно и часть философии, и органон наук. Ибн Сина в решении этого вопроса по существу следовал линии неоплатоников, хотя их философскую концепцию и не разделял. Особенность позиции Ибн Сины в решении вопроса о соотношении логики как науки и логики как органона состоит в том, что логика есть органон в той мере, в какой она есть наука, а не наоборот. Другими словами, логика как наука несет абсолютный, самодовлеющий, а как органон – относительный, подчиненный характер.

Значение логики как органона всех наук, по Ибн Сине, состоит в том, что она, пронизав науки как органон, связывает и объединяет их в одну единую систему.

В своем логическом учении Ибн Сина исходил из логики Аристотеля и других своих предшественников. Но исследователи сходятся на том, что к разработке проблем логики он подходил творчески. Достаточно ознакомиться хотя бы с разделом логики его книги "Указания и наставления", чтобы убедиться в справедливости этого утверждения.

Новаторский дух Ибн Сины явно проступает уже в данном им определении науки логики. В отличие от Аристотеля, считавшего, что созданная им наука есть учение о способах построения силлогизма, в частности доказательства, [135. – С.137-138]. Ибн Сина писал: *"Логика есть наука, в которой изучаются: способы перехода от понятий, наличных в человеческом разуме, к понятиям, которые он желал бы приобрести; состояние этих понятий; количество видов порядка перехода от одних понятий к другим и его формы, являющиеся правильными, и виды, которые таковыми не являются"*. [128, Т.1. – С.177-178]. Из этого определения логики следует два важных вывода. Во-первых, логика для Ибн Сины есть учение о путях достижения истинного выводного знания, получаемого в процессе рассуждения на основании уже сложившихся знаний. На это указывает та часть определения, где говорится, что логика есть наука, в которой изучаются способы перехода от понятий, наличных в человеческом разуме, к понятиям, которые он желал бы приобрести. В "Данишнаме" четко

указывается, что “до каждого понятия или суждения (понятие и суждение рассматриваются Ибн Синой как два вида знания. – М.Д.), получаемого посредством мысли, мы должны знать нечто другое, дабы узнать посредством его то, что еще не познано... Стало быть, все, что мы не знаем и хотим познать, мы познаем при помощи тех вещей, которые мы познали раньше; все, что бы мы ни познали, познается нами посредством познанного; но не всякое познание [всегда] ведет нас к познанию непознанного, хотя всякому непознанному соответствует нечто познанное, через которое мы его [непознанное] можем познать. Существует путь, который необходимо пройти от познанного к непознанному, дабы познать его. Логика и является той наукой, в которой раскрывается, как непознанное познается через познанное, что является истиной, что ближе к истине, что ложно и скольких видов бывает каждое из них”. [56 а. – С.70]. В этом свете вряд ли справедлива точка зрения, согласно которой “логика Ибн Сины есть наука об истине; она, следовательно, совпадает с теорией познания”, ибо логика у Ибн Сины есть наука только о выводном знании и его истинности. Во-вторых, из приведенного определения логики вытекает, что Ибн Сина не ограничивал предмет логики силлогистикой, а считал, что “логик должен знать начала суждения и способы его построения, будь они определением или чем-то иным, принципы доказательства и способы его построения, будь то силлогизмом или чем-либо другим. Прежде всего он должен приступить к уяснению простых понятий, из которых строятся определение и силлогизм”. [36, Т.1. – С.87]. Вот почему логическая система Ибн Сины, в отличие от системы Аристотеля, начинается с выяснения природы *понятия* как важнейшей клеточки суждения и силлогизма.

2. Учение о понятии и категориях

Ибн Сина в своих трудах анализ различных логических форм мышления, как уже указано, начинает с исследования проблем понятия. Это не без основания. Дело в том, что

мыслитель был убежден, что при обучении и образовании мы прежде всего нуждаемся в понятиях, [18. – С.24-33] ибо только при совокупной их связи можно передать обучающемуся и слушателю смысл и содержание речи, схватить и понять существенные свойства и особенности предметов, дабы составить о них объективное представление. Это – во-первых. Во-вторых, понятия, с точки зрения Ибн Сины, составляют языковой строительный материал, из которого строятся определения, описания, суждения и силлогизмы различного рода – от простых и сложных, категорических и условных суждений до простых и сложных, категорических и исключительных силлогизмов, силлогизмов доказательных, диалектических, софистических и поэтических. В-третьих, исследования развития речи и мышления ребенка также показывают, что слово–понятие – это форма мышления, которую ребенок усваивает первой в ходе своего индивидуального (онтогенетического) развития. Это положение справедливо и в отношении становления и развития речевой и мыслительной способности всего человечества.

Итак, что такое понятие с точки зрения Ибн Сины? В связи с этим следует подчеркнуть, что ни в «Исцелении», ни в «Спасении», ни в «Восточной философии», ни в «Указаниях и наставлениях», ни в «Данишнаме», в первых частях которых анализируются проблемы логики, мыслитель не дает четкого и однозначного ответа на поставленный вопрос. Быть может, поэтому некоторые исследователи в одном и том же сочинении указывают, что понятие, с точки зрения Ибн Сины, есть (1) «речь о субстанции и сущности», (2) «вид знания, как форма развития познания», (3) «форма мысли», (4) «выражение истинной сущности вещей», (5) « речь о подлежащем», (6) «понятие – это то, на что распадается суждение и посылки силлогизма» и т.д. [331. – С.50-65]. Мы, учитывая указанное и обобщая идеи Ибн Сины по этому вопросу, считаем необходимым от его имени дать следующее определение «понятия»: **понятие есть первая форма человеческого мышления, отражающая наиболее общие, существенные особенности и свойства предметов, позволяющие выра-**

зить их сущность. Это определение понятия вполне соответствует теориям мыслителя о понятии и суждении как двух видах познания и об абстракции (абстрагировании). Касаясь первой теории – понятия как вида познания, – он в «Данишнаме» писал: «Познание бывает двух видов. Первое – понятие… как, например, если кто-либо скажет: «человек» или «пери», или «ангел» и тому подобное, и ты поймешь и представляешь, что он этим хочет сказать. Второе – суждение, как, например, когда ты судишь: «Пери существует», «Человек подвластен» и тому подобное». [8. – С.5]. Понимание понятия как вида познания также сопряжено с учением философа о познании как отражении особенностей, свойств и сущности предметов в познавательных силах человека – чувствах и разуме, а также с его теорией абстракции (абстрагирования), когда утверждает, что понятие о вещах складывается в результате ряда ступеней абстрагирования, высший уровень которого – прерогатива человеческого мышления, способного на основе конкретных образов и идей вещей формировать понятия и категории о них. Ибн Сину интересовал вопрос о том, как понятие отражает сущность предметов и их значение. Отвечая на этот вопрос, он в «Указаниях и наставлениях» писал: «Понятие выражает значение [вещей] либо *адекватно*, ибо данное слово есть носитель данного значения, как например, “треугольник”, указывающее на фигуру, ограниченную тремя сторонами, либо *импликативно*, потому, что значение есть часть данного значения, которому соответствует понятие, как например, “треугольник”, указывающее на фигуру. Следовательно, “треугольник” указывает на фигуру не потому, что оно есть название фигуры, а потому, что есть название значения, часть которого суть фигура. Или же понятие выражает значение *ассоциативно*, ибо оно по совпадению указывает на значение, которому соответствует другое неотъемлемое от него значение, а не значение, являющееся его частью, как, например, понятие “потолок”, указывающее на “стену”, и понятие “человек”, указывающее на владеющего искусством письма”. [36. – С.187]. Если исходить из понимания Ибн Синой понятия как выражения сущ-

ности обозначаемых им предметов, как выражения общих свойств, признаков и отношений материальных тел, то трудно согласиться с распространенным мнением о том, что он в пределах своего учения об общих понятиях (универсалиях) был номиналистом, ибо номиналисты в отличие от Авиценны считали, что в общих понятиях нет ничего от самих предметов, они всего лишь их условные названия. Ибн Сина в отличие от номиналистов, считавших понятия чисто субъективными образованиями, отрицавших реальность общего, доказывал реальность общего в вещах и видел в понятиях выражение этого общего. Представления Ибн Сины о сущности понятия, о соотношении общего и отдельного отличаются и от воззрения Аристотеля. Аристотель, как известно, с одной стороны отвергает учение Платона о понятиях как самодовлеющих сущих, с другой, считает их сущностью всего существующего и приписывает общему высшее совершенное бытие, которое является первичным по отношению к единичным вещам. Ибн Сина же придерживался того мнения, что "общее понятие, поскольку оно является общим, не существует иначе как в разуме. Но сущность его (т.е. те общие признаки предметов, которые составляют содержание понятия. – М.Д.) существует как в разуме, так и вне разума, потому, что сущность [например] человечности и черноты существует как в разуме, так и вне разума, в вещах". [56 а, Т.1. – С.119]. В свете этого нам кажется необоснованной ходячая в историко-философской литературе идея о том, что универсалии (общие понятия), по Ибн Сине, имеют троякое бытие: до вещей (в разуме Бога), в вещах, после вещей (в разуме человека).

Ибн Сина уделяет особое внимание анализу понятия по его структуре (составу). Согласно этому критерию, он прежде всего различает простое и сложное понятия.

Простое понятие (*лафзи муфрад*) – это такое понятие, некоторые части коего не указывают на некоторые части смысла (значения) данного понятия, как, например, «Зейд», «Мухаммад», «Амр», «человек разумный». Другими словами, простое понятие, по Ибн Сине, это понятие, части кото-

рого не несут никакой смысловой нагрузки. [8. – С.11]. И действительно, если мы разделим указанные понятия на какие-то части, то эти части воистину не укажут на какой-либо смысл (значение).

Сложное (*мураккаб*), или составное, **понятие** – это понятие, некоторые части коего указывают на некоторую часть смысла (значения) понятия, как, например, «человек разумен», «разумный человек». Нетрудно заметить, что в отдельные составные части этих сложных понятий действительно имплицитно заложены их смысл и содержание. Ибо естественно, что когда мы говорим «человек», то неминуемо подразумеваем, что он разумен, а когда говорим «разумный», мы без труда поймем, что речь идет о человеке. Ибн Сина, безусловно прав, что «пока не познается состояние простых понятий, нельзя понять состояние сложных (составных) понятий». [8. – С.11]. Это и понятно: ведь смысл и значение сложных (составных) понятий в значительной мере определяется (предопределяется) смыслом и содержанием входящих в их состав простых понятий.

По Ибн Сине, любое понятие бывает либо общим (*куллӣ*), либо частным (*джузвӣ*). **Общее понятие** – это такое понятие, которое в одном смысле (значении) может одновременно охватить многие предметы, как, например, «человек», который в одном значении (смысле) охватывает и Зейда, и Амра, и Бакра [8. – С.12] – в том значении, что они живые существа, обладающие разумом, членораздельной речью, способные создавать орудия труда и при их помощи изменять отдельные предметы и окружающую среду в целом.

Ибн Сина подчеркивал, что «если дело обстоит таким образом, что понятие охватывает лишь один предмет, то ты можешь при помощи воображения распространить его на многие вещи, ибо ты при помощи воображения можешь размыслить смысл и значение многих вещей. Так, ты можешь поразмыслить о многих Солнцах и Лунах». [8. – С.12-13].

Частное понятие (*лафзи джузвӣ*) – это понятие, которое охватывает только один предмет в определенном смысле (значении), и в том же значении нельзя распространять его

предмет на другой. Так, если сказать «Зейд», то «Зейд» в одном и том же значении не относится ни к чему другому, кроме как к «Зейду». А если «Зейдом» назвать другой предмет, то он называется «Зейдом» в другом, отличном от первого смысле (значении).

Ибн Сина различает также **сущностное (*затӣ*) и акцидентальное (*аразӣ*) общие понятия**. **Сущностное общее понятие** – это понятие, указывающее на сущность (*зат*) предмета, вещи, как, например, понятие «разумный», что является выражением сущности человека, отличающей его от всего остального сущего. **Акцидентальное же общее понятие** – это понятие, которое выражает неотъемлемые акцидентальные свойства предмета, как, например, свойство «смеющийся», присущее человеку, обозначающее, что природа человека такова, что когда он увидит и услышит что-нибудь своеобразное и странное, он изумляется и, если его по характеру или по настроению не будет ничего сдерживать, то он, возможно, смеется. [19. – С.24-30; 8. – С.11-18].

В связи с анализом общего понятия, Ибн Сина указывает, что общее понятие бывает пяти видов: (1) род – *джинс*, (2) вид – *нав*, (3) видовое отличие – *фасл*, (4) особенная акциденция – *арази хос*, (5) общая акциденция – *арази ’ом*. Коротко разъясняя суть этих разновидностей понятия, Авиценна в своей книге «Указания и наставления» пишет: «Настоящие пять понятий, а именно: род, вид, видовое отличие, особенная [акциденция] и общая акциденция едины в том, что все они являются предикатами (предикабилиями) для находящихся под ними частных по наименованию и определению сущих… **Род** описывается как нечто общее, относящееся к вещам различной истинности в ответ на вопрос: «что это?». **Видовое отличие** описывается как нечто общее, относящееся к вещам и сказывается в ответ на вопрос: «какова эта вещь?» в своей сути. **Вид** в одном значении описывается как нечто общее, относящееся к вещам, отличающимся числом, и сказывается в ответ на вопрос: «что это?». **В другом значении вид** есть общее, предикатом которого является род, а во всех остальных случаях он является изначальным сущностным

предикатом. **Особенная [акциденция]** описывается через общее понятие, которое сказывается несущностным образом о вещах, находящихся под одной только сущностью. **Общая акциденция** описывается через общее понятие, сказываемое несущественным образом о вещах, находящихся под одной сущностью». При анализе родовых и видовых понятий Ибн Сина, указывая на ошибки своих предшественников, например, Порфирия – автора «Исагоги» («Введения»), указывал, что «в обычае логиков также называть каждое из этих сущих, находящихся под первой группой (т.е. под «родом». – М.Д.), ее «видом» по сравнению с ней, хотя название «вид» в действительности в двух разных случаях имеет два различных значения. Логики ошибаются, когда полагают, что название «вид» в обоих случаях выражает одни и те же значения, различающиеся лишь как особенное и общее». [36. – С.187-188]. Он не был согласен с Порфирием и по вопросу об описании рода через вид и подчеркивал, что «тебе не следует обращаться к тому, что говорит автор «Исагоги» в главе об описании рода через вид». [36. – С.220].

Ибн Сина не без основания уделяет особое внимание изложению и объяснению сущности понятия, его структуры, видов, онтологического, гносеологического и логического значения. Дело в том, что без адекватного понимания этих характеристик понятия трудно понять проблемы объема и содержания понятия, его форм, определения, описания и значения для науки. Имея в виду последнее обстоятельство, он писал: «Ученые не занимаются состоянием частных понятий и частных смыслов (значений), напротив, они занимаются общими [понятиями] и смыслами. Нет сомнения, что под каждым общим понятием находится множество частных понятий и смыслов». [8. – С.13].

Анализируя проблему сущности *понятия* и соотношения грамматики и логики, Ибн Сина выдвинул и обосновал идею о языке как знаке мысли и средстве общения, суть которой в книге “Исцеление” изложена так: человек сообщает себе и другим о скрытой мысли посредством языка, ибо человеческий разум не может выразить без языка соответствующие

значения. Другими словами, когда человек мыслит, он волей или неволей выражает сообщаемое значение посредством соответствующего слова и не может мыслить без языка. Без языка, без слов ни о чем нельзя составить суждение. Языковые знаки, в отличие от естественных и условных (установленных), называются умственными знаками. Но это не означает, что разум не участвует в объяснении значения условных знаков. Напротив, без участия разума нельзя понять значения ни одного знака. Языковые средства – слова и понятия – выражают то, что находится вне разума, вне установленного слова. Эта последняя идея философа имеет особый мировоззренческий смысл: в ней заложена мысль о том, что слова и понятия не пустые конструкции ума, а выражение сущности обозначаемых ими предметов.

В своих трудах Ибн Сина анализирует сущность таких логических операций над понятиями, как **определение** и **описание**. В полном согласии с Аристотелем он считает, что "определение есть высказывание, выражающее сущность вещи. Несомненно, оно должно охватывать все признаки вещи и, безусловно, должно состоять из ее рода и видового отличия, так как ее общие актуализаторы образуют ее род, а особенный актуализатор – ее видовое отличие". [56 а. – С.43-44]. В духе Аристотеля трактуются Ибн Синой также правила определения и ошибки, возможные при их нарушении: 1) понятие не должно определяться через самое себя, т.е. в определении не должно содержаться круга ("Время есть срок движения"); 2) понятие не должно определяться понятием, известным в такой же мере, что и определяемое ("Чернота такой цвет, который противоположен белизне"); 3) понятие не должно определяться еще более неизвестным понятием ("Огонь – тело, похожее на душу"); 4) понятие не должно определяться понятием, которое определяется определенным понятием ("Солнце – звезда, которая восходит днем"). Грубейшей ошибкой, по Ибн Сине, является использование в определениях метафор, аллегорий и варваризмов, исключающих ясность, четкость и однозначность определения.

Аристотель и Ибн Сина в основном разрабатывали учение об определении через род и видовое отличие, которое не является универсальным способом определения понятия. Этим способом невозможно определить предельно широкие понятия и категории, для которых трудно подыскать и выразить словом видовое отличие. Для определения таких понятий применяются другие способы, в частности, определение через указание на отношение предмета к своей противоположности. Но Авиценна, по всей вероятности, не знал этот способ определения и потому считал, что предельно широким понятиям, например понятию «бытие», определение дать нельзя.

Однако, в отличие от Аристотеля, Ибн Сина знал такой способ определения, как описание. Во всяком случае в логических сочинениях Аристотеля, переведенных на русский язык, понятие «описание» не встречается. Ибн Сина же, говоря об описании как разновидности определения, писал: «Если вещь определяется при помощи высказывания, содержащего всю совокупность ее случайных и существенных признаков, то это означает, что осуществлено ее описание». [56 а. – С.253]. Мыслитель различал два вида описания: 1) описание, в котором за основу принимается род, – например, человек есть животное, ходящее на двух ногах, с плоскими ногтями, смеющийся от природы; 2) описание через собственный и акцидентальный признаки, например, треугольник – это фигура, имеющая три угла, равные двум прямым углам.

В системе логики Ибн Сины одной из важнейших ее частей является учение о категориях, которое изложено во второй книге логической части «Исцеления», называемой «Мақулāт» – «Категории», а также в разделах «Метафизики» (гл. 3) «Исцеления» и «Книги знания» (с. 8–10; 28–39). Анализ материала этих трудов мыслителя показывает, что он при разработке своего варианта учения о категориях находился под влиянием Первого учителя. Уже тот факт, что он, как и Аристотель, устанавливает, что цель категорий – определить высшие роды объективных сущих и высшие роды понятия, свидетельствует о родстве их позиций в этом вопросе. О родстве их позиций также говорит тот факт, что Авиценна принимает позицию Аристотеля о десяти категориях – высших родов объективных сущих и высших родов понятий, изло-

женных только в «Категориях», игнорируя тот факт, что он во «Второй аналитике» говорит только о восьми категориях (категории «положение», «обладание» рассеяны между другими категориями), а в «Метафизике» – то о семи, то о четырех категориях. В отличие от Аристотеля, Авиценна твердо был убежден, что высших родов объективных сущих и высших родов понятия – десять. Один из этих высших родов – ***джавхар*** **– субстанция**, а девять – **акциденции**: (1) каммият (чанди) количество, (2) кайфият (чигӯнагӣ) качество, (3) изафат отношение, (4) айна (куҷоӣ) «где?», (5) мата (каййӣ) «когда?», (6) ваз' (ниҳад) положение, (7) милк (дошт) обладание, (8) ан яфал (куниш) действие; (9) ан янфаил (бикунидан) – претерпевание. [9. – С.8-10]. Это означает, что Ибн Сина, в отличие от Аристотеля, более последовательно проводит идею о субординации категорий и их количественном составе. Однако мы здесь не будем заниматься выяснением сущности и содержания каждой из этих категорий,[1] а лишь отметим следующее:

– категории в учениях Аристотеля и Ибн Сины прежде всего имеют онтологический статус. Ибо если нет высших объективных родов бытия, то нельзя говорить о высших родах понятия, ибо понятие, как мы уже говорили выше, есть форма познания объективных сущих, форма отражения сущности, свойств и особенностей реальных вещей;

– категории наряду с онтологическим статусом имеют и логический статус, ибо, будучи высшими родами простых, сложных, общих и частных понятий, фиксируют в сознании субъекта познания наиболее существенные и всеобщие свойства предмета познания.

3. Теория суждения

Ибн Синой разработана более обстоятельная, чем у Аристотеля, *теория суждения*, включающая в себя учение как о категорических, так и об условных суждениях. Но не

[1] Об этом более подробно см.: Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе, 1968. С. 77–92, где дан анализ взглядов Насириддина Туси – искреннего последователя Авиценны.

вдаваясь в подробности, изложим самые существенные моменты его учения в сопоставлении с теорией суждения Аристотеля.

Ибн Сина, как и Аристотель, считал, что суждение есть высказывание, утверждающее или отрицающее что-либо о чем-либо. Поэтому суждение бывает либо ложным, либо истинным. "Истинно, – писал Аристотель, – утверждение относительно того, что на деле разъединено, а ложно то, что противоречит этому". [134, 1027 в 20] Ибн Сина в этом духе считал, что суждение истинно, если соответствует бытию, и ложно, если не соответствует ему. Высказывания, выражающие вопрос, мольбу, надежду, пожелание, удивление и не сообщающие какое-нибудь известие и не судящие об истинности или ложности, не являются суждениями. Это означает, что оба мыслителя хорошо представляли, что не всякое предложение есть суждение.

Несмотря на эти общие для обоих мыслителей установки, теория суждения Аристотеля есть лишь теория простых категорических суждений, ибо с его точки зрения так называемые условные суждения, строго говоря, не являются апофатической речью, т.е. суждениями в собственном смысле слова, ибо в них определенно не высказывается присущность чего-либо чему-либо. По этой причине классификация суждений в логике Аристотеля охватывает лишь категорические суждения, которые по качеству делятся на утвердительные («А есть В») и отрицательные («А не есть В»); по количеству: в "Первой Аналитике" – на общие, частные и неопределенные, в "Об истолковании" – на общие, частные и единичные; по модальности – на суждения, говорящие о простом, необходимом и возможном бытии. "В этой классификации Аристотеля, – пишет А.О.Маковельский, – существует неясность. Если частные суждения понимать в смысле "некоторые, а может быть и все S суть P", то нет никакого различия между ними и неопределенными суждениями, так как в тех и других остается невыясненным, идет ли речь только о некоторых, или может быть о всех S. Если же, исходя из определения частного суждения в "Первой Аналитике" как присущности

или неприсущности того, что сказывается, относительно некоторому или не всякому предмету, являющемуся подлежащим суждения, понимать частные суждения Аристотеля в смысле «только некоторые S суть P", то получается еще ... большее затруднение. В таком случае окажутся неверными установленные Аристотелем частные модусы категорического силлогизма". Что касается структуры категорических суждений, то Аристотель в этом вопросе следует Демокриту и принимает его учение о субъективно-предикатной форме суждения, связка не выделяется им в качестве особой части суждения, а включается в предикат.

Как показывают труды Ибн Сины, он, восприняв теорию категорических суждений Аристотеля, внес в нее ряд существенных коррективов. 1) Проанализировав сущность неопределенных и частных суждений, он пришел к выводу: "Если же субъект суждения является общим, а объем суждения, т.е. его общность или частность, не установлены так, дабы можно было указать, охватывает ли оно все то, что находится под субъектом или нет, то оно называется неопределенным суждением, например: "Человек терпит убытки", "Человек не терпит убытки"… Если суждение относится к некоторым предметам и не высказывается противоположным образом, то оно называется определенным частным суждением, которое делится на частноутвердительное, например: "Некоторые люди есть писцы", и частноотрицательное, как в нашем примере: "Некоторые люди не есть писцы" или "Не все люди есть писцы". [36. – С.274-275]. Говоря же о соотношении неопределенных и частных суждений, мыслитель доказывал, что "неопределенное... суждение является частным, ибо если ты скажешь, "человек таков", то, возможно, своим словом "человек" ты имеешь в виду всех людей, а возможно некоторых людей... Стало быть "некоторые люди" мыслятся здесь определенно, а "все" – под сомнением». [36. – С.274-275]. Все это означает, что Ибн Сина преодолел ту неясность, которая имела место у Аристотеля при трактовке соотношения неопределенных и частных суждений. 2) Исследуя структуру простых категорических сужде-

ний, Ибн Сина, в отличие от Аристотеля, отделил логические постоянные, в частности логическую связку, от логических переменных (конкретнее – от предиката суждения) и подготовил почву для дальнейшей формализации видов суждения. 3) У Аристотеля в понимании модальности на первый план выдвигается онтологический аспект: деление по модальности есть деление по степеням бытия, ибо, согласно Аристотелю, есть возможное бытие (то, что может быть, а может и не быть), действительное бытие (реальное существование отдельных вещей) и необходимое бытие. У Ибн Сины при анализе модальности на первый план выдвигается логический аспект модальности, означающий степень достоверности суждения, степень присущности субъекту суждения того или иного признака. Категорические суждения по модальности Ибн Сина делит на суждения необходимости («Человек есть тело»), возможности («Человек есть писарь») и невозможности («Человек есть ангел»). “Каждое суждение, – писал Авиценна, – бывает либо абсолютно-всеобщим, в котором высказывание ясно без указания необходимости и продолжительности, либо таким, в котором выражено что-либо из перечисленного: или необходимость, или необходимая продолжительность, или непродолжительное, необходимое существование. Но логики не отличали отношение необходимости от отношения продолжительности, хотя разница между ними очевидна. Логики ошибались и в том случае, когда предполагали, что в общих суждениях нет необходимой предикативности”. [36. – С.308-312].

Но главное отличие теории суждения Ибн Сины от теории суждения Аристотеля заключается в том, что его учение есть учение не только о категорических, но и о гипотетических (условных) суждениях. Авиценна различает условно-соединительные и условно-разделительные суждения. “Эти суждения, – пишет мыслитель, – образованные из двух высказываний, каждое из которых утеряло свойство суждения и связь между ними... такова, что одно из них обусловлено другим и вытекает из него. Такие суждения называются условно-соединительными суждениями и суждениями состо-

яния. Связь между высказываниями бывает и такова, что одно из них противоречит другому и отличается от него. Такие суждения называются условно-разделительными. Пример условно-соединительного высказывания: “Если к двум параллельным линиям провести другую линию, то внешние углы будут равны внутренним углам”. Когда бы в этом высказывании отсутствовали слова “если… то…” и “будут”, то каждое из этих речений само по себе было бы суждением. Пример условно-разделительного суждения: “Этот угол является либо острым, либо тупым, либо прямым”. Если опустить здесь союз “либо” (“или”), то это высказывание выражало бы более чем одно суждение”. [36. – С.270-271]. Ибн Сина различал действительные и недействительные разделительные суждения, которые в современной логике соответственно называются слабой и строгой дизъюнкцией. Действительные разделительные суждения – это высказывания, в которых через “или” (“либо”) выражается, что дело неминуемо обстоит двояко, но истинно только одно из них или оба вместе взятые (“Этот человек или писарь, или лекарь”). Недействительные разделительные суждения суть высказывания, в которых через “или” (“либо”) хотят высказывать значение непозволительности соединения частей суждения (“Это тело есть или животное, или дерево”. “Зейд, бросившийся в море, или утонул, или плавает”).

Анализируя классификацию сложных суждений, предложенную Ибн Синой, следует сказать: 1) он специально не рассматривает собственно сложные соединительные суждения, образованные из простых суждений при помощи логического союза “и”; 2) суждения, называемые Ибн Синой условно-соединительными и условно-разделительными, в современной формальной логике соответственно называются конъюнктивными и дизъюнктивными.

Ибн Сина четко представлял себе структурные различия между категорическими и условными суждениями: категорические суждения состоят из субъекта и предиката, выраженных отдельными понятиями, а условные – из антецедента (основания) и консеквента (следствия), каждый из которых

по своей природе является суждением. Мыслитель исследовал и различия между условно-соединительными и условно-разделительными суждениями. В полном согласии с современной логикой он считал, что в отличие от условно-разделительных суждений в условно-соединительных суждениях антецедент (основание) и консеквент (следствие) нельзя без ущерба для содержания менять местами. [56 а. – С.80].

В "Указаниях и наставлениях" и "Данишнаме" Ибн Сина значительное внимание уделяет классификации сложных суждений по качеству, количеству и модальности. Но поскольку классификация сложных суждений по этим параметрам покоится на уже изложенных основоположениях классификации простых суждений по качеству, количеству и модальности, то нет надобности здесь вновь останавливаться на этом вопросе.

Завершая анализ теории сложных суждений Ибн Сины, во избежание недоразумений следует подчеркнуть, что учение о сложных условных суждениях в античности разрабатывалось логиками стоической школы. И вряд ли Ибн Сина был знаком с логическими трудами стоиков, ибо, насколько нам известно, не существовало их арабского перевода. Непосредственно же он не мог их использовать, потому что он знал, как указывал сам, только персидский (таджикский) и арабский языки. [56 а. – С.226]. В трудах же его непосредственных предшественников, в частности в сочинениях его великого соотечественника Абу Насра Фараби, мы находим только общую идею и общие формулировки условных суждений. Поэтому остается предположить, что Авиценна самостоятельно разрабатывал учение о сложных условных суждениях.

Ибн Сину занимали и другие вопросы теории суждения, к исследованию которых он также подходил творчески. Например, анализируя проблему контрадикторности суждений, Ибн Сина, в отличие от прежних логиков, считавших, что абсолютному (общему) суждению контрадикторно абсолютное (общее) суждение, доказывал, что контрадикторными являются общеутвердительные и частноотрицательные

("Все С суть В" и "некоторые С не всегда суть В"), общеотрицательные ("Ни одно С не есть В") и частноутвердительные ("Некоторые С всегда есть В") суждения. [36. – С.252-363]. При исследовании проблемы обращения суждений Ибн Сина установил, что абсолютные отрицательные суждения не обращаются в себе подобных, как думал Аристотель. "Вошло в обычай, – писал он, – начинать с разъяснения обратимости абсолютных суждений и излагать, что они обращаются в себе подобные. В действительности же они не обращаются в себе подобные, разве только в случае изощрения ума и проявления хитроумия". [36. – С.368].

4. Силлогистика

Важнейшей составной частью логики Ибн Сины является учение о силлогизме. Силлогизм, особенно доказательный, считается им важнейшим путем приобретения и доказательства достоверного приобретенного знания. Вот почему он в своем главном энциклопедическом труде «Исцеление», осуществляя обстоятельный анализ этой формы мышления, определяет ее сущность, виды, модусы, познавательное значение и отличие от других форм доказательства, в частности от индукции и аналогии. [22. – С.580]. Здесь не безуместно напомнить слова великого немецкого математика и философа Г.В.Лейбница (1646–1716), который писал: «Я думаю, что изобретение силлогистической формы есть одно из прекраснейших открытий духа. Это своего рода универсальная математика, все значение которой еще недостаточно понято. Можно сказать, что в ней содержится искусство непогрешимости, если уметь правильно пользоваться ею». [145 а]. Менее обстоятельно, но достаточно ёмко, учение о силлогизме излагается в «Спасении», «Указаниях и наставлениях», «Данишнаме» и других сочинениях философа. В «Указаниях и наставлениях», определяя краткую программу исследования силлогизма, он пишет: **«Знай, что все логики уделяли особое внимание лишь силлогизмам, образуемым из категорических суждений, полагая, что силлогизмы, состоящие из условных**

суждений, могут быть только исключительными… Мы же вначале рассмотрим классы силлогизмов, состоящих из категорических суждений, затем некоторые соединительные силлогизмы, состоящие из условных суждений, которые наиболее употребительны и привычны. Потом мы перейдем к исключительным силлогизмам, после чего расскажем о некоторых особых случаях силлогизма и о силлогизме хулф – от противного. Этим мы ограничим свое краткое изложение». [36 а. – С.63]. Поскольку наше сочинение называется «Компендием философии Ибн Сины», постольку мы также ограничимся кратким изложением его силлогистики. Прежде чем проанализировать эту краткую программу исследования Шайха ар-Раиса о силлогизме и некоторые другие вопросы его силлогистики, следует дать ответ на вопрос: что же называется силлогизмом? Его ответ на этот вопрос в «Указаниях и наставлениях» таков: «**Силлогизм есть высказывание, состоящее из нескольких суждений**, из которых **необходимо и само по себе вытекает новое суждение**, если входящие в него суждения правильны. Если **суждения** входят в состав одной из трех упомянутых частей, именуемых силлогизмом, индукцией или аналогией, то они называются **посылками**. Следовательно, посылка есть суждение, которое становится частью силлогизма или доказательства. Части этих посылок являются основаниями, сохраняющимися и после разложения посылок, и без них нельзя, по крайней мере, образовать суждение. В этом случае они называются **терминами**. Например: «Каждое В есть С, а каждое В есть А». Отсюда вытекает: «Каждое С есть А». Отдельные части данного высказывания (силлогизма. – М.Д.), т.е. «Каждое В есть С» и «Каждое В есть А», являются посылками, в которых С, В, А суть **термины**. А наше высказывание «Каждое С есть А» является **выводом** (заключением). Первую посылку называют меньшей посылкой, а вторую – большей. Сочетание же (соединение) этих двух посылок, как мы сказали в приведенном примере, называется силлогизмом.

Условие силлогизма состоит не в том, чтобы заключенные в нем суждения были истинными. Напротив, условие со-

стоит в том, что если суждения признаны истинными, то должно следовать заключение, будь эти посылки по сути своей необходимо истинными или нет. [36 а. – С.62]. Это определение силлогизма, данное в «Указаниях и наставлениях», по существу совпадает с определениями силлогизма, обнаруживаемыми в других его сочинениях. Так, в «аш-Шифа» читаем: «Силлогизм есть некоторое рассуждение, в коем, если положено больше одного суждения, то из них сущностно, а не акцидентально с необходимостью вытекает другое, отличное от них суждение». [22. – С.54]. В «Спасении» же говорится: «Силлогизм есть рассуждение, состоящее из нескольких суждений, которые если положены в нем, то из них сущностно, а не акцидентально, с необходимостью следует другое суждение». [18. – С.13]. В «Данишнаме», одном из последних сочинений мыслителя, сказано, что «силлогизм вообще есть рассуждение, в коем содержатся суждения, которые если будут приняты, то от них с необходимостью вытекает другое суждение». [8. – С.60]. Правильность подобного определения силлогизма он в своих произведениях демонстрирует на следующих примерах:

I

Каждое тело оформлено
Каждое оформленное создано

Каждое тело создано

II

Каждый человек есть животное
Каждое животное есть движущееся
Каждое движущееся есть растущее
Каждое растущее есть смертное

Каждый человек есть смертное

При первом делении Ибн Сина подразделяет силлогизм на два вида: на (1) соединительный и (2) исключительный.

Соединительный силлогизм – это такой силлогизм, заключение которого явно и актуально не проявляется ни в одной из его посылок, а содержится в них потенциально (поразмыслите над приведенными выше примерами). «Соединительный силлогизм», по Ибн Сине, образуется как из простых категорических, так и из простых условных суждений. Бывает, что он образуется из двух простых соединительных и также из двух простых разделительных суждений. Быть может, что он состоит из двух этих суждений (т.е. из соединительных и разделительных суждений. – М.Д.). [36 а. – С.63]. По этой причине, т.е. по причине заключенных в соединительном силлогизме суждений, он бывает (1) либо категорическим соединительным, либо условным категорическим силлогизмом.

Соединительный категорический силлогизм – это силлогизм, образующийся из двух или более категорических суждений – посылок.

Ибн Сина места посылок в соединительном категорическом силлогизме устанавливает довольно-таки строго: в его силлогистике меньшая посылка всегда находится на первом месте. А большая – на втором. Это обстоятельство воочию просматривается в ниже рассматриваемых фигурах и модусах этого вида силлогизма. В этом отношении его позиция коренным образом отличается от позиции Аристотеля, у которого место посылок в структуре силлогизма строго не фиксируется. Позиция Ибн Сины по этому вопросу отличается и от позиции современных логиков. Современные логики обычно на первое место ставят большую посылку, на второе – меньшую.

Ибн Сина был убежден, что не из сочетания любых посылок можно формулировать силлогизм. Поэтому он выдвинул и обосновал ряд правил, которые даже с точки зрения современной логики можно рассматривать как общие правила посылок соединительного категорического силлогизма:

– из двух отрицательных посылок силлогизм не образуется;

– из двух частных посылок силлогизм не образуется;

– когда меньшая посылка отрицательная, а большая – частная, силлогизм не образуется;

– если одна из посылок – отрицательна, то и заключение должно быть отрицательным (рассмотрите ниже приведенные модусы соединительного категорического силлогизма);

– в соединительном категорическом суждении существует только три термина – больший, средний, меньший.

Но по всей вероятности Ибн Сине не были известны два следующих общих правила термина силлогизма:

– средний термин должен быть распределен хотя бы в одной из посылое силлогизма;

– термин, не распределенный в посылках, не может быть распределен и в заключении.

Характеризуя место, роль и значение терминов в соединительном категорическом суждении, Ибн Сина указывает:

– понятие, являющееся в заключении силлогизма **субъектом,** или антецедентом, называется меньшим термином;

– понятие, которое в заключении силлогизма является **предикатом,** или консеквентом, именуется большим термином;

– понятие, которое одновременно является общим элементом обеих посылок, связывает их друг с другом и отсутствует в заключении силлогизма, считается средним термином. **Этот средний термин поистине является аргументом и средством доказательства силлогизма. Именно форму сочетания среднего термина с меньшим и большим терминами называют фигурой силлогизма.**

Философ в этой связи пишет: «Средний термин должен быть либо предикатом меньшей, либо субъектом большей посылки, или, наоборот, он должен быть либо предикатом обеих посылок, либо субъектом обеих посылок. Но подобно тому, как первую часть, называемую первой фигурой, нашли совершенной и полной, подобно этому вторую часть (т.е. вторую фигуру) увидели далекой от естественности. Ее заключение выводилось с большим трудом, поэтому не уделили должного внимания этой части [второй фигуре], т.е. той

части [второй фигуре], которая противоположна первой части [первой фигуре]. Но хотя силлогистичность двух других частей [фигур] сама по себе не ясна, как у первой фигуры, тем не менее при помощи легкого объяснения можно обнаружить правильность силлогизмов этих двух фигур. Бывает, что чистый рассудок и правильная натура познают силлогизмы этих двух фигур без особых объяснений. Следовательно, поскольку дело обстоит подобным образом, постольку признали действительными эти три фигуры». [36 а. – С.64]. Поэтому Ибн Сина в своих логических трудах анализирует **только три фигуры соединительного категорического суждения**.

Фигура первая. Средний термин в этой фигуре соединительного категорического силлогизма является предикатом меньшей посылки и субъектом большей посылки. Соединительные категорические силлогизмы должны удовлетворять двум условиям:

– их меньшая посылка должна быть утвердительной;
– их большая посылка должна быть общей.

В силу этих правил Ибн Сина различает четыре модуса силлогизмов первой фигуры. Для краткости их символически запишем следующим образом:

I. A A A Каждое A суть B Каждое B суть C _____ Каждое A суть C	**II. A E E** Каждое A суть B Ни одно B не суть C _____ Ни одно A не суть C
III. I A I Некоторые A суть B Каждое B суть C _____ Некоторые A суть C	**IV. I E O** Некоторые A суть B Ни одно B не суть C _____ Некоторые A не суть C

Фигура вторая. Средний термин во второй фигуре соединительных категорических силлогизмов является предикатом каждой посылки. Условием истинности силлогизмов второй

фигуры, по Ибн Сине, является то, что одна из посылок должна быть утвердительная, а другая – отрицательная. Во всяком случае большая посылка должна быть общей. По этой причине силлогизмы второй фигуры имеют четыре модуса. Символическая запись модусов второй фигуры выглядит так:

I. A O E
Каждое A суть B
Ни одно C не суть B
_____
Ни одно A не суть B

II. E A E
Ни одно A не суть B
Каждое C суть B
_____
Ни одно A не суть B

III. I E O
Некоторые A суть B
Ни одно B не суть C
_____
Некоторые A суть C

IV. O A O
Не каждое A суть B
Каждое C суть B
_____
Не каждое A суть C

Фигура третья. Средний термин в обеих посылках является субъектом. Условием силлогизмов этой фигуры является то, что их меньшая посылка обязательно должна быть утвердительной, а одна из посылок (какой бы она ни была) – общей. Сообразно этим условиям силлогизмы этой фигуры имеют шесть модусов:

I. A A I
Каждое A суть B
Каждое A суть C
Некоторые B есть C

II. A E O
Каждое A суть B
Ни одно A не суть C
Не каждое A есть C

III. I E I
Некоторые A суть B
Каждое A суть C
Некоторые A есть C

IV. A I I
Каждое A суть B
Некоторые B суть C
Некоторые A есть C

V. A O O

Каждое А суть В

Некоторые В не суть С

Некоторые В есть С

VI. I E O

Некоторые А суть В

Ни одно А не суть С

Некоторые А не есть С

Соединительные условные силлогизмы. Логики до Авиценны, включая Аристотеля и ал-Фараби, а возможно и стоиков, этот вид силлогизмов обстоятельно не исследовали. Обстоятельное исследование соединительных условных силлогизмов, без сомнения, является великим вкладом Авиценны в развитие логики. С его точки зрения, соединительный условный силлогизм есть рассуждение, в котором либо некоторые, либо все его посылки являются условными суждениями. Соединительные условные силлогизмы в соответствии со своими посылками бывают шести видов:

1. Соединительный условный непрерывный силлогизм.
2. Соединительный условный прерывный силлогизм.
3. Соединительный условный непрерывный категорический силлогизм.
4. Условный прерывный категорический силлогизм.
5. Условный прерывно-непрерывный силлогизм.
6. Условный соединительный непрерывно-прерывный силлогизм.

Но для краткости мы здесь ограничимся лишь изложением учения Ибн Сины о соединительных условных силлогизмах. С его точки зрения, соединительный условный непрерывный силлогизм – это высказывание, которое состоит из двух условных непрерывных суждений. Термины соединительных условных суждений, в том числе и условно-непрерывного силлогизма, состоят из антецедента и консеквента, выполняющих функции субъекта и предиката. **Соединительный условный непрерывный силлогизм, подобно соединительному категорическому силлогизму, имеет три фигуры**.

Фигура первая: в ней средний термин в меньшей посылке является антецедентом, а в большей посылке – консеквентом. Эта фигура составляется из двух непрерывных посылок, и

условия, производящие вывод, те же что и в первой фигуре категорических силлогизмов. У этой фигуры четыре модуса:

Первый модус образуется из двух общеутвердительных условных непрерывных суждений:

Когда А есть В, то С есть Д
Когда С есть Д, то Е есть F

Когда А есть В, то Е есть F

Второй модус образуется из двух общих посылок, большая из которых бывает отрицательной:

Когда А есть В, то С есть Д
Если С есть Д, то Е не есть F

Если А есть В, то Е не есть F

Третий модус образуется от двух утвердительных посылок, меньшая из которых является частной:

Если некоторые А есть В, то С есть Д
Если некоторые С есть Д, то Е есть F

Если некоторые А есть В, то Е есть F

Четвертый модус образуется от меньшей частноутвердительной и большей общеотрицательной посылок:

Если некоторые А суть В, то С есть Д
Если С есть Д, то Е никогда не есть F

Если А есть В, то Е не есть F

Ибн Сина все эти модусы первой фигуры соединительного условного непрерывного силлогизма называет совершенными силлогизмами.

Фигура вторая. Особенность этой фигуры состоит в том, что средний термин в обеих ее посылках является антецедентом. В этой фигуре из двух утвердительных, двух частных и двух больших частных посылок заключение не выводится. У этой фигуры тоже четыре модуса:

Первый модус образуется от двух общих посылок, большая из которых отрицательна:

Если А есть В, то С есть Д
Если Е есть F, то С никогда не есть Д

Если А есть В, то Е никогда не есть F

Второй модус образуется из двух общих посылок, меньшая из которых отрицательна:

Если А есть В, то С никогда не есть Д
Когда Е есть F, то С не есть Д

Если А есть В, то Е не есть F

Третий модус образуется из частноутвердительной меньшей посылки и общеотрицательной большей посылки:

Если некоторые А есть В, то С есть Д
Если Е есть F, то С никогда не есть Д

Когда А есть В, то Е не есть F

Четвертый модус образуется из меньшей частноотрицательной посылки и большей общеутвердительной посылки:

Если А есть В, то С не есть Д
Если Е есть F, то С есть Д

Если А есть В, то Е не есть F

Фигура третья: средний термин в обеих ее посылках является консеквентом. Условия вывода в ней таковы, что в третьей фигуре категорических силлогизмов и подобных ей имеется шесть модусов.

Первый модус составляется из двух утвердительных посылок:

Когда С есть Д, то Е есть F
Когда С есть Д, то А есть В

_____
Если Е есть F, то А есть В

Второй модус образуется из двух общих посылок, большая из которых является отрицательной:

Когда С есть Д, то Е есть F
Если С есть Д, то А никогда не есть В

_____
Когда Е есть F, то А никогда не есть В

Третий модус слагается из двух утвердительных посылок, меньшая из которых является частной:

Если некоторые С есть Д, то Е есть F
Когда С есть Д, то А есть В

_____
Если некоторые Е есть F, то А есть В

Четвертый модус образуется из двух утвердительных посылок, большая из которых является частной:

Когда С есть Д, то Е есть F
Если некоторые С есть Д, то А есть В

_____
Если некоторые Е есть F, то А есть В

Пятый модус составляется из меньшей общеутвердительной и большей частноотрицательной посылок:

Когда С есть Д, то Е есть F
Когда С есть Д, то А не есть В

Когда Е есть F, то А не есть В

Шестой модус образуется из меньшей частноутвердительной и большей общеотрицательной посылок:

Если некоторые С есть Д, то Е есть F
Когда Е есть F, то А никогда не есть В

Когда Е есть F, то А не есть В

Исключительный силлогизм. Специфика исключительного силлогизма в отличие от соединительного состоит, по Ибн Сине, в том, что его заключение очевидно и актуально существует в одной из его посылок. Так, например, говорят:

Если у того-то лихорадка, то у него пульс учащен
Однако у того-то лихорадка

Следовательно, у того-то лихорадка

Каждый исключительный силлогизм состоит из условной и исключающей посылок. Исключающая посылка является либо одним из элементов условной посылки (т.е. ее антецедентом или консеквентом), либо ее противоположностью, вводящуюся посредством частицы «но» («однако» – *лекин*) и представляющую собой категорический силлогизм.

Исключительный силлогизм, первая посылка которого состоит из условно-непрерывного силлогизма, бывает двух видов:

– исключительный силлогизм, в котором исключается антецедент, дабы выводился консеквент. Пример такого исключительного силлогизма таков:

Если солнце взошло, то все звезды скрыты
Однако солнце взошло

Следовательно, все звезды скрыты

– исключительный силлогизм, в котором исключается противоположность консеквента, дабы противоположность антецедента дала заключение:

Если солнце взошло, то звезды скрыты
Однако звезды скрыты

Следовательно, солнце взошло

Исключительный силлогизм, первая посылка которого есть истинно-прерывное суждение, тоже бывает двух видов:

– исключительный силлогизм, в котором исключается то, что случается, дабы выводилась любая его часть в качестве заключения:

Это число либо целое, либо избыточное, либо недостаточное

Однако это число целое

Следовательно, это число не есть ни избыточное, ни недостаточное

– исключительный силлогизм, в котором исключается противоположность того, что случается, дабы не осталось истинное заключение:

Это число либо целое, либо избыточное, либо недостаточное

Однако это число – не целое

Следовательно, это число либо избыточное, либо недостаточное

Исключительные силлогизмы могут образовываться и из неистинно-прерывных условных суждений по следующей форме:

Либо этот человек находится в реке, либо он не утонул
Однако он утонул

Следовательно, он находится в реке

Энтимема (сокращенный силлогизм). Как известно, силлогизм в изложенной выше форме в речи используется редко. В практике большей частью используются силлогизмы, в ко-

торых либо одна из его посылок, либо его вывод ясно не выражается, а только подразумевается. Ибн Сина называет энтимемой такой силлогизм, в котором его большая посылка упущена либо из-за ее очевидности, либо из-за сокрытия ее ложности.

Пример опущения большей посылки из-за ее очевидности:

Линии AB и BC, исходя из центра, доходят до окружности круга.

Следовательно, каждая линия, исходя из центра, доходит до окружности круга.

Пример сокрытия ложности большей посылки:

Этот муж переписывается с врагом.
Следовательно, он – враг.

Сложный силлогизм. Ибн Сина хорошо знал, что «не все выводы (заключения) следуют от одного силлогизма, дабы двух посылок было достаточно. Напротив, случается, что один вопрос разъясняется посредством многих силлогизмов. Так, из двух посылок получают вывод. А этот вывод становится посылкой другого силлогизма. Так бывает до последнего вывода решаемого вопроса». [8. – С.44].

Таким образом, сложный силлогизм образуется из нескольких простых силлогизмов, и вывод предыдущего силлогизма становится посылкой последующего силлогизма, например:

I *Каждое C есть B*
Каждое B есть E

Каждое C есть E
II *Каждое C есть E*
Каждое B есть F

Каждое C есть F

III *Каждое С есть F*
Каждое F есть В

Каждое С есть В

Ибн Сина в заключении своего исследования сложных силлогизмов приходит к выводу, что «однако часто случается так, что некоторые посылки опускаются либо ради сокращения или проделки ради, либо в силу их очевидности и ясности. Часто бывает, что пропозируют и постпозируют посылки, но в конце концов приходят к тем силлогизмам, о которых мы вели речь». [8. – С.84].

По этой причине сложный силлогизм бывает двух видов: (1) сложный непрерывный силлогизм, (2) сложный прерывный силлогизм.

Сложный непрерывный силлогизм – это силлогизм, в котором выводы предшествующего силлогизма обозначены на своем месте и устанавливаются по тому, как они проявляются в последующих силлогизмах:

I *Каждое А есть В*
Каждое В есть С

Каждое А есть С

II *Каждое А есть С*
Каждое С есть Д

Каждое А есть Д
III *Каждое А есть Д*
Каждое Д есть Е

Каждое А есть Е

Сложный прерывный силлогизм – это силлогизм, в котором выводы прежних силлогизмов на своем месте не приво-

дятся. Напротив, они опускаются и в посылке последующего силлогизма не повторяются:

Каждое А есть В
Каждое В есть С
Каждое С есть Д

Каждое А есть Д

В вышеприведенном примере вывод предшествующего силлогизма *А есть Е* на своем месте не приведен и в посылке предыдущего силлогизма не повторен.

Силлогизм хулф (от противного). Среди сложных силлогизмов Ибн Сина особо выделяет силлогизм хулф – от противного. Разницу между ним и другими сложными силлогизмами, которые принято называть прямыми, он видит в том, что силлогизм хулф – от противного доказывает ложность противоположного ему тезиса путем его приведения к абсурду. «А всё, - пишет он, - из чего вытекает абсурд, будет абсурдом, ибо если бы это не было абсурдом, то из него не вытекало бы абсурда». [8. – С.89]. Силлогизм хулф – от противного, по Ибн Сине, состоит из двух силлогизмов. Первый из них – один из редких соединительных силлогизмов, который открыт самим Ибн Синой, [8. – С.90] второй – исключительный силлогизм. В «Данишнаме» в объяснении этого вида сложного силлогизма читаем: «Примером этому может служить если кто-нибудь хочет доказать, что «Все А суть В» и скажет: «Если не все А суть В», в то время как мы знаем, что «Все В, бесспорно, суть С», то отсюда необходимо вытекает, что «Не все А суть В». Однако это абсурдно, ибо противник признал, что это абсурдно. Стало быть, наше суждение «Все А суть В» является истинным». [8. – С.91]. Как бы еще раз подчеркивая главную свою мысль о том, что силлогизм хулф – от противного образуется от сочетания условно-соединительного и категорического силлогизмов, он демонстрирует это на примере: «Если наше суждение «Все А суть В» ложно, то суждение «Некоторые А не суть В» истинно. В

то же время признано, что «Все В суть С». Отсюда условное заключение: «Если все А суть В» ложно, то, стало быть, суждение «Некоторые А не суть В» [истинно]. Сделаем это заключение посылкой и скажем: «Если все А суть В ложно, то некоторые А не суть В». Однако ранее мы признали, что «Все А суть В», а это – исключение. Отсюда следует заключение «Так как все А суть В не ложно, следовательно, оно истинно». [8. – С.91].

Ибн Сина в «Исцелении» подробно анализирует и вопрос об обращении силлогизма хулф – от противного в прямой силлогизм и наоборот. [22 – С.518-533]. При всем этом он считает, что силлогизм хулф – от противного является по своей сути наиболее рациональной и совершенной формой силлогизма, ибо при его помощи можно коротко и ясно изложить большой объем идей и материалов. Этот вид силлогизма широко используется в науке, особенно в математике и ее различных отраслях. Он здесь также подчеркивает, что «Первый Учитель (т.е. Аристотель. – М.Д.) не оставил нам о силлогизме хулф – от противного ничего [серьезного], кроме некоторых абстрактных упоминаний».Следовательно, более или менее обстоятельное изучение этого вида силлогизма является исторической заслугой Ибн Сины, что подтверждает творческий характер его мышления.

Наряду с силлогизмом Ибн Сина формами доказательства считает индукцию (*истикро*) и аналогию (*тамсил*). Но он уверен, что индукция и аналогия по сравнению с силлогизмом более слабые формы приобретения достоверного знания. Анализ этих форм доказательства подтверждает его правоту.

Индукция. В сочинениях Ибн Сины мы находим разные вариации определения индукции. В частности, в «Спасении», сокращенном варианте «Исцеления», пишется, что «индукция – это суждение об общем на основании того, что присуще множеству относящихся к нему частных предметов или всем частным предметам, и эта индукция называется «полной», или же суждение относится только к большинству частей, тогда она называется «общепринятой индукцией».

В предсмертном своем труде «Данишнаме», как бы подведя итог своим исканиям, мыслитель пишет: «Индукция есть суждение об общем предмете, до того как выносится суждение о частностях этого предмета. Например, говорят: «Каждое животное при жевании двигает нижней челюстью». Если каждого частного (отдельного) животного без исключения находят в подобном состоянии, то суждение об общем будет истинным». [8. – С.92-93]. Сопоставляя все эти определения индукции, можно сказать, что всех их, несмотря на словесное различие, объединяет одна общая идея: индукция есть суждение от частного к общему на основе нахождения общих свойств в каждом отдельном предмете данного класса. Демонстрируется это положение на примере:

Человек – маложелчное животное
Лошадь – маложелчное животное
Слон – маложелчное животное
……..
Человек, лошадь, слон суть долгоживущее животное

Следовательно, любое маложелчное животное есть долгоживущее животное

В книге «Указания и наставления», которая является одним из последних сочинений мыслителя, индукции дается следующее определение: «…Индукцией называется суждение, обнаруживающее общее во всем многообразии его частностей, как наше суждение о том, что «каждое животное при жевании двигает нижней челюстью», которое является индукцией по отношению к людям, диким животным и птицам. Однако индукция не всегда означает истинное знание, так как возможно, что некоторые неиндуктируемые вещи отличны от того, что поддается индукции, как, например, крокодил, который при жевании не двигает нижней челюстью. Напротив, возможно, что искомое противоречащее суждение было противоположно всем остальным суждениям». [36 а. – С.61].

Как видно из приведенного выше определения индукции в «аш-Шифа», она бывает двух видов: (1) полная индукция (*истиқрои комил*), (2) индукция неполная (*гайри комил*), или общепринятая (*машҳур*), дефектная (*ноқис* – ущербная).

Полная индукция охватывает ограниченное количество частностей, и потом суждение охватывает все их. В этом случае общее суждение, являющееся следствием индукции, непременно бывает истинным. В этом смысле полная индукция – это **доказательная индукция**. **Неполная индукция** – это индукция, при которой охватываемые ею частности слишком распространены и предел ограничения не известен. Поэтому суждение об общем не может быть истинным, ибо может существовать некоторое частное, которое отличается от остальных упомянутых частей этого класса сущих. Ибн Сина, объясняя эту мысль, пишет: «Люди, которые занимаются индуцированием, находя многое и очень многое подобным, выносят суждение о том, что все частности [этого класса] идентичны. Но это не необходимо, ибо может быть, что не увиденное противоположно увиденному и сто тысяч [сущих] соответствуют друг другу, а одно из них противоречит всем им. Так, крокодил [при жевании] двигает верхней челюстью, а не нижней». [8. – С.92-93]. Неполная индукция не является доказательной и в науке употребляется мало. Однако диалектики и мутакаллимы больше уповают на неполную индукцию. Как видим, истинность индукционного доказательства, с точки зрения Ибн Сины, связана с полнотой или неполнотой самой индукции. Полная индукция дает истинное заключение. Заключение неполной индукции носит вероятностный характер. Этот его вывод соответствует теории индукции современных логиков. Несмотря на все сказанное, следует подчеркнуть, что Ибн Сина сущность индукции, как одного из видов доказательства, исследовал недостаточно полно. Например, он упоминает так называемую общеизвестную индукцию, но ее обстоятельно не исследует. Больше того, ему не было известно понятие и принципы научной индукции.

Аналогия. И эту форму доказательства Ибн Сина по сравнению с силлогизмом исследовал недостаточно. Объяснением этому может служить тот факт, что аналогия, в отличие от силлогизма, не является формой доказательства, дающей обычно достоверное знание. Другими словами, она не есть доказательное высказывание. Определяя сущность аналогии, мыслитель указывает, что «аналогия [в познавательном отношении] слабее индукции. Аналогия есть суждение о вещи на основании наблюдаемой ее схожести с подобной ей вещью. Например, говорят, что «человеческая душа есть сила, которая после гибели тела перестает существовать, подобно тому как с исчезновение глаза исчезает и зрение». Это определение аналогии Ибн Сины созвучно определению аналогии современными логиками.

Но надо отметить, что в отличие от современных логиков Ибн Сина различает два вида аналогии: (1) общую аналогию, (2) частную аналогию. Общая аналогия – это суждение о сходстве всех предметов данного класса на основе сходства некоторых вещей данного класса. Но Ибн Сина считает, что подобная аналогия не необходима, ибо возможно, что существует множество вещей, которые в каком-то смысле схожи друг с другом, а в тысяче смыслах отличаются друг от друга. Поэтому аналогия по отношению к одним из этих вещей бывает верным или возможно верным суждением, а по отношению к другим не является или не может являться достоверным. Следовательно, аналогия порождает радость и навевает сомнение, но не устанавливает достоверность. Общая аналогия большей частью используется в управленческих делах и в фикхе. Поэтому уже сам автор в «Исцелении» назвал ее юридическим силлогизмом (*қийоси фиқҳӣ*). В этом ему последовали многие другие мыслители, например, великий Насириддин Туси (2001–2074).

Частная аналогия – это наведение от частного к частному. Такая аналогия, по Ибн Сине, дает достоверное заключение. Сам Ибн Сина в подтверждение этого писал: «Но если утверждение является частным, как то: «Некоторые А суть В», то аналогия является истинным доказательством… Это

подобно тому, что если ты скажешь: «Тот аналог есть А, а этот аналог есть В», отсюда вытекает, что «некоторые А суть В». [8. – С.95]. В этом втором смысле взгляды Ибн Сины об аналогии соответствуют взглядам Аристотеля и современных логиков.

Мы выше проанализировали сущность учения Ибн Сины о доказательных силлогизмах, которые при правильном использовании и применении дают достоверное знание. Но Ибн Сина вместе с тем различал и другие формы силлогизма:

– Диалектические силлогизмы, посылки которых состоят из общеизвестных суждений; употребляются в диспутах и дискуссиях. **Они не достоверные**, а правдоподобные силлогизмы. Но, несмотря на это, Ибн Сина считал, что диалектические силлогизмы имеют множество достоинств:

«Во-первых, если пустослов, претендуя на знание, имеет неверные взгляды и ведет для установления истины посредством доказательств по извилистому пути, то посредством диалектики ты его разобьешь.

Во-вторых, если ты хочешь кого-либо убедить в какой-нибудь истине или же в целесообразности [чего-либо] и не можешь добиться этого путем доказательств, то ты можешь это сделать путем диалектики или общепринятых мнений.

В-третьих, изучающий такие частные науки, как геометрия, медицина, физика и им подобные, должны сообразовываться с основоположениями, которые утверждаются другими науками, а основоположения всех наук в конечном счете утверждаются метафизикой, а это оставляет изучающего неудовлетворенным. Эти основы ты можешь доказать ему только посредством диалектики. Лишь в этом случае его душа успокоится.

В-четвертых, средствами диалектического силлогизма можно доказать и существующее, и несуществующее. Поэтому когда в каком-либо вопросе приводят диалектические силлогизмы, одни из которых [доказывают] существование, [а] другие – несуществование, то если эти силлогизмы хорошо продумать, то в конце концов посредством их можно обнаружить истину». [8. – С.129-131].

– Софистические силлогизмы, посылки которых состоят из вымышленных и аналогичных суждений. «В софистическом силлогизме, - пишет мыслитель, - кроме вреда нет никакой пользы. Но если есть в них какая-то польза, так это испытать претендента на ученость – действительно он знает или не знает чего-то. В этом случае они называются испытательными силлогизмами». [8. – С.131-132].

– Риторические силлогизмы, которые образуются от общепринятых и сомнительных посылок. Этот вид силлогизма полезен в политике управления народом и в ветвях шариата, в советах…

- Поэтические силлогизмы, основанные на вообразительных посылках.[1] [8. – С.128-134].

Думается, что анализ этих форм силлогизма дал бы наиболее полное представление о силлогистике Ибн Сины. но решение этой задачи оставим на будущее.

5. Доказательство

Важнейшей составной частью логической системы Ибн Сины является теория доказательства, изложенная в пятой книге логического раздела «Исцеления». Но по своему содержанию она не совпадает с тем, что обычно рассматривают как теорию доказательства и опровержения, ибо в ней речь идет о:

- делении знания на понятия и суждения;
- значении доказательства и его видов;
- условии посылок доказательства;
- следовании одной науки от другой;
- особенности познания неизвестного через известное и их взаимосвязи;
- сущности достоверного знания, отличии знания от незнания;
- трудности индукции и опыта;
- взаимопроникновении знаний (наук);

[1] Ибни Сино. Там же. С. 128 – 134.

- различии знаний (наук);
- различии знания и мнения;
- различии математических и нематематических наук;
- ограниченности опытного знания;
- отрицании врожденности философского знания;
- значении классификации сущих и их познании и т.д.

Эта проблематика книги «Доказательства» свидетельствует о том, что в ней излагаются вопросы, которые по своему содержанию относятся к кругу проблем тех наук, что ныне называется науковедением и философией науки. Поэтому их широкий анализ мог бы пролить свет на проблему возникновения и развития таких отраслей знания, как науковедение и философия науки, которые несправедливо считаются детищем интеллектуальной мысли Европы.

Из этой краткой характеристики и анализа наиболее узловых проблем логики Ибн Сины следует, что он по сравнению с Аристотелем внес весомый вклад в развитие науки логики. К наиболее важным его заслугам можно отнести: определение логики как учения не только о силлогизме, но и о других формах мышления, что созвучно современному пониманию предмета, цели и задач логики; рассмотрение логики и как философии, и как органона науки; широкая разработка проблемы логики условных суждений и условных силлогизмов, т.е. проблемы импликативной логики. В известном смысле он, сознательно или неосознанно объединив логику Аристотеля и стоиков, открыл новый путь развития логики, по которому она пошла как в странах мусульманского мира, так и в странах Запада.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ БЫТИЯ ИБН СИНЫ

Философия, как уже указано во второй главе настоящей работы, с точки зрения Ибн Сины, есть познание вещей в меру человеческих сил. Но это общее определение, которое касается всех видов наук. Что касается философии в собственном смысле этого слова, то она в «Исцелении», «Данишнаме» и других работах мыслителя называется метафизикой и первой философией (в отличие от физики и математики) и в ней совмещены как собственно философская, так и теологическая проблематики. Из разъяснения мыслителя в «Исцелении» выясняется, что в той мере, в какой метафизика занимается исследованием общих проблем природного бытия, она называется философией. Эти проблемы суть субстанция, акциденция, единство, множество, тождество, сила, действие, гармония, противоречие, противоположность, общее, частное, возможное, необходимое и т.д., анализ которых не входит в задачу ни одной из наук, кроме философии. Философия также занимается исследованием постулатов и начал таких наук, как физика, математика и логика. В той же мере, в какой метафизика занимается проблемами необходимого бытия Бога Всевышнего, его знания и атрибутов, дальних причин бытия, учением об откровении и его носителе (пророке), о чуде и чудотворстве, о воскрешении, воздаянии и наказании, аде и рае и т.д., в этой мере метафизика становится теологией. Попытка Ибн Сины вычленить в рамках метафизики философскую и теологическую проблематики имела большое методологическое значение. Она, во- первых, дала возможность подготовить почву и условия для полного отделения философии от теологии и, во-вторых, открывала путь к более конкретной, дифференцированной мировоззренческой оценке философии Ибн Сины. В отличие от «Исцеления», «Данишнаме» и примыкающих к ним работ,

Ибн Сина, как уже указано, в своей «Восточной философии» под названием универсальной науки полностью отделяет философию от теологии в качестве четвертой части теоретической философии, которая, в частности, изучает такие общие характеристики бытия как единство и множество, общее и частное, причина и следствие и т.д. Из этой краткой характеристики взглядов Ибн Сины становится очевидным, что бытие является осевой проблемой как его философии, так и теологии.

Философия в собственном смысле слова, или универсаль-ная наука, занимается общими проблемами природного бытия, теология же анализирует общие проблемы супранатурального бытия. Поэтому, прежде чем займемся анализом отдельных проблем философии (универсальной науки) и теологии Ибн Сины, коротко выясним и изложим его взгля-ды о бытии, его сущности и видах, а также о соотношении сущности и существования.

1. Понятие бытия в философии Ибн Сины. Сущность и существование

Ибн Сина был убежден, что бытие в отличие от небытия обладает реальным существованием. Однако дать бытию определение или описать его невозможно. Объяснял он это свое положение следующим образом: «Бытие познается разумом без определения и без описания, ибо оно не имеет определения, поскольку у него нет ни рода, ни видового отличия, так как нет вещи более общей, чем оно. Оно недоступно описанию, так как нет вещи более известной, чем оно. Бывает, конечно, что название его узнают на одном каком-либо языке, а затем каким-либо образом дают знать, что понимают под этим словом, или же указывают, что оно есть то, под чем оказываются все вещи. Например, если назовут бытие на арабском языке, а затем объясняют на персидском или указывают, что это есть то, за чем следуют вещи». Почти то же самое он утверждает в «ан-Начот», где читаем: «Невозможно, чтобы бытие определялось каким-либо образом,

кроме разъяснения названия [вещи], ибо все разъяснения и определения вещей осуществляются при помощи «бытия». Для бытия нет какого-либо разъяснения. Напротив, понятие «бытие» само по себе и без всякого опосредования отображается в рассудках». Эта точка зрения Ибн Сины в таджикско-персидской и арабской философии господствует и поныне. Так, современный иранский философ Махдии Хаирии Яздй в своей книге «'Илми куллй» («Универсальная наука») пишет: «Понятие «бытие» является понятием непосредственного представления, которое из-за чрезвычайной ясности совершенно не нуждается в определении и разъяснении. Если иногда в терминологии философов находим некие определения «бытия» (как «[бытие есть] устойчивое явление» или «бытие есть некая вещь», о которой что-то сообщают), то они только словесные, лингвистические определения и толкования названия, а не дефинирование через определение и описание». С точки зрения античной и средневековой формальной логики Ибн Сина и Махдии Хаирии Яздй в этих своих рассуждениях абсолютно правы, ибо она знала только лишь два вида определения - определение через род и видовое отличие и определение через описание, при помощи которых действительно невозможно дать определение предельно широким понятиям.

Но в современной формальной логике разработан ряд форм определения, при помощи одной из которых вполне можно дать определение предельно широким понятиям. Это определение через указание на отношение предмета к своей противоположности, которое используется при определении предельно широких философских категорий. В нашем случае предельно широким понятием, противоположным «бытию», является «небытие». Если исходить из такого типа определения, то понятие «бытие» можно определить следующим образом: «Бытие есть философская категория для обозначения отрицания небытия реальных материальных и духовных вещей, явлений и процессов». Бытие, по всей вероятности, можно определить и так: «Бытие есть философская категория, обозначающая реальное и наличное существование ма-

териальных и духовных вещей, явлений и процессов». Поскольку Авиценна считает, что бытие при первом делении распадается на субстанцию и акциденцию, постольку можно предложить и третий вариант определения «бытия»: «Бытие есть наличность субстанции и акциденции». При анализе и разъяснении сути этих форм определения бытия наиболее полно будет раскрываться сущность и содержание понятия «бытие». Но думается, что первый вариант определения бытия наиболее соответствует принципу определения через указание на отношение предмета к своей противоположности и логически безупречен.

Но несмотря на то, что Авиценна, исходя из уровня развития логики своей эпохи, особенно ее раздела об определении, классификации и делении понятия, который был недостаточно разработан, отказывается дать определение понятию «бытие», тем не менее он вкладывает в него довольно широкое содержание.

Бытие, с его точки зрения, охватывает как чувственные вещи, так и идеальные вещи, как вещи, занимающие место, так и вещи, не занимающие место. Этот тезис мыслителя свидетельствует о том, что он признавал, по крайней мере, два вида бытия - (1) материальное бытие, содержащее все материальные вещи, процессы и явления, и (2) идеальное бытие, охватывающее рассудочные понятия и различные имматериальные, идеальные, супранатуральные сущие. В этом смысле его учение глубоко отличалось от позиции зурванистов и дахритов, которые все бытие признавали только материальным и отрицали любое проявление идеального, что, конечно, не соответствовало действительности. Следовательно, можно утверждать, что для Ибн Сины л понятие «бытие» есть философская категория, которая может быть употреблена для обозначения как чувственных, У так и идеальных сущих, ибо «бытие, - писал Ибн Сина, - есть свойство, которое можно применить ко всякой вещи, будь она субстанцией или несубстанцией». Но вместе с тем он был уверен, что категория «бытие» сказывается о вещах не тождественно, а по аналогии, по подобию. В «Данишнаме» он в

этой связи пишет: «Бытие относится к этим десяти категориям не так, как животность к человеку и лошади, ибо животность у одного не больше, чем у другого, и не так, как белизна к снегу [и камфаре], ибо одна из них не белее другой, дабы были тождественными, ибо тождественными называют такие понятия (категории), которые сказываются о многих вещах в одном значении без всякого различия. Но первичное бытие присуще субстанции, а посредством субстанции - количеству, качеству и отношению, посредством же них - другим категориям. Бытие черноты, белизны, дли-ны, ширины не таково, как бытие времени и изменения, ибо первые обладают устойчивостью, а последние устойчиво-стью не располагают. Стало быть, «бытие» сказывается об этих вещах в разной степени, но в одном и том же значении. Такое сказывание называется аналогией, или подобием». Эту позицию он подтверждает и в своей «Мубоҳасот» («Споры»). Здесь он пишет: «Бытие есть значение, которое сказывается о вещах в разной степени. У некоторых вещей оно носит устойчивый характер, как, например, у субстанций и того, что существует само по себе». «Бытие обладает непротиворечивым характером, но если есть какое-то противоречие, то оно относится к устойчивости и неустойчивости проявления вещей».

К числу проблем бытия, которым Ибн Сина уделил опре-деленное внимание, относится вопрос о иерархии бытия и связанных с ним сущих. Суть его точки зрения по этому вопросу выражена в следующем его высказывании: «Наиболее достойные для бытия вещи - это субстанции, затем акциденции. Субстанции, которые не находятся в телах, суть наидостойнейшие для бытия субстанции (разве что, кроме первоматерии), ибо эти субстанции трояки: материя, форма и имматериальное (муфорик), которое не есть тело и не на-блюдается в теле, но бытие которого неизбежно, ибо тело и его составные части суть следствия. Человек в конечном счете достигает такой субстанции, которая есть причина, не связанная с материей, а является совершенно отделенной от нее. Стало быть, первым сущим, достойным бытия, является отделенная от тела и не связанная с ним субстанция.

Затем следует форма, далее - материя. Хотя материя есть причина тела, тем не менее она не есть причина, дарующая бытие, а есть только субстрат появления бытия. Тело обладает первоматерией и сверх того формой, которая представляет наи-более совершенную материю. За этими следует акциденция. В каждой из этих ступеней бытия обнаруживаются сущие, которые по бытию различны». Из этих рассуждений мысли-теля вытекает, что он признает примат имматериального бытия над материальным бытием. Для теологизированного общества это была наиболее удобная форма трактовки проблемы соотношения духовного и материального бытия.

Важным аспектом учения Ибн Сины о бытии является его концепция сущности (моҳият) и существования (вуҷуд), истоки которой восходят к Аристотелю и ал- Фараби. Вопрос этот им ставился в такой плоскости: что является подлинным, первичным, основным (асолат, асл) - сущность или существование (бытие)? Некоторые исследователи считают этот вопрос подлинной осью всей философской онтологии и системы его мировоззрения, при этом признавая, что он этот вопрос специально не исследовал. И действительно, ни в «аш-Шифа», ни в «ан-Наджат», ни в «Данишнаме» этот вопрос специально не исследуется. В «аш-Шифа» он только в связи с анализом взглядов античных мыслителей, в частности Парменида и Мелисса, о бытии отмечает, что «свойство (табиъат) бытия есть единое по определению и описанию значение (маънй). Другие же сущности сами по себе не суть бытие, так как они - вещи, в которых проявляется бытие, и не отделимы от них, как, на-пример, «человечность». Ибо «человечность» есть сущность и не является самим бытием. Бытие не есть и часть сущности. Напротив, бытие не входит в определение сущности, как выяснено в другом месте, а только в ней проявляется». Вопрос «О бытии и его причинах» специально анализирован только в одной из глав «Указаний и наставлений» мыслителя. Но и здесь вопросу о подлинности, первичности (асолат, асл) сущности или существования уделено незначительное внимание. Во всей главе мы

находим только лишь два важных указания по этому вопросу. Одно из них гласит: «Возможно, что сущность вещи является причиной одного из ее качеств, а это качество - причиной другого качества, подобно тому, как видовое отличие есть причина особенной акциденции. Но возможно, чтобы качество, которое является бытием вещи, было причиной сущности, которая не есть бытие, или было причиной другого качества. Ибо причина в бытии предшествует [следствию]. Бытию же раньше бытия ничего не предшествует». Второе же указание звучит так: «Но бытие не есть ни сущность вещи, ни часть сущности вещи. Это означает, что бытие не входит в понятие вещи, у которой есть сущность, а только в ней проявляется».

Обобщая эти и другие высказывания Ибн Сины по во-просу о соотношении сущности и существования и о том, что подлинно (первично) - сущность или существование, можно высказать следующие соображения:

-сущность есть то, что говорится в ответ на вопрос «что это такое?», т.е. на вопрос об истинности вещи. Другими словами, сущность есть то, в чем проявляется бытие, и неотъемлемо от него, как, например, понятие «человечность». Человечность, будучи сущностью человека, есть понятие, абстрагированное от реальных человеков (людей). Не будь реальных, налично существующих людей, понятие «человечность» не появилось бы в разуме и рас-судке человека;

- бытие как наличная реальность есть причина бытия сущ-ности и предшествует ей, оно не сущность и не часть сущ-ности вещи. В этой связи бытие не входит в понятие вещи, у которой есть сущность;

- в отличие от сущности, являющейся следствием определенной причины и следующей за ней, бытию раньше бытия ничего не предшествует, т.е. оно самодостаточно са-мо по себе, особенно если речь идет о бытии Первопричи-ны;

- последнее положение ясно свидетельствует о том, что, по Ибн Сине, подлинным, первичным, первоосновой является бытие (существование), а не сущность. Бытие подлинно, первично и первооснова и потому, что сущность не может

быть причиной бытия. Исходя из подобной трактовки со-отношения сущности и существования Ибн Синой, неко-торые исследователи настаивают на том, что он в решении этого вопроса избирает материалистический путь.

2. Субстанциальность тел

Сердцевину натурфилософии Ибн Сины составляет его теория субстанциальности тел (تجوهر الأجسام). По мнению некоторых историков философии, понятие «субстанциальность тел» введено в научный оборот именно Ибн Синой и в арабских книгах нет его объяснения [327. – С.48]. Но следует отметить, что понятие субстанциальности тел у самого Ибн Сины сформировалось не сразу. Оно не встречается не только в его ранних произведениях, но и в таком фундаментальном его труде, как «Исцеление». Впервые это понятие появляется в «Спасении» в качестве названия одной из первых глав раздела физики. В «Указаниях и наставлениях» оно выведено в название первого обозрения раздела физики и метафизики. Что касается его объяснения, то оно уже дано у Фахраддина Рази (XII в.), который в своем «Лубаб ал-Ишарат» («Сущность "Указаний"») – комментарий к «Указаниям и наставлениям» Ибн Сины – пишет: «Субстанциальность в первом значении означает превращение вещи в субстанцию, во втором — исследование сущности тел. Под «субстанциальностью тел» разумеется не первое значение «субстанциальности», ибо то, что не есть субстанция, не может становиться субстанцией, а имеется в виду второе ее значение, ибо исследование сущности вещи означает, состоит ли она из неделимых частиц или из материи и формы» [41, II, 149]. Согласно этому объяснению и соответствующим материалам «Спасения» и «Указаний и наставлений», теория субстанциальности тел есть та же теория гилеморфизма Аристотеля. Известное совпадение между двумя этими учениями действительно есть. Но, как покажем при дальнейшем анализе, между ними есть и разница. Анализу этому необходимо предварить хотя бы краткое рассмотрение воззрений Ибн

Сины о субстанции, дабы лучше понять смысл и назначение его теории субстанциальности тел.

Ибн Сина делит бытие на два вида – на субстанцию и акциденцию. Субстанция – это все то, что существует не в субстрате (موضوع), а наоборот, является сущностью и тем, существование чего не зависит от другой вещи, которая была бы его вместилищем и носителем. Таковыми сущностями мыслитель считал: а) материю, как основу всех без исключения тел; б) форму, как сущность и природу материальных тел; в) тело, как единство материи и формы; г) человеческую душу и человеческий разум, отделенные от тела, но не извечные, а возникающие вместе с возникновением наиболее уравновешенной смеси четырех материальных элементов (воды, воздуха, огня, земли). Акциденция же – это то, бытие чего зависит от субстрата и само по себе не имеет самодовлеющего бытия, как чернота, белизна и т.п. качества и свойства, которые существуют только лишь благодаря конкретным предметам и вещам, являющимся их носителями. Следовательно, **главная особенность субстанции – это ее самодовлеющность, абсолютность**. Такое понимание субстанции, конечно, не вызывало бы возражений, если бы под субстанцией, наряду с материей и материальным телом, не подразумевались отделенные от материи человеческая душа, человеческий разум и форма, в понятии которой, как покажем ниже, сосредоточен большой спектр значений, а также совмещены идеальное и материальное. Далее, абсолютность и самодовлеющность субстанции у Ибн Сины относительные, ибо субстанции по сущности, рангу и положению (а не во времени) предшествует Бог, который является ее перводвигателем и последней причиной. Но в отличие от западноевропейских мыслителей (в частности, Ф.Аквинского, Декарта, Лейбница), считавших Бога высшей формой субстанций, Ибн Сина отказывается характеризовать его как субстанцию.

Несмотря на эту ограниченность и явные с точки зрения современной науки и философии диалектического материализма ошибки в объяснении проблемы субстанции, в учении

Ибн Сины о субстанции есть немало здоровых и непреходящих идей. К ним относится учение о материи как основе и субстрате всех, без исключения, материальных предметов и процессов, как условии индивидуализации души и разумной способности, как извечной нетленной субстанции, главными атрибутами (لواحق) или сущностными акциденциями которой являются движение, пространство и время. В этом последнем пункте позиция Ибн Сины по вопросу о материи как субстанции выгодно отличается от учения Спинозы о субстанции. Для Спинозы, в отличие от Ибн Сины, характерно статическое представление о субстанции, в число бесконечного множества атрибутов которой не включалось движение. Учению Ибн Сины о субстанции так же чужд как спинозовский пантеизм, превращающий Бога в субстанцию и материализирующий, оприродывающий его, так и мистический пантеизм суфийского толка, а также Николая Кузанского, считающих, что все в мире божественно и весь мир заключен в Боге. Итак, мировоззрение Ибн Сины в пределах его натурфилософии, сердцевину которой составляет учение о субстанциальности тел, является деистическим (более подробно см.: II, 2, 3), а не пантеистическим.

В свете всех этих разъяснений учение Ибн Сины о субстанциальности тел приобретает особо важное мировоззренческое значение. Поэтому попытаемся разъяснить его содержание и сущность более подробно.

Ибн Сина, рассматривая тело как один из видов субстанции, подчеркивает, что «естественное тело как естественное тело обладает одними началами, а как нечто возникающее, гибнущее или находящееся в изменении – другими началами. Некоторые начала, благодаря коим возникает телесность, являются компонентами бытия тела и налично существуют в его сущности. С точки зрения философов, они и есть истинные начала тела. Этих начал – два. Одно из них то, которое, например, в кровати подобно дереву, а второе – то, которое подобно его фигуре. Первое из них, являющееся как бы деревом, в силу различного отношения (к форме), называется первоматерией (موضوع), субстратом (هیولی), материей

(مادة), элементом (عنصور) и стихией (اسطقس). Второе из них, что подобно фигуре кровати, называется формой... Стало быть, по этой причине полагаем, что тело, в силу своей телесности, обладает двумя началами, одним из которых является первоматерия, а другим – форма, будь то либо абсолютная телесная, либо видовая, либо акцидентальная форма тел, как белизна, мощь, соразмерность. Больше того, тело с точки зрения его изменчивости, совершенства или возникновения также обладает некоторым началом». Началом изменчивости, совершенства и возникновения тела является лишенность или небытие [37. – С.19–20; 23–24].

В соответствии с этими объяснениями автора, его теория субстанциальности тел есть учение о материи и форме как двух компонентах материального тела и о его изменчивости, обусловленной лишенностью. Материя, форма и лишенность в известном смысле суть универсальные принципы (начала) бытия материального тела [37. – С.30–34].

Что такое первоматерия, форма, лишенность, каково их взаимодействие и взаимосвязь?

Первоматерия, как это доказывается во всех произведениях Ибн Сины, есть основа и субстрат всех родов и видов тел, всех процессов и явлений, ибо бытие всех их становится возможным только благодаря материи. Первоматерия есть субстанция сама по себе, без всякого отношения к другим вещам, без всякой формы. Но ее специфика заключается в том, что она способна принять формы или быть связанной с ними.

«**Первоматерия** (هيولى), – писал Ибн Сина, – называется первоматерией в силу того, что **потенциально** является носителем формы или форм. Она называется **субстратом** (موضوع) потому, что **актуально** есть носитель формы... В силу того, что она является общей основой всех форм, называется **материей** (مادة) и **природой** (طينة). По соображению, что сложное тело при распаде возвращается вновь к первоматерии и первоматерия в сложном теле есть компонент, принимающий форму, первоматерия называется **стихией** (اسقطس)… А поскольку …сложение тела начинается с первоматерии, то она

(первоматерия. – *М.Д.*) называется **элементом**» [37. – С.21]. Конкретными, элементарными формами первоматерии являются такие простые стихии, как земля, вода, воздух и огонь, из которых образуются все тела [50. – С.176]. Эти элементы изменчивы и постоянно переходят друг в друга, ибо, несмотря на различие формы, их субстанция одна и та же. «Некоторые, – пишет Ибн Сина, – говорили, что четыре простых тела, называемые элементами, не исчезают и не превращаются друг в друга. Но ученые говорят, что эти четыре элемента переходят друг в друга, как, например, воздух превращается в воду, земля в воду, вода в землю, а также и огонь, и это верно... Если кто-либо будет долго и сильно надувать кузнечные меха, то содержащийся в них воздух превратится в огонь и воспламенится... Я сам лично в Башми-кади, около Вима, одного из городов в горах Табаристана и Демавенда, своими глазами видел, что часть прозрачного и очень чистого воздуха от мороза замерзла, превратилась в облако, а облако превратилось в снег... Что касается превращения воды в воздух, то это общеизвестно. Превращение воды в землю также можно видеть своими глазами. В случаях, когда чистая, прозрачная вода падает на землю, она превращается в камень. А что касается превращения земли в жидкость, то люди, занимающиеся химией, очень легко это делают» [50. – С.180].

В этих рассуждениях мыслителя, родственных представлениям Аристотеля, заключены две важные диалектические идеи: 1. В природе под влиянием различных причин происходит постоянное качественное превращение вещей; 2. Вещи и предметы материального мира находятся в состоянии постоянного изменения [50. – С.180]. Эти идеи нашли наиболее яркое свое подтверждение в медицинском, геологическом и метеорологическом учениях Ибн Сины.

Как основа бытия материя изначальна и вечна. Ее изначальность прежде всего подтверждается тем фактом, что всякому возникающему во времени предмету и явлению предшествует материя. В этом смысле Ибн Сина в книге «Спасение» писал: «Невозможно, чтобы возникло нечто, че-

му не предшествовало бы бытие носителя, который есть материя... Поистине любая возникающая вещь до своего возникновения является либо возможносущей, либо невозможносущей. Невозможносущее вообще не может существовать. А возможность бытия возможносущего предшествует его бытию. Не исключено, что возможность бытия возможносущего есть несуществующая или существующая сущность. Невозможно, чтобы она была несуществующей сущностью, ибо в противном случае возможность бытия возможносущего не предшествовала бы его бытию. Отсюда следует, что возможность бытия есть существующая сущность. Всякая существующая сущность же актуальна, либо не в субстрате, либо в субстрате. Все, что актуально не в субстрате, обладает особым бытием и не соотнесено с субстратом. Возможносущее в действительности же есть то, что соотнесено с обладающим возможностью бытия. Стало быть, возможносущее не есть субстанция, не находящаяся в субстрате, а есть сущность, существующая в субстрате и ставшая его акциденцией. Возможносущим мы называем способность бытия. Носитель способности бытия же нами называется субстратом, первоматерией, материей и т.д. Итак, всякой возникающей вещи предшествует материя [30. – С.219–220; 26. – С.46–47]. Резюмируя этот свой довод вечности мира, Ибн Сина настоятельно подчеркивал: «Если носителя, который есть материя, не существует, то возникновение чего-либо невозможно» [26. – С.46]. Изначальность материи доказывалась Ибн Синой установлением изначальности движения, пространства, времени как атрибутов материи (см. II, 3). Логика его суждений в данном случае была такова: извечные движение, пространство и время суть атрибуты (=сущностные акциденции) материи. Если движение, пространство и время как атрибуты материи извечны, то должна быть извечной и материя, являющаяся субстратом указанных атрибутов, ибо абсолютно невозможно, чтобы атрибуты были извечны, а субстрат – нет.

Уясняя вопрос о том, являются ли начала бытия тела возникшими и тленными или изначальными и вечными, Ибн

Сина писал: «Существует точка зрения, что они не являются возникшими и тленными, как считают невозникшим и нетленным общее. Разъяснение этого состоит в том, что общее называется невозникшим и нетленным в двух отношениях. Во-первых, в том отношении, что в мире не было такого времени, чтобы возник первый индивид или появилось определенное количество первых индивидов, ни один из которых раньше не существовал... Группа философов, которые считают, что возникновение, гибель и движение постоянно необходимы в мире..., признают изначальность и нетленность универсальных начал в указанном отношении. Во-вторых, в том отношении, что мы, взяв некую сущность, например сущность человека, рассмотрим, является ли человек с точки зрения человечности (быть человеком) возникшим и тленным или нет. Стало быть, мы увидим, что с точки зрения человечности (=быть человеком) в понятии человека возникновение и гибель не заключены. Возникновение и гибель не присущи сущности человека... Возникновение и гибель лишь постоянно присутствуют в сущности человека, но не входят в нее. С нашей точки зрения, возникновение и гибель начал необходимо рассматривать именно с этой, а не с первой точки зрения. В этом случае мы рассматриваем наличную сущность этих начал и находим, что некоторые материи являются возникшими и тленными, как дерево для кровати, купорос и чернильный орешек для карандаша. Но первая материя... не является возникшей и тленной, а является **ибдаитской**» [37. – С.32], т.е. такой, которой, кроме нее самой и сущности Бога, не предшествует никакая другая вещь, никакое другое орудие и время.

Ибн Сина жил в эпоху средневековья – эпоху духовной диктатуры ислама, когда идея изначальности и вечности мира, материи считалась самым гнусным вероотступничеством. Чтобы отвести от себя это обвинение, мыслитель для доказательства концепции изначальности и вечности мира пользовался и, так сказать, доводами от религии. А именно: если Бог как причина мира, материи изначален и вечен, то изначальными и вечными должны быть и мир и материя, являю-

щиеся его следствием. В противном случае окажется, что Бог либо вначале не был действующим, либо не имел власти над миром. Другими словами, Ибн Сина оружием своих же противников пытается доказать изначальность и вечность материи [26. – С.47–49; 30. – С.252–255].

Немало усилий Ибн Сина затратил и для обоснования идеи вечности материи. Самым серьезным его аргументом в этом отношении была идея неуничтожимости материи. Как бы материя ни изменялась, какие бы формы ни принимала, она как субстрат всего действительного остается и сохраняется. Ибн Сина доказывал, что если бы конкретная форма бытия сама по себе, по своей сущности была причиной существования материи, то материя с исчезновением определенной формы определенного материального состояния была бы уничтожена. С возникновением чего-то нового всякий раз должна была бы возникать и материя, т.е. должен предполагаться непрерывный акт творения. Но поскольку с возникновением чего-то нового всякий раз материя не возникает и непрерывный акт творения абсолютно невозможен, постольку материя в результате прекращения существования конкретной формы бытия не уничтожается, ибо эта форма бытия только отрывается от материи, чтобы уступить место другой конкретной форме бытия [37. – С.19; 23–27]. Этот подход Ибн Сины к проблеме вечности материи вполне согласуется с его основополагающим тезисом о том, что материя является субстанцией сама по себе, без связи с формой. Он подтверждается и представлениями мыслителя о сохранении субстанциальной основы стихий при постоянном их взаимопереходе друг в друга и изменении их формы. Далее, Ибн Сина при обосновании идеи вечности материи апеллирует к тем доводам, которыми он доказывал вечность движения, пространства и времени. Наконец, о вечности материи свидетельствует тот факт, что при возникновении и гибели тела материя не погибает и вновь не возникает, а, освобождаясь от одной формы, тут же принимает другую. Другими словами, возникновение и гибель тела есть, используя

современный термин, не аннигиляция материи, а изменение ее субстанциальной формы [37. – С.30].

Учение Ибн Сины об изначальности и вечности мира и материи в средние века подвергалось резкой критике со стороны мутакаллимов Абухамида Газали, Фахраддина Рази, Мухаммада Шахристани и др. как совершенно несовместимое с принципами ислама. Ныне же ряд зарубежных исследователей пытаются причислить Ибн Сину и указанных мыслителей к одной философской школе, затушевать их борьбу против Ибн Сины и доказать, что Князь философов отрицал идею изначальности и вечности мира. Но обо всем этом мы более подробно поговорим в разделе о вечности мира. А сейчас же попытаемся выяснить, что такое форма как субстанция и каково ее отношение к материи.

«Форма, – пишет Ибн Сина неоднократно, – есть сущность, благодаря которой тело становится тем, что оно есть» [37. – С.46], сущностью, с присоединением которой извечная, нетленная первоматерия становится конкретным телом – столом, стулом, кроватью, мечом, саблей и т.д. Но что это за сущность?

Ответ на этот вопрос мы находим в книге «Спасение», где автор называет формами природные силы, приводящие неорганическое тело в движение, а также растительную, животную, человеческую и космическую души. «Все эти упомянутые силы, – пишет Ибн Сина, – и являются формами естественных тел» [30. – С.100]. Из этого и многочисленных других объяснений мыслителя вытекает, что под формой он понимал специфические особенности тела, которые делают его конкретной вещью, конкретным предметом. Форма для Ибн Сины – это специфические особенности тела, обусловливающие и конкретные формы бытия – неорганическую, растительную, животную и разумную человеческую. Исходя именно из такого понимания формы, он определял ее как сущность, благодаря которой тело становится тем, что оно есть, становится конкретной вещью. Такое широкое понимание формы Ибн Сина дает и в трактате «Худуд» («Определения»), являющемся, по существу, одной из первых попы-

ток создания толкового философского словаря. Здесь он следующим образом объясняет понятие формы: «Форма – это омоним (дословно: общее имя), который сказывается в нескольких значениях: (1) о виде, (2) о любой сущности вещи, какова бы она ни была, (3) об энтелехии, при помощи которой вид достигает своего второго совершенства, (4) о сущности, актуализирующей свое вместилище, (5) о сущности, актуализирующей вид. Следовательно:

а) определение формы в первом смысле означает вид, сказывающийся о многом в ответ на вопрос «Что это?» и о чем сказывается другой вид при участии иного вида на вопрос «Что это?»;

б) определение формы во втором смысле означает, что все, что существует в вещи, не есть как один из ее компонентов, и его существование без вещи, какова бы она ни была, невозможно;

в) определение формы в третьем смысле означает, что существующее в вещи не есть как один из ее компонентов, но его существование без вещи невозможно и вещь появляется ее ради, как человеческие знания и достоинства;

г) определение формы в четвертом смысле означает, что существующее в другой вещи не есть как один из ее компонентов, но его бытие отдельно от вещи не возможно, а, напротив, актуально и особым образом заключено в ней, как форма огня, заключенная в материи огня, ибо материя огня поистине становится актуальной через форму огня или через другую форму, тождественную с формой огня;

д) определение формы в пятом смысле означает, что существующее в вещи не есть как один из ее компонентов, и его существование без вещи и отрешенно от нее невозможно. Но существование того, что заключено в вещи, без нее возможно, да только естественный вид возникает благодаря ему, как форма человечности и животности в естественном теле, являющемся ее субстратом. Быть может, формой называется отрешенная энтелехия как, например, душа. Стало быть, ее определение таково: душа есть нетелесный идеальный компонент вещи. Посредством этого нетелесного иде-

ального компонента и компонента телесного и различается естественный вид [327. – С.124].

Если рассматривать форму как логический вид, то приходится констатировать, что Ибн Сина, несмотря на остроумную критику теории идей Платона, не смог ее окончательно преодолеть, ибо, определяя форму как логический вид, как общее видовое понятие и превращая ее в сущность вещи, он незаметно для себя проводит опровергаемую им самим платоновскую теорию идей. О том же непреодоленном платонизме свидетельствует превращение души, особенно имматериальной человеческой, в форму, т.е. в сущность и условие актуального существования естественного органического тела. Но как анализируемое определение, так и ряд других фактов показывают, что Ибн Сина делал серьезные попытки преодолеть Платонову теорию формы и слабости Аристотелева гилеморфизма. В этом отношении большую роль сыграли учения Ибн Сины о телесной форме и о неразрывной взаимосвязи материи и формы.

В доступных нам трудах Ибн Сины четкого определения понятия **«телесная форма»** мы не нашли. Но из суммы его высказываний можно понять, что под телесной формой он разумеет **абсолютную телесную** протяженность, свойство тела иметь абсолютное измерение, сохраняющееся при любых модификациях тела. Вот одно из многочисленных высказываний мыслителя, подтверждающее наш вывод: «Естественное тело есть субстанция, в котором можно предположить существование протяженности. В нем можно предположить существование второй протяженности, которая реально пересекает первую протяженность, и третью протяженность, реально пересекающую две первые протяженности. Если это качество присуще телу, то оно есть форма, благодаря которой тело стало телом. Но телесность тела обусловлена не тем, что предполагаемые его протяженности суть определенные, специфические протяженности, ибо актуально в нем присутствующие протяженности даже если и изменяются, тем не менее тело продолжает существовать и сохраняться, как, например, кусок воска или определенное количество

воды, которые актуально обладают шириной, длиной и глубиной, ограничены сторонами. Когда их конфигурация изменяется, каждое из этих определенных измерений устраняется и возникают другие измерения и протяженности. Но, несмотря на это, тело сохраняет свою телесность и не погибает, а форма, признанная для него необходимой, т.е. предполагаемые его измерения, не устраняется» [37. – С.19]. Это означает, что телесная форма (т.е. протяженность) имманентно присуща телу и от него неотделима. О том же свидетельствует доказываемый мыслителем тезис о неразрывной связи пространства и пространственной (телесной) протяженности, согласно которому существование беспротяженного пространства абсолютно исключается. Имманентная присущность телесной формы материи (телу) Ибн Синой обосновывается и при доказательстве неотделимости формы от материи,[4] о чем речь пойдет ниже. Сейчас же необходимо подчеркнуть, что введя понятие «телесная форма», Ибн Сина делает серьезный шаг в направлении снятия дуализма первоматерии и эйдосов Платона, полностью не преодоленного Аристотелем. В этом смысле «учение Ибн Сины о телесной форме знаменует важную ступень в развитии философской мысли на пути реабилитации материи как реально существующей субстанции и истолкования ее не только и качестве субстрата, но и в качестве того неиссякаемого источника, из которого природа черпает богатство своих форм со всем присущим им разнообразием и многоцветьем [242. – С.123–124].

Позиции Ибн Сины отличается не только от точки зрения Аристотеля, у которого первоматерия лишена настоящих характеристик, но и от концепции более поздних мыслителей, в частности Декарта. Декарт, как известно, считал протяженность (называемую Ибн Синой телесной формой) одной из разновидностей (наряду с Богом и мышлением) субстанции и отождествлял ее с материальной субстанцией. Ибн Сина же, рассматривая протяженность как телесную форму, следовательно как субстанцию, тем не менее не отождествляет ее с материальной субстанцией, с материей, с

материальным телом, а считает ее постоянной их характеристикой.

Ибн Сина решительно отличает форму от акциденции. Их разницу он видит в том, что форма есть качество материи, которая актуальна сама по себе, а акциденция – это свойство материи, которое актуально существует только благодаря соединению материи и формы [30, 99]. С этой позиции он считает, что форма – это нечто постоянное, пока тело существует в пределах этого качества, а акциденция – изменчивый феномен, который может неоднократно изменяться в пределах данного качества.

Аналитико-синтетическому мышлению Ибн Сины были характерны поиск и установление взаимосвязи и взаимодействия между предметами, процессами, явлениями. Не изменял он этому способу своего мышления и при анализе проблемы соотношения материи и формы. Анализируя различные точки зрения по этому вопросу, он нашел их односторонними и ограниченными, и потому попытался обосновать идею о неразрывной связи материи и формы. Вот что от писал по этому поводу:

«Некоторые физики, к числу коих относится Антифун (انطيفون), полностью пренебрегали формой и были уверены, что то, постижение и познание чего необходимо, есть материя. Когда познается материя, то остаются бесчисленные акциденции и атрибуты, которые постичь невозможно. Можно сказать, что материя, которой эта группа ограничивала свои взоры, есть не первая, а телесная материя, уже получившая некую форму. Как будто они забыли об этой первой материи. Одни люди этой группы при аргументации опирались на некоторые искусства. Сопоставляя теоретическое естественное искусство с практическим, они утверждали, что цель производителя железа есть познание материи железа, а не постижение его формы. Абсурдность этого взгляда очевидна из того, что он удерживает нас от познания особенностей и видов естественных явлений, которые суть их формы. Автор этого взгляда сам нарушает это свое утверждение. Ибо если он удовлетворился познанием бесформенной мате-

рии, то в области знаний удовлетворился познанием того, что не обладает актуальным бытием и является потенциальным. С другой стороны, каким образом он достигает познания материи, если отказывается признать формы и акциденции, в то время как наш разум только через формы и акциденции познает актуальность бытия материи. Но если автор этого взгляда не удовлетворялся познанием бесформенной материи и признавал для материи такие формы, как форма воды, воздуха и др., то он не пренебрегал формой и его предположение о том, что производитель железа не нуждается в соблюдении формы, абсурдно. Ибо объектом искусства производителя является не железо, а телесные минералы, раскопкой и плавкой которых он занимается. Дела, которые он совершает, суть формы, а познание железа - цель его искусства. Железо есть объект и других искусств, мастера которых, взяв и обработав железо, придают ему ту или иную форму.

В отличие от этой категории, в области физики выступила другая группа исследователей, которая считала материю ничтожной, презренной и утверждала, что цель существования материи - это проявление в ней формы и ее феноменов. Первой целью является существование все той же формы и тот, чье знание охватило форму, не нуждается в обращении к материи... Эта группа допустила крайность в отказе от материи, как первая - в отказе от формы. Но после того, как изложение [их взглядов] в физике [наткнулось] на трудность. ...они согласились с тем, что отношение формы и материи остается неизвестным, ибо не любая форма подходит любой материи и не всякая материя готова принять любую форму. Напротив, появление видовых естественных форм нуждается в особенных видовых материях, которые были бы полностью готовыми для принятия тех форм, и многие акциденции, возникающие от формы, возникают согласно материи.

Совершенная, истинная наука представляет собой познание вещи такой, какая она есть, познание того, что сопутствует вещи и является сущностью видовой формы, которая нуждается в определенной материи, или бытие определенной материи есть необходимое условие ее существования. Следо-

вательно, если эти положения не стали для нас истиной, как может наше знание о форме быть совершенным? Или если мы не исследовали материю, как же эти явления могут быть установленными для нас? Ни одна из материй не принимает в вещах природы более общего участия и не является более отдаленной от формы, чем первоматерия. Когда мы познаем природу материи и узнаем, что она потенциально есть все, у нас появляется знание о том, необходимо ли или возможно ли исчезновение формы материи и ее замена другой. Физик в своих доказательствах и совершенствовании своей науки нуждается и в познании форм, и в познании материи. Знание о сущности любой вещи больше возникает благодаря форме, нежели — благодаря материи. Благодаря материи знание в большинстве случаев возникает (лишь) потенциально. Из совокупности обеих же (т.е. материи и формы) знание о сущности вещи достигает полного совершенства» [37. – С.60–62].

Идея неразрывной связи материи и формы усиленно проводится как в других разделах «Исцеления», так и в примыкающих к ней по содержанию работах мыслителя [см.: 30. С.98–104, 201–207; 50 С.112]. В «Исцелении» Ибн Сина, в частности, подчеркивал: «...Материя создана так, что относительно нее можно сказать: сама по себе она существует и может существовать потенциально. Актуальной же она является только благодаря конкретной форме бытия. Поэтому наличная в телах материя не существует оторванно от конкретной формы бытия. Следовательно, материя существует актуально только благодаря конкретной форме бытия» [210. –С.113].

Особенно много внимания Ибн Сина уделяет обоснованию идеи неразрывной связи первоматерии и телесной формы. Общий его вывод заключается в следующем: «Телесная форма как таковая «первее» материи, но материя «первее» телесной формы в ее конкретном бытии, а следовательно, она «первее» и атрибутов телесной формы» – пространственной протяженности и фигуры. «Поскольку же количественные характеристики предметов тесно связаны с их качественными характеристиками..., то эти последние оказываются в опосредствованной зависимости от материи так же,

как конкретные измерения, границы и фигуры» [242. – С.125–126]. Правомерность и правильность этого вывода подтверждается следующими соображениями Ибн Сины: а) «...Материя имеет телесную форму и без телесной формы не существует в действительности. Стало быть, она является действительно существующей субстанцией благодаря телесной форме. Стало быть, телесная форма на самом деле является субстанцией. И неверно, что телесная материя сама по себе есть нечто действительное, а телесная форма является неотделимой от нее акциденцией, ибо в этом [случае] материя без телесной формы была бы, несомненно, вещью сама по себе и разум мог бы познать ее без этой акциденции» [50. – С.113]; б) «...Телесная форма заключена в материи Из этой формы и из этой материи образуется тело, как из дерева и круглости образуется шар. Следовательно, телесная форма не существует без материи и независимо от нее» [50. – С.109]; в) Всем телам присуща определенная качественно-количественная и протяженностная определенность, определенная телесная (протяженностная) форма, за пределами которых они перестают существовать как данный вид. Например, можно представить муху, равную слону, и слона, равного мухе. Но в действительности таковой мухи и такового слона не существует [37. – С.304–310].

Хотя Ибн Сина и признает единство материи и формы, но тем не менее считает, что ведущую, определяющую роль в этом единстве играет именно форма. Ибо форма сама по себе актуальна, а материя потенциальна. Материя становится актуальной и конкретной вещью только благодаря форме [30. – С.207]. В этом пункте Ибн Сина повторяет Аристотеля. Многие исследователи считают это положение выражением идеализма в учении Аристотеля и Ибн Сины о материи и форме. Мы же не видим в этом положении ничего идеалистического. Ибо, утверждая это, Аристотель и Ибн Сина не имели в виду того, что материя некогда не существовала, а затем возникла благодаря форме. Отнюдь, они этим только подчеркивали, что материя (например, глыба мрамора) ста-

новится конкретным телом (статуей, чашей и т.д.) только благодаря конкретной форме бытия.

Иби Сина разрабатывал учение о спецификации и индивидуализации материи и формы друг через друга. Учение это достаточно всесторонне обосновывается при анализе соотношения тела (как материи) и души (как формы). «Гильом Оверенский, отвергая это «безбожное учение», с ужасом отмечал, что если материя является источником индивидуальных различий, то между нематериальными вещами – душами, ангелами и самим Богом – не окажется никаких различий и от догмата личного бессмертия ничего не останется» [165. – С.142].

Подводя итог авиценновскому пониманию взаимодействия материи и формы, следует подчеркнуть следующее:

1. Ибн Сина настоятельно устанавливает единство материи и формы для того, чтобы открыть путь к познанию материи, природы, ибо он уверен, что материя познается именно через конкретные свои формы и акциденции.

2. Аристотель, как известно, не смог полностью преодолеть платоновский отрыв материи от формы. Он допускал единство материи и формы в пределах искусственных предметов, предметов, произведенных людьми, но считал, что в природных вещах материя и форма отделимы. В отличие от него, Ибн Сина доказывал, что не только в искусственных вещах, но и в природе материя и форма едины. Этот вывод свидетельствует о том, что Авиценна – материалист в решении именно тех проблем, в которых Аристотель отступает к идеализму.

3. Своей концепцией единства материи и формы Ибн Сина более последовательно, чем Аристотель, преодолевает платоновский отрыв материи и формы, платоновский мир идей, что подтверждается и учением таджикского философа о телесной форме, о спецификации и индивидуализации материи и формы друг через друга и о понятии.

Несмотря на сказанное, учение Ибн Сины о материи и форме не свободно от идеалистических поползновений и колебаний. Эти его идеалистические колебания выразились, в частности, в утверждении о том, что «дарующий форму, который создает естественные роды, находится вне природы»

[37. – С.64]. К идеализму ведут и тезисы Ибн Сины о логическом виде и говорящей (разумной) душе как форме. Более того, в учении мыслителя о разумной душе как форме есть момент, нарушающий принцип неразрывной связи материи и формы. Таково представление Старейшины философов о сохранении и вечном существовании говорящей души после гибели тела, в котором она находилась. Согласно принципу неразрывной связи материи и формы, логичнее было утверждение о гибели разумной души с гибелью тела, являющегося ее носителем. Если под формой разуметь не только телесную форму, но и логический вид и разумную душу, то тезисы Князя философов о первенстве (تقدم) формы по отношению к материи и о превосходстве доли формы над долей материи в бытии приобретают идеалистическое содержание, ибо из такой постановки вопроса вытекает, что идеальное первенствует над материальным и является условием его актуального бытия. Эти идеалистические моменты учения о субстанциальности тел свидетельствуют о том, что его автор при всех своих попытках не смог полностью и окончательно преодолеть теорию идей Платона.

К физическим началам материального тела Ибн Сина относит и небытие – عدم (у Аристотеля – лишенность.). Небытие, с его точки зрения, является принципом изменения, совершенствования, возникновения и существования материального тела. Объясняя все это, Ибн Сина писал: «...Изменчивость состоит с том, что тело обладает некоторым качеством, кое теряет, и вместо него приобретает другое качество. В этом случае неминуемо существует некая устойчивая вещь, которая изменяется, некое наличное состояние, которое ушло в небытие, некое несуществующее состояние, которое приобрело существование. Очевидно, что изменяющееся тело необходимо должно быть вещью, способной к переходу из одного состояния в другое. Поскольку исчезает одна форма и возникает другая, постольку необходимо, чтобы прежняя форма существовала одновременно с небытием последней формы, как халат, который бывает черным и белым, и как чернота и белизна, ибо когда возникает белизна, то чернота уходит в небытие.

Понятие «совершенствование» («совершенность») означает возникновение у вещи при сохранении ее прежних свойств состояния, которого раньше у нее не было, как, например, приход неподвижного тела в движение. Ибо, когда оно было неподвижным, движение в нем отсутствовало, хотя потенциально оно в нем и было заключено. Но когда тело пришло и движение, оно ничего не потеряло, кроме небытия... В совершенствуемом теле неминуемо должен существовать дефект, который совершенствуется, и должно возникать состояние, которое ранее не существовало. Ибо небытие является условием, при котором тело могло изменяться или совершенствоваться. И если в нем нет никакого небытия, то невозможно, чтобы оно изменялось или совершенствовалось, а потому сохранятся его наличные совершенство и форма. Стало быть, изменяющиеся и совершенствующиеся тела нуждаются в том, чтобы до их изменения и совершенствования существовало некоторое небытие, дабы изменение и совершенствование стало действительностью» [37. – С.23–24].

Следует отметить, что понятие «небытие» у Ибн Сины по своему содержанию глубоко отличается от понятия «небытия» у мутакаллимов. У последних «небытие» означает полное, абсолютное отсутствие вещи или ее свойств и отношений. У Главы философов под этим понятием разумеется относительное небытие, небытие, заключающее в себе возможность и способность бытия. «Это небытие, – писал Ибн Сина, – не есть абсолютное небытие, а есть небытие, в котором заключено своеобразное бытие, ибо небытие есть способность бытия, заключенная в конкретной материи. Например, не всякий, кто не есть человек, становится человеком, а только тот, который способен принять человечность» [37. – С.26]. Именно так понимаемое небытие, по Ибн Сине, может стать и становится началом, принципом изменения, совершенство-вания, возникновения и существования.

Наряду с физическими началами, тело, по Ибн Сине, обладает и так называемыми метафизическими началами – действующей (فاعل) и целевой (غائی) основами.

«Действующее начало – это то, что запечатлевает форму тел в их материи, придает материи устойчивость при помощи формы и из их сочетания создает сложное [тело], которое в силу своей формы является активным, а в силу своей материи – пассивным» [37. – С.21].

Общее действующее начало в одном из своих смыслов означает то, что осуществляет первое действие, служащее основой всех остальных действий. Например, оно создает первоматерию, первую телесную форму и первый принцип, на основе которых возникает и совершенствуется все, что должно затем возникнуть. В этом смысле действующее начало есть единая нематериальная (неприродная) сущность, «ибо любое естественное явление следует за этим началом, и оно относится ко всему не в силу своей естественности (природности), а в силу того, что оно есть начало. Если бы это начало было естественным, то должно было быть и началом самого себя, что невозможно, или должно было обладать другим началом, что абсурдно» [37. – С.22]. Эти суждения свидетельствуют как раз о том, что мировоззренческую направленность натурфилософии, а быть может, и всей философии мыслителя, составляет деизм. Ибн Сина, превращая нематериального, сверхъестественного единого Бога в действующее начало материального тела, тем не менее исключает постоянное и непосредственное его вмешательство во все дела и феномены мира. В пределах натурфилософии такой подход ясно и четко зафиксирован, во-первых, в концепции причинности, которая наряду с первопричиной или дальней причиной (действующим началом, Богом), признает закономерную цепь естественных материальных причин явлений и процессов, во-вторых – в учении о едином нематериальном двигателе, роль которого ограничивается первым толчком. В пределах же первой философии и теологии к деистическим выводам ведет заимствованная у неоплатоников и рационализированная Ибн Синой теория эманации.

Если исходить из теории субстанциальности тел, то следует отметить, что натурфилософии Ибн Сины свойствен и некоторый телеологизм. Он выражается в признании цели

как одного из метафизических начал тела. «Целевое начало, – писал Ибн Сина, – это то, ради чего формы запечатлеваются в материях» [37. – С.21]. Но телеологизм, по всей вероятности, не является главным свойством натурфилософии Ибн Сины, и потому мыслитель особо не останавливался на этом вопросе (более подробно см.: I, 2).

В античной и средневековой философии предметом особого обсуждения была проблема строения и структуры материи (тела). Ибн Сина обсуждал ее во всех основных своих произведениях. В «Даниш-намэ» он указывал, что по этому вопросу сложилось три точки зрения:

1. Тело (материя) не является соединением;

2. Тело (материя) состоит из частей, которые по своей природе не могут быть делимы ни в воображении, ни в действительности.

3. Тело есть сочетание материи и телесной формы [50. – С.108].

Из изложенного выше ясно видно, что Ибн Сина был сторонником третьей точки зрения и старался всесторонне ее обосновать. Две первых же теории им решительно отвергались. Особенно много внимания и усилий он уделял опровержению второй концепции – концепции атомизма, во всех его вариантах.[5] В этой связи возникает вопрос: почему Ибн Сина не разделял атомистическую теорию? Здесь могут быть указаны следующие причины.

1. Ибн Сина в полном согласии с Аристотелем считал, что тело не есть простое накладывание атомов друг на друга или их смыкание, при котором они остаются неподвижными по отношению друг к другу. Соединение есть возникновение чего-то совершенно нового, в ходе чего первоначальные элементы уничтожаются вовсе и не существуют во вновь образовавшемся теле [50. – С.108–112]. Эта позиция глубоко отличалась от концепции Демокрита, согласно которой атомы внутри сложного тела продолжают существовать в их первоначальном виде. Спор аристотеликов и атомистов по этому вопросу продолжался века. И лишь «спустя 2000 лет стала возникать химическая атомистика, которая доказала,

что в сложном теле химические составные части продолжают существовать как таковые и не уничтожаются, не исчезают, не сливаются в одно целое, неразложимое в своих частях» [203. – С.57–58].

2. В атомистике Демокрита Ибн Сине не импонировало допущение пустоты в качестве условия и среды движения атомов, приводящих к их сцеплению и смыканию. В «Даниш-намэ» читаем: «...Сама пустота не существует, и в пустоте не может быть ни движения, ни покоя. Мы говорим, что если бы даже была пустота, то она была бы не такой, какой ее себе представляют; она ничто, а как это может быть, чтобы она была ничем и в то же время можно было бы говорить, что между таким-то и таким-то телом пустоты больше, чем между другими двумя телами?...

Если существует пустота, то она должна иметь объем и должна быть субстанцией, а не акциденцией, потому что она существует сама по себе, а не находится в другом объекте. А мы уже знаем, что сущность объема не субстанция. Стало быть, пустота не есть сущность объема. Стало быть, объем существует в субстанции, а все, что таково, является наполненностью и телом. Стало быть, пустота есть тело – и получается, что тело входит в тело, а это невозможно» [50. – С.172, 174].

Против концепции пустоты Ибн Сина выдвигал и серьезные гносеологические доводы. В «Исцелении» он писал: «Некоторые рассматривали среду как определенное препятствие, говоря, что чем разреженнее среда, тем больше можно обнаружить, так что, если бы ее не было, а была бы совершенная пустота, обнаружение было бы полным, и тогда не было бы необходимости в том, чтобы вещь была больше, чем она представляется, дабы можно было разглядеть и муравья на небе. Это несостоятельное рассуждение. Ведь из того, что среда оказывается более разреженной, вовсе не следует, что она является более отсутствующей, ибо разреженность не ведет к отсутствию тела. Что касается пустоты, то это, по их мнению, и есть отсутствие тела. В действительности же если бы пустота существовала, то между отделенными друг от друга чувственно воспринимаемым и воспринимающим не было бы никакого

стыка, одно не действовало бы на другое и не испытывало бы его действия» [124. – С.268].

3. Принятию Ибн Синой атомизма во многом, по всей вероятности, препятствовал и абсолютный детерминизм Демокрита, не признающий никаких случайностей. Но об этом речь ниже.

4. Атомизм Демокрита был отягощен значительной дозой механистичности, он не допускал идею качественного превращения атомов и видов материи друг в друга. Ибн Сина же был полон уверенности в беспрерывном качественном и количественном превращении стихий друг в друга, о чем сказано выше.

5. Как известно, атомизм во времена Ибн Сины был воспринят каламистами и приспособлен ими к нуждам и запросам калама. Каламисты доказывали, что атомы суть не материальные, а идеальные сущности, постоянно погибающие и вновь создающиеся Богом. Другими словами, философы-мутакаллимы на основе извращенной ими теории атомизма доказывали сотворенность мира и его тленность. Все эти положения, безусловно, противоречили концепции изначальности и вечности мира Ибн Сины. Поэтому он не разделял главные основоположения атомизма, отождествив, по всей вероятности, эго учение с каламистской его разновидностью.

Оценивая теорию субстанциональности тел Ибн Сины в целом, следует отметить, что главные его основоположения – изначальность и вечность материи, изменчивость и качественная превращаемость стихий и явлений – глубоко противоречили основным принципам калама. Это и вызывало ярую ее критику со стороны таких видных мутакаллимов, как Газали, Фахраддин Рази, Тафтазани и др.

3. Учение о причинности

Вслед за исследованием начал естественных сущих Ибн Сина приступает к анализу причин их бытия и функционирования. Цель такого исследования – доказать закономерный, необходимый характер существования материальных

тел и явлений, а также возможность их познания на основе раскрытия причин их бытия, функционирования и развития. С этой точки зрения принцип причинности[6] является одним из важнейших основоположений всей научно-философской системы Ибн Сины. Его идеи о сущности и значении этого принципа свидетельствуют:

– о том, что закон причинности есть для него форма всеобщей, объективной, материальной, необходимой связи между предметами и явлениями действительности;

– о том, что познание вещи всегда есть познание причин ее возникновения, развития и функционирования. Ни одна вещь не может исчерпывающим образом быть познана без познания причин ее бытия и существования;

– о том, что мировоззренческую основу натурфилософии мыслителя составляет деистический материализм.

Чтобы убедиться в правомерности этих выводов, проанализируем основные положения учения мыслителя о причинности, которые более обстоятельно изложены в философских, менее подробно – в натурфилософских трактатах и в разделах обобщающих трудов мыслителя. Это последнее обстоятельство объясняется тем, что, по убеждениям Ибн Сины, «исследование вопроса о причинной обусловленности всего гибнущего, движущегося и состоящего из материи и формы, а также вопроса о том, что причин не более четырех, в задачу натурфилософа не входит, а является обязанностью метафизика (т.е. философа. – *М.Д.*). Но натурфилософ не освобожден от исследования сущности, бытия и состояния причин, постигнутых им как постулаты» [37. – С.63]. В натурфилософ-ских трудах Ибн Сины мы почти не находим анализа вопроса о сущности причинно-следственной связи, форм связей причины и следствия, временном соотношении причины и следствия, соотношении причины и условия и др. Но ясно, что без изложения этих вопросов трудно понять концепцию причинности Главы философов. Поэтому мы решили изложить теорию каузальности мыслителя более развернуто, чем она зафиксирована в его натурфилософских сочинениях. Думается, нас не обвинят в смешении натурфило-

софии и философии Ибн Сины, границы между которыми довольно подвижны.

Итак, что такое, с точки зрения Ибн Сины, причина и следствие и каково их соотношение? В «Даниш-намэ» в ответ на этот вопрос Ибн Сина пишет: «Все, что существует независимо от какой-либо определенной вещи, тогда как существование последней происходит от нее, мы называем причиной этой определенной вещи, а последнюю мы называем ее следствием» [50. – С.123]. В «Каноне врачебной науки» же причина определяется так: «...Причиной в книгах о медицине называется обстоятельство, которое возникает первично и обусловливает бытие того или иного состояния человеческого тела или же устойчивость этого состояния» [55. 1, - С.141]. Уже в этих определениях зафиксированы некоторые существенные особенности учения Ибн Сины о причинности. Это временное соотношение причины и следствия, самодовлеющность причины, зависимость следствия от причины.

Проблема временного соотношения причины и следствия, являющаяся дискуссионной и в современной философии [286. – С.158–161], Ибн Синой решается неоднозначно. В приведенных определениях и многочислен-ных других своих высказываниях он стоит на позиции временного предшествования причины следствию. Обосновывается эта позиция следующим образом: вещь или явление, прежде чем стать причиной другой вещи или явления, сами должны существовать реально. Лишь когда уже существует явление-причина и налицо все условия для того, чтобы совершилось действие, лишь тогда может с необходимостью возникнуть явление-следствие [50. – С.125]. Но в некоторых случаях Ибн Сина признает и одновременность бытия причины и следствия. В качестве подобной формы причинно-следственных связей он рассматривает отношение Бога (как причины) и мира (как его следствия), солнца и исходящего из него света. Такой подход к решению проблемы временного соотношения причины и следствия обусловлен признанием Ибн Синой акцидентальной и сущностной каузальных связей. Акцидентальная каузальная связь характеризуется предшествованием

причины следствия и образованием бесконечного регресса. Сущностная каузальная связь же характеризуется одновременным существованием причины и ее следствия и не может образовать бесконечного регресса. Она завершается Первой Причиной (т.е. Богом), которая не имеет никакой другой причины и является causa sui. В разделе «Метафизики» книги «Исцелении» Ибн Сина писал: «...Сущностные причины вещи, благодаря которым становится актуальным бытие сущности вещи, должны существовать одновременно со следствием и никоим образом не препятствовать ему... Это допустимо лишь в отношении несущностных и дальних причин. Бесконечность несущностных и дальних причин нами не исключается, а считается необходимой» [36. – С.100а]. Выделение сущностной казуальности как особой формы причинно-следственных связей имело особо важное значение для обоснования принципа изначальности и вечности мира, ведь один из существенных доводов, приводимых Ибн Синой в доказательство изначальности и вечности мира, как раз в том и состоял, что Бог как сущностная причина мира всегда вечен, следовательно таков и мир, являющийся его следствием.

Причина и следствие, в трактовке Ибн Сины, обладают различными формами связи. Прежде всего это связь зависимости следствия от причины. Причина, будучи самодовлеющим сущим (предметом, явлением), обусловливает бытие следствия.

По этому поводу он в «Исцелении» писал: «По «прежде» и «после», как ты знаешь, бытие причины первично, бытие следствия вторично. Что касается нуждаемости и ненуждаемости, то ты знаешь, что причина в своем бытии не нуждается в следствии, а существует сама по себе или благодаря другой причине. Что до необходимости и возможности, то мы знаем, что если какая-либо причина является причиной любого следствия, то она есть причина по отношению всех следствий и бывает абсолютно необходимосущей. Но если причина есть причина лишь какого-либо следствия, то она необходимосуща только по отношению к этому следствию, которое... само по себе возможносуще. Короче, следствие

само по себе не обладает необходимым бытием. Если бы оно предполагалось необходимым по своей сущности, то было бы необходимосущим без посредства причины. Следствие также таково, что его бытие не является невозможным, в противном случае оно не могло бы возникнуть и при посредстве причины. Стало быть, сущность следствия сама по себе, независимо от того, имеет ли причину или нет, является возможной, но благодаря причине она неизбежно становится необходимой. Далее, причина, как выяснено, становится необходимой не благодаря следствию, а либо сама по себе, либо благодаря тому, что не есть следствие [36. – С.105].

В этом смысле связь причины и следствия Ибн Синой понимается как воздействие, а не как взаимодействие. Такое понимание связи причины и следствия продержалось в науке и философии вплоть до второй половины XIX в.

Идея о том, что истинной causa finalis вещи является не воздействие, а взаимодействие, впервые было сформулировало Ф.Энгельсом, который тем самым преодолел метафизическое понимание причины, как вещи, воздействующей на другую вещь. «**Взаимодействие**, – писал Энгельс, – вот первое, что выступает перед нами, когда мы рассматриваем движущуюся материю в целом с точки зрения теперешнего естествознания... Так естествознанием подтверждается то... что взаимодействие является истинной causa finalis вещей» [4. – С.546].

Ибн Сина рассматривал причинно-следственные отношения как постоянные связи. Опровергая обыденные мнения, согласно которым «все, что приобрело существование, не нуждается в причине своего бытия», он считал, что следствие на протяжении всего своего существования нуждается в причине своего бытия. Когда же исчезает причина, то, что вызвано этой причиной, не может более существовать [50, 130]. В «Указаниях и наставлениях» он писал более определенно: «Выяснилось, что данная зависимость (зависимость следствия от причины. – *М.Д.*) обусловлена вторым условием (тем, что следствие становится необходимым через его причину. – *М.Д.*). Поэтому это состояние присуще следствиям не только в момент возникновения. Стало быть, эта связь явля-

ется постоянной» [51. – С.289]. То же самое утверждается и в «Исцелении», где он пишет, что «если какая-либо из вещей по сущности своей становится причиной бытия другой вещи, то она будет причиной этой последней всегда и до тех пор, пока существует ее сущность. Если она существует вечно, то вечно и ее следствие. Стало быть, именно такие причины более достойны быть названы причинами, ибо исключают абсолютное для вещи небытие» [36, 100 а]. Исходя именно из такой позиции, Ибн Сина подверг критике и опроверг каламистскую концепцию, согласно которой следствие после своего возникновения более в причине не нуждается, т.е. концепцию временной, непостоянной (неповторяемой) зависимости причинно-следственных связей. В частности, он решительно был не согласен с их тезисом о том, что «если допустить возможность исчезновения всевышнего, то его исчезновение не причинило бы вреда существованию мира, ибо мир лишь в своем возникновении... нуждается во всевышнем, дабы стать реальным» [51. – С.287]. Он был убежден, что «устойчивость возникшего и после возникновения зависит от причины, продлевающей его существование» [30. – С.238]. Именно в споре с мутакаллимами он формулирует следующие принципиальные тезисы своего детерминизма: 1) если нет причины, то не возникает и следствия, если нет следствия, то нет и причины. (По Ибн Сине, вещь становится причиной лишь тогда, когда начинает производить следствие.); 2) устранение следствия не всегда есть устранение причины, но устранение причины всегда ведет к устранению следствия. Этот последний вывод имел большое методологическое значение для медицины, теорией и практикой которой Ибн Сина владел в совершенстве.

В связи с критикой каламистской концепции временной связи причины и следствия, особенно исламистского тезиса о том, что **допущение** возможности исчезновения всевышнего не причинило бы вреда существованию мира, высказываются мнения, будто это есть критика деизма. Но на самом деле ничего антидеистического в этой критике нет. Авиценна лишь подчеркивает, что связь Бога как причины и мира как

следствия – связь постоянная, вечная. Но он нигде не говорит, что Бог постоянно вмешивается в дела мира, является единственной причиной всех и всяких явлений и предметов, возникающих и мире. С его точки зрения, Бог – **лишь** последняя, конечная причина мира, **лишь** первопричина мира в целом. Конкретные же предметы и явления имеют конкретные материальные причины. Ограничивая сферу непосредственного действия Бога созданием всеобщего разума, Ибн Сина, по существу, отвергает исламско-каламистскую концепцию о постоянном его вмешательстве в дела мира. По образному выражению Э. Ренана, Бог у Ибн Сины, дав толчок появлению мира, представляет периферияям возможность катиться самим. Ибн Сина писал: «Ты можешь сказать: из слов твоих вытекает, что двигателем неба является имматериальная разумная сущность. Но раньше ты утверждал, что производителем движения является не какая-то разумная сущность, а некоторая телесная сила. **Ответом тебе будет то, что разумное существо есть Первый двигатель. Вполне допустимо, чтобы причиной движения, т.е. ближайшим двигателем, была некоторая телесная сила**» [40. – С.204]. К деизму ведут не только отдельные, выхваченные из контекста цитаты, но весь дух натурфилософии Ибн Сины, все его естественнонаучные изыскания, в рамках которых он постоянно объяснял явления природы, исходя из их естественных, телесных причин.

Понимание каузальных отношений как постоянных связей неминуемо приводило к идее о закономерном характере существования вещей, процессов и явлений. К этой же идее приводит и четко проводимый Ибн Синой тезис о необходимой, неразрывной связи следствия с причиной, тезис о неизбежном следовании следствия из причины, если налицо все условия, т.е. если налицо полная причинность.[7] Обоснованию этих идей мыслитель уделяет большое внимание. В «Даниш-намэ» он доказывал, что «все, что возникает по причине, возникает по необходимости, и не может быть, чтобы оно не было необходимым, ибо, пока отсутствует возможность, чтобы вещь произошла, и когда отсутствуют

причины, действие не совершается. Стало быть, **с появлением причины, и когда налицо условия для того, чтобы совершилось действие, оно должно совершиться**. И абсурдно было бы думать, что при наличии действующей причины из нее не произойдет действие. В таком случае или в природе действующего не достает необходимой причины и его природа несовершенна, или же воля его ограничена, или же это [объясняется] другими обстоятельствами, акцидентального характера. Если действие вытекает из его сущности, то сущность его еще не определилась, она еще в таком состоянии, что действие может из нее произойти, а может и не произойти. Стало быть, она еще не причина и находится только в возможности, и должно еще наступить такое состояние, когда эта возможность станет действительностью. **Итак, все, что происходит от причины, происходит по необходимости**. ...Все, что само по себе невозможно, никогда не может существовать... Стало быть, (чтобы существовать) оно должно быть само по себе возможным, (и тогда) при условии наличия причины оно становится необходимым, а если причины нет, то становится невозможным. Одно дело – самая сущность, а другое – условие наличия причины или же отсутствия ее. Если ты посмотришь на сущность независимо от всяких условий, то она не необходима и не невозможна. Если ты берешь осуществление причины как определяющую причину, то (существование) станет необходимым... **Это сводится к тому, что связь его (т.е. следствия**. – *М.Д.*) **с причиной становится настолько завершенной, что все условия осуществились и причина стала причиной в действии. А причина тогда становится причиной в действии, когда она становится такой, что следствие из нее вытекает с необходимостью**» [50. – С.127–128].

Как следует из процитированного отрывка, Ибн Сину интересовала и проблема соотношения причины и условия в возникновении следствия. Он был убежден, что возникновение следствия, главным образом, зависит от причины, но сбрасывать условие со счетов тоже не следует, ибо следствие необходимо возникает из причины лишь при наличии всех

условий, при наличии полной причинности. «Когда, – писал он, – из причины не происходит действия, а затем оно происходит, это бывает либо из-за препятствия извне, либо из-за отсутствия чего-либо извне, например орудия или материи. Словом, **это бывает при наличии внешних условий, или из-за отсутствия внешних условий**» [50. – С.125].

Идея зависимости следствия не только от причины, но и от условий, усиленно подчеркивается и в «Каноне врачебной науки», где автор указывает, что «не всякая причина, достигшая тела, оказывает на него действие; иногда при этом нужны [еще] три вещи: сила, исходящая от активной силы, сила, исходящая от предрасполагающей силы тела, а также возможность встречи одной из этих сил с другой на время, достаточное, чтобы проявилось данное действие причины» [55, 1. – С.154]. Но все же решающую роль в возникновении следствия Ибн Сина справедливо приписывал причине.

Каузальная связь, с точки зрения Ибн Сины, носит универсальный всеобщий характер. Всеобщность каузальной связи он видел в том, что в мире нет и быть не может беспричинных явлений и предметов. Есть только явления и предметы, причины бытия и функционирования которых нами уже познаны, и есть явления и предметы, причины существования и функционирования которых мы еще не познали. Эта идея четко проводится во всех, без исключения, его естественнонаучных изысканиях, где он ищет материальные причины возникновения, существования и функционирования явлений и предметов действительности, психических и физиологических процессов.

Даже в тех немногочисленных случаях, когда он, отдавая дань эпохе, допускает влияние сверхъестественных сил, все же отводит им второстепенную роль. Вот одно его заявление, подтверждающее эту мысль: «Некоторые врачи полагают, что меланхолия возникает из-за злых духов, но тот, кто изучает медицину, не интересуется, возникает ли она из-за духов или нет; к тому же мы утверждаем, что, даже если она возникает из-за духов, это все-таки происходит вследствие превращения натуры в черножелчную, так что ближайшей при-

чиной является черная желчь, а дальше – пусть будут источником этой желчи духи или не духи. К сильно действующим причинам, порождающим меланхолию, относится чрезмерная печаль или страх» [55, III (1). – С.129, IV. – С.125]. Конечно, не всегда указанные Ибн Синой причины той или иной болезни подтверждаются современной наукой. Но важно не то, а незыблемая уверенность в обусловленности всех явлений, процессов и предметов материальными объективными причинами. В тех же случаях, когда для некоторых процессов (например, некоторых болезней) Ибн Сина признает духовные причины, это не отменяет общего материалистического характера его учения о причинности, ибо духовное в пределах его медицинской теории не выводится за рамки физического.

Идеи Ибн Сины о постоянной, необходимой, всеобщей каузальной связи, о необходимом следовании действия из причины, в снятой форме сохраняющиеся в современной науке и философии, имели большое мировоззренческое и методологическое значение. Как уже указано, понимание каузальной связи как постоянной, необходимой, всеобщей связи неминуемо приводило к идее о закономерном характере возникновения, существования и гибели вещей, процессов, явлений. Идея же о закономерном характере возникновения, существования и гибели вещей, процессов, явлений давала возможность более обоснованно опровергнуть религиозно-мистическую доктрину чуда и чудотворства. Сам Ибн Сина, анализируя вопрос о чуде и чудотворстве, в известной своей работе «Указания и наставления» доказывал, что чудеса, творимые пороками и святыми, не выходят за рамки естественной закономерности, а подчинены ей. Вот несколько его рассуждений.

«Если тебе доведется услышать, что некий мистик воздерживался от и без того малой еды необычайно долгое время, то не спеши отрицать это, а поверь и **сочти это за одну из известных природных закономерностей**...

Если тебе доведется узнать, что некий мистик своей силой совершил какое-либо действие или движение, или привел

что-либо в движение, которое не под силу другому человеку, не торопись всецело отрицать это. **Быть может, ты сможешь раскрыть причину всего этого, исходя из законов природы**...

Если тебе доведется узнать, что некий мистик рассказывает о неведомом таинстве, возвещает о чем-то или предостерегает от чего-то, то верь этому. **Воистину, в законах природы этому имеются причины**...

Быть может, тебе доведется узнать о деяниях мистиков, которые будут выглядеть необычными и которые ты сочтешь лживыми. Так, например, могут сказать, что некий мистик вымолил для людей дождь – и он был ниспослан им, или он молил об их исцелении – и они нашли исцеление. Или же он, прокляв их, просил о ниспослании наказания на них — и на них нашло затмение и землетрясение, или они были истреблены каким-то иным образом. Он проклял их, послав на них холеру, вызвал падеж скота, наводнение, ураган. А также услышишь, что некоторым из них повинуются змеи и птицы и другие подобные существа... **Услышав об этом, поразмысли и не торопись отвергать это, ибо причины этих явлении могут скрываться в таинствах природы**» [51. – С.319–320, 324–325].

Общий же вывод мыслители по вопросу о чуде и чудотворстве заключается в следующем: «**Удивительные явления, протекающие в мире природы, имеют три источника. Первый – упомянутые душевные силы; второй – свойства первичных элементов, например, свойство магнита притягивать железо присущей ему силой; третий – небесные силы, вступающие во взаимодействие с природой земных тел, отличающихся по положению, или с силами земных душ, отличающихся соответствующими действительными пространственными положениями, влекущими за собой совершение удивительных явлений.** Колдовство имеет отношение к первому источнику, чудотворство, волшебство и фокусничество – ко второму, а ясновидение – к третьему источнику» [51. – С.326]. Это означает, что чудес, нарушающих естественный порядок вещей, не бывает, все причинно обусловлено и совершается необходимо и закономерно. Суфии и другие мистики, претендовавшие на

святость и сверхъестественное знание, в течение XI–XIX вв. критиковали и опровергали Ибн Сину вот за это приземление мистицизма и его компонентов – чуда и чудотворства, за попытку объяснить их исходя из объективных причин и естественной закономерности. Порой критика эта перерастала в критику философии вообще, греческой в частности [88, 154, 156, 191, 291; 89, 65–66; 93, I, 231–232; 94, 322; 95, 49; 97, 209; 107, 43, 57; 221, 17–18; 290, 106–115; 229, 55–56; 323].

Трактовка каузальности как необходимой связи следствия с причиной, как необходимое, неизбежное следование следствия из причины в корне была противоположна религиозно-каламистской доктрине божественного произволения, отрицающей всякую причинную связь или считающей ее чисто случайной связью, которая божеством может быть разорвана [124. – С.502, 506–508]. Авиценновское понимание каузальности сильно ограничивало божественное произволение. Рассматривая соотношение Бога и мира не как соотношение творца (Бог) и творимого (мир), а как связь причины (Бог) и следствия (мир), Ибн Сина, по существу, отрицал божественное произволение, ибо согласно его концепции все, что проистекает от причины, – проистекает по необходимости. Идейные противники мыслителя, понимая всю опасность его концепции причинности для религиозно-каламистской доктрины божественного произволения, считали, что ее вредность состоит в том, что она рассматривает «действующую причину как нечто связанное с необходимостью, а не как нечто самопроизволящее» [87, 143–144].

Особого внимания заслуживают идеи Ибн Сины о полипричинности (полиэтиологии) и полиследствии. Суть идей полипричинности сводится к тому, что одно следствие может быть обусловлено, вызвано множеством причин одновременно или разными причинами в разнос время. Эта идея, являющаяся одним из основополагающих моментов детерминизма Ибн Сины, достаточно всесторонне обоснована в «Каноне врачебной науки»; исследуя различные состояния человеческого тела – здоровье, болезнь, среднее между здоровьем и болезнью состояние, а также различные виды бо-

лезней, он указывает на множество причин, одновременно обусловливающих указанные явления. Всю совокупность обязательных причин, которые либо одновременно, либо порознь в разное время обусловливают состояние человеческого организма, он сводил к шести категориям: «категория окружающего воздуха, категория пищи и питья, категория движения и покоя, категория движения души, категория сна и бодрствования, категория опорожнения и задержания» [55, 1. – С.154–155].

Тезис о том, что Ибн Сина стоял на позициях учения о полипричинности, доказывается и другими фактами. Один из этих фактов – разделяемое Ибн Синой учение Аристотеля о четырех причинах – материальной, формальной, действующей и целевой, которые одновременно соучаствуют в возникновении той или иной вещи. Второй факт – это критика тех мыслителей, в частности Антифуна (انطيفون), которые, признавая один из видов этих причин, пренебрегали другими [37. – С.60–62]. Суть же идеи полиследствия заключается в том, что «иногда причина является одной (и той же), но вызывает в телах различных [людей] различные болезни или вызывает различные болезни в различное время» [37. – С.154]. Так, окружающий воздух холодного сезона, «воздействуя на тело слизистой [натуры], способствует падучей, [общему] параличу, сакте, параличу лицевого нерва, судорогам и тому подобным болезням» [55, 1. – С.161]. Учение о полипричинности и полиследствии имело большое значение для теории и практики медицины. Чтобы правильно диагностировать болезнь и правильно наметить стратегию и тактику ее лечения, врачу необходимо точно знать, следствием каких причин она является. Вот почему он разрабатывает это учение преимущественно в «Каноне врачебной науки». Необходимо отметить, что учение о полипричинности, или о полиэтиологии, занимает важное место и в современной медицине.

В натурфилософских трактатах и частях обобщающих трудов Ибн Сины анализируется, но коротко, вопрос о родах, видах (по терминологии автора – состояниях) и взаимо-

связи причин. Он разделял и развивал Аристотелеву концепцию о четырех родах причин – материальной, формальной, действующей и целевой.

Материальная причина - это причина, которая входит как составная часть в сущность бытия следствия, и следствие благодаря ей приобретает потенциальное существование. Конкретизируя это общее положение относительно медицины, автор «Канона врачебной науки» подчеркивал, что «материальные причины – это заложенные (в теле) основы, в которых существует здоровье и болезнь. Ближайшая основа – орган и пневма, более отдаленная основа – соки, еще более отдаленная – элементы» [55, 1. – С.6]. Примечательно, что материя и материальные начала рассматриваются как основа, как причина возникновения и бытия любого материального тела, в том числе и сложного. «Отношение материальных начал, – писал Ибн Сина, – к сложному телу (т.е. телу, состоящему из материи и формы. – *М.Д.*) всегда есть отношение причинности, ибо они являются частью бытия сложного тела» [37. – С.65]. Но несмотря на это концепция материальной причины Ибн Сины (и Аристотеля) страдает существенным недостатком: материя есть не причина актуального возникновения и бытия следствия, а причина его потенциального возникновения и существования. Этот недостаток наверняка есть результат одной из слабостей концепции материи Ибн Сины (и Аристотеля), согласно которой материя сама по себе есть лишь нечто потенциальное, а не актуальное. И чтобы объяснить его, Ибн Сина вслед за Аристотелем вводит понятие «формальная причина».

Формальной причиной он называет то, что является частью сущности бытия вещи и благодаря чему вещь приобретает действительное, актуальное существование. Но чтобы понять сущность и значение этой формулировки, надо знать, что же такое форма, актуализирующая возникновение и бытие вещей. Ранее (II, 1) мы уже говорили об этом. Но все же следует еще раз заострить внимание на следующем высказывании мыслителя по интересующему нас вопросу: «(1) Формой иногда называют ту сущность, которая, проявляясь в

материи, превращает ее в определенный вид. (2) Иногда же формой называется этот самый вид. (3) Формой в особых случаях называется и фигура (شكل). (4) Соединяющая организация, например организация войск, способ соединения посылок в силлогизме, существующий порядок, например шариат, вообще любой способ (организации) также именуется формой. (5) Формой именуется и **сущность любой вещи**, будь она субстанцией или акциденцией… (6) Иногда высший род, (7) а иногда и интеллигибелии, отвлеченные от материи, тоже называются формой. Форма, будучи одним из начал тела, есть тот компонент сложного тела, который делает его актуальным, ибо материя не придает телу актуальность и одного ее бытия недостаточно, дабы вещь стала актуально существующей... Актуальное существование тела обусловлено бытием формы... Формальная причина иногда есть отношение к роду и виду и является формой, актуализирующей материю. Иногда же она есть отношение к классу (т.е. к видам, зависящим от общих акцидентальных атрибутов. – *М.Д.*) и представляет собой форму, без участия которой материя достигла видовой актуализации» [37. – С.67–68].

Как видим, понятие формы у Ибн Сины довольно полисемантично. Но он нигде не указывает (насколько нам известно), в каком же из этих значений форма есть причина возникновения и бытия вещи. Но это не означает, что на поставленный вопрос вовсе нельзя ответить. Знание основных концепций натурфилософии и философии мыслителя позволяет предложить следующее решение вопроса:

1. Форма называется причиной возникновения и бытия вещи прежде всего в 1–4-м ее значениях, означающих фигуру, организацию, порядок и способ соединения простых вещей в сложные. В этих своих значениях понятие «форма» является **прообразом** (с нашей точки зрения) современных научно-философских терминов «структура» и «структурность». Если это наше предположение верно, то концепция Ибн Сины о формальной причине заключает в себе довольно глубокий смысл: форма есть причина возникновения и бытия вещи в качестве ее организации, упорядоченности, конфигурации,

структурности. Такая трактовка формы подтверждается и определением формальной причины, данной в «Каноне врачебной науки»: «Формальные причины — это натуры (т.е. соразмерное качественное и количественное сочетание элементов и соков в организме. – *М.Д.*) и возникающие после них силы, а также сочетания» [55, 1. – С.7].

2. Говоря о форме как причине в 5-м значении, следует иметь в виду следующее: когда мыслитель под сущностью вещи понимает ее природу, т.е. те качества, которые делают ее данным предметом, то он в общем и целом прав, ибо ни один предмет не может существовать как самостоятельное сущее без качественной определенности. Когда же он под сущностью понимает душу, которая на человеческом уровне есть нечто идеальное, нечто, не связанное с телом, нечто самосущее, то рассмотрение формы в качестве причины возникновения и бытия вещи приводит к мысли, что идеальное есть причина материального, а не наоборот. Противоречивость концепции Ибн Сины в этом вопросе заключается в том, что он, с одной стороны, объявляет идеальную человеческую душу сущностью и формой человека, с другой – считает, что «формой называется то, благодаря чему вещь приобретает актуальное бытие. Следовательно, разумные субстанции и акциденции не являются формами» [36. – С.107а].

3. Что касается «формы» в 6–7-м значениях, то она не может быть охарактеризована как причина, ибо в этих своих значениях она выполняет гносеологическую нагрузку: под формой понимаются универсалии и понятия, которые в целом суть отражение общих свойств предметов и явлений в душе человека (подробнее этом см. III, 2).

Теперь несколько слов об авиценновском понимании действующей причины. «Действующей причиной, — пишет он в «Илахият», – называется причина, которая производит отличное от самого себя бытие» [36, 95а]. В «Фанни самаи табии» он подчеркивает, что «действующей причиной называется то, что становится началом движения чего-то другого, отличного от нее самой... Смысл движения здесь заключает-

ся в том, что материя абсолютно переходит из потенции в актуальность, а это начало становится причиной изменения нечто иного и его движения из потенции к актуальности. Когда лекарь лечит самого себя, он становится началом движения чего-то иного, отличного от него самого, ибо он двигает больным, а больной, поскольку он больной, отличен от лекаря. Лекарь становится лечащим в силу того, что он лекарь. Но он лечится, принимает лекарства, двигается к исцелению не потому, что он лекарь, а потому, что болен» [37. – С.63].

Ибн Сина различает естественнонаучное (=натурфилософское) и метафизическое понятие движущей причины: «Философы-метафизики, говоря о движущей причине, не имеют в виду, как это бывает у физиков, только начало движения, а имеют в виду всевышнего Бога как начало бытия мира и его производителя. Но естественная действующая причина не означает ничего другого, кроме движения, осуществляемого на основе одного из мотивов движения. Стало быть, в физике, выразителем бытия является начало движения» [36. – С.95 а, в]. Началом же движения является (1) все то, что подготавливает материю к соответствующему изменению, или (2) то, что придает материи форму. Это последнее начало, придающее материи форму и созидающие естественные виды, по Ибн Сине, находится вне природы. Здесь у Ибн Сины физика и метафизика смыкаются, получается, что в конечном счете действующей причиной является нечто внеприродное. Но все дело в этом «конечном счете». Смысл его заключается в том, что внеприродное сущее есть дальняя действующая причина. Близкой же действующей причиной являются объективные, материальные предметы и явления. Этот вывод наилучшим образом подтверждается трактовкой сущности действующей причины в «Каноне врачебной науки». Здесь мы читаем: «Действующие причины - это причины, которые изменяют состояние тела человека или сохраняют его неизменным. Таковы (состояния) воздух и то, что с ним связано; еда, вода, напитки и то, что с ними связано; опорожнение, запор, страна, жилище и то, что с ними связано; телесные и душевные движения и по-

кой. К этим же (причинам относятся) сон, бодрствование, переход из одного возраста в другой, различия по возрасту, полу, ремеслу, привычкам, а также то, что происходит с человеческим телом и соприкасается с ним» [55, 1. – С.7]. Изложенное понимание действующей причины ясно показывает, что одну из главных черт натурфилософии Ибн Сины составляет деизм. О том же свидетельствует и концепция первой причины, о чем речь пойдет ниже.

Что касается вопроса о конечной или целевой причине, то его анализ в натурфилософии Ибн Сины занимает значительное место. В «Фанни самаи табии» («Чтения о природе», или «Общие принципы природы») автор следующим образом определяет понятие целевой причины: «Цель – это то, благодаря чему материя приобретает форму. Она есть либо истинное, либо гипотетическое добро, ибо любое движение, исходящее из действующего по сущности, а не по акциденции, предусматривает по отношению к себе добро. Оно иногда бывает действительным, а иногда гипотетическим, т.е. либо оно действительно есть добро, либо предполагается, что является добром» [37. – С.68]. В «Каноне врачебной науки» философ еще более краток: «Что же касается конечных причин, то это действия» [55, 1. – С.7].

Содержание этих кратких определений целевой (конечной) причины Ибн Синой хорошо раскрывается при анализе точек зрения античных и современных ему философов и философских школ, в частности при критике концепций Демокрита и Эмпедокла о сущности и роли причинности, необходимости и случайности в природе, при выяснении сути и особенностей цели и целевой причины в природе и в деятельности наделенных разумом сущих [37. – С.78–96]. Основные положения его учения о целевой причине, перекликающиеся со взглядами Аристотеля, можно свести к следующему: 1. Целью называется причина, ради которой вещь приобретает бытие. Ибн Сина в полном согласии с Аристотелем указывает: «Что касается цели, то она есть то, ради чего существует некая вещь» [36. – С.107 б]. 2. Природа не делает ничего напрасно, ибо все естественные вещи в бытии влеко-

мы к какой-то цели и к какому-то благу, имеют мудрый порядок и в них нет ничего бессмысленного и бесполезного [30. – С.102]. 3. Но в природе нет никакой преднамеренной, корыстной (если хотите, сознательной) цели. Даже высшие сознательные сущие (Бог, ангелы) действуют без какого бы то ни было умысла, без всякой преднамеренной цели. Преднамеренные целеполагающие действия совершает венец природы — человек [51. – С.293–295; 36. – С.108–115]. 4. Подобно тому, как суверенные, разумные индивиды в делах своих преследуют определенную цель, подобно этому и природа и своих деяниях и движениях имеет некую цель, которая состоит в достижении блага и совершенства. Поэтому явления и процессы природы совершаются закономерно и необходимо, а не случайно. Природа в целом подчинена закономерности и необходимости, случайности же наблюдаются в частных явлениях. Закономерность и необходимость природы заключается в том, например, что из ячменного зерна вырастает ячмень, а из пшеничного зерна – пшеница. Случайности, нарушающие эту закономерность, связаны с соответствующими условиями и обстоятельствами [37. - С87–96]. 5. Цель в природе есть достижение блага (добра) и совершенства. «Благо вообще, – пишет Ибн Сина, – это то, чего желают все вещи и благодаря чему совершенствуется их бытие... Благом также называется то, что полезно и выгодно для совершенствования вещей» [30. – С.229]. Но «желание» в случае природы не означает, что она имеет помыслы. В природе нет помысла. Но отсутствие помысла не означает, что у природы нет цели. В свете изложенного вряд ли будет справедливым характеризовать концепцию целевой причины Ибн Сины как телеологизм или как уступку телеологизму в обычном смысле слова.

Особое внимание Ибн Сина уделяет вопросу о соотношении и взаимодействии этих форм причин. Суть его точки зрения по этому вопросу сводится к тому, что «с одной стороны, действующая причина есть причина целевой причины..., ибо именно действующая причина осуществляет целевую причину, с другой стороны, целевая причина является

причиной действующей причины, ибо действующая причина действует ее ради, и если ее нет, то она не действует. Стало быть, целевая причина есть побудительная причина действующей причины» [37. – С.69]. В свою очередь действующая причина есть причина материальной и формальной причин, причиной подготавливающей материю к принятию формы и дающей ей форму. Эта логика мыслей приводит Ибн Сину к выводу, что «по реальному бытию и бытию в разуме нет ни одной причины, которая предшествовала бы целевой причине. Напротив, она есть причина становления всех причин причинами. Но актуальное существование других причин есть причина существования целевой причины. Стало быть, с одной стороны, она есть причина всех причин, с другой — следствие всех причин [36. – С.112 б]. Этот подход свидетельствует о признании Ибн Синой диалектической взаимосвязи различных форм причинности и сфер действительности. Проанализированные четыре главных, основных формы причинности, по Ибн Сине, имеют множество видов или состояний. В частности, он различает такие виды каждой из форм причинности, как сущностные, акцидентальные, близкие, дальние, специфические, всеобщие (عام), частные, общие (کلی), простые и сложные [37. – С.72–77].

Ибн Сина также различал внутренний и внешний, реальный и кажущийся виды причинности. Объясняя сущность первых двух видов причинности, философ подчеркивал, что все, что акцидентально, имеет причиной ту самую вещь, из которой она происходит, или же нечто по отношению к нему внешнее. «Для существования всего того, что существует само по себе, – писал Ибн Сина, – нет ни в чем необходимости, кроме как в самом себе. А все, что ни в чем не нуждается, кроме как в самом себе, не является акциденцией другой вещи, которая существует так же независимо, сама по себе. **Следовательно, если у этого явления есть причина, то эта причина либо находится в нем самом, либо является посторонней вещью**» [50. – С.120]. Так, причина погружения камня заключена в нем самом – это его тяжесть. Причиной же нагревания воды являются внешние по отношению к ней

факторы, например, лучи солнца. Нетрудно заметить, что Ибн Сина правильно схватил основную суть внутренней и внешней причинности. Что касается второй пары причинности, т.е. реальной и кажущейся причин, то их сущность, по Ибн Сине, состоит в следующем: реальная причина – это причина, которая актуально и необходимо производит следствие. Кажущаяся же причина – это причина, которая не создает следствия, но совершает такое действие, осуществление коего способствует действию другой причины. Например, если кто-нибудь вытащит из-под свода колонну, то говорят, что он обрушил свод, но на самом деле не он его обрушил, ибо свод обрушился от силы тяжести, присущей ему самому. Следовательно, реальная причина падения свода есть свойственная ему тяжесть, а вытащивший из-под него колонну, является всего лишь кажущейся причиной [50. – С.125].

Несмотря на признание различных форм и видов каузальной связи, Ибн Сина все же был убежден, что причинная связь не является бесконечной. Логика его мысли в данном случае заключается в том, что «действующие причины чего-либо в одном случае являются причиной, а в другом – причиной причины; они имеют предшествующее и последующее по своей природе состояние и не могут быть бесконечными. Всюду, где есть такой порядок, **имеется некая первая причина**. А если бы причины были бесконечны, то либо среди них не было бы ни одной причины, которая бы имела причины, либо была бы одна, которая не имела бы причины. **Если бы была такая, которая не имела бы причины, то она была бы конечной, а не бесконечной**. Если же не было бы ничего, что не имело бы причины, то все они были бы следствием, и все они существовали бы в действительности, ибо если некая совокупность есть нечто из бесконечного числа вещей, то эта совокупность не может не быть следствием, ибо она состоит из реально существующих следствий. Но поскольку эта совокупность является следствием, она должна иметь причину вне себя. Если эта причина является следствием, то она тоже входит в эту совокупность; но мы установили, что она вне ее, следовательно, она не должна быть следствием и, таким об-

разом, конечна. Стало быть, эта причинная связь не является бесконечной» [50, 126]. Именно такое понимание проблемы и приводит Ибн Сину (вслед за Аристотелем) к идее первой причины, или первопричины. Под первопричиной (или просто – первый) он (и Аристотель) подразумевал Бога. Но Бог как первопричина **есть не непосредственная, а опосредованная** причина вещей и явлений действительности. (В этой связи уместно вспомнить поддерживаемую Ибн Синой теорию эманации, согласно которой мир проистекает от Бога не непосредственно, а опосредованно, через ряд ступеней эманации.) Непосредственной, внутренней, сущностной причиной вещей и явлений являются материя и форма. Далее, согласно концепции причинности Ибн Сины, Бог как первопричина есть не суверенный творец, а необходимостью обусловленный действующий. Более того, как первая причина Бог не имеет власти над невозможным, т.е. не является всемогущим, дабы творить невозможное. Таким образом, концепция первопричины Ибн Сины, во-первых, свидетельствует о том, что его натурфилософия по своей мировоззренческой сущности есть деистическое учение, во-вторых, показывает, что он во многом отходит от официального ислама в понимании сущности и роли Бога в мировом процессе. Именно этим и обусловлена беспощадная критика детерминизма Ибн Сины со стороны Газали, Фахраддина Рази, Мухаммада Шахристани и др. В-третьих, она показывает, что Ибн Сина при всех своих стараниях не понял до конца диалектику причинно-следственных связей, их взаимопереходы, взаимоперекрещивания. Если бы он понимал причинно-следственные связи не как последовательный ряд воздействия одной вещи (причины) на другую (следствие), а как универсальное **взаимодействие**, то он не апеллировал бы к Богу как первопричине. Но это не единственная причина признания Бога в качестве первопричины. Не менее важную роль в поддержании идеи Бога-первопричины сыграл тот образ мышления, при котором, в конечном счете, мир, материя сами по себе суть всего лишь несамодеятельные возмож-

носущие. Они становятся необходимосущими, действительными через иное, т.е. через Бога-первопричину.

С учением о причинности в натурфилософии Ибн Сины тесно связано учение о необходимости и случайности. Если суммировать все сказанное им о необходимости, то следует констатировать: необходимость есть **неизбежное, регулярное (постоянное) или нередкое** совершение того или иного явления, неизбежное, регулярное (постоянное) или нередкое возникновение той или иной вещи. Явление совершается или вещь возникает неизбежно и регулярно только в том случае, если налицо все причины и условия, порождающие их. «...Любая вещь, – подчеркивает философ, – которая еще не вышла из состояния возможности, и ее бытие не сделалось неизбежной посредством причины, возникнуть не может» [37. – С.82]. Если же при наличии всех условий и причин, вещи и явления возникают не регулярно, а лишь нередко, то имеет место какое-то препятствие, мешающее их постоянному, регулярному происхождению. Устранение этого препятствия делает возникновение вещи постоянным и регулярным. Но и нередко возникающие вещь и явление имеют силу необходимости и относятся к их роду, ибо возникают неизбежным образом. Необходимо возникающие вещи и явления обусловлены и порождаются сущностными, внутренними причинами [37. – С.78–96].

Случайность, в отличие от необходимости, по Ибн Сине, есть то, что возникает нерегулярно, редко, не неизбежно, и опричинено акцидентальными причинами. «Если возникшее явление, – писал Ибн Сина, – не является постоянным и нередким и оно само не ожидаемо, то его причину можно отнести к категории случая и случайности» [37. – С. 82]. К объяснению сущности случайности Ибн Сина подходил диалектически: одно и то же явление в зависимости от условий и обстоятельств его бытия может быть как необходимым, так и не необходимым, случайным. Например, иметь шесть пальцев на руке по отношению к общей природе есть явление случайное, но по отношению к условиям и обстоятельствам данного конкретного плода оно вполне может быть явлени-

ем необходимым. В этом же смысле он писал: «То, что этот комок глины оказался на данном участке земли, что это пшеничное зерно оказалось именно на этом месте, а данная сперма – в данной матке, не есть постоянное (регулярное) или нередкое явление. Следовательно, допустим и примем, что эти и им подобные явления суть случайные явления. Но обратим внимание на такие явления, как вырастание пшеничного колоса при помощи матери-земли и образование плода из спермы при помощи матки, и посмотрим, являются ли они случайными или нет. Мы увидим, что они не случайны, а суть явления, которые необходимо обусловлены природой и неизбежно вызываются к жизни одной из ее сил». В этом подходе Ибн Сины к решению проблемы соотношения необходимости и случайности мы видим предвосхищение той концепции, которая стала пробивать себе дорогу в науку и философию лишь начиная с Гегеля, – концепции, согласно которой «случайное имеет некоторое основание, ибо оно случайно, но точно так же и не имеет основания, ибо оно случайно; что случайное необходимо, что необходимость сама определяет себя как случайность и что, с другой стороны, эта случайность есть скорее абсолютная необходимость» [4. – С.535]. Короче говоря, Князь философов в основном правильно схватил суть необходимости и случайности и верно определил многие их характеристики. В концепции необходимости и случайности Ибн Сины импонирует и то, что он не противопоставляет, как случалось у некоторых античных философов и философов Нового времени, эти феномены. Из его определения и характеристики случайности также видно, что он не сводил случайность к тому, причины чего еще не познаны.

С этих позиций Ибн Сина подвергает критике концепции необходимости и случайности некоторых античных философов и философских школ, кои либо отрицали случайность, абсолютизируя необходимость, либо отвергали необходимость, преувеличивая роль случайности [37. – С.78–79]. Особенно не импонирует Ибн Сине концепция Демокрита, который считал, что мир возник в результате случайного соединения прямолинейного движения атомов и вместе с тем

отвергал случайный характер возникновения частных вещей и явлений. «Другая школа [философов], – писал Ибн Сина, – считает, что случайность предшествует естественным причинам, и относит существование мира к категории случайности. Так, Демокрит и его последователи придерживались воззрения, согласно которому общими началами мира являются небольшие тельца, неделимые из-за своей твердости и плотности. Они бесчисленны, в бесконечном количестве разбросаны в пустоте, их природа и субстанция одинаковы, а формы различны. Тельца эти постоянно двигаются в пустоте. Поэтому некоторые из них в силу случайности, сталкиваясь с другими, определенным образом соединяются, и из них образуются миры. Аналогов этого мира существует множество, миры бесконечны и упорядоченным образом существуют в пустоте. Это сообщество философов, несмотря на данную свою концепцию, не относит существование таких частных явлений, как животные и растения, к категории удачи и случайности» [37. – С.79]. Отвергая случайность частных явлений, Демокрит, как известно, считал, что случайными кажутся те события, причины которых нами не познаны. Ибн Сина расходился с Демокритом и в этом пункте. Для него случайное есть не то, причины чего не познаны, а то, что не является постоянным (регулярным, повторяющимся) или нередким и опричинено акцидентальной причиной. В этой связи Ибн Сина подчеркивал: «Одна из концепций состоит в том, что признает случайность абсурдной и утверждает, что каждая вещь имеет свою причину и не нуждается в случайных причинах. Но этот довод не приводит к желаемому выводу, ибо неправильно говорить: поскольку каждая вещь имеет причину, постольку нет случайности. Ибо, если причина, обусловливающая вещь, не постоянна или же не часто повторяющаяся, то она и есть случайная причина» [37. – С.87]. Если исходить из современного понимания проблемы, то следует сказать, что в этом споре, безусловно, прав Ибн Сина, а не Демокрит. Более того, в реалистическом решении вопроса он опередил сторонников механистического

детерминизма, отрицавших случайность и тем самым низводящих необходимость до уровня случайности.

Ибн Сина уделяет значительное внимание и анализу так называемых непричинных форм связей, к которым он относит связи соподчинения, предшествования и последования, связи по смежности, степени (рангу), положению и т.д. Некоторые из этих форм непричинной связи будут проанализированы в соответствующих местах нашей работы.

Оценивая учение Ибн Сины о причинности с точки зрения современного детерминизма, следует констатировать, что хотя он апеллировал к Богу как к «первопричине» и рассматривал причинность не как взаимодействие, а как воздействие, тем не менее правильно схватил многие параметры причинно-следственных связей, в частности их всеобщность, постоянность (повторяемость), необходимость, и в основном верно определил сущность случайности, необходимости и их соотношение.

4. Движение, пространство, время

Любое материальное тело, писал Ибн Сина, обладает определенной природой, материей, формой и акциденцией. Воззрения Ибн Сины о трех первых характеристиках материального тела выше проанализированы. Остается осветить его взгляды на акциденции материального тела.

Акциденции – это свойства тела, определяющие его индивидуальность. Они бывают двух родов: 1) внешние, не вытекающие из сущности самой вещи и не оказывающие существенного влияния на ее бытие; 2) внутренние, вытекающие из субстанции самого материального тела. Внутренние акциденции называются сущностными акциденциями и представляют собой атрибуты тела, материального мира. Наиболее общими, фундаментальными, сущностными, атрибутивными акциденциями отдельных материальных тел и мира в целом являются движение, покой, пространство и время. Это общее определение движения, покоя, пространства и времени как сущностных акциденций, как атрибутов материального ми-

ра, материального тела свидетельствует о том, что Ибн Сина поддерживает и развивает Аристотелеву реляционную концепцию движения, пространства и времени. Концепция эта в Новое время наиболее последовательно развивалась Г.Лейбницем [234. – С.64–65 и др.]. Впоследствии «реляционная концепция и философском плане была воспринята и развита диалектическим материализмом, в естественнонаучном плане – релятивистской физикой и в настоящее время наиболее полно отвечает уровню развития естествознания» [267. – С.139]. Учение Ибн Сины о движении, покое, пространстве, времени как сущностных, атрибутивных акциденциях мира и составляет мировоззренческий, философский аспект его теории акциденции. Поэтому ограничимся анализом этого среза его учения об акциденции материальных тел.

Движение. В «Даниш-намэ» Ибн Сина определяет движение следующим образом: «Движением обычно называют то, что совершается в пространстве, но теперь значение этого понятия стало другим, более общим, чем пространственное движение. Любое состояние и действие какой-нибудь вещи, которая является потенциально [такой-то] вещью, по причине этой потенциальности называют движением» [50, 168]. В объяснении этого определения он писал: «Та вещь, которая является потенциально вещью…– либо между ее возможностью и действительностью происходит некоторое действие, либо сначала бывает оно и через него происходит действие, вытекающее из потенциальности, либо же тело переходит от возможности к действительности сразу. Первый пример: вещь постепенно чернеет, доходит до предела и останавливается. Второй пример: вещь сразу чернеет или становится светлой или темной. В этом втором примере между возможностью и действительностью ничего нет. Но в первом примере, пока чернота, находящаяся в возможности, дойдет до предела, она находится в движении. А в состоянии, когда нет полной возможности и полной действительности, как например, – не белое, отчасти переходящее в черноту, и не чистая чернота, которую мы хотим, тело не может переходить из одного состояния в другое, кроме того пути,

который называют движением» [50. – С.168]. Следовательно, разбираемое определение движения покоится на принципе возможности – действительности, играющем в перипатетической философии роль важнейшего методологического ориентира, основы, на которой монтируется вся грандиозная философская система античного и средневекового перипатетизма. Исходя из этого принципа, Ибн Сина считал, что движение есть постепенный переход из потенции в действительность. Поэтому в «Исцелении», проанализировав различные противоречащие друг другу определения движения, он приходит к выводу, что из всех существующих определений движения (движение есть временный переход из потенции в действие; движение есть непрерывный переход из потенции в действие; движение есть постепенный переход из потенции в действие) самым правильным и приемлемым является определение Аристотеля, согласно которому «движение само по себе есть энтелехия и действие, т.е. становление актуальностью, так как наряду с ней (актуальностью. – М.Д.) есть и потенциальность. Ибо любая вещь в одно время является потенциально движущейся, а в другое – актуально, энтелехиально и действительно движущейся. А ее энтелехией является то же самое движение» [37. – С.102]. Преимущество Аристотелева определения движения он видел в том, что оно удовлетворяет всем требованиям, предъявляемым логикой к определениям, в том числе и требованию «в определении не должно быть круга». Что же касается других определений, то они, с его точки зрения, страдают по крайней мере одним существенным недостатком: все они определения по кругу, ибо движение определяется через время, а время – через движение.

Самое примечательное в аристотелево-авиценновском определении движения заключается в том, что в нем сделана попытка схватить, выразить связь движения с телом, с материей. Признание того факта, что движение есть любое изменение любого состояния и действия тела, есть переход тела из потенциального состояния в актуальное состояние, свидетельствует о том, что движение есть сущностная акциденция, атрибут тела, материи, мира.

О признании Ибн Синой зависимости движения от материи (тела) свидетельствует и ряд других его идей. К ним относятся тезисы о том, что в пустом пространстве, если бы оно существовало, движения быть не может (так считалось до начала XX века); скорость и длительность движения зависят от удельного веса самого тела и сопротивления других тел [37. – С.189, 306, 309], движение зависит от силы естественного или принудительного влечения (= импетуса) тела. Согласно последнему тезису, тело, не обладающее ни потенциально, ни актуально естественным влечением, не приемлет принудительного влечения и вообще [37. – С.306] не движется по принуждению. Ибн Сина признавал не только зависимость пространственного (= механического) движения от материи, от тела, по и движения качественного, количественного, естественного, растительного и др., ибо они рассматривались им как изменение различных состояний тела.

Следует отметить и следующую особенность учения Ибн Сины о движении: движение есть лишь постепенное изменение состояния тел. Скачки, приводящие к **моментальному изменению субстанциальной основы тел,** не суть движение. Вот почему он, хотя и считает движение состоянием тел, тем не менее убежден, что субстанция тела, его сущность до поры до времени не подвержена движению, следовательно, изменению и гибели. Мотивируется это положение следующими доводами:

В субстанции движения не происходит потому, что ее природа такова, что она если исчезает, то исчезает сразу, а если возникает, то возникает так же сразу, и между ее чисто потенциальным и чисто актуальным состояниями нет никакой опосредствующей энтелехии, называемой движением. Ибо субстанциальная форма не уменьшается и не увеличивается, не усиливается и не ослабевает. Но если она уменьшается и увеличивается, усиливается и ослабевает, то ее род между этими состояниями либо сохраняется, либо не сохраняется. Если она сохраняется в своем роде, то изменилась и исчезла не субстанциальная форма, а акциденции формы. А если субстанции при изменении своих состояний не сохраняется, то отсюда следует, что субстанция создается этими состо-

яниями. В этом случае между старой и вновь возникающей субстанцией должны существовать бесчисленные потенциальные субстанции. Но известно, что дело обстоит иначе: возникновение и исчезновение субстанциальной формы есть одновременный акт, ибо между ее потенциальным и актуальным состоянием нет никакого опосредствующего звена, обусловливающего движение.

Для субстанциального движения необходимо наличие актуально движущегося. Если это движущееся есть то тело, что было до начала движения, то оно сохраняется до появления новых субстанций, ибо при движении изменяются его состояния, а не субстанциальность. Но если движущееся есть субстанция, отличная и от субстанции, с которой началось движение, и от субстанции, которой завершается движение, то первая субстанция исчезла и превратилась в другую. Отсюда следует, что переход от одного вида к другому есть одновременный акт и совершается сразу [37. – С.123–125].

В «Даниш-намэ» читаем: «...Для перехода от одной субстанции к другой субстанции, как, например, от водности и огненности, нужен только один толчок, ибо субстанция не бывает субстанцией в меньшей или большей степени, как бывает таковой акциденция. Например, одна чернота может быть чернее другой, но один человек не может быть человеком в большей степени, чем другой. Человек одним толчком выходит из категории человечества и бывает или человеком или нечеловеком, ибо если бы его человечность стала бы меньше, тогда он либо сохранился, либо не сохранился бы как вид. Если его вид сохраняется, то, стало быть, изменение происходит в акциденции, а не в роде, видовом отличии и определении. А если вид исчезает, то исчезает полностью, а не частично» [22. – С.5–6].

Опровергая с этих позиций мнение тех, кто признавал субстанциальное движение, Ибн Сина писал: «...Признание некоторыми субстанциального движения обусловлено тем, что они видели, что сперма постепенно преобразуется в животную форму, а семена растений постепенно вырастают в растения. Благодаря этому они воображали, что здесь имеет

место некоторое движение. Но надо знать, что сперма, прежде чем стать животной (формой), претерпевает (множество) других изменений, среди которых есть количественные и качественные метаморфозы. И пока она находится в состоянии спермы, постепенно, но постоянно изменяется до стадии, где теряет форму спермы, и превращается в сгусток крови. Таково ее состояние и во время нахождения в форме сгустка крови, пока не примет форму плода. Затем она становится костью, нервом, веной и др., которые мы не воспринимаем до тех пор, пока они не примут животную форму. Таким же образом животная форма постоянно будет изменяться и преобразовываться, дабы достичь ступени человечности. В конце концов наступает время, когда форма человечности отделяется от нее и она отмирает. Внешне кажется, что все эти состояния составляют одно движение – движение от одной субстанциальной формы к другой, и предполагается, что в субстанции есть движение. В действительности дело обстоит не так: напротив, необходимы бесчисленные движение и покой» [37. – С.126–127].

Итак, Ибн Сина отрицает субстанциальное движение по двум причинам:

1. Каким бы изменениям и превращениям не подвергался предмет, субстанциальная его основа в пределах данного рода или вида остается одной и той же. По всей вероятности, эта идея есть следствие одного из главных тезисов его философии – тезиса о том, что материя является неразрушимой и неуничтожимой основой всего существующего. С другой стороны, она, быть может, возникла как антитеза извращенного и абсолютизированного Горгием panta rei Гераклита.

2. Скачки, приводящие к изменению субстанциальной основы предмета, к гибели одних и возникновению других тел, или, как бы мы теперь выразились, к коренному качественному изменению предмета, не суть движение.

С этой точки зрения не совсем корректна позиция Г.Г.Сучковой, согласно которой «возникновение и уничтожение, становление вещей, их переход из одного состояния в другое – все это было объято понятием движения» [256. –

С.30]. Это утверждение показывает, что его автор не знаком с идеей Ибн Сины о том, что возникновение и гибель не суть движение.

Впоследствии учение Ибн Сины об отсутствии субстанциального движения было подвергнуто резкой критике Садраддином Ширази – видным иранским философом XVII в. Но не вдаваясь в подробности этого спора, хотим лишь подчеркнуть, что и Аристотель и Авиценна в одном, безусловно, правы: какое бы тело не претерпевало изменения в пределах данного рода, вида и особи, оно до поры до времени действительно сохраняет свою субстанциальную основу, свою сущность и остается относительно устойчивым, что позволяет изучать, исследовать и познавать его. Вместе с тем с высоты современной науки нетрудно доказать, что относительная устойчивость предмета не исключает его изменчивости, что движение есть не только превращение состояния, но и коренное изменение субстанциальной основы, сущности предмета, и охватывает как постепенные, так быстрые, скачкообразные, взрывоподобные изменения.

Но вернемся к Авиценне и зададимся следующим вопросом: если субстанция неизменна, то какие роды и категории бытия, по его мнению, подвержены изменению, движению? Исследуя этот вопрос, Ибн Сина доказывал, что движение присуще таким категориям бытия и характеристикам тела, как качество, количество, место (пространство) и положение.

Качественное движение Ибн Сина понимает как изменение состояний тела. Переход холода в тепло, мягкости в твердость, влажности в сухость, здоровья в болезнь, черноты в белизну и обратно – вот яркие примеры качественного движения тел. Качественное движение может быть скачкообразным, взрывным, одним толчком, но может быть и постепенным. «От одного качества к другому качеству, – пишет Ибн Сина, – можно перейти одним толчком и можно переходить постепенно. Например, постепенный переход от белизны к черноте или, наоборот, от черноты к белизне. Такой переход от одного качества к другому называется превращением» [50. – С.169]. Из этих разъяснений Ибн Сины вытекает,

что качественное изменение есть лишь изменение состояния вещи, а не ее сущности, субстанциальной основы. В этом смысле его понимание качественного движения коренным образом отличается от современной трактовки качественного изменения. В современной философии качество – это не состояние, а определенность (свойство, атрибут) тела, тождественная с ним самим. В соответствии с этим качественное движение – это изменение самой сути тела, переход от одного качественного состояния в другое. К современному пониманию качественного движения по смыслу близко так называемое субстанциальное движение, которое Ибн Сина не признает. При всей разнице между антично-средневековым и современным пониманием качественного движения, первое было необходимым моментом и подготовкой второго.

Количественное движение, с точки зрения Авиценны, есть рост, увеличение и уменьшение тела. Разъясняя сущность количественного движения, он в «Исцелении» писал: «Движение проявляется в количестве. Оно бывает двояким. Первое – это движение путем увеличения, благодаря прибавлению которого предмет растет, или путем убывания, приводящего к расщеплению, из-за чего тело уменьшается. В обоих случаях форма предмета сохраняется. Этот вид движения называется **ростом и увяданием**. Второй вид движения обусловлен не увеличением и убыванием, а совершается таким образом, что количество предмета увеличивается и уменьшается благодаря уплотнению и пористости, хотя части его и не отделяются друг от друга. Несмотря на то, что при этом виде движения устойчивость материи изменяется и это изменение относится к категории качества, тем не менее оно есть постепенный переход от потенции к актуальности. Стало быть, оно (изменение. – М.Д.) суть совершенство того, что является потенциальным, т.е. есть движение» [37. – С.128]. В более позднем произведении Ибн Сины «Данишнамэ» эта идея изложена в такой редакции:

«Движение по количеству бывает двояким. Первое совершается посредством пищи и подразделяется на два вида: первый – рост, второй – увядание (уменьшение). Второе со-

вершается без питания и подразделяется тоже на два вида: первый — уплотнение, второй — пористость. **Рост** – это то, что обусловлено питанием: пища ассимилируется питающимся и вызывает его рост; это относятся к росту всего созданного, как животного, так и растения. **Увядание** – это уменьшение тела по причине диссимиляции и недостаточности ассимиляций по сравнению с диссимиляцией... Пористость есть движение тела к росту без того, чтобы в нем что-либо прибавилось, как, например, вода, которая, нагревшись, увеличивается, и как пища, которая увеличивается и разбухает в желудке без всякого прибавления. Плотность есть движение в сторону уменьшения без того, чтобы что-то убавилось в теле. Например, когда вода остывает, она уменьшается» [22. – С.8–9].

В связи с анализом сущности количественного движения Ибн Сина дает критику позиции, согласно которой движение есть переход от одной противоположности к другой. Ибн Сина отмечает: 1) Не обязательно, чтобы всякое движение было переходом от одной противоположности к другой. Достаточно того, чтобы тела были контрастными и постепенно превращались друг в друга. Такое тело будет называться движущимся. 2) Количество тел относительно не в абсолютном смысле. Например, природа установила животным и растительным видам определенную количественную меру, которую они не могут преступить, и движение совершается в пределах этой меры. Крупность и мелкость предметов абсолютны. Поэтому их (крупность и мелкость) можно рассматривать и как противоположности.

Пространственное движение Ибн Синой характеризуется как перемещение тела в пространстве, как переход тела из одного места в другое. «Невозможно, – писал он, – чтобы тело переходило из одного места в другое без такого состояния, которое называется движением» [22. – С.12]. В соответствии с этим определением пространственное движение есть тот вид движения, который теперь называется механическим движением.

Движение положения - это изменение положения тела в пространстве. «Некоторые, – пишет Ибн Сина, –говорили,

что в категории положения нет движения, ибо положение не имеет противоположного себе... Но истина состоит в том, что и положению присуще движение, ибо не обязательно, чтобы между двумя сторонами движения существовала действительная противоположность. Этот факт проясняется при размышлении над движением сферы. Более того, относительно положения можно признать и противоположности, так, лежащего на спине можно считать противоположным лежащему на животе» [37. – С.130].

Свойство движения положения, по Ибн Сине, состоит в том, что лишь часть тела отделяется от части пространства, в целом же оно находится в том же пространстве, ибо изменяется не его место, а его отношение к данному месту. Однако это не значит, что всякое движущееся в положении покоится в пространстве, ибо движение тела в положении вполне может совершаться одновременно с его движением в пространстве.

Признание движения положения существенно отличает учение Ибн Сины о формах проявления движения от учения Аристотеля, который считал, что движение может быть только качественным, количественным и пространственным [118. – С.165–166].

Говоря об остальных категориях возможносущего бытия (отношении, времени, обладании, действии и страдании), Ибн Сина подчеркивал, что для них само по себе нет движения, они двигаются и изменяются вместе со своими субстратами [37. – С.129, 133–135].

Поскольку Ибн Сина выделял различные формы движения согласно категориям, в которых они проявляются, постольку перед ним необходимым образом возникал вопрос об их соотношении и взаимодействии. Он считал, что пространственное движение и движение положения предшествуют количественному и качественному движению и являются превосходнее их. Ибо количественное и качественное движение в своем бытии нуждается в пространственном движении и движении положения. Но самой совершенной и превосходной формой движения Ибн Сина считает круговое пространственное движение и круговое движение поло-

жения. Объясняется это тем, что круговое движение возникает сразу же после актуализации субстанции и не изменяет ее ни количественно, ни качественно, ни пространственно [37. – С.376–382]. Далее, особенность и превосходство кругового движения по отношению к естественному и принудительному движению заключается в том, что оно не ослабевает и не усиливается. Скорость же принудительного движения нарастает к его середине, ослабев к концу, а скорость естественного движения убыстряется только к его концу. Наконец, превосходство кругового движения положения заключается в том, что оно определяет направление естественного движения. Конечно, пространственное (механическое) движение является необходимым условием бытия любого материального тела, предпосылкой других форм движения и изменения. Но с точки зрения эволюции природы и развития ее форм более существенное значение имеют качественно-количественные движения и изменения. Ибо никакое пространственное (механическое) движение само по себе не приводит к эволюции (развитию) природы, к эволюции материи. Эволюция (развитие) материи, возникновение новых видов и родов материальных объектов, как доказывает современная наука, обусловлены качественно-количественными изменениями, происходящими в природе.

Таким образом, взгляды Ибн Сины о формах проявления движения в категориях возможносущего бытия свидетельствуют о том, что движение, в его понимании, есть постепенное превращение количественного и качественного состояния тел, постепенное пространственное перемещение и изменение положения предметов. «Любое движение, – писал Ибн Сина, – есть постепенное изменение некоего состояния (тела), а любое постепенное изменение есть движение» [37. – С.130]. Движение не затрагивает субстанциальную основу предметов и явлений. Субстанциальный переход и превращение тел совершается одним толчком, или, употребляя современную терминологию, путем скачка-взрыва, который не есть движение. Истина же заключается в том, что и постепенные и скачкообразные изменения суть движение. Пря-

чем скачкообразное движение, изменение, может происходить как постепенно (скачок от мира минералов к миру растений, от мира растений к миру животных, от мира животных к человеческому царству), так и мгновенно (химические реакции, различные стихийные катастрофы и т.п.). Неправомерно также противопоставлять постепенные качественные изменения скачку, ибо любой скачок подготавливается нарастанием количественных и качественных изменений. Ведь Ибн Сина и сам стоит на той точке зрения, что любому виду и роду предметов присущи определенные качественно-количественные параметры, за пределами которых они перестают быть данным видом и родом, данным конкретным предметом [37. – С.304–311]. Хотя Ибн Сина не сводит движение к простому пространственному движению, хотя он признает качественные и количественные изменения неорганических и органических (живых) тел, тем не менее его понимание движения остается в узких рамках метафизической (=антидиалектической) концепции развития, ибо, во-первых, качественные изменения он трактует как изменение акцидентальных, несущественных, второстепенных, внешних свойств вещей, во-вторых, не признает субстанциального движения, в-третьих, не рассматривает скачки как вид движения. И тем не менее концепция движения Ибн Сины предпочтительнее тех концепций движения нового времени, которые признавала одну лишь форму движения – механическое движение.

С мировоззренческой точки зрения большое значение имеет та или иная интерпретация проблемы источника движения. Именно то или иное решение этой проблемы и определяет мировоззренческую направленность мыслителя в вопросе о сущности движения. Ибн Сина, решая эту проблему, считал, что движение по своему источнику бывает естественным (природным), принудительным и акцидентальным.

Естественное движение – это движение, которое происходит само по себе, благодаря заключенной в теле естественной силе. «Под естественной силой, – писал Ибн Сина, – здесь мы разумеем всякую принадлежащую сущности тела силу, становящуюся причиной движения **без участия воли**.

Естественная сила есть либо чистая сила, либо она сходна с растительной душой. Примером первого вида (естественной силы) является движение камня вниз, не обусловленное волей и не направленное в разные стороны. Примером второго вида является движение растительного тела в направлении своего роста, который так же **не есть волевое движение**, но направлено в разные стороны» [37. – С.183]. Такова, по Ибн Сине, сущность **истинного чистого естественного движения**. Но, согласно мыслителю, понятие естественного движения в силу его полисемантичности употребляется и в других значениях:

а) движение естественно, если оно исходит из природы самого тела и общей природы, как движение земли и рост членов человеческого тела при помощи питания;

б) естественным называется **произвольное** (волевое) движение сфер. В этом смысле естественное движение – это то, что исходит из заключенной в теле силы и стремится к достижению предела природы тела;

в) иногда движение называется естественным не в силу специфической природы тела, а в силу некоего внешнего фактора. Например, горение спичечной палочки естественно, когда она соприкасается с огнем; естественно притягивание железа магнитом, когда оно приближается к нему.

Усечение Аристотеля и Ибн Сины о естественном движении теснейшим образом связано с их представлением о естественном месте тел. Согласно этому представлению, тела сообразно своей природе занимают определенное место: тяжелые – внизу, легкие – вверху. Когда тела находятся на своих естественных местах, они покоятся и могут быть приведены в движение принудительной силой. Но когда действие принудительной силы истощается и прекращается принудительное движение, у тела возникает стремление к возврату на свое естественное место. Это возвращение и есть естественное движение. Однако, согласно Ибн Сине, естественное движение проявляется не только в пространстве, но и в качестве, количестве и положении. Поэтому учение о естественное месте не может убедительно объяснить все виды естественного движения. Кроме того, учение о естественном ме-

сте тел с точки зрения современной науки просто необоснованно.

Принудительное движение – это движение, мотив которого находится вне движущегося и которое необходимо не обусловлено природой тела. Примером такого движения является движение камня, волочимого по земле, камня, брошенного вверх; воды, нагреваемой огнем. Принудительное движение, равно как естественное движение, проявляется в количестве и качестве (утолщение органа тела, увеличивающегося от опухоли, потучнение от приема лекарств, похудение от страданий), в пространстве (притяжение или отталкивание) и положении (притяжение и отталкивание одновременно). Общей истинной причиной любого принудительного движения является передача некоторой части силы (по современной терминологии – энергии) движущего предмета движимому, а не движение воздуха, толкающего (если он накопился за движимым телом) или уносящего (если он накопился перед движимым телом) движимое тело, как думают иные [37. – С.408–414].

Идея Ибн Сины и его предшественников – Иоанна Филипона (VI в.) и Яхьи Ибн Ади (893–974) – о передаче части силы (энергии) движущего движимому коренным образом противоречит идее Аристотеля о том, что движение тела после прекращения его соприкосновения с движущим обусловлено движением естественной среды. С точки зрения физики Нового времени позиция Ибн Сины предпочтительнее и ближе к истине, нежели концепция Аристотеля.

Акцидентальное движение – заключается в том, что «само тело не удаляется от своего первоначального места или положения, качества или количества, а неотъемлемо связано с другим предметом, изменяющим некоторое свое состояние. В этом случае движение к первому телу относится акцидентально» [37. – С.304]. Примером акцидентального пространственного движения может служить движение вещей, находящихся в сундуке, или человека, сидящего на корабле, которые сами не двигаются, но изменяют свое местонахождение благодаря движению тел, в которых они находятся. Об-

разцом движения положения является движение небесных сфер внутри Великой небесной сферы, движение сферы огня внутри сферы Луны, движение сферы воды внутри сферы воздуха. Следовательно, общая закономерность акцидентального движения заключается в том, что оно происходит не само по себе, а в силу естественного или принудительного движения других предметов, и как бы есть их следствие.

С проблемой источника движения у Ибн Сины тесно связано учение о влечении (= стремление, импетус – ميل). Основные положения этого учения в его «Исцелении», «Спасении», и особенно «Указаниях и наставлениях», сформулированы следующим образом: «Телу при его движении свойственно влечение, которое движет им и посредством которого оно ощущает препятствия. Тело никогда не может быть остановлено в своем движении препятствием, если только влечение в нем не ослабло. **Влечение тела может исходить из природы самого тела и может возникнуть в нем благодаря воздействию другого тела.** Влечение, возникающее от природы самого тела, исчезает и возникает вновь. Как, например, исчезновение акцидентального тепла воды вследствие ее охлаждения, исходящего из природы воды. **Природное влечение непременно устремлено к направлению, к которому его влечет природа тела. Если природное тело находится в своем естественном месте, в котором ранее не находилось и заняло его лишь теперь, то этот процесс есть влечение**, ибо тело по своей природе неизбежно стремится к нему, а не отклоняется от него. **Чем сильнее природное влечение, тем труднее телу принять принудительное влечение. Движение по принудительному влечению слабее и медленнее (движения по естественному влечению). Тело, не обладающее ни потенциально, ни актуально естественным влечением, не приемлет принудительного влечения и вообще не движется по принуждению.** Впрочем, можно допустить движение тела по принуждению в определенное время и на определенном расстоянии и допустить, например, на этом расстоянии движение другого тела, обладающего некоторым влечением. Представим, что они оба натолкнутся на препятствие. Очевидно, что движение по-

следнего тела будет более длительным. Пусть некое влечение будет слабее данного влечения и будет проходить в такое же время такое же расстояние, отношение которого к первому расстоянию будет отношением времени движения тела, обладающего влечением, ко времени движения тела, не обладающего влечением. Тогда в такое же время тело, обладающее слабым влечением, пройдет по принуждению такое же расстояние, и, следовательно, оба принудительных движения – движение с препятствием и движение без препятствия – по быстроте и замедленности будут равны. Но это абсурдно» [51. – С.266]. Оценивай идеи Ибн Сины, М.С. Асимов подчеркивает, что от его учения о влечении веет духом физического закона инерции, впоследствии четко сформулированного Галилеем и Ньютоном [294. – С.33]. Такова, по существу, и точка зрения А.В.Сагадеева, который считает, что наиболее заметен вклад, внесенный Ибн Синой в физику учением о влечении (стремлении), «которое в известном смысле предвосхищало сформулированный Ньютоном первый закон движения, а в той мере, в какой было направлено против Аристотелевой теории антиперистатического действия среды на брошенное тело, освобождало физику от характерной для Стагирита прикованности к конкретным, качественным аспектам механического движения, помогло созданию абстрактных гипотетических моделей, в перспективе позволяющих математизировать исследование реальных природных явлений» [242. – С.121]. Философское, мировоззренческое значение учения Ибн Сины о движении и его видах, а также о влечении состоит в том, что философ **стремится найти** материальные источники, причины и мотивы движения, будь то движение естественным, принудительным, акцидентальным или растительным и человеческим волевым движением, **пытается связать движение и его особенности (в частности, его скорость) с природой тела и сил сопротивления**. В этом смысле Ибн Синой осуществлена серьезная попытка объяснить движение материи, материальных тел из них самих. Но линия эта все же проведена недостаточно последовательно. Доказательством тому служит признание произ-

вольного кругового вечного непрерывного движения небесных сфер, источником которого служит воля трансцендентальных имматериальных душ [51. – С.280–281], и его учение о неподвижном двигателе (движущем). Последняя теория, восходящая к Аристотелю, Ибн Синой трансформируется в духе идеологии эпохи[7] и обосновывается так: количество тел конечно, поэтому не бесконечны и телесные движущие. Стало быть, тела, которые сами движутся и двигают другие тела, должны иметь начало и необходимо, чтобы существовало движущее, которое бы само не двигалось, в противном случае возникают недопустимый с логической точки зрения круг и цепь в отношениях причины и следствия, т.е. причина становится следствием, а следствие причиной. **У каждого тела, кроме начала движения, заключенного в нем самом, есть отделенное от него движущее**. Это отделенное от движущегося тела движущее либо является принудительным движущим (если сообщаемое им телу движение не соответствует его природе), либо движущим в следующих смыслах: а)сообщает телу начало движения; б) сообщает телу силу, способствующую его движению; в) является конечной причиной и исходным принципом или и тем и другим, вместе взятыми. Поскольку движение небесных сфер бесконечно и постоянно, постольку долженствует существовать первое нематериальное движущее (=перводвигатель), сила которого бесконечна [37. – С.415–421]. Из этих рассуждений Ибн Сины вытекает, что его представления (как и представления Аристотеля) о перводвигателе возникли под влиянием превратного понимания соотношения причинно-следственных связей – понимания, согласно которому причинно-следственные связи суть прямолинейные (однолинейные), неперекрещивающиеся связи: то, что здесь есть причина, не может быть следствием там, и наоборот. Такое понимание соотношения причинно-следственных связей, как указано выше, противоречит не только всему ходу развития представлений о причинности, формировавшихся ныне на основе обобщения достижений наук в различных областях, но и воззрениям самого Ибн Сины по этому вопросу. Это противоречие во взгля-

дах Ибн Сины может быть объяснено социально-историческими и идеологическими условиями эпохи автора – эпохи, когда господствующей была религиозная идеология, которая самым решительным образом отвергала объяснение природы из нее самой и которой абсолютно чужд принцип «природа есть causa sui». Нет смысла доказывать, что в этих условиях практически невозможно было объяснять все изменения и движения природы исходя из нее самой и последовательно проводить принцип «causa sui», не навлекая на себя гнев и меч отцов веры. Поэтому Ибн Сина избрал более безопасный, но в условиях средневековья более плодотворный путь – путь деистического объяснения природы, что ясно выражено в его концепции перводвигателя: Бог является только первой, конечной причиной существования мироздания, явления же, происходящие в нем, совершаются сообразно естественной закономерности и обусловлены материальными причинами, причинами (началами), заключенными, как выражался сам Ибн Сина, в самих телах.

Некоторые зарубежные исследователи, исходя из учения Ибн Сины о волевом (произвольном) движении и перводвигателе, мистифицируют его теорию движения. Мистификация эта доходит до того, что представления мыслителя о влечении толкуются как проявление любви духов и всего остального сущего к перводвигателю. Саид Хусейн Наср, например, пишет: «Все движение, независимо от того, акцидентально оно, естественно или принудительно, согласно Ибн Сине, происходит из-за силы, которой обладает двигатель. Существование этой силы через ряд доказательств ведет к существованию Перводвигателя, который двигает небесные сферы и из любви к которому двигаются все небесные сферы... Отношение двигателя к движущемуся как в небесах, так и в наземном мире подобно отношению любимого к любящему или души к телу» [342. – С.229].

Большое мировоззренческое значение имеет вопрос об изначальности и вечности движения как аргументе изначальности и вечности мира. Ибн Сина не обошел в своих трудах и этот острый вопрос, вокруг которого в средние века

шли жаркие споры. Он доказывал, что движение изначально, как и мир, и ему только в сущности, а не во времени предшествует Бог. Обосновывается идея следующими аргументами:

Движение возможно еще до своего возникновения. Если бы оно было невозможным, то не могло бы вообще возникнуть, ибо даже Бог не в состоянии придать невозможному бытие. Поэтому, если даже предположить, что некогда движения не было, то возможность его бытия существовала еще тогда. Субстратом этой возможности является субстанция, которая так же изначальна.

Если некогда движения не было, то оно могло возникнуть лишь благодаря появлению определяющего начала своего бытия. Но какое бы определяющее начало ни предположить, бытие его самого требует определяющего начала и т.д. до бесконечности. Эти бесконечные причины (определяющие начала) последовательно существуют во времени. Стало быть, до движения, принимаемого как начало всякого движения, существует некоторое время. Но существование времени обусловлено движением. Следовательно, движение существовало и до предполагаемого первого движения. Это значит, что движение безначально.

Если предположить, что в теле не было движения и оно возникло в нем потом, то отсюда с необходимостью следует, что появился фактор, который стал определяющим началом (причиной) бытия движения. Этим фактором не может быть неизменное сущее. Ибо неизменное сущее, если оно возникшее, само нуждается в причине бытия, а если оно не возникшее, то существовало и раньше. Но если оно существовало раньше, то почему еще тогда не стало причиной бытия движения? Стало быть, фактором, ставшим причиной движения, было нечто изменчивое. Изменчивое есть движение и время. Время не имеет самостоятельного действия, оно действует через движение. Следовательно, движению предшествует только движение. Поэтому ничто, кроме Бога, не предшествует движению. Но Бог предшествует движению только по рангу и степени, а не во времени.

Доказывая изначальность и вечность движения, Ибн Сина одновременно опровергал и возражения своих оппонентов.

Одно из излюбленных их возражений состояло в следующем: поскольку каждое движение является возникшим, постольку и движение в целом должно быть возникшим. Ибн Сина, отвечая оппонентам, подчеркивал, что не обязательно, чтобы общее характеризовалось теми же свойствами, что и частное [37. – С.295–303]. Это положение свидетельствует о том, что изначальное, вечное движение для Ибн Сины есть совокупность, единство всех частных, отдельных форм движения.

Ибн Сина значительное внимание уделяет и анализу соотношения движения и покоя. Покой определяется им как отсутствие движения. В этом смысле покой есть противоположность движения. «Необходимо знать, – писал он, – что каждому виду движения присущ противоположный ему покой. Так, росту присущ противоположный ему покой, превращению – тоже» [37. – С.139]. Это положение свидетельствует о том, что покой понимается мыслителем не чисто механически, т.е. не как простое неперемещение тел в пространстве, но и как устойчивость его количественно-качественных характеристик в определенном промежутке времени. Покой обусловлен стремлением тела сохранить свое естественное место, свои качественно-количественные характеристики и положение. По Ибн Сине, «естественное движение не будет исходить из природы тела, если в нем не проявится какое-то неестественное состояние. Неестественному состоянию непременно противостоит естественное состояние, ибо неестественное состояние противоположно природе тела. Стало быть, неестественное движение, если оно оставляет (покидает) что-либо, направлено к естественному состоянию. Следовательно, любое естественное движение должно завершаться достижением некоей границы. Когда достигается эта граница, невозможно, чтобы движущееся продолжало свое естественное движение, ибо движение есть оставление и покидание (неестественного состояния). Ничто не оставляет и не покидает по своей природе естественную границу. Потому любое естественное движение совершается ради достижения покоя, независимо от того, происходит ли оно в пространстве или в качестве, количе-

стве и положении. Стало быть, любое движение, которое не завершается покоем, не есть естественное движение. Поэтому непрерывное круговое движение не есть естественное движение» [37. – С.389].

Несмотря на то, что Ибн Сина рассматривал покой как естественное состояние тела, тем не менее логика его мысли показывает, что он не считал это состояние абсолютным. Абсолютным (не в ньютоновском, а в диалектическом смысле) состоянием тела, мира, материи он все же считал движение. Об этом свидетельствует тот факт, что он в своих трудах доказывает не вечность покоя, а вечность движения.

Пространство. В натурфилософии Ибн Сины движение описывается через пространство и время, которые суть зависимые от объектов реальности, не самодовлеющие сущие, а сущностные акциденции тел и условия проявления материального движения.

Поскольку любое движение совершается в пространстве, постольку Ибн Сина вслед за движением подробно анализирует проблему пространства. В ходе этого анализа он прежде всего стремится доказать объективное существование пространства. Ибо в его время довольно сильное хождение имело мнение, согласно которому пространство не имеет объективно реального материального бытия. Опровергая это мнение, Ибн Сина объективное материальное бытие пространства доказывает существованием перемещения, последовательной сменяемостью и наличием естественного места тел. Он писал: «У признающих существование пространства есть три аргумента. Один из них – это ссылка на перемещение в том смысле, что перемещение неизбежно есть отделение чего-то от чего-то и приближение к чему-то. Это отделение есть не отделение от субстанции или от количества, или от качества, или от какой-либо другой сущности, ибо все эти факторы, несмотря на перемещение, все же сохраняются, напротив, отделение есть смена телом того, в чем оно находилось. Это (сменяемое) и есть то, что называется пространством. Второй их аргумент – это существование последовательной сменяемости в том смысле, что мы видим, что тело

существует, но затем оно исчезает и его место занимает другое тело. Например, в кувшине была вода, затем его наполнили маслом или воздухом... В-третьих, все люди знают, что есть верх и есть низ. Быть верхом и быть низом зависит не от субстанции, количества, качества и других феноменов, а от того, что называется пространством. Эта зависимость такова, что нельзя вообразить себе даже математические фигуры иначе, как через их отношение к какому-либо месту. И если бы пространство не существовало и оно не имело бы видов, видовых различий и специфических особенностей, то одни вещи не двигались бы вниз, а другие вверх» [37. – С.143].

Ибн Сина отвергает и мнение тех, кто считает пространство либо материей, либо формой, либо поверхностью объемлемого и объемлющего тела, либо протяженностью.

Пространство не может быть формой или материей по следующим причинам: а) тело при движении отделяется от пространства, в котором оно пребывало, но не может отделиться от формы и материи; б) пространство – это то, в чем совершается движение. В материи и форме же нет движения, движение через них только совершается; в) пространство есть то, в сторону чего совершается движение, в сторону материи и формы нет движения; г) когда возникает новая вещь, то ее бывшее естественное место изменяется, как, например, при превращении воды в воздух; д)возникающая вещь может находиться на своем первоначальном месте, но не в своей первоначальной форме [37. – С.151].

В этих суждениях Ибн Сины нетрудно заметить критику субстанциальной концепции пространства, развиваемой в античной философии Демокритом и его школой. Несостоятельность мнения тех, кто считает пространством поверхность вообще, состоит, по Ибн Сине, в том, что оно приводит к выводу, что одна и та же вещь имеет два места. Но очевидно, что одна и та же вещь в одно и то же время не может находиться в двух местах. Выдвинув эту идею для обоснования пространственного существования высшей сферы, ее авторы считали всякое движение пространственным. «Но если бы они знали наше мнение о движении положения, легко

освободились бы от этого затруднения и от этой нужды» [3. – С.152].

С точки зрения Ибн Сины, ошибочной является позиция и тех, кто считает, что пространство есть абстрактная, нетелесная протяженность. Несостоятельность этой позиции он видел в том, что ее авторы противопоставляют пространственную протяженность телесной протяженности, в то время как природа и пространственной и телесной протяженности одна и та же. Более того, Ибн Сина считал, что существование лишенного протяженности тела невозможно. Поэтому недопустима и нетелесная протяженность, основывающаяся на одном лишь воображении [37. – С.152–156]. Следует отметить, что в этом пункте Ибн Сина преодолел и одну из серьезных непоследовательностей своего духовного учителя Аристотеля, который, с одной стороны, считал, что место (пространство) есть граница объемлющего тела, с другой – доказывал, что оно суть специфическая, с телом не связанная реальность. Тем самым место превращается Аристотелем «в особую реальность, хотя и проявляющуюся в движении тел, но в своем бытии существующую как особая величина, которая необязательно должна быть связана с реальными телами природы». Место определяется как «чуждое всему внедряющемуся в него и изменяющемуся». Ведь в том, в чем сейчас находится воздух, раньше была вода; ясно, таким образом, что было место (пространство), отличное от них обоих, в которое и из которого они переходили. Подобное объяснение уже не могло сохранить материалистического представления о пространстве, высказанного раньше. Место неизбежно превращалось не только в нечто существующее независимо от объективного бытия, но и в то, что «имеет какую-то силу»; «оно не пропадает, когда находящиеся в нем вещи гибнут», ибо «телом быть ему невозможно» [136. – С.28].

Что же такое пространство, с точки зрении самого Ибн Сины? В «Исцелении» он на этот вопрос отвечает следующим образом. «Пространство есть не что иное, как граница (نهاية) объемлющего тела. Оно является объемлющим движущееся тело, равно ему, устойчиво и наполняется двигающим-

ся телом. Движущееся тело отделяется от пространства и перемещается в нем при помощи движения. Невозможно, чтобы одновременно в нем пребывало два тела. Отсюда становится очевидным бытие и сущность пространства» [37. – С.176]. Идентичное с этим определение пространства Ибн Сина дает и в «Данишнамэ»: «место тела есть граница объемлющего его тела, и не всякая граница, а такая, которая соприкасается с объемлемым телом и при помощи которой одно тело соприкасается с другим. Например, внутренняя поверхность кувшина соприкасается с водой... Во всех случаях эта внутренняя поверхность будет местом воды. И это мнение самое правильное» [50. – С.174]. Из этих определений следует, что пространство понимается Ибн Синой как своего рода вместилище тел. Утверждение о том, что в одном месте одновременно не могут находиться два тела (если не вылить из кувшина воду, то не влить в него уксус), как раз и есть доказательство понимания пространства как вместилища тел. Такое понимание сущности пространства продержалось в науке вплоть до XIX века и наиболее последовательно развивалось Ньютоном. Но позиции Ибн Сины и Ньютона, совпадающие в своем исходном пункте, существенно различаются: 1) Ибн Сина, в отличие от Ньютона, не отрывает пространство от материи и движения. Уже в самом определении пространства как границы объемлющего тела заложена идея связи, зависимости пространства от материи. Связь же пространства с движением в философии Ибн Сины усматривается в том, что пространство считается материальной причиной движения. «Существование движения в движущемся теле, – писал Ибн Сина, – не препятствует тому, чтобы и пространство было материальной причиной движения» [37. – С.179]. 2) Хотя Ибн Сина и рассматривает пространство как вместилище тел, тем не менее не признает существование абсолютного пустого пространства [37. – С.158–176]. Ньютон же считал, что абсолютное пространство есть «пустое вместилище». Подобный взгляд на пустоту в европейской науке продержался вплоть до XX века.

Важнейшим моментом учения Ибн Сины о пространстве является признание объективного характера пространства,

его изначальности и вечности как материальной причины движения. Идея объективности, изначальности и вечности пространства в философии Ибн Сины есть следствие главной посылки его системы – посылки об объективности, изначальности и вечности материи, мира и движения. Все доказательства, которыми Ибн Сина аргументировал эту основную и главную посылку своей философии, имеют силу и при обосновании тезиса об изначальности и вечности пространства. Арабскому исследователю его натурфилософии Мухаммаду Атифу ал-Ираки как раз и не импонирует авиценновская концепция объективности, материальности и вечности пространства. Главную ошибку учения Ибн Сины о пространстве он видит в проведении им идеи о конкретной чувственности и материальности места. С его точки зрения, место не имеет объективного и материального существования, оно привносится в вещи нашим разумом [300. – С.279–280]. Следовательно, ал-Ираки в конце 20-го столетия возвращается к позиции И. Канта – немецкого философа XVIII в., – точка зрения которого не нашла поддержки ни науке, ни в философии.

Ибн Сина придавал большое значение анализу и других свойств пространства. В «Даниш-намэ» он достаточно убедительно обосновывает трехмерность пространства как фундаментальное свойство любого материального тела. «...Телом является то, найдя длину чего, ты находишь в нем другую длину, скрещивающуюся [с первой] под прямым углом, а также и третью длину, перпендикулярную к этим двум линиям в той точке, где скрещиваются две прямые линии. И все, в чем можно представить эти три длины… и что является субстанцией, называется телом, и оно существует в мире. Первую длину называют собственно длиной (*дараза*, *тул*), вторую называют шириной (*арад*, *пахна*), а третья называется глубиной (*умк*, *ситабра*). Три эти измерения присущи телу иногда как возможность, а иногда как действительность. Тело является телом тогда, когда эти три измерения можно обнаружить, указав их или предполагая их» [50. – С.107–108, 115]. Ибн Сина подчеркивает не только объективность пространства, его измерений, но и пытается дать их понятие в

четких геометрических образах. Формирование же четких геометрических понятий о пространстве было одной из важнейших тенденций, сыгравших существенную роль в генезисе классического естествознания.

При анализе проблемы естественного места тела и направления Ибн Сина, по существу, обсуждает вопрос о таких свойствах пространства, которые на языке современной философии и науки называются неоднородностью и анизотропностью. Неоднородность пространства, согласно теории естественного места, состоит в неодинаковости различных мест, являющихся вместилищем различных по физическим свойствам (особенно по легкости и тяжести или весу) тел. Анизотропность пространства у Ибн Сины означает неравноправность его различных направлений. Различая шесть направлений пространства – левое, правое, переднее, заднее, нижнее, верхнее, мыслитель считает четыре первых относительными, а два последних – абсолютными, соответствующими направлениям неба (верх) и поверхности земли (низ). Но неоднородность и анизотропность пространства у Ибн Сины не превращаются в этико-религиозный и теологический тезис о превосходстве одних мест и направлений по отношению к другим, что было характерно для европейских мыслителей средневековья и отчасти нового времени. Неоднородность и анизотропность у Ибн Сины суть физические различия места и направления: верх – место легких тел, низ – место тяжелых тел [37. – С.317–326].

Время. Анализ сущности времени Ибн Сина начинает с исследования вопроса о его объективном существовании. И это логично: ведь для того, чтобы определить сущность чего-либо, прежде всего надо знать, существует ли оно объективно. С другой стороны, этот подход мыслителя, по всей вероятности, был обусловлен необходимостью борьбы против тенденций, либо отрицающих объективное существование времени [37. – С.191–194], либо считающих его субъективным явлением [37. – С.193–194]. Ибн Сина не указывает, кто именно придерживался таких позиций. Но нетрудно догадаться, что острие его критики направлено против школы Протагора и доктрины современ-

ных ему мутакаллимов. Опровергая эти взгляды, Ибн Сина для обоснования объективного существования времени выдвигал следующие аргументы:

1. Два движущихся тела, одновременно начинающих и завершающих движение, обладают возможностью, чтобы одно из них прошло большее, а другое меньшее расстояние, т.е. чтобы одно двигалось быстрее, другое – медленнее. Но если взять половину этого расстояния, то с той же скоростью она может быть покрыта при другой возможности. Эта возможность есть количество движения. А количество движения есть то, что обычно называется временем.

2. Движение имеет предшествующие и последующие моменты, которые являются его частями. Время как раз и есть количество и мера предшествующих и последующих моментов движения.

3. Если тела изменчивы, то они должны иметь предшествующее и последующее состояния. Предшествующее и последующее состояния тел определяются при помощи сопоставления с временем. Другими словами, изменение в вещах проявляется непосредственно через время. Поэтому время есть соотношение сущностных предшествований и последований.

На основе этих доводов Ибн Сина заключает, что время существует объективно, но оно «не может быть актуальным само по себе, ибо не имеет устойчивой сущности, а возникает и погибает. **У всего, что обладает подобным существованием, бытие зависит от материи. Стало быть, время материально. Но несмотря на то, что оно материально, тем не менее его существование в материи зависит от движения. Если нет движения и изменения, то не может быть и времени, ибо если нет прежде (قبل) и после (بعد), то не может быть и времени**» [37. – С.204]. Доказывая объективное существование времени, Ибн Сина, помимо отрицания субъективной концепции времени, преодолел одну из серьезных непоследовательностей Александра Македонского греческой философии (К.Маркс) – Аристотеля. В решении этого вопроса, как известно, Аристотель особое внимание уделял доказательству объективности времени, его безусловного существования и текучести.

Но он не смог выдержать эту линию до конца, ибо сомневался, «будет ли в отсутствии души существовать время или нет. Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого, а, следовательно, ясно, что [не может быть] и числа, так как число есть или сосчитанное, или считаемое. Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время...» [118. – С.157]. Ибн Сина же был убежден, что если бы не было движущейся небесной сферы (а небесная сфера, по его мнению, есть материальное тело), то не было бы ни движения, ни времени, ни других явлений.

Ибн Сина считает неверными и взгляды тех мыслителей, которые определяли время либо как совокупность (соотношение) явлений, либо как само движение. В частности, несостоятельность отождествления движения и времени он видел в том, что «во-первых, движение бывает быстрым и медленным, время же не бывает быстрым и медленным; оно бывает только коротким и длинным. Во-вторых, два движения могут сосуществовать одновременно, но два времени (т.е. прошлое и настоящее, или прошлое и будущее, или настоящее и будущее. – М.Д.) сосуществовать не могут. Вы знаете, что часто два различных движения существуют одновременно. В-третьих, видовое отличие (فصل) движения нечто иное, чем видовое отличие времени. В-четвертых, такие явления, как «сейчас» (هوذا), «внезапно» (بغته), «теперь (الآن) и «онфа» (آنفا) («теперь, близкое к прошедшему времени), относящиеся ко времени, с движением не связаны» [37. – С.196].

Исходя из изложенного и основываясь на перипатетической традиции, Ибн Сина определял время как количество и меру движения. Он писал: «Движение имеет количество сообразно предшествованию и последованию в расстоянии. И это количество пространства имеет в свою очередь еще количество. **Стало быть, время есть количество движения**... Время есть род и видовое отличие движения, а также одна из его причин. Более того, время есть необходимое явление движения и измеряет все его виды» [37. – С.201, 218].

Во всех этих суждениях Ибн Сины особо важными являются его идеи об объективном характере времени и его зави-

симости от материи и движения. Именно исходя из такого убеждения, он считал, что предположение о времени как необходимосущей, самодовлеющей субстанции не состоятельно [37. – С.195]. Это давало ему возможность довольно близко подойти к пониманию времени как атрибута материи. Об этом свидетельствует трактовка времени как постоянного, сущностного акцидента движения, а через движение – и акцидента материи. Все это говорит о том, что Ибн Сина в понимании сущности времени на многие века опередил своих европейских коллег. Ведь известно, что Ньютон спустя почти шесть веков все еще доказывал, что время само по себе есть нечто абсолютное и ни от чего не зависящее, есть чистая длительность, пустое «вместилище» событий, на которое ход событий не оказывает никакого влияния. В европейской философии и науке взгляды, аналогичные взглядам Ибн Сины, стали развиваться со второй половины XVII в. Особенно большие заслуги в этом отношении принадлежат Лейбницу, взгляды которого, к сожалению, не нашли особой поддержки в естествознании XVII–XIX вв.

Ибн Сина, обосновывая идею о временном предшествования, сосуществовании и последовании явлений и событии, по существу предвосхитил идею Лейбница о времени как о порядке сменяющих друг друга явлений или состояний тел.

Итак, основная черта учения Ибн Сины о времени – это признание объективного, материального характера времени и его связи с материей и ее движением. Как раз против этого принципа концепции времени Авиценны и выступает арабский ученый Мухаммад Атиф ал-Ираки. Он считает, что все трудности этой концепции проистекают из «желания трактовать время через материальные модели, в том смысле, что оно зависит от движения» [300. – С.258]. С его точки зрения, концепция зависимости времени от движения (и, следовательно, от материи) является слабым, поверхностным пониманием сущности времени. «Мне кажется, – пишет он, – что желание опираться при объяснении сущности времени и значения понятий «прежде» и «после» на движение и изменение... не дает нам приемлемого решения проблем философии времени. К истине, быть может, близко высказывание о том,

что время сходно с некоей текучей вещью, которую мы, в основном, воспринимаем душами нашими и не находим соответствующих для нее измерения или выражения. Время есть то, что протекает между прошлым, которого мы не можем выразить, и будущим, которое еще не наступило. Время — это «теперь» (الآن), которое течет между сторонами бытия, в коем мы живем, но течет оно само по себе. Следовательно, как мы можем познать его природу и сущность?» [300. – С.259]. Если исходить из последних формулировок ал-Ираки, то следует сказать, что он сторонник субстанциальной теории времени, отвергнутой современной наукой.

В условиях острой борьбы вокруг проблемы изначальности и вечности мира, наряду с доказательством объективного характера существования времени и его связи с материей, пространством и движением, большое мировоззренческое значение имели то или иное решение проблемы извечности времени. При решении этой проблемы Ибн Сина остался верен принципу изначальности и вечности мира. Уже тот факт, что мыслитель считает время постоянным акцидентом извечной материи и извечного движения, свидетельствует о том, что он признает его изначальность и вечность. С другой стороны, изначальность и вечность времени им обосновывается **безначальностью** и **бесконечностью** самого времени. В «Исцелении» он писал: «Если время имеет предел, т.е. имеет начало в прошлом и конец в будущем, то это прошлое должно иметь «прежде», а то будущее – «после» [37. – С.268].

В связи с анализом сущности времени, Ибн Сина попытался уточнить смысл и содержание ряда с ним связанных понятий и категорий. Одно из них – это понятие «теперь» (الان). Ибн Сина считает, что время есть непрерывное количество непрерывного движения, которое реально не может быть прерывно делимым. Но потенциально можно воображать его бесконечную делимость и признавать, что оно имеет части, которые называются «теперь».

«Если учесть (характер) самого времени, – пишет Ибн Сина, – то «теперь» актуально не существует, ибо в противном случае время прерывается. Напротив, бытие «теперь»

обусловлено тем, что оно воображается силой воображения» [37. – С.205]. Признание актуального существования «теперь», по Ибн Сине, приводит к выводу, будто время имеет начало и конец, в то время как оно изначально и вечно. И тем не менее мыслитель считает, что потенциально, в воображении, можно принять «теперь» за единицу времени и при его помощи определять и измерять время. В этом смысле «теперь» может быть рассмотрено в двух планах: 1) «теперь» как часть времени, соединяющая (или разъединяющая) либо прошлое и настоящее, либо настоящее и будущее; 2) «теперь» как начало времени [37. – С.209–211]. Особо следует отметить тот факт, что нереальность «теперь», по Ибн Сине, не отрицает, однако, реальности времени.

Изложенное показывает, что позиция Ибн Сины в этом вопросе глубоко противоположна взглядам Аристотеля, который признавал актуально прерывность и непрерывность времени, а также реальность и актуальность «теперь» как границу времени. Он писал: «Ясно также, что если времени не будет, не будет и «теперь», и если «теперь» не будет, не будет и времени» [118. – С.150].

С понятием времени тесно связаны понятия «дахр» (دهر – вечность), «сармад» (سرمد – сверхвечность), которые Ибн Синой определяются так: «Бытие того, что существует совместно с временем, но не во времени, с учетом продолжительности всего времени, называется дахром. Другими словами, продолжительность бытия всякого неизменяющегося сущего есть дахр. Под продолжитель-ностью бытия мы понимаем постоянную тождественность бытия во все времена. Стало быть, дахр есть сосуществование неизменных и изменчивых сущих...

Отношение неизменных сущих друг к другу и их сосуществование имеют более высокое значение, чем дахр и достойны того, чтобы мы их называли сармадом (سرمد). Мы удивляемся тем, кто говорит, что дахр есть либо продолжительность покоя, либо время, которое исчисляется движением, тогда как разум не воспринимает длительности и времени, в сущности которых не заключено «прежде» и «после». А

если они имеют «прежде и «после», то непреложно существует, как сказали, обновление и [сущее] не лишено движения. Как мы сказали раньше, и в покое есть «прежде» и «после» [37. – С.220].

Понятия «дахр» и «сармад», употребляемые Ибн Синой для обозначения абсолютного и сверхабсолютного времени, кажется, не имеют эквивалентов в античной философии. «Дахр» и его авестийско-пехлевийский синоним «zurvana akaranaika» введены в философию зурванистами и их преемниками – дахритами для обозначения абсолютного беспредельного временя, являющегося основой и сутью бытия, мерой вечного существования материи. В философии сторонников (друзей) материи (اصحاب هیولی), в частности у Абу Бакра Рази, термин этот употребляется в смысле абсолютного времени бытия материи и противопоставляется аристотелевскому времени, как мере движения. Поскольку Рази вечной считает материю, а не мир, постольку полагает, что аристотелевское время как мера движения сфер есть не абсолютное, а относительное время [77. – С.204–205]. Однако абсолютность времени как у зурванистов и дахритов, так и у философов – друзей материи означает не независимость времени от материи и ее изменения, а его безначальность и бесконечность. У Ибн Сины, если положиться на процитированный из «Исцеления» отрывок, понятие «дахр» принимает несколько иной смысл: дахр есть **сосуществование** как неизменных, так и изменчивые сущих с учетом продолжительности всего времени. В связи с таким пониманием дахр, следует отметить следующее: а) включение неизменных, идеальных сущих, таких как Бог, ангелы и души, в определение дахр свидетельствует о том изменении, которое произошло в сознании философов века по сравнению с идеологией зурванистов и дахритов, не признававших никаких неизменных сущих; б) в данном Ибн Синой определении дахр выражен один из главных принципов его философии – принцип совечности Бога (неизменного сущего) и мира (изменчивого сущего). В этом своем смысле концепция дахр Ибн Сины противоположна, с одной стороны, представлениям зурва-

нистов, дахритов и философов – друзей материи, с другой – концепции мыслителей, в частности Насира Хисрава, считавших, что дахр есть абсолютная вечность идеального духа, который не находится в теле и не подвержен изменению [309. – С.264]. Для выражения подобного значения Ибн Сина употребляет понятие «сармад».

Ибн Сина в связи с анализом проблемы времени, значительное внимание уделяет и определению содержания таких с ним связанных понятий, как «изначальное» (ازل قديم), «бесконечное во времени» (ابد), «возникшее» (حادث), «прежде» (قبل), «после» (بعد), «одновременность» (مع) и др. Но поскольку категории эти тесно связаны с учением мыслителя о вечности мира, постольку о них поговорим в следующем разделе настоящей работы.

Подводя же итоги, отметим, что Ибн Сина как при анализе проблемы материи и формы, так и при исследовании сущности движения, пространства и времени основной упор делает на доказательство их изначальности, вечности и неразрушимости. Этим самым он еще и еще раз подтверждает свою убежденность в истинности принципа изначальности, вечности и неразрушимости мира.

5. Вечность мира

Учение о вечности материи, мира имеет давнюю историю, и корни его уходят в глубокую древность. Оно имеет солидную традицию в истории древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой философии. В истории таджикской философии и других иранских народов доказательство вечности времени и материи составляло один из важнейших моментов учения материалистического зурванизма – философской школы, возникшей в III в. нашей эры. Преемники зурванистов, так называемые дахриты, доказывали, что мир извечен и у него нет никакого творца, кроме него самого, ибо создателем растений, животных и человека является вечное небо, у которого нет демиурга [103. – С.31; 120, 221]. Учение о вечности мира занимало важное место в фи-

лософской системе Ибн Раванди (810–899). Труды Ибн Раванди не сохранились. Но, как явствует из разрозненных отрывков сочинений мыслителя, сохранившихся в трудах его критиков, он в своей «Коронной книге» («Китаб-ат-Тадж») убедительно опровергал возникновение мира во времени и доказывал, что «мир с его солнцем, луной и звездами извечен без всякого творца и творящего управителя. Люди, признающие существование извечного творца мира, рассуждали противоречиво и утверждали невозможное» [306. – С.140]. Такое категорическое решение вопроса, присущее зурванистам, дахритам и Ибн Раванди, объясняется существовавшими тогда историческими и идейно-политическими условиями. Все они жили еще в тот период, когда ислам со своими учениями о возникновении мира во времени и о Боге, творящем мир по своему произволению из ничего, еще не достиг полной и окончательной победы над думающими умами общества, не проник во все поры общественной жизни и не установил пока свою безраздельную духовную диктатуру. Подход к решению проблемы изменился тогда, когда в значительной мере стала реальностью новая идейно-политическая ситуация. В этих условиях Абу Бакр Рази говорил уже не о вечности мира, а о вечности пяти субстанций – материи, времени, места, творца и души. Но, как свидетельствует Насир Хисрав – один из многочисленных идейных противников Абу Бакра Рази, главную суть его философии составляет доказательство вечности материи и ее атрибутов [108. – С.70]. В подтверждение этих своих слов Насир Хисрав ссылается на следующее высказывание Абу Бакра Рази: «Стихии возникли из какой-то вещи, которая извечна. Такой вещью, из чего возникли стихии, была материя. Стало быть, материя извечна и она существовала всегда. Но она не была сложной, а была простой. Когда в конечном счете исчезнет мир, материя, как и раньше, станет простой и навечно останется таковой... Поскольку вечная материя не может существовать без места, постольку вечно и место» [108. – С.76, 103]. Абу Бакр Рази для обоснования своего тезиса о вечности материи выдвигает два следующих аргумента:

1. Материальные тела ни при каких обстоятельствах не могут возникнуть из небытия. Любая вновь возникающая материальная вещь неминуемо должна иметь свою причину и материальную основу возникновения. Имея это в виду, он писал: «Материя вечна, ибо невозможно, чтобы нечто самосущее, каковым является тело, возникло из ничего, потому что разум не приемлет подобного суждения» [108, 76].

2. Создание, творение из ничего абсолютно невозможно, «невозможно, чтобы Бог создал что-то из ничего... Поскольку в мире ничто не возникает иначе, как из чего-то, постольку это обстоятельство свидетельствует, что творение из ничего невозможно... А поскольку творение из ничего невозможно, постольку необходимо, чтобы материя была вечной» [108, 103].

Итак, при всем признании вечности Бога – Бога-управителя, а не Бога-творца, созидающего мир из ничего, Абу Бакр Рази достаточно радикально решает вопрос о вечности материи: материя вечна сама по себе, вечность материи никак не связана с деятельностью Бога. Акценты в этом отношении сместились в концепциях Фараби и Ибн Сины, которым, безусловно, были известны и точка зрения зурванистов – дахритов, и позиция Ибн Раванди, и взгляды Абу Бакра Рази.

Ибн Сина разрабатывал свою концепцию вечности мира, исходя и из других источников, в частности основываясь на трактате Иоанна Филипона «О вечности мира», излагающем аргументацию Прокла по этому вопросу, а также опираясь на «Метафизику» (кн. 7, гл. VII), «Физику» (кн. 8, гл. I) и «О небе» Первого Учителя. Концепция вечности мира Ибн Сины, как показывают многие его аргументы, формировалась и в борьбе против каламистского учения о худусе (حدوث) – возникновении мира во времени по божественному произволению.

Учение Ибн Сины о вечности мира является лейтмотивом всей его грандиозной философской системы. Оно есть сумма, итог, вывод его концепции о вечности материи, движения, времени, пространства; сумма, итог, вывод его теории о совечности Бога (как причины) и мира (как следствия). Для того чтобы понять сущность и особенности этого учения Ибн Сины, начнем его анализ с выяснения содержания таких

для него фундаментальных категорий, как «извечное» (изначальное – قديم قدم) и «возникшее» (حادث), «прежде» (قبل) и «после» (بعد).

Определяя понятия «изначальное» и «возникшее», Ибн Сина писал: «Предмет называется изначальным либо по сущности, либо по времени. Изначальное по сущности – это то, сущность чего не обусловлена каким-либо началом, благодаря которому оно стало существовать. Изначальное по времени — это то, время возникновения чего не имеет начала.

Возникшее так же бывает двояким. Первое – это то, сущность чего обладает началом, благодаря которому оно стало существовать. Второе – это то, время возникновения чего имеет начало, и было время, когда оно не существовало, а существовало «прежде», когда возникшего не было. Но затем это «прежде» упразднилось. Все это означает, что было время, когда возникшее не существовало, потому что всему, время существования чего имеет не временное, а ибдаитское (ابداعی) начало, **в бытии предшествовали время и материя**. Ибо оно, безусловно, не существовало.

Небытие возникшего либо предшествует, либо сопутствует его бытию. Второй момент (т.е. сопутствие небытия возникшего его бытию – М.Д.) не возможен. Поэтому остается (утверждать), что возникшее до своего появления не существовало. Отсюда не исключена возможность: бытию возникшего либо предшествует нечто, либо не предшествует. Если его бытию не предшествует нечто, то оно до своего существования не существовало. А если его бытию предшествует нечто, то это «прежде» является либо несуществующим, либо существующим. Если нечто несуществующее, то у возникшего не было наличного «прежде», когда оно не существовало. Но если несуществующее «прежде» сопутствует бытию возникшего, то остается заключить: нечто, предшествующее возникшему, было наличным предметом, которого теперь нет. Стало быть, это было нечто, которого теперь нет, но которое (раньше) существовало. Оно есть либо само по себе сущность, которая сеть время, либо сущность через иное, которая есть время существования этого иного. Таким

образом, в любом случае доказывается (предшествование) времени» [30. – С.219].

При осмыслении этого отрывка нетрудно понять, что определения категорий изначального и возникшего самым тесным образом связаны с основополагающим принципом философии мыслителя – принципом необходимосущего и возможносущего. Введя понятие «**изначальное по сущности**», Ибн Сина подготавливает предпосылку для вывода об изначальности необходимосущего, ибо, согласно ему, только оно абсолютно и самодовлеюще, только оно является самосущим, причиной самого себя и конечной причиной всего остального. Вводя же понятие «**изначальное по времени**», он пытается подвести теоретический базис под идею об извечности мира как возможносущего.

Уже в определении мира как возможносущего, как следствия необходимосущего заложена мысль о том, что мир по своему статусу не может быть изначальным (извечным) по сущности, он может быть изначальным только во времени в том смысле, что время его возникновения не имеет временного начала. «Понятие «изначальное» (قديم) означает время, между которым и настоящим «теперь» по отношению к противоположной границе времени существует безграничная длительность. Другое значение изначального, если взять его абсолютно, это то, время чего не имеет начала» [37. – С.222]. Но в этом плане изначален и Бог. Поэтому с уверенностью можно сказать, что идея временной совечности мира и Бога уже заложена в определении понятия «изначальное (извечное)». Но мир для Ибн Сины не только изначален (безначален), но и бесконечен во времени (ابدى ابد). Понятие «абад» (ابد) у него как раз и означает бесконечность существования мира во времени. Таким образом, вечность мира у Ибн Сины означает его безначальное и бесконечное существование во времени, а не его неизменность и постоянность, как думали некоторые средневековые мыслители.

Из определения категории **возникшего**, данного Ибн Синой, вытекает три очень важных методологических вывода: 1) возникают и погибают отдельные предметы и явления,

мир же в целом вечен; 2) любой вещи, возникающей в любое время, предшествует время и материя. Эго последнее обстоятельство, как покажем ниже, рассматривалось Ибн Синой в качестве одного из важнейших аргументов изначальности мира. Таким образом, идея изначальности мира заложена уже в определениях категорий изначального и возникшего; 3)явления и предметы, которым не предшествует время и материя, не обладают возможностью бытия и вообще не могут возникнуть. Как видим, авиценновское понимание категорий «изначальное» и «возникшее» в своей сущности противоположно каламистской их интерпретации. Если Ибн Сина изначальным считает как Бога, так и мир, то мутакаллимы в лице Газали, Шахристани и Фахраддина Рази решительно отвергают временную изначальность мира и считают, что один только Бог изначален: Бог сначала существовал без мира и времени, теперь существует с миром и временем, наступит время, когда он будет существовать без мира и времени. Вот квинтэссенция их учения. С их точки зрении, признание **совечности** Бога и мира ведет к противоречащему исламу дуализму.

Что касается категории «возникшее», то Ибн Сина вкладывает в нее следующий смысл: возникают и погибают во времени отдельные конкретные предметы и явления, материя, движение и время же вечны и нетленны. Для мутакаллимов же возникшими во времени являются именно мир, материя, движение, время. Они сотворены Богом из ничего по его произволению и свободному выбору.

Категории изначального и возникшего в философии Ибн Сины в известной мере конкретизируются при анализе понятий «прежде» и «после», о которых он в книге «Спасение» писал:

«Прежде» сказывается:

– о предшествовании по природе. И если оно существует, то «после» не может существовать иначе, как через его бытие. Оно может существовать, но «после» может и не быть, как два и один;

– о предшествовании во времени, что очевидно;

– о предшествовании по положению (степени, рангу). Оно есть отношение к определенному началу (основе). Это начало есть либо начало, с которым соотносятся все вещи по аналогии с другими вещами, либо одна из этих вещей, которая наиболее близка к нему. И это, воистину, бывает: по сущности, как в следующих друг за другом родах и видах; по акцидентальности, как если оказаться во главе первого ряда и быть близким к предшествованию; по достоинству, как предпослание логике книг «Исагоге» и «Категории»;

– о предшествовании по совершенству, как наше утверждение о том, что Абу Бакр по достоинствам предшествует (превосходит) Амру;

– о предшествовании по причинности. Поистине, причина достойна бытия раньше следствия. Поскольку они суть две сущности, постольку ни свойство «прежде» и «после», ни свойство одновременности (مع) для них не обязательны. Но поскольку они суть две соотносительных [сущности], поскольку являются причиной и следствием и сосуществуют. Если одна из них потенциальна, то такова и каждая из них. А если одна из них актуальна, то актуальны они обе. Но поскольку бытие первой из них (т.е. бытие причины. – М.Д.) не вытекает из второй (т.е. из следствия. – М.Д.), а бытие второй обусловлено бытием первой, то она (т.е. причина. – М.Д.) предшествует ему (т.е. следствию. – М.Д.).

Если всесторонне обдумать состояние предшествующего, то станет ясно, что предшествующее – это то, что обладает этим качеством, когда нет последующего. Последующего нет без упоминания предшествующего. Последующее во всем противоположно предшествующему» [30. – С.220; 50. – С.122–123].

Трактовка категорий «прежде» и «после» в философии Ибн Сины важна в двух отношениях. Во-первых, она высвечивает позицию мыслителя относительно проблемы форм необходимой связи явлений действительности. А позиция эта, как свидетельствует приведенный отрывок и многочисленные другие факты научно-философского творчества мыслителя, заключается в признании наряду с причинно-

следственными формами связей и других, так называемых непричинных, видов взаимодействия и взаимозависимости явлений действительности. Огромную методологическую значимость и плодотворность такого подхода трудно переоценить, ибо только он открывает путь к познанию явлений действительности во всех их взаимосвязях и взаимопереходах. Не случайно марксистско-ленинская философия в последнее время стала широко обсуждать проблему непричинных форм связей действительности. Во-вторых, трактовка категорий предшествования и последования дает ключ к пониманию тезисов Ибн Сины о предшествовании Бога миру и о сосуществовании Бога и мира. Более того, она устраняет кажущуюся контрарность этих двух тезисов и придает учению мыслителя об изначальности мира стройный, непротиворечивый характер. Ибо, анализируя различные формы «прежде» и «после», Ибн Сина в дальнейшем доказывает, что Бог предшествует миру по сущности (ذات), степени (مرتبه), совершенству (كمال) и как причина. Во времени же Бог и мир сосуществуют. Мир как деяние Бога так же вечен, как и он сам.

Концепция изначальности и вечности мира не просто постулируется Ибн Синой, а доказывается целым рядом логических и рациональных аргументов, важнейшими из которых являются следующие.

1. Основой всего является изначальное, вечное необходимосущее. Поэтому мир, получающий бытие от необходимосущего, должен быть изначальным и существовать вечно. «В противном случае у необходимо-сущего появляется состояние, которым оно раньше не обладало. По этому предположению оно не может быть необходимосущим во всех отношениях. Если предположить, что это возникшее состояние находится не в сущности Всевышнего необходимосущего, а вне ее (как таковой предполагают некоторые каламисты волю), то разговор возвращается к самой воле: не возникла ли она благодаря другой воле или природе, или чему-то другому, чем бы оно ни было?

Когда предполагается, что нечто несуществующее возникло, то подразумевается, что оно возникло либо в сущно-

сти необходимосущего, либо отдельно от него. Если предположить его нетождественным с сущностью необходимосущего и отдельным от него, то вопрос о его возникновении остается в силе. Но если это нечто возникло в сущности необходимосущего, то в самой сущности необходимосущего неизбежно произошли превращение и изменение, хотя и предполагается, что необходимосущее необходимо во всех отношениях.

Если необходимосущее при возникновении чего-то отличного от него является таким же, каким оно было до возникновения этого нечто..., то не необходимо, чтобы что-то возникло благодаря ему. Напротив, обстоятельства и дела остаются такими, какими и были. Стало быть, различение необходимости бытия (تمييز وجوب وجود) или предпочтения бытия (ترجيح وجود) происходит при посредстве чего-то возникшего, ибо когда не было определяющего начала и необходимосущее находилось в состоянии бездействия, возникшего не существовало...

Разум при посредстве своей первичной проницательности свидетельствует о том, что если какая-либо сущность во всех отношениях является такой же, какой она была раньше, когда от нее не исходило что-либо, то и теперь из нее не может что-либо возникнуть. Стало быть, если теперь случается так, что из необходимосущего возникнет что-либо, то нет сомнения, что в его сущности появилось либо намерение, либо воля, либо природа, либо властность, либо нечто, похожее на них, чего раньше не было, но что возникло в его сущности. Кто отрицает это, тот лишился ума. Ибо бытие явления, возникновение и невозникновение которого равнозначно и возможно, не определяется и не актуализируется иначе, как через некую причину. Стало быть, если причиной является сама сущность (необходимосущего), то она существовала и раньше, потому не было нужды в определяющем начале. И теперь определяющее начало с необходимостью не вытекает из самой по себе сущности необходимосущего. Следовательно, если та сущность желает быть действующей причиной, то необходимо, чтобы в ней что-то возникло, дабы стать определяющим началом бытия и возникновения.

Но если отношение той сущности к этой возможности то же, что было раньше, и другого отношения не появилось, то дело обстоит так, как было раньше, и возможность находится в состоянии чистой возможности.

А если возникает какое-то новое отношение, то появляется и нечто новое. И необходимо, чтобы это вновь возникшее было для сущности и в сущности. А если оно вне сущности, то трудности и вопросы остаются в силе и это отношение не есть то искомое отношение. Ибо мы имеем в виду такое отношение, которое давало бы существование всем сущим, находящимся вне сущности. Стало быть, если это отношение противоречит его сущности, то оно не есть искомое отношение. Более того, как можно, чтобы в его сущности возникло что-то? И благодаря кому оно возникает?! Ведь необходимосущее по своей сущности едино и единственно! Допустимо ли мнение, что это нечто возникает благодаря тому, что исходит из самой сущности?! Если это так, то опять нет искомого отношения, которое было бы причиной актуализации и бытования первого возможного. Разве возможно, чтобы это отношение, несмотря на очевидность единственности необходимосущего, исходило бы от другого необходимосущего?! Более того, если бы оно исходило от другого необходимосущего, то оно и являлось бы первой причиной. Таким образом, вопросы и трудности этой проблемы остаются и сохраняются» [26. – С.48–49; 30. – С.252–255].

Сказанное Ибн Синой на языке современной философии означает: абсолютно невозможно, чтобы нечто возникшее исходило из чего-то изначального. Ибо если предположить, что мир начал возникать из изначального и вечного необходимосущего, то станет очевидно, что он раньше не существовал потому, что раньше необходимосущее не было определяющим началом. А теперь он возник потому, что необходимосущее стало определяющим началом. Но необходимосущее без изменения в его сущности не становится определяющим началом. Следовательно, в его сущности произошли изменения. Кем или чем обусловлены эти изменения? И почему оно стало определяющим началом только теперь, а

не раньше? Если эти изменения обусловлены каким-либо другим необходимосущим, то и у этого необходимосущего должно быть определяющее начало, и т.д. до бесконечности. Поэтому логичнее предположить, что мир не возник во времени, а существует изначально и вечно, как и Бог, будучи следствием его сущности.

Знающему историю становления восточного перипатетизма и его борьбы против калама легко догадаться, что все сказанное Ибн Сина направляет против каламистской концепции временного возникновения мира. При этом он пользуется орудием самих же каламистов и раскрывает те трудности, к которым приводит их концепция временного возникновения мира. К числу логических несообразностей этой концепции мыслитель прежде всего относил то, что она приводила к идее о том, что Бог не всегда был всемогущим творцом, и не могла убедительно и разумно ответить на вопросы: почему именно в этот момент, а не в другое время творец приступил к творению? Чем одно время творения отличается от другого? Разве раньше он не был всемогущим творцом и приобрел эту способность позже? Что раньше препятствовало ему быть творцом? Что побудило его теперь на это действие? и т.д. Логическую несообразность концепции временного возникновения мира Ибн Сина видел и в том, что она считает возможным переход Бога без всякой причины из состояния бессилия в состояние могущества, переход мира из состояния невозможного в состояние возможного. И, наконец, он считал несостоятельной эту концепцию потому, что она не может удовлетворительно объяснить взаимодействие действующего (Бога) и воспринимающего действие (мира), Бога (причины) и мира (следствия). Авиценна считает, если допустить, как мутакаллимы, что возникший во времени мир ранее не существовал, то это приведет к выводу, что либо его действующая и воспринимающая причины ранее отсутствовали и возникли позже, либо существовали, но действующая причина не была действующей, а воспринимающая – движимой, либо была только действу-ющая причина, а воспринимающей причины не было, либо была

воспринимающая причина, но действующей причины не было. Если допустить последний вариант, то можно прийти к заключению, что действующая причина есть нечто возникшее, что абсурдно.

Становится ясно, что Ибн Сина, встав на точку зрения своих идейных противников о вечности и всемогуществе Бога, бьет их собственными же аргументами: «Если Бог характеризуется как вечный, так и материя должна быть вечной; если Бог всемогущ и совершенен, то и материя с самого начала должна существовать вместе с ним. Поскольку по отношению к Богу вечность не оспаривается, а утверждается, то свойство вечности, по крайней мере в той же степени достоверности, следует признать и по отношению к миру» [210. – С.216–217]. В противном случае трудно говорить о вечности Бога, его всемогуществе и необходимосущности во всех отношениях. Такой способ аргументации вечности мира, хотя и антинаучен, тем не менее для средневековья был совершенно необходимым. В условиях средневековья, когда ислам стал господствующей идеологией, только на этих путях прежде всего и можно было обосновать идею вечности мира. Ибн Сина хорошо понимал эту историческую необходимость и не преминул использовать ее.

2. Необходимосущее (Бог) есть вечная, универсальная причина бытия мира. Пока существует эта вечная, универсальная причина – Бог, существует и ее следствие – мир. Если признать вечность причины и не признать вечность следствия, то возникает множество трудностей и логических несообразностей. В частности, при таком подходе можно прийти к выводу, что творец не является универсальной, всеобъемлющей, совершенной причиной. Чтобы избежать такого неприемлемого вывода, логичнее признать наряду с Богом и вечность мира. Из логики этого доказательства вечности мира **вытекает,** что Ибн Сина, по существу, ставит вечность Бога, его универсальность и совершенство в зависимость от вечности мира. Правда, сам Ибн Сина такого вывода не делает. Но к нему ведет весь ход и вся железная логика его мыслей. Впоследствии для того, чтобы опровергнуть

этот вывод Ибн Сины о вечности мира, его идейный противник Мухаммад Газали выдвинул тезис о том, что связь между причиной и следствием не есть необходимая, постоянная связь и может быть разорвана Богом.

3. Необходимосущее предшествует возможносущему не во времени, а в сущности, подобно тому как по природе единица предшествует двойке, причина – следствию, хотя они во времени могут сосуществовать. Если предшествование необходимосущего возможносущему означает именно это, то отсюда следует, что они оба должны быть либо изначальными, либо возникшими, ибо невозможно, чтобы одно было изначальным, а другое возникшим. А если Первый, не только по сущности, но и по времени предшествовал таким образом, что он был, а мира и движения не было, **то понятие «был» указывает на бытие, которое прошло и которого теперь нет. Стало быть, до творения было нечто такое, чего теперь нет. Поэтому до времени и движения было другое время и движение. Стало быть, утверждение, что время имело начало, нелепо. А если время, выражающее меру движения, изначально, то изначально и движение. Если изначальность движения необходима, то необходима и изначальность движущегося, т.е. мира, материи** [26. – С.50; 30. – С.256–257]. Иранский ученый Забехулло Сафа справедливо считает, что, согласно Ибн Сине, «мир изначален во времени, ибо в сущности он следует за бытием необходимосущего и является его следствием. Но вторичность мира по отношению к творцу есть воображаемая вторичность, ибо бытие причины с необходимостью и без всякого временного промежутка предопределяет бытие следствия. Возникновение тела – это не что иное, как сущность существующих и мире вещей» [307. – С.242].

Мы достаточно подробно изложили аргументацию Ибн Сины по поводу вечности движения и времени, вечностью которых теперь он обосновывает вечность мира. Доказательство вечности мира через доказательство вечности движения и времени свидетельствует о том, что Ибн Сина достаточно хорошо понимал тесную их взаимосвязь и взаимообусловленность, вплотную подходил к идее о том, что движение и время

суть атрибуты (по терминологии Ибн Сины – сущностные, неотделимые от материи акциденции) мира. И в этом пункте учение Ибн Сины глубоко отличалось от теории мутакаллимов, настаивающих на конечности движения и времени.

4. Мир вечен потому, что всякое возникающее обладает возможностью бытия до своего возникновения. «Бытие всякого возникающего, – писал Ибн Сина, – либо возможно до его возникновения, либо невозможно. Невозможное никогда не возникает. А то, возникновение чего возможно, непреложно обладает возможностью бытия до своего возникновения» [26. – С.47; 30. – С.219]. Если предположить, что возможность бытия мира имела начало, то отсюда следовало бы, что бытие мира до этого не было возможно и необходимосущий не имел бы над ним власти. Если бы мир до своего возникновения не обладал возможностью бытия, то он никогда бы не возник. Ибо «создатель никак не может создать то, что является невозможным» [40. – С.182]. Отсюда следует, что мир вечен, потому что обладает вечной возможностью бытия, т.е. возможностью перехода при соответствующих условиях из состояния возможносущего в состояние действительносущего. Основой, субстратом такой возможности является материя. Не будь этой возможности, Бог не был бы в состоянии актуализировать мир, ибо он не в состоянии придать действительное бытие тому, что невозможно. Опять же Ибн Сина ограничивает абсолютную божественную мощь и пытается как-то подчеркнуть истинную роль материи в бытии мира.

5. «Невозможно, чтобы возникло нечто, чему не предшествовало бы бытие носителя, который есть материя... Поистине, любая возникающая вещь до своего возникновения является либо возможносущей, либо невозможносущей. Невозможносущее вообще не может существовать. А возможность бытия возможносущего предшествует его бытию. Не исключено, что возможность бытия возможносущего есть несуществующая или существующая сущность. Невозможно, чтобы она была несуществующей сущностью, ибо в противном случае возможность бытия возможносущего не предшествовала бы его бытию. Отсюда следует, что возможность

бытия есть существующая сущность. Всякая же существующая сущность актуальна либо не в субстрате, либо в субстрате. Все, что актуально не в субстрате, обладает особым бытием и не соотнесено с субстратом. Возможносущее в действительности же есть то, что соотнесено с обладающим возможностью бытия. Стало быть, возможносущее не есть субстанция, не находящаяся в субстрате, а есть сущность, существующая в субстрате и ставшая его акциденцией. Возможносущим мы называем способность бытия. Носитель же способности бытия нами называется субстратом, первоматерией, материей и т.д. Итак, всякой возникающей вещи предшествует материя» [30. – С.219–220; 26. – С.46-47]. Резюмируя этот довод вечности мира, он в «Исходе и возврате» писал: «Если субстрата, который есть материя, не существует, то возникновение чего-либо невозможно» [26. – С.46]. Если вдуматься в эти рассуждения Ибн Сины, нетрудно заметить, что речь в них идет о вечности материи. Именно вечная материи есть главное условие, субстрат и основание всех возникающих во времени вещей. Не будь материи, ни одна вещь не возникла бы. Стало быть, творение из ничего принципиально невозможно. Но эту идею Ибн Сина высказывает завуалированно, как в этих своих суждениях, так и при объяснении сущности ибда (ابداع – творение из ничего). Причины такого подхода ясны: наука и философия развиваются в рамках тех исторических условий, которые они находят в готовом виде. И потому им бывает чрезвычайно трудно выходить за их пределы.

Эти аргументы показывают, что изначальность и вечность мира Ибн Сина обосновывает через доказательство постоянной, необходимой каузальной связи Бога и мира, через доказательство изначальности и вечности Бога, материи, движения, времени и вечной возможности бытия. Если три последних доказательства свидетельствуют о естественнонаучном, материалистическом подходе мыслителя к решению проблемы вечности мира, то первые два говорят о том влиянии, которое оказывал на умы ученых и философов идеологический климат эпохи. Способ аргументации вечности мира

Ибн Синой также ясно обнаруживает те сдвиги, которые произошли в образе мышления ученых и философов:

1). Если раньше, как указано выше, они пытались обосновать вечность мира и материи без всякой апелляции к Богу (Ибн Раванди, Абу Бакр Рази) или опровергая его существование (зурванисты-дахриты), то теперь одним из краеугольных камней доказательства вечности мира стало доказательство вечности Бога. Это изменение уже заметил проницательный Газали, который подчеркивал, что «дахриты считают мир изначальным без всякого творца. Их идея ясна, хотя есть доводы для ее опровержения. Но философы, хотя и считают мир изначальным, тем не менее прибегают к признанию его творца. Эта концепция в сущности своей парадоксальна» [78. – С.115]. Газали прав. Но он не учитывает того факта, что эта парадоксальность была продиктована той идейно-политической ситуацией, которая стала реальностью к IX–X вв., тем влиянием, которое оказывала религия на умы ученых и философов.

2) Если зурванисты-дахриты, Ибн Раванди и Абу Бакр Рази говорили открыто и ясно о невозможности ибда (ابداع) – сотворения из ничего и этим доказывали изначальность мира, то Фараби и Ибн Сина, по существу, говорили о том же самом, но слишком завуалированно, порой двусмысленно и не совсем ясно. Но понять и оправдать их можно.

На основании учения о совечности Бога и мира многие исследователи вслед за Мухаммадом Газали стали рассматривать философию Ибн Сины как дуалистическую и потому опровергать ее как несовместимую с абсолютным монотеизмом ислама, как еретическую, отрицающую основу основ ислама – принцип тавхид (توحيد – единобожие). На этом же настаивает и определенная часть современных зарубежных исследователей мировоззрения мыслителя [303. – С.82–83]. Эта точка зрения имеет сторонников и среди советских философов [156. – С.115–116; 148, XCI]. Но нам думается, что, несмотря на признание Ибн Синой совечности Бога и мира, его философию нельзя характеризовать как дуалистическую. Она в своей основе, по своему исходному принципу является

монистической философией по следующим соображениям: 1. Хотя Ибн Сина и признает совечность Бога мира, тем менее считает их не равнозначными началами. Бог – это самодовлеющее начало, которое сеть и причина самого себя, и причина всего остального сущего. Материя же есть только начало, которое становится действительным благодаря необходимосущему. 2. Хотя Ибн Сина и считает совечными во времени Бога и мир, тем не менее доказывает, что по сущности они не совечны. По сущности Бог предшествует миру [51. – С.282–293; 30. – С.135–230]. Эти два обстоятельства свидетельствуют о том, что Ибн Сина считал Бога и мир не равнозначными началами бытия: мир при всей своей вечности зависит от Бога и есть его необходимое, вечное следствие. Дуализм же, как известно, есть философское учение, которое признает два равнозначных, равносильных, прямо противоположных начала бытия, борьба между которыми составляет все содержание мирового процесса. 3. Ибн Сина настоятельно доказывал, что двух необходимосущих быть не может [51. – С.282–293; 30. – С.135–230].

Против теории Ибн Сины о вечности мира как учения, противоречащего абсолютному монотеизму ислама, довольно рьяно боролись такие философы-мутакаллимы, как Мухаммад Газали, Фахраддин Рази, Тафтазани и др. Но теперь, в наше время, некоторые исследователи истории духовной культуры пытаются причислить Ибн Сину и этих мыслителей к одной философской школе, затушевать их борьбу против Авиценны и доказать, что Ибн Сина отрицал идею изначальности и вечности мира. В этом отношении показательными могут быть попытки иранского ученого Мусы Амида, который без всякого основания утверждает, что «вера в изначальность творца и возникновение мира во времени выделяет и отличает Ибн Сину от предшествующих греческих философов, в особенности от Аристотеля. Ибо греческий философ был уверен, что и Бог и мир оба изначальны и извечны. Мир пришел в движение благодаря двигателю, который так же изначален и действия которого не имеют ни начала, ни конца. Этот взгляд Аристотеля, приводящий к вере в два изначальных сущих, безусловно, не согласуется с

принципами мусульманского верования, основанного на монотеизме, изначальности и извечности сущности Всевышнего и возникновения мира во времени. Этот взгляд, в конечном счете, приводит к лишению Бога атрибута «созидающий из ничего». Поэтому ученые-каламисты и исламские философы, Фараби и Ибн Сина в том числе, не соглашаясь принять взгляд Аристотеля, в целях решения этого трудного вопроса выступили согласно принципам и формам доктрины ислама» [23. – С.3–4; 303. – С.82]. Этот факт показывает, что современные идеологи ислама в целях доказательства истинности основоположения этого вероучения охотно идут на сознательное искажение истории научно-философской мысли.

Ф. Энгельс в своем труде «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», анализируя сущность и значение основного вопроса философии, справедливо указывал, что этот вопрос в средние века назло церкви принял форму: «создан ли мир Богом или он существует от века?». На этот вопрос Ибн Сина, как следует из изложенного, предложил следующий ответ: материя, мир и все их атрибуты – движение, время, пространство – изначальны и нетленны, т.е. вечны; миру, материи и их атрибутам ничего, кроме сущности Бога, не предшествует, и ничто, даже сам Бог, не в состоянии их уничтожить в будущем. Как же оценить эту позицию с мировоззренческой точки зрения? Думается, что этот вариант решения основного вопроса философии и тот способ мышления, на котором он основан, можно определить как **средневековый материализм**. Но могут сказать: как можно определять анализируемую концепцию как материалистическую, если ее автор признает сущностное предшествование Бога миру, считает его необходимосущим, а мир возможносущим? Отвечая на этот вопрос, следует отметить, что простое признание или непризнание Бога ровно ничего не говорит о мировоззренческой направленности философии того или иного мыслителя. Как известно, учения многих западно-европейских мыслителей античности и первых трех веков Нового времени (например, Гераклита, Демокрита, Лукреция, Эпикура, Ф. Бэкона, Локка, Гоббса) квалифицируются как материалистические, хотя все они признавали

существование Бога. Следовательно, критерием определения мировоззрен-ческой направленности философии античного мира, средневековья и первых трех веков Нового времени является не простое признание существования или несуществования Бога, а то, как они понимали его сущность, какое отводили ему место и роль в системе мироздания. Если говорить об этой стороне дела относительно Ибн Сины, то следует сказать: мыслитель признавал существование Бога, считал его истинным необходимосущим и условием всего бытия. Но вместе с тем он сильно ограничивал его всемогущество, его власть над природой, его всевидение, выдвинув и обосновав тезисы о том, что Бог не имеет власти над невозможным, является не суверенным, а необходимым, обусловленным творцом, есть лишь первая (конечная), отдаленная причина мира, его вещей и явлений, а не их непосредственный производитель, знает мир и его процессы всеобщим образом, частности ему не ведомы и т.д. Роль Бога в системе мироздания, по Ибн Сине, состоит только в том, что он приводит вечно существующий мир из состояния возможности в состояние действительности. Не будь этой вечной возможности бытия мира, не будь вечной материи, Бог не мог бы придать миру действительное бытие, ибо над **невозможным** он не имеет никакой власти. Если учесть все это и иметь в виду учение Ибн Сины о вечности мира, о вечности материи, движения, времени и пространства, то его позицию по вопросу «создан ли мир Богом или он существует от века?» нельзя определить иначе, как **средневековый материализм**. Эта форма материализма в истории таджикской (иранской) философии раннего средневековья (вплоть до IX в.) была достаточно открытой, бескомпромиссной, воинствующей (вспомним зурванистов-дахритов, Ибн Раванди, Абу Бакра Рази). Но по мере развития феодализма и усиления роли его идеологии – религии, она стала принимать завуалированный, компромиссный (вспомним учение о совечности Бога и мира) характер, стала терять свою воинствующую сущность и все более и более сближалась с деизмом.

6. Устойчивость и изменчивость

Проблема изменчивости и устойчивости – древнейшая философская проблема, и вокруг нее в истории философской науки шла острая идейная борьба. Изменчивость означает переход бытия из одного качественного состояния в другое. Она характеризуется объемом, направлением, долготой и скоростью. Что касается устойчивости, то она понятие, фиксирующее состояние стационарности бытия: вещи, предметы, явления, процессы как бы ни изменялись, до поры до времени сохраняют свое данное бытие и этим позволяют, изучая их, устанавливать закономерности их возникновения, становления, развития и даже управления ими. В древнегреческой философии, являющейся одним из важнейших источников философии Ибн Сины, установились разные подходы к решению этой проблемы. Так, Гераклит Эфесский (ок. 544 – 483 гг. до н.э.) считал, что все находится в состоянии постоянного потока в той мере, что в одну и ту же реку дважды войти нельзя. Эту свою идею он сформулировал в виде крылатой фразы «panta rei» («все течет»). В отличие от него Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс – представители элеатской школы – придерживались мнения, что изменение – только лишь чистая видимость, ибо бытие стационарно, неподвижно. Анаксагор, Эмпедокл, Демокрит и Эпикур изменчивость сводили к соединению и разъединению атомов, как основы бытия, а устойчивость и стационарность – к постоянному, неизменному, стационарному бытию атомов, не подверженных разложению и изменению. Особую теорию изменчивости и устойчивости создал Платон. Согласно этой его теории, устойчивым, неизменным является только мир идей, мир вещей же находится в состоянии постоянного изменения и превращения. Аристотель, раскритиковавший теорию мира идей и вещей, находил состояние устойчивости и изменчивости в самом материальном мире и признавал неподвижность и неизменность Перводвигателя.

Судя по таким разделам «Физики» книги «Исцеления», как «Небо и мир», «Возникновение и уничтожение», «Дей-

ствие и претерпевание», «Минералогия и метеорология», «Ботаника», «Зоология», все эти античные гипотезы изменчивости и устойчивости ему были хорошо известны и в той или иной мере учтены в его учении об изменчивости и устойчивости. Так, в книге «Небо и мир», содержащей его космогоническую и космологическую доктрину, доказывается, что небеса и находящиеся в них тела – Луна, Солнце, звезды – вечны и им только в сущности, а не во времени предшествует Бог. Они нетленны, постоянно тождественны самим себе и неизменны в силу присущих им кругового движения и особой природы составляющего их пятого элемента – эфира. Благодаря этим же причинам надлунный мир и его тела не способны к росту и развитию. Эта позиция Ибн Сины глубоко отлична не только от современной космогонической концепции, считающей все небесные тела историческими явлениями и стоящей на точке зрения происхождения и эволюции небесных тел, но и от концепции зурванистов, дахритов и философов – сторонников материи, доказывавших, что вечна только материя, все же остальные тела преходящи. В отличие от надлунного мира, подлунный мир – мир четырех элементов (земли, воды, воздуха, огня) – изменчив, находится в состоянии постоянного потока, роста и развития, что обусловлено прямолинейным движением и природой составляющих его четырех элементов. Этот свой тезис Ибн Сина всемерно обосновывает в своем учении о возникновении и уничтожении, в своей минералогии, метеорологике, ботанике, зоологии и медицинской теории.

Ибн Сина в книге «Наука о возникновении и уничтожении», являющейся частью «Физики» «Исцеления», рассматривая проблему изменчивости и устойчивости подлунного мира, доказывает, что изменение (*истиҳола*) есть переход вещи из одного состояния в другое при сохранении ее видовой формы, т.е. ее качества, как бы мы говорили теперь, как охлаждение и согревание воды. Вода, как бы она ни охлаждалась и ни согревалась, сохраняет свою видовую форму и остается водой. Возникновение (*кавн*) – это приобретение вещью новой видовой формы (качества), например, превра-

щение воды в воздух, земли в огонь… Уничтожение же есть утрата вещью своей видовой формы. Переход воды в воздух есть уничтожение, ибо в этом процессе вода теряет свою видовую форму. Изменение, возникновение и уничтожение, считает Ибн Сина, суть важнейшие особенности подлунного мира. Ближайшими факторами изменения, возникновения и уничтожения являются природа самой вещи и материальные условия ее бытия – первоматерия и телесная форма, более дальними – небесные движения и Имматериальный разум (Бог). В этом проявляется деистический подход Ибн Сины к решению анализируемых вопросов.

С философской точки зрения важен тот факт, что в своей минералогии и метеорологике Ибн Сина объясняет все, без исключения, рассматриваемые явления и процессы (образование гор, долин, ущелий, камней, минералов, происхождение землетрясений, дождя, снега, града, грома, молнии, ореола, лунного и солнечного затмения и др.), исходя из объективных материальных причин, и утверждает принцип изменчивости подлунного мира. Основные его положения по этому вопросу можно свести к следующему:

1) Обитаемая часть мира в древности была необитаема, ибо была поглощена морем. Закаменела же она, либо обнажаясь постоянно в течение времени, начало и конец которого неизвестны, либо еще под водой — под воздействием сильной жары, удерживающейся в глубине моря. Но вероятнее всего, что это случилось после того, как она обнажилась. Поэтому, когда раскалывают камни, в них находят останки морских животных.(258. с.280) Примечательно, что на таких же позициях стоял и великий Беруни, считавший, что вся земля Египта, Судана и Аравийская пустыня раньше были дном моря, которое затем занесло наносами(141, с.93-95).

2) На поверхности земли постоянно происходит превращение одних тел в другие. Так, воздействием солнечного тепла и высушивающей землистой природы глинозем, жидкости, растительные и животные тела превращаются в камень. Под воздействием тех же причин, а также при сильных землетрясениях, эрозионной деятельности воды и ветра об-

разуются горы, долины, возвышенности, лощины. Но возникающие горы не вечны. Большинство из них в настоящее время подвержены раздроблению и распаду.

3) Эти изменения происходят либо сразу, либо постепенно. «Что же касается скорости превращения, – писал Ибн Сина, – то она может быть разной в зависимости от разных сил: если последние очень велики, то превращение происходит в очень незначительный промежуток времени» (141, с.278). Например, землетрясение поднимает часть земли и сразу образует какую-нибудь возвышенность. Образование же гор долин, лощин под эрозионной деятельностью вод и ветра потребует значительного времени. В этой связи он писал, что горы большей частью «образуются из первоначально рыхлого, а затем, с течением времени, высохшего глинозема, который за **отрезок времени, не могущий быть точно установленным**, превращается в камень... Однако образование этих ложбин протекало и завершалось в течение долгого времени» (141, с.280-281). С точки зрения Ибн Сины, таким же способом, либо сразу, либо постепенно, образуются и камни: «В детстве на берегах Джайхуна мы видели мест, покрытые глиной, которой люди моют себе голову; позже мы обнаружили, что эта глина уже закаменела, превратившись в рыхлый камень,— **и это примерно в течение двадцати трех лет**... Люди видели такие воды, часть которых, капая на известное место, затвердевала, превращаясь в камень или разноцветную глину. Видели также такую капающую воду, которая обычно не застывает, а падая на каменистую воду, расположенную вблизи потока, **затвердевает мгновенно**» (141, с.226-227). Все это означает, что Ибн Сина хорошо различал такие виды изменения как скачки-взрывы и постепенные скачки.

Ибн Сину интересовала и проблема изменчивости и устойчивости в живой природе. В разделах «Ботаники» и «Зоологии» «Физики» книги «Исцеление» он доказывает, что на изменчивость и устойчивость растений и животных влияет среда из обитания. Подобающая среда может способствовать устойчивому их развитию. Но смена среды может ока-

зать на них и пагубное влияние. Однако абсолютной детерминации в этом случае нет, и потому иногда растения и животные могут успешно вынести смену среды и обстановку обитания. Одной из важнейших форм изменчивости в живой природе он считал старение, гибель и появление новых поколений растений и животных.[1]

Обоснованию идеи всеобщей изменчивости подлунного мира Ибн Сина придавал большое значение и в своей медицинской теории. Так, выдвигая учение о четырех соках (кровь, флегма, желтая и черная желчи) как основу физиологии и патология, мыслитель считал, что эти соки не остаются в течение всей жизни организма неизменными, а постоянно изменяясь, влекут за собой различные состояния живого тела. Еще в большей степени идея изменчивости человеческого организма подчеркивается в его теории натуры, согласно которой натура человека в зависимости от возраста и пола изменяется неоднократно. Вот почему мыслитель устанавливал разный режим жизни для различных возрастов и полов.[2]

Суммируя изложенное, следует подчеркнуть, что Ибн Сина твердо стоял на позициях теории эволюции и изменчивости (выражаясь его языком) подлунного мира и вместе с Беруни сделал многое для ее обоснования. Это учение, помимо своей научной ценности, имело и большое методологическое и мировоззренческое значение: оно наносило серьезный удар по креационизму, отрицающему естественноисторическое развитие природы, и подтверждало диалектическую идею о всеобщем развитии.

7. Философские аспекты учения Ибн Сины о душе

Проблема души в научно-философском творчестве Ибн Сины многоаспектна: 1) биологический аспект – возникновение жизни и эволюция ее форм; 2) психологический аспект – душа как носитель всех психических и духовных процессов;

[1] Более подробно см.: Ибн Сино. аш-Шифо. ат-Таби'ийот. 7. ан-Набот. ал-Қоҳира. 1384/1955; его же: аш-Шифо. ат-Таби'ийот. 8. ал-Ҳайвон. ал-Қоҳира, 1390/1970.

[2] Более подробно см.: Абу Али ибн Сина. Канон врачебной науки. Изд. второе. Кн. 1–5. Ташкент, 1980–1983.

3) психосоматический аспект – соотношение духовного и материального, психического и физического; 4) этико-эстетический аспект – душа как субстрат всех моральных и эстетических качеств человека; 5) гносеологический аспект – душа как орудие и средство познания, как познавательная сила. Нетрудно заметить, что 1–3-й аспекты проблемы являются общенаучными, общетеоретическими вопросами, носящими философскую и мировоззренческую нагрузку, а 4–5-й – собственно философскими (в широком смысле слова). Философское содержание первых трех аспектов проблемы и попытаемся здесь проанализировать. Что касается четвертого аспекта проблемы, то его рассмотрение выходит за рамки задач настоящей работы. Анализ же вопросов, относящихся к пятому аспекту проблемы души, составит содержание следующей главы.

Душа в качестве носителя жизненных процессов Ибн Синой определяется как **энтелехия естественного органического тела**, что свидетельствует о его приверженности аристотелевской традиции. Проводя логический анализ этого определения, мыслитель подчеркивал, что душу по отношению к некоторым действиям, исходящим из нее, и некоторым чувственным и разумным образам, отражаемым ею, справедливо назвать силой, а по отношению к материи, в соединении с которой она образует растительную и животную субстанцию, формой. Другими словами, душу можно назвать формой, потому что благодаря ей материя становится конкретным телом: животным, растением, человеком. Душу допустимо назвать также энтелехией по отношению к совершенствованию рода и появлению высших и низших видов, ибо природа рода несовершенна, неопределенна до тех пор, пока не проявятся в ней отличительные признаки. Как только проявятся отличительные признаки, вид достигает своего совершенства. Но, несмотря на все это, мыслитель считает, что душу лучше определись как энтелехию, нежели как форму, ибо всякая форма есть энтелехия, но не всякая энтелехия есть форма. Так, царь есть энтелехия города, а капитан – энтелехия корабля, но они не являются формами го-

рода и корабля. Даже имматериальные энтелехии в сущности не являются формами, ибо форма существует в материи и запечатлена в ней, энтелехия же не существует в материи и не запечатлена в ней. Наконец, форма требует связи с вещью, отделенной от сущности субстанции, из которой она исходит; она находится в отношении с той вещью, благодаря которой субстанция получает потенциальное бытие и соотносится с вещью, из которой не исходят действия. Такой вещью является материя, ибо форма потому есть форма, что ее существование связано с материей. Энтелехия же требует связи с такой цельной, совершенной вещью, из которой исходят определенные действия.

Ибн Сина также считает, что определение души как энтелехии предпочтительнее ее определения как силы. И вот почему: явления, исходящие от души, относятся либо к области движения, либо к области ощущения и познания. Ощущением и познанием душа обладает не потому, что у нее есть сила, являющаяся началом действия, а потому, что есть сила, которая является началом восприятия. Движением же она обладает не столько потому, что у нее есть сила, являющаяся началом восприятия, а скорее потому, что есть сила, которая является началом действия. Отнесение одной из этих сил к душе не предпочтительнее отнесения другой. Если скажем, что душа есть сила, и будем подразумевать обе силы, то наше определение души будет полисемантичным. Если же будем определять душу как силу и будем иметь в виду одну из этих двух сил, то определение наше будет ограниченным, неполным, односторонним и в своей основе неверным. Однако, если мы скажем, что «душа есть энтелехия», то определение будет полным и совершенным, ибо душа есть энтелехия и с точки зрения силы восприятия, и с точки зрения силы движения, и с точки зрения души, находящейся в теле, и с точки зрения души, отделившейся от тела.

Но душа, по Ибн Сине, есть энтелехия не любого рода. «Ибо душа, – писал он, – не есть энтелехия таких искусственных тел, как кровать, стул и т.п., а есть энтелехия естественного тела, но и не всякого естественного тела, ибо душа не

есть энтелехия огня, земли и воздуха. Напротив, она в нашем мире есть энтелехия естественного тела, благодаря которой у тел возникают вторичные энтелехии при помощи органов, помогающих им в их осознанных действиях, первыми из коих являются питание и рост. **Душа, которой мы даем определение, есть первая энтелехия естественного органического тела, способного осуществлять жизненные действия**» [35. – С.10]. Другими словами, душа есть энтелехия только такого тела, которое может выступать средством, орудием, органом (آلة) действия души. Но энтелехия, по Ибн Сине, бывает двоякой: первой и второй. Первая энтелехия – это то, благодаря чему вид актуально становится видом, как, например, форма (شكل) меча. Вторая энтелехия – это то, что следует из действия и претерпевания первой энтелехии, как, например, свойство меча резать и как способность различения, понимания, ощущения движения у человека.

Общее определение души как энтелехии ничего еще не говорит о мировоззренческой направленности взглядов его автора. Такое определение души давали и Платон и Аристотель. Однако взгляды Платона на эту проблему, как все его философское учение, носят явно выраженный идеалистический характер, ибо он был убежден, что душа как оживотворяющее тело начало порождена Богом: «размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом... А ум не может обитать ни в чем, кроме души. Руководствуясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле» [132. – С.471]; душа вечна, тело – тленно. Учение же Аристотеля, несмотря на определение души как энтелехии, как оживотворяющего тело начала, в общем и целом носит материалистический характер, ибо он под энтелехией понимал способность живых организмов питаться, расти, размножаться, двигаться волевым движением, постигать, мыслить и считал, что высшие способности включают в себя низшие, возникают из них и на их основе, но к ним не сводятся; душа гибнет вместе с гибелью тела (за

исключением ума как свойства разумной души) [114. – СС.398–399; 401–402, 407, 422, 433–434].

Эти два исторических факта свидетельствуют о том, что от определения души как энтелехии можно в дальнейшем идти и к материализму, и к идеализму. И здесь все будет зависеть от того, что разумеется под энтелехией. Чтобы уяснить это и понять смысл определения души как энтелехии, как оживотворяющего тело начала, нам следует проанализировать учение Ибн Сины о видах души, оформившихся под наблюдением того факта, что различные роды живых органических тел в своих жизненных проявлениях качественно отличаются друг от друга: растения обладают способностью питаться, расти, размножаться, у животных и человека помимо этого имеются способности к волевому движению и чувственному постижению мира, а у человека сверх всего – способности к познанию умопостигаемого и разумному познанию. Исходя из этих наблюдений и основываясь на аристотелевской традиции, Ибн Сина писал, что душа есть как бы единый род, который может быть некоторым образом разделен на три части. Первую часть составляет растительная душа, которая есть первая энтелехия естественного органического тела в той мере, в какой оно питается, растет и размножается. Достигается это благодаря заложенным в растительной душе силам питания, роста и размножения. Вторую часть души составляет животная душа, которая представляет собой первую энтелехию естественного органического тела в той мере, в какой оно совершает волевое движение, воспринимает и постигает единичное. Волевое движение ею совершается при помощи двигательной силы, которая является двигательной или (1) как начало, побуждающее к действию, или (2) как действующее начало. В первом смысле она есть вожделеющая сила, которая делится на силу страсти, побуждающую животных к поиску полезных для жизни вещей, и силу гнева, побуждающую животных отвергать вредные и тлетворные для них вещи. Во втором смысле двигательная сила – это возникающая в нервах и мускулах сила, которая вызывает сокращение мышц, притягивание, расслабле-

ние, растягивание сухожилий и связок. Что же касается восприятия и постижения единичного, то оно осуществляется животной душой при помощи так называемых внешних (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) и внутренних (общее чувство, представление, догадка, воображение, память) чувств, в которых запечатлеваются формы (внешние чувства) и частные идеи (внутренние чувства) всех вещей.

Третья часть души – эго разумная (говорящая) человеческая душа, которая есть первая энтелехия естественного органического тела в той мере, в какой она действует согласно осмысленному выбору, рассудительности и познает всеобщее. Она делится на практическую и умозрительную (теоретическую) силы, называемые разумами. Практическая сила души сеть средство ее связи с телом и управления им. Она – начало движения человеческого организма, побуждающее его совершать единичные осмысленные действия. Эти свои задачи практический разум осуществляет в тесной связи с животной вожделеющей и воображающей силами, а также силой догадки, дающей ему возможность быстро действовать и претерпевать действие, постигать естественные явления и человеческие искусства.

Функция же теоретической силы или теоретического разума состоит в отвлечении (если они сами по себе не абстрагированы) и познании всеобщих абстрагированных от материи образов предметов и явлений, в постижении высших начал бытия. Но об этом подробнее поговорим в следующей главе. Сейчас же, исходя из данных выше разъяснений, нам следует определить, что же конкретно понимал Ибн Сина под энтелехией и какова его мировоззренческая позиция в решении этого вопроса? Если исходить из изложенных выше идей Ибн Сины, то следует сказать, что он под энтелехией понимал способность органических тел питаться, расти, порождать себе подобных, двигаться волевым движением, постигать единичные свойства вещей, их частные и общие идеи. Душа потому называется энтелехией, что благодаря ей каждый род, каждый вид живого существа становится определенным родом и видом.

Так, растения потому выделяются в отдельное царство, что они обладают, в отличие от мира минералов, растительной душой, т.е. способностью питаться, расти, рождать себе подобных. Животные же потому выделяются в особый вид, что они, сверх способности питаться, расти и рождать себе подобных, обладают способностью **волевого движения и чувственного постижения**, чего нет ни у минералов, ни у растений. А выделение человека в особый вид живых существ сопряжено с тем, что он, помимо способности питания, роста, рождения себе подобных, волевого движения и чувственного познания, наделен способностью разумного познания и даром речи (т.е. разумной, говорящей душой). Итак, душа потому называется Ибн Синой энтелехией, что она есть завершение и совершенство видов живых существ. В известных пределах такое понимание души не лишено смысла.

Исходя указанных объяснений, следует также подчеркнуть, что душу можно отождествлять с тем, что теперь называется психикой животного, а человеческую разумную говорящую душу, в снятом виде сохраняющую животную душу, с тем, что ныне называется сознанием. В той мере, в какой Ибн Сина рассматривал способности питания, роста, порождения себе подобных, волевого движения, познания единичных свойств и частных идей вещей материальными свойствами, запечатленными в материи и существующими только при наличии тела, способного принимать и быть их носителем (субстратом), в этой мере он направлял свою концепцию души как энтелехии по линий материализма. Но в той мере, в какой мыслитель рассматривал разумную душу, разумную человеческую способность как нечто идеальное, не являющееся атрибутом материального, как самодовлеющую вечную субстанцию, продолжающую свое существование и после гибели тела, бывшего ее вместилищем (именно вместилищем, а не субстратом), в этой мере он покидал позиции естественнонаучного материализма и переходил на позиции идеализма. В целом же, рассматривая душу как энтелехию естественного органического тела, Ибн Сина правильно определил вслед за Аристотелем основные характеристики живого тела

и их главные отличительные черты на уровне растения, животного и человека. Отмечая специфику мира растений, животных и человека, он не разгораживал их китайской стеной, а подчеркивал их единство. Это выразилось в поддержке и развитии им тезиса Аристотеля о том, что высшие виды души объемлют ее низшие, но к ним не сводятся. Вот почему животная душа располагает силой питания и роста, а говорящая душа включает в себя чувственные силы. Это, по существу, обусловлено общим принципом эволюционного развития, господствующего в природе и предполагающего, что высшие ступени развития в снятой форме неминуемо включают в себя низшие его ступени, но к ним не сводятся.

Однако все это не означает, что он понял весь механизм возникновения и развития жизни. Наука в его эпоху еще была слишком далека от понимания этого вопроса. Но с методологической точки зрения важно то, что в его трудах, особенно естественнонаучных, настойчиво проводилась идея естественного происхождения и развития жизни. Вдумаемся в этой связи в следующие слова мыслителя: «Жизнь происходит от теплоты, а рост от влажности, более того, теплота возникает от влажности и питается влажностью... Существование тела, пока оно живо, происходит не из того, что первоначальная естественная влага противостоит в течение долгого времени уничтожающему ее (действию) теплоты внешнего мира, прирожденной теплоте самого тела и теплоте, образуемой движением (тела), ибо эта влага бессильна для такого противопоставления, но противостоит она благодаря постоянной замене питательным веществом исчезнувшей части влаги... Сила (тела) перерабатывает пищу и использует ее до определенного предела... Угасание теплоты (тела. – М.Д.) и есть естественная смерть, время которой для каждого человека в соответствии с его первоначальной натурой отложено до конца того срока, в течение которого его сила обеспечивает сохранение влажности в теле» [55. – С.1, 13, 22].

Большое философское, мировоззренческое значение имеет учение Ибн Сины о генезисе души. Как известно, Платон, решая этот вопрос, доказывал, что душа предвечна [129; 130].

Выступивший на философском поприще Аристотель в наиболее зрелых своих произведениях отрицал платоновскую теорию предвечности души и всеобщей одушевленности материи. Авиценна стоял перед необходимостью выбора, он без колебания выбрал позицию Аристотеля и стремился развить ее дальше. В «Исцелении» он в категорической форме заявляет: «Мы говорим, что человеческие души не существуют отдельно от тел, они возникают в телах, ибо души **едины по виду и по понятию**. А если предполагать, что человеческая душа возникает не одновременно с возникновением тел, а существует отдельно, то невозможно допустить, чтобы при таком существовании душа была множественной» [35. – С.198]. На основе этой общей идеи Ибн Сина обосновывает точку зрения, согласно которой первые вещи и предметы, возникшие из смешения первоэлементов, были неодушевленными. Только тогда, когда смесь элементов улучшилась и более упорядочилась, тела стали восприимчивыми к принятию пищи и первым делом появилась способность роста. Стало быть, только на уровне достаточно уравновешенной и упорядоченной смеси элементов у тел возникает восприимчивость к растительной силе, называемой растительной душой. Одушевленное (живое) тело на этом уровне характеризуется тремя особенностями: усвоением пищи, ростом, рождением себе подобных. Но главной характеристикой живого тела, по Ибн Сине, является способность усвоения пищи, т.е. обмен веществ, как бы теперь мы выразились, ибо без пищи нет ни роста, ни размножения. Рост и рождение себе подобного обеспечивается тем, что «когда пища воспринимается телом и силы тела воздействуют на нее, она становится однородной ему, распространяется в теле и делается частью тела. Место того, что фильтруется через тело и удаляется от него, замещает пища, она обусловливает питанием рост тела в глубину, ширину и высоту... Рождение состоит в том, что из одного тела посредством пищи и семян появляются новые сущие, похожие на исходные» [50. – С.187].

Когда же смесь элементов становится более упорядоченной, уравновешенной и лучшей, чем у растений, тогда она

становится основанием для возникновения более высшей формы жизни – животной. Тогда и возникает животная душа. Живые тела на этом уровне приобретают ряд новых атрибутов, а именно – способность к волевому движению и познанию отдельных свойств и частных идей предметов и явлений. Но подобные характеристики Ибн Сина, по всей вероятности, считал атрибутом не всех животных, а только высших, ибо трудно сказать, что, например, земляной червь или какое-то еще более низшее животное способно к волевому движению и чувственному познанию частных идей. С еще большим упорядочением и уравновешиванием смеси элементов Ибн Сина связывает появление человеческой души. «Когда смесь, – писал он, – становится еще более упорядоченной, тогда она воспринимает человеческую душу» [50. – С.191]. На уровне человеческой жизни у живых существ возникает ряд новых свойств, присущих только человеку. Главные из них – это дар речи, способность к разумному действию и разумному познанию. Человек от животного отличается и стремлением к взаимопомощи, совместной общественной (Авиценна вслед за Аристотелем настойчиво подчеркивал, что человек есть общественное животное) и хозяйственной деятельности (ибо он как животное не может ограничиться только дарами природы, а должен развивать земледелие, скотоводство и т.п.), стремлением к созданию различных искусств и овладению разнообразными науками [35. – С.181–186].

Итак, изложенное показывает, что в учении Ибн Сины о генезисе души заложена идея эволюционного развития живой материи и ее особенностей. Но идея эта, несмотря на все ее достоинства, далека от строгой научности и не раскрывает всю сложность становления и развития живой материи. Важно, однако, не то, что Ибн Сина не раскрывает всю сложность механизма эволюции живой материи, что практически невозможно было на уровне науки его эпохи, а то, что он поставил эту проблему и угадал ряд фундаментальных особенностей живой материи на уровне растительного, животного и человеческого царства. Значение этой идеи заключается и в том,

что она направлена против креационистских «теорий», согласно которым Бог вывел заключение, что ничто неразумное никогда не будет прекраснее того, что имеет ум и душу, и потому одним велением вселил ум в душу, а душу в тело, оживив неживое. Но, несмотря на признание одновременного существования души и тела и эволюционного характера становления живой материи, учение Ибн Сины о генезисе души нельзя признать материалистическим. Ибо он настаивает, что тело не является ни действующей, ни материальной, ни целевой, ни формальной причиной возникновения души.

«Истина же, – писал мыслитель, – заключается в том, что тело и смесь (элементов в нем) является акцидентальной (т.е. несущественной. – М.Д.) причиной души, ибо, когда материя тела предрасположена к тому, чтобы стать орудием души, и когда возникает особый носитель души, отрешенные (от материи) причины вызывают существование единичной души, именно таким образом из них возникает душа... В действительности, когда орудие годно и готово к тому, чтобы войти в отношение с душой, становится необходимо, чтобы такая вещь, как душа, возникла из отрешенных (от материи) причин» [124. – С.251–252; 35, 203–204, 207]. Это означает, что душа не является функцией самого тела и возникает не благодаря эволюции материальной действительности, а создается какой-то имматериальной, идеальной, или, как выражался сам Ибн Сина, отрешенной от материи причиной. Но истечение души от отрешенных, трансцендентных начал не случайный акт, не акт удачи, а акт, обусловленный появлением соответствующей смеси элементов, способной принять душу. Этот детерминистский подход глубоко отличает позицию Ибн Сины от установок религии и калама, в частности такого его представителя, как Газали. считавшего, что Бог вселил душу в материю сообразно своему произволению.

Здесь мы подошли к проблеме соотношения души и тела, являющейся важнейшим философским аспектом учения Иби Сины о душе. Приступая к ее анализу, некоторые исследователи обычно подчеркивают, что она есть вопрос о соотношении психического и физического, выражение основного вопроса философии в средневековой философии. Но такую

трактовку проблемы без некоторых разъяснений и уточнений трудно принять. Во-первых, понятие души в философии Ибн Сины, его предтеч и последователей шире понятия психического, ибо растительную душу и душу низших животных, сводящихся к способности питания, роста и рождения себе подобного, никак нельзя трактовать как нечто психическое. Как психическое на уровне животной души можно трактовать лишь способность высших животных к волевому и чувственному познанию. Во-вторых, проблему души и тела без соответствующих уточнений нельзя трактовать как средневековую форму выражения основного философского вопроса. Основной вопрос философии, как он сформулирован классиками марксизма-ленинизма, есть вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе. Поэтому, если мы будем настаивать, что проблема соотношения души и тела есть средневековая форма выражения основного вопроса философии, то создается впечатление, будто растительная и животная души разумны, что растения и животные наделены мышлением, сознанием. Но это противоречит не только современной науке и философии, но и концепции Ибн Сины о душе. В философии восточных перипатетиков вообще, Ибн Сины в частности, выражением основного философского вопроса можно считать не соотношение души и тела в целом, а такой его аспект, как соотношение разумной души и тела. В свете этих замечаний рассмотрим, как Ибн Сина конкретно решает вопрос о соотношении души и тела.

Проблема соотношения души и тела для Ибн Сины прежде всего есть проблема их воздействия и взаимовлияния. Влияние души на тело он видел в следующем:

1. Душа есть оживотворяющее тело начало, энтелехия естественного органического тела.

2. Все движения, все моральные и душевные переживания тела происходят благодаря душе и обусловлены ею.

3. Душа – начало всех познаний тела. Именно душа познает окружающую действительность и тем самым дает телу возможность ориентироваться в ней.

4. Душа есть сила, управляющая телом, оказывающая значительное влияние на его физиологическое состояние – на его здоровье и болезнь.

Но тело как вместилище души не остается безучастным к ее делам, а оказывает на нее существенное воздействие. Во-первых, тело помогает душе в приобретении начал, лежащих в основе образования понятий и суждений. Во-вторых, индивидуализация души (стать растением, животным, человеком, стать Зейдом или Амром) зависит от тела. «...Когда в этом теле, – пишет Ибн Сина, – появляется начало его индивидуализации, а именно – особое расположение (составляющих его элементов), – оно становится индивидом. Это расположение определяет связь души именно с данным телом, и оно таково, что душа и тело подходят друг для друга» [124. – С.250]. В-третьих, душа достигает совершенства, осуществляет свои действия и достигает своего завершения посредством тела [124. – С.250, 252]. В-четвертых, состояния души (радость, печаль, гнев, душевные заболевания...) зависят от тела и его натуры. Несмотря на допущение определенных связей души и тела, Ибн Сина, как указано выше, все же не признавал душу функцией тела, а тело материальной, целевой и формальной причиной души. Он считал, что тело является лишь акцидентальной причиной души [35. – С.202–207].

И тем не менее Ибн Сина сделал многое для того, чтобы приблизить науку и философию к правильному пониманию проблемы соотношения психического (то, что он назвал животной и разумной душами) и соматического. Ко времени Ибн Сины по этой проблеме в науке и философии сложились две точки зрения: 1) Многие философы и все врачи считали, что местом пребывания душевных сил и источником их действия является мозг; 2) Аристотель в отличие от них утверждал, что источником всех сил, душевных, психических в том числе, является сердце. По некоторым материалам «Канона» выходит, что его автор как будто был сторонником Стагирита. В частности, он писал: «...Если расследовать и проверить, как (должно быть) по необходимости, то окажется, что дело обстоит так, как думал Аристотель, а не те люди, и утверждения этих последних окажутся извлеченными из предпосылок, удовлетворяющих их, но не обязательных, (и выяснится, что) они следуют при этом лишь внешности ве-

щей» [55. – С.1, 125]. В некоторых случаях встречаемся и с компромиссным решением Ибн Синой этого вопроса: «Мозг либо сам, либо после сердца является началом душевных функций по отношению к остальным органам» [55. – С.1, 39]. Однако при более тщательном рассмотрении оказывается, что Ибн Сина больше склоняется к точке зрения, согласно которой местом пребывания душевных сил и источником их действий является мозг и, следовательно, психическая деятельность есть следствие деятельности головного мозга.

Так, он считал, что местом пребывания и источником действия ощущений и чувств является передний желудочек мозга, мыслящей силы – средний желудочек мозга, памяти – задний желудочек мозга [55. – СС.1, 133–135; 124, 125–126; 53, 409–418, 445–450; 35, 32–44, 145–150]. Здесь, по существу, мы имеем дело с одной из первых попыток «указать материальную структуру, в которой коренятся процессы ощущения, абстрактного мышления и запоминания. Это, разумеется, еще не материализм в строгом и полном смысле слова, но формулировка одного из необходимых условий материалистического объяснения душевной жизни» [143. – С.195]. Впоследствии идея локализованности психических способностей в различных частях мозга получила экспериментальное подтверждение и была положена в основу развития психологии и психиатрии.

В «Каноне» на основе этой идеи сформулировано и обстоятельно обосновано одно из важнейших положений материализма – положение о том, что психические состояния зависят от физиологической деятельности мозга: психическое здоровье есть результат физического и физиологического совершенства мозга, психический недуг – следствие его физического (физиологического) нездоровья. Вот доказательства: 1. Если мозг здоров, ощущения и чувства ясны, отчетливы; если он поврежден, чувства либо расстраиваются, либо ослабевают, либо совсем утрачиваются. По Ибн Сине, при повреждении передней части мозга расстраиваются чувства зрения, обоняния, в результате человек видит различные призраки, не ощущает зловония и благовония; вследствие

нарушения средней же части мозга расстраивается чувство слуха и человек слышит объективно не существующие звуки, например шум, похожий на журчание воды, удар молота, звук барабанов, шелест листьев, вой ветра...

Резюмируя свою позицию, Ибн Сина писал; «Некоторые органы чувств очень близки к мозгу, и повреждения их лишь в редких случаях не являются общими с мозгом. Возьмем, например, слух и обоняние. Большинство их повреждений происходит от мозга... Слух и затем обоняние чаще всего указывают, какое (расстройство) натуры произошло в мозгу» [55, III (I), 20–21, 270–271, 297–307]. 2. Ибн Сина считал, что не только состояние чувств, но и состояние рассудка, мышления связано с мозгом. «Что касается рассудка, – писал он, – то сила разума и соображения свидетельствует о силе натуры всего мозга, а слабость их указывает на наличие в нем некоторого повреждения, оставшегося (скрытым) до выяснения того, какие еще действия его повреждены. К их числу относятся порча и повреждение силы воображения и представления: если эти силы велики, они помогают сделать вывод о здоровом состоянии передней части мозга. Эти силы бывают велики лишь в том случае, если человек способен хорошо запоминать образы (и качества) ощущаемых (вещей). ...Если сила (воображения) подвергается повреждению, то при (полном) прекращении ее действия образ воспринимаемого предмета не сохраняется (в воображении) после того, как прекратится связь между ним и воспринимающей силой, позволяющей его воспринимать. (Повреждение силы воображения выражается также в том), что она либо слабеет, либо становится недостаточной, либо уклоняется от естественного состояния и (человеку) представляется то, чего не существует. Слабость, изменение и прекращение действия (силы воображения) в большинстве случаев свидетельствует о чрезмерном холоде, сухости или влажности в передней части мозга... (К числу повреждений) действия рассудка относится порча мышления и воображения. (Это может быть) либо утрата (силы), и тогда она называется потерей рассудка, либо ослабление ее, и тогда это называется слабоумием; ис-

точником этих двух (состояний) является холодность, сухость или влажность натуры передней части мозга [55, III (I), 21–22]. 3. С нарушениями и повреждениями мозга Ибн Сина связывает такие психические, душевные заболевания, как спячка, бессонница, умопомешательство, помрачение сознания и бред, слабоумие и дурашливость, расстройство памяти и воображения, мания, меланхолия, кутруб, страстная любовь и др. Он доказывает, что эти заболевания суть расстройства и нарушения мозга, вредящие главным образом способности ощущать и мыслить [55, III (I), 107–140]. Признавая зависимость психических явлений от мозга, Ибн Сина не отрицает их воздействия на физическое состояние организма, что свидетельствует о диалектическом подходе мыслителя к решению психофизической проблемы. Так, говоря о причинах заболевания сердца, Ибн Сина пишет, что «на сердце воздействуют и особые причины, связанные с душевными переживаниями» [55, III (I), 533]. По Ибн Сине, на организм особо сильное влияние оказывает и такая душевная болезнь, как страстная любовь, которая приводит к полному исхуданию больного, нарушению его дыхания, пульса, поведения и т.д. Весть о встрече и соединении с возлюбленной излечивает таких больных. «Мы, – говорит он, – видели одного человека, кому это возвратило здоровье, и на костях у него снова появилось мясо после того, как он дошел до (полного) исхудания, перешел в этом смысле (все пределы) и подвергся тяжким длительным заболеваниям и продолжительным лихорадкам из-за ослабления сил от страстной любви. Когда же он почувствовал, что (скоро) встретится с возлюбленной..., то (выздоровел) в самое короткое время. И удивились мы этому и сделали вывод, что естество послушно внушениям души» [55, III (I), 139]. И все же Ибн Сина не смог сделать тот последний, необходимый вывод, который приводит к единственно правильному решению проблемы соотношения души и тела вообще, проблемы соотношения психического и соматического в частности, – вывод о том, что все психические процессы суть функции головного мозга, хотя такой вывод сам собой напрашивается из изложенных

выше фактов творчества мыслителя. Причиной тому, безусловно, послужили идеологические, религиозные и социальные концепты эпохи, глубоко и широко укоренившиеся в сознании общества – концепты, с которыми философ по разным причинам не мог или не хотел вступать в противоречие. Как бы там ни было, из анализа проблемы соотношения психического и соматического он делает два совершенно противоположных друг другу вывода: животная душа телесна, запечатлена в теле, возникает вместе с телом и погибает вместе с ним; говорящая разумная душа человека, хотя и возникает с появлением тела, способного принять ее, не телесна и после гибели тела, являющегося ее вместилищем, продолжает свое вечное существование.

Первый вывод связан с представлениями Ибн Сины о материальном характере растительной и животной души, их зависимости от тела, от определенного материального органа. Эта мысль неоднократно повторяется во всех сочинениях мыслителя, в особенности в таких фундаментальных, как «Исцеление», «Спасение», «Указания и наставления», «Канон врачебной науки», «Даниш-намэ» и др. В «Исцелении», говоря о материальных органах (средствах, орудиях) растительной души, Ибн Сина писал: «Первым органом этой силы (т.е. растительной души. – М.Д.) является природное тепло, ибо тепло способно двигать материями. За ним следует холод, который после возникновения сохраняет совершенство этой силы. Что касается пассивных качеств, то их первым органом является влажность, ибо она есть то, что порождает и оформляет пассивное качество. За ней следует сухость, ибо она сохраняет внешнюю форму и предохраняет от порчи» [35. – С.48]. С материальными органами связана и деятельность сил живой души: ощущения связаны с органами зрения, обоняния, осязания, слуха и вкуса, а восприятие, представление, догадка, воображение и память – с различными отделами головного мозга [35. – СС.32–37, 166–171]. Как зависящие от этих материальных органов, растительная и животная души прекращают свое существование с гибелью своих органов, с гибелью тела. Подводя итог своим изыска-

ниям в этой области, Ибн Сина подчеркивал: «Как стало известно, все животные силы действуют только посредством тела. Бытие сил обусловлено их действием. Стало быть, животные силы существуют потому, что действуют и телесны. Следовательно, их бытие телесно и они после гибели тела не сохраняются» [35. – С.178]. Мировоззренческая канва этих рассуждений Ибн Сины ясна: это четко выраженный материалистический подход, заключающийся в объяснении бытия растительной и животной душ на основе материальных условий их существования. Материалистический подход здесь заключается и в том, что бытие таких психических процессов, как ощущение, восприятие, догадка, воображение, память и волевое движение, ставится в зависимость от условий их материального бытия, внетелесное их существование считается невозможным и совершенно исключается.

Что же касается вывода Ибн Сины о вечности говорящей души после гибели тела, являющегося ее носителем (вместилищем), то он, как правильно заметил А.В. Сагадеев, теснейшим образом связан с представлениями мыслителя о субстанциальности, нетелесности (идеальности, имматериальности) разумной души и акцидентальном характере ее связи с телом. Проблемы субстанциальности, нетелесности и вечности говорящей души суть важные философские аспекты авиценновской теории души. Поэтому попытаемся хотя бы коротко проанализировать их.

Ибн Сина, выдвигая идею субстанциальности души, обосновывает ее следующим образом.

Душа есть причина актуального бытия своего ближайшего субстрата. Ближайший субстрат, ближайшая материя, способная принять душу, есть соответствующая смесь элементов. Эта специфическая смесь элементов актуально будет существовать до тех пор, пока в ней находится душа. «Именно душа превратила материю в данную смесь. Душа, несомненно, есть причина бытия растения и животного сообразно той смеси, которая им присуща, ибо душа, как мы уже сказали, есть начало рождения и роста. Стало быть, абсурдно считать, что ближайший субстрат души есть то, что акту-

ально без души. Душа также есть причина бытия субстрата. Нельзя сказать, что ближайший субстрат согласно своей природе возник по иной причине, нежели по причине души, и только затем душа присоединилась к нему, не имея никакого отношения к его сохранению, существованию и росту... Поистине, душа есть актуализатор своего актуального существования» [35. – С.22].

Существование души в теле не подобно существованию акциденции в субстрате. Это доказывает, что душа есть субстанция, ибо она – форма, не включенная в субстрат. Эта формула Ибн Сины означает, что в отличие от акциденций, бытие которых полностью зависит от материи, являющейся их носительницей, душа как форма естественного органического тела не запечатлена в материи, между нею и материей нет сущностной, субстанциальной связи, зависимости, а есть только акцидентальная, внешняя связь и взаимодействие, о чем было сказано выше.

Душа есть завершитель и творец вида живого органического тела, ибо тела принимают различный вид благодаря ей. Таким образом, душа не относится к акциденциям, не различающим виды и не имеющим никакого влияния в деле существования субстрата. Следовательно, душа – это энтелехия, подобная субстанции, а не акциденции.

Итак, в качестве критерия субстанциальности души принимается тот же принцип: активности и первенства (не путать с принципом первичности!), который использовался для доказательства субстанциальности формы. Но активность и первенство душ по отношению к телу в концепции Ибн Сины не следует понимать так, будто тело создается душой из ничего. Нет, этот принцип у него означает, во-первых, что смесь элементов, пригодная для принятия души, формируется при помощи и содействии самой же души; во-вторых, смесь элементов становится конкретным видом живого органического тела, становится растением, животным, человеком, с принятием соответствующего вида души; в-третьих, смесь элементов сама по себе инертна, недеятельна, она становится активной и жизнедеятельной благодаря душе, ибо

только она является началом жизни и всей деятельности живого органического тела. Идея активности и первенства души ни в коей мере не отвергает идею вечности элементов, идею вечности первоматерии, как не опровергалось принципом активности и первенства формы при рассмотрении соотношения материи и формы. Это, в свою очередь, означает, что Ибн Сина довольно последовательно проводит главный лейтмотив своей философии – принцип вечности материи, принцип вечности мира. И все же следует подчеркнуть, что, признавая взаимодействие и взаимовлияние души и тела, Ибн Сина первую роль в этом взаимодействии приписывает душе и этим самым в известной мере превратно толкует проблему соотношения души и тела.

При анализе проблемы субстанциальности души Ибн Сина подчеркивает, что из ее субстанциальности «не вытекает, что она трансцендентная или нетрансцендентная субстанция, ибо не всякая субстанция трансцендентна. Первоматерия и форма нетрансцендентны, но они, как ты уже знаешь, есть субстанция» [35. – С.22]. Различая трансцендентную и нетрансцендентную субстанции, Ибн Сина к первой категории относил материю, форму и тело, а ко второй — разумную (говорящую) человеческую душу. Он считал, что, в отличие от растительной и животной душ, разумная душа есть трансцендентная, самодовлеющая, самосущая, в теле не запечатленная душа. «...Тебе, – писал мыслитель, – известно, что душа не тело. И если тебе доказано, что некая душа может самостоятельно существовать, сама по себе, то и у тебя не должно быть сомнения относительно того, что есть субстанция. Это тебе доказано относительно некоторой части того, что называется душой. Что же касается прочих его частей, например души растительной и животной, то это тебе не доказывается» [35. – С.22]. Выяснению особенностей и трансцендентного (идеального, имматериального) характера разумной субстанции (разумной души) Ибн Сина уделяет значительное внимание.

Одну из особенностей разумной души как субстанции Ибн Сина видел в том, что она не есть ни тело, ни сила, су-

ществующая благодаря телу и находящаяся в нем, ни форма тела. Основные доводы, выдвинутые в обоснование этой идеи, заключаются в следующем:

1. Умопостигаемый образ неделим и не пребывает в неделимой части какой-то величины. Поэтому субстратом умопостигаемого должна быть субстанция, которая не подвергается делению и сама не есть ни тело, ни телесная сила.

2. Возникающий в разуме умопостигаемый образ не занимает какого-либо положения, на которое можно было бы указать и которое можно было бы делить, расчленять или подвергать еще какому-нибудь подобному действию. Поэтому он не может быть чем-то телесным. Это значит, что не телесен и субстрат.

3. Умопостигаемые образы едины и неделимы. Поэтому они не могут запечатлеться в чем-то телесном и делимом.

4. Предполагаемые умопостигаемые сущие, в актуальном последовательном постижении которых заключается действие разумной силы, потенциально бесконечны. Нечто телесное и делимое не может охватить эти бесконечные сущие. Поэтому субстратом бесконечных умопостигаемых образов является нетелесная и не находящаяся в теле сила [124, 239–243; 52, 349–355; 35, 187–194].

Вторую основную особенность разумной души как субстанции Ибн Сина видел в том, что она мыслит не посредством телесного органа. Это положение доказывается следующим образом: а) если бы разумная душа воспринимала и мыслила посредством телесного органа, то из этого необходимо вытекало бы, что она не воспринимает ни саму себя, ни этот орган, ни того, что она должна воспринимать. Ибо нет никакого органа, расположенного между разумной силой и тем, что она постигает; б) силы, постигающие благодаря запечатлению форм в определенном органе, при продолжительном действии ослабевают, ибо постоянное движение вызывает усталость органов и разрушает их состав. Острые впечатления ослабляют, а иногда и разрушают их, благодаря чему эти органы (зрение, слух, вкус, осязание, обоняние) не могут воспринимать более слабые впечатления. С разумной

силой дело как раз обстоит наоборот: продолжительность мышления и образование понятий придает ей еще большую мощь и способность к последующему познанию. Наблюдаемая временная усталость и утомляемость разумной души связана с тем, что разум прибегает к помощи воображения, которое использует орган, поддающийся усталости, и которое поэтому отказывается служить разуму; в) по завершении телесного роста силы всех частей тела начинают слабеть, в то время как разумная сила большей частью как раз крепнет [124, 243–246; 52, 349–355; 35, 194–196].

Третья особенность разумной души, обусловленная ее другими особенностями, заключается, по Ибн Сине, в том, что она не забывает содержавшиеся в ней предметы разумного восприятия, а деятельность ее не прекращается как в случае болезни, так и с наступлением старости. Если бы это было не так, то возвращение органа к прежнему состоянию долженствовало бы, что умопостигаемый образ был приобретен заново. Но дело обстоит не так, ибо душа часто вновь осмысливает прежние предметы разумного восприятия, а это свидетельствует о том, что раз приобретенное так или иначе наличествует в ней, только она была отвлечена от этого.

Оценивая идеи Ибн Сины о разумной душе, многие исследователи считают, что положение мыслителя об идеальности говорящей души свидетельствует об идеалистической сущности его теории души. Нам, однако, думается, что взятое само по себе понимание разумной души как чего-то идеального и нетелесного не заключает в себе ничего идеалистического, ибо мышление и разумное познание в известном смысле (т.е. как отражение действительности, что признавал Ибн Сина и о чем будет сказано в следующей главе) действительно характеризуется этими качествами.

Идеализм же в суждениях Ибн Сины начинает брать верх, во-первых, тогда, когда мыслитель пытается трактовать разумную душу как самодовлеющую субстанцию, не связанную с телом и не мыслящую посредством телесного органа. В этом случае он вступает в противоречие с достижением своих естественнонаучных, в частности медицин-

ских, изысканий, в рамках которых он, по существу, признавал связь мышления, разума, с телом и считал, что органом мышления является мозг. Достижениям его медицинских изысканий также противоречит утверждение о том, что разумная деятельность при болезнях и старости не расстраивается. Все это свидетельствует о глубоких противоречиях между философской и естественнонаучной позициями Ибн Сины в решении этого вопроса. Раньше мы склонны были объяснять идеалистическую трактовку этого вопроса недостатком естественнонаучных фактов [176, 77]. Но изучение медицинских трудов Ибн Сины и его последователей привело нас к убеждению, что философский идеализм Ибн Сины в решении проблемы разумной души обусловлен не столько нехваткой естественнонаучных данных, сколько разрывом между ее естественнонаучным и философским объяснением. Немаловажную роль в идеалистическом решении вопроса наверняка сыграла и господствующая религиозная идеология, которая была осью всей культурной жизни средневековья.

Во-вторых, идеализм в учении Ибн Сины о душе проявляется в его утверждении, что тело не является ни материальной, ни целевой, ни формальной причиной возникновения души. Это означает, что разумная душа не является функцией самого тела и не возникает благодаря эволюции материальной действительности, а создается какой-то идеальной причиной.

В-третьих, идеализм в учении Ибн Сины о разумной душе как субстанции выражается в том, что идеальное (ведь разумная душа, по мыслителю, есть идеальная субстанция) превращается в причину актуального бытия материального. Это означает, что, допуская субстанциальный параллелизм разумной души и тела, Ибн Сина все же признает первенство, примат духовной субстанции, т.е. разумной души, по отношению к материальной. Этот примат, с одной стороны, заключается в том, что идеальная субстанция есть истинная причина и истинное условие актуального бытия материальной субстанции, с другой стороны, в том, что трансцендентная субстанция, в отличие от материальной, постоянна, непреходяща. Именно имея в виду разумную душу как немате-

риальную субстанцию, Ибн Сина подчеркивал, что душа вовсе не гибнет с гибелью тела, она вообще нетленна [124. – С.251; 35. – С.207]. Разумная душа, с точки зрения Ибн Сины, вечна потому, что (1) не запечатлена в материи, (2) между нею и материей нет связи предшествования и последования по сущности, а есть только связь одновременного существования, и (3) материя не есть действующая, формальная материальная и целевая причина ее существования, а есть только акцидентальная (внешняя) причина ее бытия. Поэтому гибель тела, являющегося носителем разумной души, не приводит к гибели души [35. – С.203–207]. В «Освещении» Ибн Сина добавляет: «Все, что подвержено разрушению, имеет материю. Поскольку установлена правильность сего суждения, постольку будет правильной и его альтернатива: то, у чего нет материи, не подвержено разрушению» [52. – С.356]. Если вдуматься в эту аргументацию вечности говорящей души, то нетрудно заметить, что Ибн Сина настойчиво и последовательно проводит идею о том, что разумная душа как нечто идеальное, трансцендентное не только не является функцией тела, но и сущностно не зависит от него. Эта его идея противоречит не только всему ходу развития физиологии высшей нервной деятельности, психологии и психиатрии, но и медицинским изысканиям самого мыслителя, о чем уже выше было сказано. Но коль скоро Ибн Сина признает вечность говорящей души, возникает вопрос: в чем он видит суть ее бессмертия? Исходя из логики мышления философа, можно ответить так: человеческая душа, достигшая ступени приобретенного и святого (непогрешимого) разума, приобщается к вечным сущим (активному разуму, всеобщей душе) и тем самым оказывается причастной к вечности [242. – С.143]. Однако, в отличие от некоторых восточных перипатетиков, в частности Фараби и Ибн Рушда, Ибн Сина придерживается идеи вечности индивидуальной души: «Мы говорим: после отделения душ от тел каждая из них необходимо продолжает быть единичной сущностью в силу материй, в коих они находились, в силу времени своего возникновения, в силу различия своего состояния» [35. – С.200; 124. – С.250]. Эта специфика учения Ибн Сины о разумной душе объясняется

однако не тем, что носителем философской мысли для него выступает конкретное тело (ибо носителем разумной души у него является не конкретное тело, а соответствующая смесь элементов, которая, принимая душу, становится затем конкретным телом), не тем, что абсолютная истина, с его точки зрения, может быть достигнута усилиями отдельного индивида при помощи интеллектуальной интуиции (ибо мыслитель считал, что абсолютная истина может быть постигнута при интуитировании знаний многими поколениями людей – см. гл. 3, § 4), а тем, что разумная душа есть не единственный, а множественный по количеству (но не по виду) феномен. В признании количественной множественности души заключается одна из существенных разниц между учением Ибн Сины, с одной стороны, и теорией души Аристотеля, Фараби и Ибн Рушда – с другой. «Мы знаем, – писал Ибн Сина, – что во всех телах нет одной единственной души. Если бы она была единственной и становилась множественной посредством отношения, то она во всех телах должна быть либо сведущей, либо несведущей. (Если бы она была сведущей), то от Зейда не укрывалось бы то, что находится в душе Амра… Стало быть, душа не единственна. ...Она по количеству множественна, а по виду едина. Следовательно, нет сомнения в том, что душа индивидуализируется с помощью некоего феномена... И после того, как она индивидуализировалась в нечто отдельное, уже недопустимо, чтобы эта и какая-либо другая душа количественно составляли единую сущность... Мы достоверно знаем возможность того, что когда душа возникает вместе с возникновением некоей смеси, то у нас возникает и некое состояние, располагающее ее к различным разумным действиям и побуждениям, отличающим ее вообще от другой души различением двух смесей, заключенных в двух телах. Далее, приобретенное состояние, называемое актуальным разумом, также в некоторой степени отличает одну душу от другой. Когда душа познает свою частную душу, то это **ее** знание есть нечто специфическое, присущее ей отсутствующее у другой души. Возможно, что благодаря телесным силам у души также возникло особое состояние и оно было связано с нравственными состояниями и оказалось

тождественным с ними... Души отличаются друг от друга своими особенностями, независимо от того, существуют ли тела или не существуют, знаем ли мы эти состояния или не знаем или знаем только некоторые из них [35. – С.200–201]. Идея индивидуальных душ помимо всего прочего была продиктована необходимостью не лишать людей хотя бы веры в существование лучшего потустороннего будущего, ради достижения которого человек должен очистить свою душу от всех моральных, духовных и телесных пороков, приобщиться к науке и философии. Она продиктована и стремлением человека преодолеть конечность и ограниченность своего земного существования.

Следует отметить, что во многих религиозных и идеалистических доктринах идея вечности разумной души служила теоретическим основанием метемпсихоза и обоснованием догмы о телесном наказании и воздаянии, счастье и несчастье, доказательством телесного воскрешения. Ибн Сина же, несмотря на признание вечности души, не разделял ни доктрину метемпсихоза, ни догму о телесном воздаянии и наказании, счастье и несчастье, ни учения о телесном воскрешении.

Отвергая метемпсихоз – учение, широко распространенное в античности и средневековье, Ибн Сина подчеркивал, что не может быть никакого переселения душ, что бы под ним ни подразумевалось. Эту свою позицию он мотивировал так:

Каждое тело со своей особой смесью элементов нуждается в особой для себя душе. Не бывает так, чтобы одни тела нуждались в особой для себя душе, а другие – нет, ибо душа возникает тогда, когда возникает соответствующее ей тело, натура которого является причиной, не обусловливающей ее возникновение из актуальных (т.е. разумных, по Ибн Сине) причин.

Связь между душой и телом не случайна, а необходима, ибо душа соединяется не с любым, а только с соответствующим ему телом. Если это так, то переселение души невозможно.

Если другая душа, которая находилась в другом теле, переселяется в это тело, то необходимо, чтобы в одном теле одновременно имелись две души. Однако это невозможно,

ибо каждое животное и каждый человек в соответствии со своей натурой имеет только одну душу.

Нет сомнения и в том, что душа управляет телом единым образом. Стало быть, в одном теле есть только одна душа. Если бы в одном теле действовали две души, то необходимо, чтобы одно животное было как два животных, один человек – как два человека. Но мы на основе чувств своих непосредственно знаем, что один человек и одно животное не суть две различные вещи, а только суть одно животное и один человек.

Душа раньше тела не существует. Она возникает вместе с соответствующим ей телом и обусловлена его натурой. Поэтому переселение души невозможно. Ибо душа, соответствующая природе и натуре одного тела, не соответствует натуре и природе другого тела [52. – С.345–346].

Исходя из всего этого, Ибн Сина заключает: «То, что дошло до меня и чему верят сторонники теории переселения души, это несколько рассказов (лучше сказать, сказок. – М.Д.), приведенных от имени Платона и Бузургмехра. Таким рассказам (сказкам. – М.Д.) ни один мудрец, претендующий на столь высокое звание, не верит» [52. – С.347].

Что касается догм о телесном наказании и воздаянии, о телесном счастье и несчастье в сверхчувственном мире, а также о телесном воскрешении, Ибн Сина не отвергал их открыто и прямо. Довольно осторожно подходя к религиозным убеждениям своих современников, он подчеркивал, что истинное вероучение просто и ясно объяснило состояния телесного наказания и воздаяния, телесного счастья и несчастья, а также телесного воскрешения. Пророк изложил эти вопросы в чувственной телесной форме сообразно пониманию публики необразованной, которой рациональный способ изложения вопроса не доступен. «Поскольку они не обладают божественными знаниями, то не должны пренебрегать религиозным законом и божественными установлениями» [52. – С.336].

Но философы более стремятся к духовному счастью, нежели к телесному, которое по сравнению с первым считают ничтожным и не придают ему особого значения [124, 256].

«Философы и сторонники истины считают, что счастье души заключается в совершенстве ее субстанции, а последнее достигается знанием и благородством, отречением от всего мирского, как то: страсть, богатство и т.п. Несчастье души исходит от поступков, противоположных указанным» [52. – С.332]. В условиях средневековья это было, несомненно, самым подходящим способом пробуждения у людей стремления и интереса к изучению науки и философии, самым подходящим способом пропаганды очеловечивания бесчеловечных общественных отношений. Ибн Сина считал неприемлемой для философа и ученого также догму о телесном воскрешении, ибо был убежден, что возвращение души в уже распавшееся тело или переселение души в другое, новое тело принципиально невозможно, Этого было достаточно, чтобы впоследствии Газали обвинил Ибн Сину в вероотступничестве, указав, что его идеи по этим вопросам безбожным образом противоречат шариату и что ни один мусульманин до сих пор ничего подобного не утверждал.

8. Философские основания медицины

Ибн-Сина относится к категории тех титанов средневековой культуры, которые по силе духа, энциклопедичности ума, научно-философским запросам и устремлениям родственен великим деятелям эпохи Возрождения, в трудах которых глубоко сочетаются научные и философские исследования. Подтверждением этому, в частности, может служить его «Канон врачебной науки», являющийся, по существу, энциклопедией медицинских наук, известных в средние века. В нем автор обобщает достижения античной и средневековой медицины, а также свои наблюдения и открытия в области анатомии, физиологии, терапии, хирургии, диагностики, фармакологии, гигиены, педиатрии, акушерства, определяет предмет и задачи медицины как науки, излагает свое понимание ряда важных общетеоретических проблем медицины.

Историческая заслуга Ибн-Сины заключается в том, что, обобщив достижения античной и средневековой медицины, он обогатил медицинскую науку многими открытиями и новыми

наблюдениями. Одно из важных его открытий - гениально верное описание анатомии глаза, разгадка тайны видения (52, кн.3. Т2. с.213-215). Он в корне изменил теорию видения, дал новое толкование теории зрительного видения близкое современным преставлениям, подвел естественнонаучную базу под теорию отражения. На основе новых клинических наблюдений и опытов Ибн Сина установил различия между чумой, холерой, проказой и слоновостью, плевритом и воспалением легких, доказал инфекционность оспы, подробно и отчётливо описал язву желудка и менингит как особую нозологическую форму. В «Каноне» за 7-8 веков до Томаса Уиллиса и Добсона дается подробнейшее описание картины сахарного диабета и методов его лечения (52, кн.3. Т1. с.640-641; Т2. с.271, 322, 339-342; кн.4, с.191). Особенно выдающейся была гипотеза Ибн-Сины о существовании каких-то невидимых глазом возбудителей лихорадки (особенно, моровой и гнилостной), передающихся через воду, почву и, прежде всего,через воздух. Оригинальным и всесторонне разработанным в «Каноне» является также учение о пульсе и боли.

Ибн Сина внес важный вклад в развитие методов диагностики. В частности, за много веков до венского врача Леопольда Ауенбругера (XV111 в.) он применял перкуссию как метод диогностики многих внутнних заболеванний (25, кн.1. С.236).

В «Китаб-ал-Адвийа ал-Калбийа» («Книге о лекарствах при сердечных болезнях»), написанной до «Канона», Ибн-Сина впервые в истории медицины дает полную характеристику известных в его эпоху медикаментов, используемых при лечении сердечных болезней, и описание десяти сложных лекарств, составленных и введенных им самим в практику лечения сердечных болезней.

Заслуга Ибн-Сины как клинициста по мнению специалистов по истории медицины, заключается не только в отдельных открытиях, перечень которых можно продолжить, но и в широко задуманной попытке создания научной семиотики, диагностики и теории лечения, основанных на взаимозависимом и течении болезни, физиологических и патологических функциях организма.

Незыблемыми до сих пор остаются идеи Ибн-Сины о медицине как профилактической науке и науке, возвращающей здоровье, об индивидуализированном лечении больных, о тщательном апробировании лекарственных препаратов, индивидуализированном их применении, взаимозависимости заболевания отдельных органов и физиологического состояния всего организма; об учете при хирургических операциях общего состояния больного, его настроения и резервных сил.

Анализ всех этих вопросов и определение места Ибн Сины в истории науки –дело специалистов по истории медицины. Задача же настоящей статьи -исследование философских оснований «Канон врачебной науки».

Анализ «Канона врачебной науки» показывает, что медицинская теория Ибн Сины зиждется на основополагающих принципах его философского учения. Особенно широкое конкретное применение в «Каноне врачебной науки» нашли такие универсальные философские принципы, как учение о четырех элементах, об изменчивости, познаваемости и причиной обусловленности явлений материального мира, соотношении физического и психологического и др.

Философское учение о четырех элементах, являющихся по представлениям многих философов, в том числе и Ибн Сины, основой всего мироздания и разнообразия его явлений, процессов, предметов, в «Каноне врачебной науки» трансформировано в концепцию четырех соков (кровь, флегма, желтая желчь, черная желчь). Концепция эта у Ибн-Сины является как основой физиологии, так и патологии. Если соки нормальны и смешаны в строго определенных пропорциях, то человек здоров; если они смешаны непропорционально или сами ненормальны, то обусловливают разнообразные болезни. «Каждый сок, - писал Ибн Сина, - должен присутствовать в неизменной по отношению к другому соку и вместе с тем сохранять (нужное) количественное соотношение с другими соками… Если количество соков уменьшается, слишком увеличивается, или они сгущаются, становятся горькими, покидают свое обычное место, или нарушают свои обычные функции, в результате возникают болезни. Иногда следует питать соки, иногда разжижать,

иногда восстанавливать, иногда умерять их» (25, кн.1, с.32; 144). Конечно с позиций современной науки нетрудно показать схематичность и даже ошибочность как учения о четырех элементах, так и учения о четырех соках. Но при всей свой схематичности и ошибочности в этих учениях заключен ряд довольно верных мыслей - мысли о коренном родстве мира и человека, о количественной определённости явлений, процессов и предметов, об изменчивости элементов и соков и, следовательно, материальном теле человеческого организма. В эпоху, когда в науке и идеологии господствующими были креационистские представления, эти идеи приобретали особо важное научное и методологическое значение. Они расчищали путь к утверждению диалектического подхода в изучении природы и человека.

Важнейшим философским основанием медицинской теории Ибн-Сины является его теория познания, утверждающая принцип познаваемости мира. В полном соответствии с этим принципом Ибн Сина доказывал, что все физиологические и психологические состояния человеческого организма, все болезни и пути их излечения познаваемы. Поэтому, утверждал он, медицина способна сохранять человеку здоровье, или возвратить его, если оно утрачено. Эта уверенность в познании путей сохранения здоровья и излечения болезней зафиксирована Ибн Синой уже в определении предмета медицины, данном в «Каноне». «Медицина, - пишет он, - наука, познающая состояния тела человека, поскольку оно здорово или утратило здоровье, для того, чтобы сохранить, здоровье и вернуть его, если оно утрачено» (Там же, с.5). Важнейшим средством познания физиологических состояний человеческого организма и его болезней Ибн Сина считал непосредственное наблюдение больного (т.е.чувственное познание) и логические рассуждения (разумное познание). Объяснял он это тем, что «болезни либо являются наружными и узнаются с помощью ощущения, либо внутренними, но легко распознаваемыми, как боли в желудках, или трудно распознаваемыми, как повреждения печени и желчных протоков. (Иногда же) их можно постигнуть только по догадке, как повре-

ждения в мочеточниках» (Там же, с.6). По Ибн Сине, не только болезни, но и причины, их вызывающие, познаются либо на основе непосредственного наблюдения (если они явные), либо на основе логического рассуждения (если они скрытые) (Там же, с.6). Вместе с тем важнейшими средствами познания Ибн Сина считал опыт и эксперимент. В этом нас убеждают его физические, химические, геологические, ботанические, зоологические наблюдения (вспомним воззрения мыслителя об образовании камней, гор, долин, ущелий, суш и морей, опыт с найденными остатками метеорита, наблюдения над образованием камней из вязкого глинозема), поразительно точное описание клиники различных болезней (например, пневмонии, плеврита, сахарного диабета, менингита, лихорадки и др.) и их дифференцирующих симптомов, выведение и апробация на животных лекарственных препаратов и их применение для лечения различных болезней человека (в частности, 10 сложных лекарств, произведенных самим ученым для лечения сердечных болезней), подробнейшее описание разновидностей пульса и боли и др. Поэтому совершенно неосновательны взгляды тех, кто считает, что Ибн-Сина преимущественно был склонен к спекулятивным, натурфилософским (т.е. не основанным на опыте) методам исследования, а «Канон врачебной науки» утверждал врачей в убеждении, что логические рассуждения лучше, чем непосредственное наблюдение больного.

Гносеологическая установка Ибн Сины о познаваемости физиологических состояний человеческого организма, его болезней и путей их излечения в средние века – в эпоху, когда официальная идеология насаждала скептицизм, и агностицизм и утверждала тезис «пути божьи неисповедимы», приобретала особую теоретическую и практическую значимость: она направляла врачей на изучение физиологических состояний человеческого организма, изыскание путей сохранения его здоровья, раскрытие причин болезней, обнаружение путей и средств лечения заболеваний.

Для обоснования медицины как науки большое значение имело утверждение в ней наряду с принципом познаваемости

мира и принципа причинности. Понимая это, Ибн Сина в «Каноне врачебной науки» предпринял попытку раскрыть сущность данного принципа и определить его значение для медицины. Исследование привело его к выводу, что в рамках медицины причинность, прежде всего, есть проблема происхождения различных состояний человеческого тела. Поэтому он в категорической форме, присущей ему, когда он уверен в своей правоте, писал: «Мы говорим: причиной в книгах о медицине называется обстоятельство, которое возникает первично и обусловливает бытие того или иного состояния человеческого тела или же устойчивость этого состояния» (25. кн.1, с.141). Вместе с тем Ибн Сина считал, что проблема причинности - это и проблема познания и, следовательно, диагностики и лечения заболеваний, ибо «познание всякой вещи,если она возникает, достигается и бывает совершенным, через познание ее причин …., поэтому в медицине следует знать причины здоровья и болезни» (Там же, с.6). Эти идеи Ибн-Сины о сущности и роли причинности в медицине во многом созвучны с современными представлениями и свидетельствуют о прозорливости философа.

Убежденный в причинной обусловленности всех физиологических состояний человеческого организма и любых заболеваний, Ибн Сина всю совокупность причин здоровья и болезней сводил к четырем категориям: 1) материальные причины-заложенные в теле основы, т.е. органы, соки, элементы; 2) действующие причины-причины, которые изменяют состояние тела человека или сохраняют его неизменным. К ним относятся воздух, вода, еда, напитки, опорожение, запор, страна, жилище, телесные и душевные движения и покой, сон, бодрствование, возраст, различения по возрасту, полу, ремеслу и привычкам; 3) формальные причины-натуры и возникающие после них силы и сочетания: 4) конечные причины действия. Эта классификация типов причин свидетельствует о том, что Ибн-Сина причины физиологического состояния человеческого организма видел в объективных, термальных явлениях,что придавало его медицинской теории явно выраженный материалистический ха-

рактер. Он не отходил от материалистической линии, даже в тех случаях, когда отдавая дань эпохе, допускал влияние сверхъестественных сил на физиологические состояния человеческого организма, ибо отводил им второстепенную роль. Эту мысль подтверждает следующее его заявление: «Некоторые врачи полагают, что меланхолия возникает из-за злых духов или нет; к тому же мы утверждаем, что даже если она возникает из-за духов, это все-таки происходит вследствие превращения натуры в черно-желчную, так что ближайшей причиной является черная желчь, а дальше пусть будут источником этой желчи духи или не духи. К сильно действующим причинам, порождающим меланхолию, относятся чрезмерная печаль или страх» (25, кн.3. Т.2,с. 129, Т.4, с.125). Конечно, не всегда указанные Ибн Синой причины той или иной болезни подтверждаются современной наукой. Но важно не это, а его незыблемая уверенность в обусловленности болезней материальными объективными причинами. Ибн Сина оставался на позициях материализма и в тех случаях, когда для некоторых болезней признавал духовные причины, ибо духовное в пределах его медицинской теории не выводится за рамки физического. Все это имело большое методологическое значение для устранения всяких суеверий по поводу болезней, их лечения и постановки медицины на научную основу.

Следует отметить, что в учении Ибн Сины о причинности содержится немало диалектических идей и догадок. Так, он вполне диалектически трактует связь триады причина-болезнь-симптом. Утверждая, что каждая болезнь имеет свою причину. Ибн Сина доказывает, что сама болезнь «бывает причиной другой болезни- так колика (вызывает) обморок, паралич или падучую. Больше того (даже) проявление болезни может быть причиной болезни: так, сильная боль при колике становится причиной обморока…. Проявление и само по себе становится болезнью. Такова (например) головная боль, проистекающая от лихорадки, порой она так утверждается и укрепляется, что становится болезнью.

Иногда …что-либо бывает- по отношению к самому себе, к тому, что было прежде, и к тому, что следует послеболезнью, проявлением и причиной. Такова (например), чахоточная лихорадка. Она есть правление язвы в легких и болезнь сама по себе и причина, например, слабость желудка. А (взять) к примеру, головную боль, вызванную лихорадкой: она есть проявление лихорадки и болезнь сама по себе, а иногда она навлекает опухоль в мозгу и воспаление мозга и становится, таким образом, причиной двух упомянутых болезней» (25, кн.1,с.141- 142). Именно такой диалектический подход помогал мыслителю понять сущность каждой болезни и наметить стратегию ее правильного лечения.

Ибн Сина диалектически рассматривает взаимодействие различных форм причин болезней-причин предшествующих, связывающих и внешних,-и их влияние на организм. «Все эти причины, - пишет мыслитель, - содействуют друг другу в усыхании нашего тела». С его точки зрения, причина только в том случае оказывает на тело действие, если сочетается с активной и предрасполагающей силой тела. Это означает, что мыслитель в основном правильно понимает соотношение причины и условия. Вполне диалектическим является и идея мыслителя о том, что характер причин, как обусловливающих факторов, бывает неодинаков. Иногда причина является одной и той же, но вызывает в телах различных людей различные болезни или вызывает различные болезни в различное время. Действие одних и тех же причин на сильного и на слабого, на очень чувствительного и на мало чувствительного человека неодинаково.

В связи с анализом проблемы причинности Ибн Сина рассматривает и вопрос о воздействии естественной среды на человеческий организм. Основные его положения могут быть сведены к следующему:

1.Под влиянием среды формируется натура человека. Поэтому изменение привычной среды может пагубно влиять на его здоровье. В «Каноне» в связи с этим сказано: «Эта натура, подходящая для той или иной атмосферы. Так, индийцам присуща общая им всем натура, благодаря которой они здоровы, а у славян-другая натура, свойственная исключительно им одним и сохраняющая их здоровыми. Каждая из

этих двух натур уравновешена по отношению к данной породе (людей) и не уравновешена по отношению к (людям) другой породы. Если придать телу индийца натуру славянина, то индиец заболеет или (даже)погибнет, таким же будет и состояние тела славянина, если ему придать натуру индийца. Следовательно, каждому роду жителей обитаемого мира присуща особая натура, соответствующая атмосфере его климата»(25, с.294, см. также с.152- 155).

2.Среда – климатические условия, условия времен года, место жительства, состояние воды и воздуха и.т.д. – действует на пользу здоровья и сохраняет его, если к ней не примешивается инородная субстанция, несовместимая с натурой и становится причиной различного рода заболеваний (25, 1. С13).

Согласно представлениям Ибн Сины, климатические условия обусловливают даже долголетие и старость. К обитателям жарких поселений-указывал, в частности, он,- «быстро приходит старость, как, например, в Абиссинии: обитатели ее, живя в своей стране, стареют к тридцати годам… Обитатели возвышенных мест здоровые, сильные и смелые (люди) и живут они долго…. К обязательным свойствам их жителей (т.е. жителей северных поселений,- М.Д.) относятся хорошее пищеварение и долгая жизнь» (25, 1. с.155- 175, 187- 192).

3.Среда обусловливает многие душевные свойства человека: люди жарких поселений пугливы; жители поселений, расположенных высоко, смелые; обитатели поселений на каменистых открытых местах мало спят, у них дурной нрав, они горды и самовластны, отличаются мужеством в войнах, мастерством в ремеслах и вспыльчивостью (25, 1. с.176-177). К чести Ибн Сина, он в отличие от представителей теории географического детерминизма XV11-XXвв. из этих своих положений не делал никаких расистских выводов.

Ибн-Сина как в «Каноне», так и в своих философских сочинениях признает роль социальной среды (главным образом микросреды) в формировании характера, нравов, обычаев личности (25, 1. с.176-178). Однако о социальной обусловленности здоровья и болезней, о социальных болезнях в «Ка-

ноне» нет и намека. В его трудах также не обсуждается вопрос о воздействии человека на естественную и общественную среду» (25, 1. с.311). По всей вероятности, научная и философская мысль эпохи мыслителя в силу неразвитости общественных отношений и производительных сил еще не доросла до постановки и обсуждения этих вопросов. И потому Ибн Сина при анализе проблемы взаимодействия среды и человека остался на позициях созерцательного материализма.

В «Каноне», «Книге спасения» и «Книге исцеления» широко обсуждается одна из сложнейших проблем науки и философии - проблема взаимоотношения соматического (телесного, физического) и психологического. Ко времени Ибн-Сины по этой проблеме в науке и философии сложились две точки зрения.

1. Многие философы и все врачи считали, что местом пребывания душевных сил и источником их действия является мозг.

2. Аристотель в отличие от них утверждал, что источником всех сил, душевных в том числе, является сердце. По некоторым материалам «Канона» его автор как будто был сторонником позиции Первого учителя. В частности, он писал: «если расследовать и проверить как (должно быть) по необходимости, то окажется, что дело обстоит так, как думал Аристотель, а не те люди, и утверждения этих последних окажется извлеченными из предпосылок, удовлетворяющих (их), но необязательных, (и выяснится, что) они следуют при этом лишь внешности вещей» (25, кн. 1, с.125). В некоторых случаях встречаемся и с компромиссным решением вопроса: «Мозг либо сам, либо после сердца является началом душевных функций по отношению к остальным органам» (там же, с. 39). Однако при более тщательном рассмотрениионказывается, что Ибн-Сина больше склонялся к точке зрения, согласно которой местом пребывания душевных сил и источником их действия является деятельность головного мозга.

Так, он считал, что местом пребывания и источником действия ощущений и чувств является передний желудочек мозга, мыслящей силы – средний желудочек мозга, памяти – задний желудочек мозга» (25, кн. 1, с.135-136). Здесь мы по существу имеем дело с одной из первых попыток «указать

материальную структуру, в которой коренятся процессы ощущения, абстрактного мышления и заполнения. Это, разумеется, еще не материализм в строгом и полном смысле слова, но формулировка одного из необходимых условий материалистического объяснения душевной жизни». Впоследствии идея локализованных психологических способностей в различных частях мозга получила экспериментальное подтверждение и была положена в основу развития психологии и психиатрии.

В «Каноне» на основе этой идеи сформулировано и обстоятельно обосновано одно из важнейших положений материализма - положение о том, что психические состояния зависят от физиологической деятельности мозга: психическое здоровье – результат физического совершенства мозга, психический недуг – следствие его физического нездоровья.

Вот доказательства: 1.Если мозг здоров, ощущения и чувства ясны, отчетливы; если он поврежден, чувства либо расстраиваются, либо ослабевают, либо утрачиваются. По Ибн Сино, при повреждении несредней части мозга расстраиваются чувства зрения и обоняния, в результате чего человек видит на самом деле не существующие призраки - мушек, пламени, дыма и ощущает отсутствующие зловония и благовония запахов; вследствие нарушения деятельности средней части мозга расстраиваются звуки, например: шум, похожий на журчание воды, удар молота, звук барабанов, шелест листьев, вой ветров. Резюмируя свою позицию, Ибн Сина писал: «Некоторые органы чувств очень близки к мозгу и повреждения их лишь в редких случаях не являются общими с мозгом. Возьмём, например, слух и обоняние. Большинство их повреждений… происходит от мозга…» (25, кн 3. Т.1, с.20-21, 270-271, 97, 307, 322-323). Ибн-Сина считал, что не только состояние чувств, но и состояние рассудка, мышления связано с мозгом. «Что касается рассудка, - писал он, - то сила разума и соображения свидетельствует о силе натуры всего мозга, а слабость их указывает на наличие в нем некоего повреждения, остающегося (скрытым) до выяснения того, какие еще другие действия его повреждены. К числу

их относится порча и повреждение силы воображения и представления: если эти силы велики, они помогают сделать вывод о здоровом состоянии передней части мозга. Эти силы бывают велики лишь в том случае, если человек способен хорошо запомнить образы (и качества) ощущаемых (вещей)… Если сила (воображения) подвергается повреждению, то при (полном) прекращении ее действия образ воспринимаемого предмета не сохраняется (в воображении) после того, как прекратится связь между ним и воспринимающей силой, позволяющей его воспринимать. (Повреждение силы воображения, выражается так же в том), что оно либо слабеет, либо становится недостаточным, либо укланяется от естественного состояния, и (человеку) представляется то, что не существует. Слабость, изменение и прекращение действия (силы воображения) в большинстве случаев свидетельствует о чрезмерном холоде, сухости или влажности в передней части мозга… (К числу повреждений действия рассудка) относится порча силы мышления и воображения, (Это может быть) либо утрата (силы), и тогда оно называется потерей рассудка, либо ослабление ее, и тогда это называется потерей рассудка, либо ослабление ее, и тогда это называется слабоумием; источником этих двух (состояний) является холодность, сухость или влажность «натуры» передней части мозга» (25, с.21- 22).

2.Ибн Сина с нарушениями и повреждениями мозга связывает такие психические, душевные заболевания, как спячка, бессонница, умопомешательство, помрачение сознания и бред, слабоумие и дурашливость, расстройство памяти и воображения, мания, меланхолия, страстная любовь и др. Он доказывает, что эти заболевания суть заболевания мозга, вредящие главным образом способности ощущать и мыслить (25, с.170-180).

Признавая зависимость психических состояний от мозга Ибн Сина вместе с тем не отрицал их воздействия на физическое состояние организма. Так говоря о причинах заболеваний сердца. Ибн Сина пишет, что «на сердце (воздействуют) и особые причины… связанные с душевными пережи-

ваниями» (25, с.533) . По Ибн Сина, на организм особо сильное влияние оказывает и такая душевная болезнь, как страстная любовь, которая привод к полному исхуданию больного, нарушению его дыхания, пульса, поведения и др. Весть о встрече и соединении с возлюбленной излечивает таких больных. «Мы, - говорит он, - видели одного человека, кому это возвратило здоровье, 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) встретится с возлюбленной.. то (выздоровел) в самое краткое время. И удивились мы этому и сделали вывод, что естество, послушно внушениям души» (25, Кн.3. Т.1, с.139). Духовный фактор, например, уравновешенность характера, у Ибн Сины есть одно из важнейших условий как нравственного, так и физического здоровья. Все эти факторы свидетельствуют о том, что Ибн Сина соотношение физического (соматического) и психологического в рамках своей медицинский теории понимал и трактовал диалектически. Такой подход для медицины был особенно важен, ибо только на пути признания взаимозависимости соматического и психического возможно было раскрыть истинные причины психических заболеваний, наметить стратегию их лечения и выявить обратное воздействие психического состояния организма на его физическое состояние. Нет сомнения, что успехи Ибн Сины в области лечения психических заболеваний во многом были обусловлены этим диалектическим подходом в трактовке соотношения соматического и психического.

Признавая взаимозависимость соматического и определяя мозг как местопребывание (вместилище) психических явлений, Ибн Сина не смог, однако, прийти к заключению о том, что психическое есть свойство и функции мозга. Этому, на наш взгляд, помешала не нехватка естественнонаучных данных (изложенное показывает, что их у Ибн Сины было предостаточно, чтобы сделать вывод о психическом как

функции мозга), а философическое предубеждение мыслителя относительно независимости духовного начала (например, души) от материального.

Наряду с изложенными выше философскими проблемами в «Каноне врачебной науки» обсуждается ряд общенаучных теоретических вопросов, тесно связанных с мировоззренческими проблемами. Это проблемы происхождения жизни и эволюции ее форм, естественной смерти и сновидений, при анализе которых высказан ряд важных естественнонаучных идей, также подтверждающих материалистический характер медицинской теории и натурфилософии Ибн Сины.

Анализ изложенных выше вопросов показывает, что медицинская теория Ибн Сины по своей сущности является материалистической. Одну из важнейших предпосылок его медицинского материализма, как частного случая средневекового естественнонаучного материализма, составила материалистическая трактовка философских, мировоззренческих оснований медицины. В свою очередь, при конкретном анализе и применении к медицине эти философские принципы углублены, развиты и уточнены. В частности, исходя из конкретных данных медицины Ибн Сина наряду с чувством и разумом важнейшим средством познания считал наблюдение. Далее, если в рамках своей общефилософской теории он считал что душевное независимо от материального, то в «Каноне» на ярких примерах показывает зависимость психического от соматического и обратное воздействие психического на физическое. Развивая на основе фактов медицины учение о причинности, Ибн-Сина обосновал диалектическую идею о переходе различных форм причин (предшествующих, связующих, внешних) друг в друга, идею о том, что причина оказывает какое-либо действие, если налицо все условия (т.е.если причина является полной) и если она сочетается с предрасполагающей силой человеческого организма. В «Каноне» на основе конкретных естественнонаучных фактов (например, на основе изменения натуры, характера, физиологических и психических особенностей чело-

века с возрастом и под влиянием различных факторов) достаточно убедительно изложена идея изменчивости человеческого организма. Эти и многие другие диалектические идеи, составляющие методологическую основу «Канона врачебной науки», помогали Ибн Сине разработать правильную стратегию лечения болезней. В этом выражалась эвристическая роль философии по отношению к медицине.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ФИЛОСОФИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ ИБН СИНЫ

Наследие Ибн Сины свидетельствует о том, что проблемы практической философии (ныне называемой социальной философией) его интересовали в меньшей степени, чем общефилософские. Г.Лей объясняет это тем, что "общественные проблемы во времена Авиценны в принципе являются почти теми же самыми, что и в эпоху Фараби, так что с точки зрения исследования общества Ибн Сина вряд ли мог сказать нечто иное по сравнению со своими предшественниками". А.В.Сагадеев же придерживается точки зрения, что ко времени Ибн Сины политическая жизнь мусульманского Востока продемонстрировала утопичность мечтаний о создании "образцового города» по моделям, подобным той, которую разработал Фараби. «В этих условиях нравственно-политические нормы, разработанные Абу Насром, могли быть не "руководством к действию, а лишь идеалом и регулятивным принципом для самоусовершенствования рядовых граждан и правителей, буде им заблагорассудится заняться этим в индивидуальном порядке. Отсюда, надо полагать, и отсутствие в творческом наследии Абу Али богословско-политических трактатов и трактатов по этике, сходных по замыслу и объему с теми, которые оставил после себя Абу Наср". Не боясь обвинения в эклектизме, подчеркнем, что истина, по всей вероятности, состоит в сочетании обеих точек зрения. Но этот факт можно объяснить и так: Ибн Сина не считал проблемы практической философии основной отраслью своей научной программы и потому не занимался ими фундаментально. Сказанное, однако, не означает, что Ибн Сина совершенно не удостоил своим исследовательским вниманием проблемы практической (социальной) философии. Как в "Исцелении", "Спасении" и "Данишнаме", так и в "О счастье", "О достижении счастья", "О божественной политике", "Ведении дел, связанных с войском, мамлюками,

их провиантом и взиманием государственных налогов", "Домоводстве", "Трактате об обосновании пророчества", "Трактате по этике", мыслитель дает краткий, но довольно-таки содержательный анализ главных проблем практической (социальной) философии своей эпохи.

1.Человек – социальное существо

Ибн Сина, анализируя проблему "общество – человек", приходит к вполне диалектическому выводу: подобно тому как нет общества без всеобщей взаимовыгодной трудовой дисциплины и объединения отдельных человеческих индивидов в единое сообщество, подобно этому нет отдельных человеческих индивидов вне общества, вне их взаимопомощи и взаимовыручки. Такая постановка вопроса дает основание утверждать, что Ибн Сина видел в человеке социальное существо, реализующее свои потенции только в обществе. Он выделяет несколько признаков социальности человека. Первый из них – целеполагание и взаимовыгодная трудовая деятельность в обществе. Ибн Сина уверенно пишет: "Мы утверждаем, что человеку присущи такие особенности действий, исходящих из его души, которые отсутствуют у других живых существ. Это прежде всего то, что поскольку у человека есть цель, постольку он не может обойтись без общества на всем протяжении своего существования и быть подобным другим животным". Что касается одинокого человека, то если бы не существовало никого другого, кроме него самого и кроме того, что есть в природе, то он бы погиб или же условия его существования были бы крайне тяжелыми... Человек, будучи одинок, не может получить самостоятельно все то, в чем он нуждается, – этого он достигает лишь благодаря обществу, причем таким образом, например, что кто-то печет хлеб для такого-то, такой-то ткет ткань для такого-то, такой-то доставляет вещи для такого-то из других стран, а такой-то дает ему взамен что-нибудь свое".

Отличие человека от всего остального живого мыслитель видел и в том, что он переделывает природные вещи сооб-

разно своей мере, ибо то, "что существует в природе из пищи, не сделанное искусственным путем, конечно, не может удовлетворить его... И то, что есть в природе из вещей, которые могут служить одеждой, то они нуждаются в том, чтобы быть изготовленными по форме и качеству, с тем чтобы человек мог надеть их".

К числу важнейших признаков социальности человека, Ибн Сина относит язык. Он настоятельно подчеркивает, что человеческое сообщество зиждется на взаимопонимании. Взаимопонимание же без членораздельной речи, без языка невозможно. Подходящим средством выражения человеческих состояний являются звуки, способность издавать которые человек получил от природы. В этом отношении человек подобен животным. Однако между ними есть существенная разница: состояния животных ограничены, а издаваемые ими звуки инстинктивны, нечленораздельны. Состояния и устремления человека же практически беспредельны, но невозможно, чтобы для их обозначения существовало бесконечное количество соответствующих звуков. Человеческие звуки, по Ибн Сине, суть набор конвенционных звуков, образующих многочисленные сложные сочетания, которые могут выражать бесконечное количество ситуаций, зафиксировать их и передать другим людям и человеческим поколениям накопленный опыт. Так следует, вероятно, понимать тезис Авиценны о том, что "можно полагать, что кто-то может узнать о чем-то, не нуждаясь в том, чтобы воспринимать это непосредственно". Из сказанного вытекает важный вывод о том, что Ибн Сине была известна идея о возможности передачи социального опыта через знаки языка, благодаря чему последующие поколения индивидов не обречены на то, чтобы сызнова начинать познание мира и жизни. Поскольку каждое новое поколение людей наследует определенный социальный опыт, оно получает возможность наращивать его на основе собственной, жизненной практики.

Третьим признаком социальности человека, по Ибн Сине, является наличие у него определенных норм поведения. В "Книге о душе" он писал: "В обществе человеку свой-

ственно для своей пользы обращать внимание на то, что в совокупности действий, которые должны были быть сделаны, имеются поступки, которые следует совершать. Это он познает в детстве и воспитывается на этом, а затем он привыкает слышать, что он не должен совершать эти поступки, пока наконец это убеждение не станет для него естественным. А другие поступки являются противоположными этим. Первые называются плохими, а вторые хорошими". В отличие от инстинктивного поведения животных, нормы поведения человека конвенциональны и зиждутся на его разумной способности. «Человек, – писал Ибн Сина, – обладает способностью ко всеобщему воззрению и способностью к размышлению об отдельных вещах: должен ли он делать или не делать то, что полезно или вредно, является ли это красивым, или безобразным, хорошим или плохим".

В качестве признака социальности человека, Ибн Сина выдвигает и чисто человеческий дар предвидения. Он доказывает, что животные живут только настоящим моментом и у них "из способностей готовиться к будущему имеется лишь одно врожденное свойство – чувствовать благоприятно ли для них данное последствие или не благоприятное". Человек же благодаря своей разумной способности и своему дару предвидения размышляет о будущем, о последствиях своих поступков, о том, какие действия предпринимать ради решения поставленных задач и осуществления желаемых целей, а от каких действий и поступков отказаться. В силу этого человек от всего живого отличается и тем, что ему присуще свойство, называемое надеждой.

Следует сказать, что Ибн Сина видел большие различия между человеческими индивидами как по их познавательным способностям, так и по их социальным и политическим положениям.

2. Философские основания этического учения Ибн Сины

Социальный человек должен быть человеком высокой морали. Поэтому в первой части своей практической фило-

софии, называемой очищением нравов, Ибн Сина стремится прежде всего проанализировать вопрос о совершенствовании индивидуальной человеческой души. Логика его мыслей здесь состоит в том, что душа, по Ибн Сине, есть начало, носитель всех моральных (и аморальных) действий и поступков, и чтобы исправить нравы, необходимо исправить и совершенствовать их носителя. Исходя из этой логики, Авиценна настаивал: "Первая политика, которая достойна того, чтобы человек ею занимался, это политика исправления и совершенствования души его самого. То есть человек первым долгом обязан стремиться к исправлению своей души, обязан, используя всю свою политику и искусство, облагораживать себя... Тот, кто справится с практикой облагораживания своей души, не должен бояться двигаться выше и заняться городской политикой. То есть, кто исправил себя, тот может заняться управлением дел человеческих". Но как можно достичь исправления и совершенствования своей души и своей морали? На этот вопрос Ибн Сина отвечает так: во-первых, человек должен знать все без исключения пороки и недостатки своей души и своей морали, ибо просмотреть моральный порок в данном случае – это все равно, что запустить вовремя не замеченную болезнь. Во-вторых, он обязан поставить под контроль разума все свои действия и поступки, осветить их светом разума и измерять их его мерой, дабы отличить доброе от дурного, хорошее от плохого и найти пути устранения низменных качеств в своих нравах. В-третьих, стремящийся к исправлению и совершенствованию самого себя, своей души и морали, не должен отвергать наставления своих мудрых друзей и избегать общества благородных людей. Это особенно важно потому, что человеку при самоанализе и самонаблюдении своих действий и поступков крайне трудно быть объективным. Верный же друг "был бы для него как бы зеркалом", показывающим добрые его дела добрыми, а дурные – дурными".

Это означает, что Ибн Сина придерживался точки зрения, согласно которой мерой и исходным пунктом морального самосовершенствования человека являются другие лю-

ди. Здесь невольно вспоминаются слова К.Маркса о том, что "человек сначала смотрится, как в зеркало, только в другого человека. Лишь относясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку". В-четвертых, он должен сопоставить свои привычки и поступки с привычками и поступками других людей, освоить и развить в себе их лучшие моральные качества и отвергать свои и их дурные черты нравственности. В-пятых, в целях совершенствования души и морали, человек должен самолично устанавливать для своей души определенные наказания и воздаяния. Наказание должно состоять в сдерживании, ограничении, а затем и полном искоренении дурных наклонностей души, а воздаяние – в укреплении ее добрых намерений. Полный учет этих условий дает человеку возможность воспитать в себе качества, соответствующие четырем основным добродетелям – воздержанности, смелости, мудрости и справедливости, и преодолеть такие порочные качества морали, как алчность, расточительство, стяжательство, беспечность и безрассудство. Все это означает, что для Ибн Сины главные принципы морального очищения сводятся к самопознанию, самосознанию, самоотнесенности к себе подобным и самоконтролю.

Идея Ибн Сины об очищении и совершенствовании нравов и морали покоится на признании фундаментального принципа изменчивости и приобретаемости нравственных качеств. "Свидетельством, – писал Ибн Сина, – того, что нравственные качества вырабатываются не иначе, как через привычку совершать дела, проистекающие из данных нравственных качеств, служит то, например, что мы наблюдаем у хороших руководителей и достойнейших людей: приучая граждан к хорошим, добрым делам, они делают и их самих добрыми людьми; точно так же, приучая граждан к дурным делам, плохие руководители и притеснители городов делают и самих их жителей дурными людьми". Исторический опыт блестяще подтверждает истинность этих слов Ибн Сины.

3.Философия домоводства Ибн Сины

Как отмечалось выше, отдельный человек, по Ибн Сине, выживет и достигнет счастья лишь объединившись в сообщество себе подобных. Первичную и простейшую форму такого объединения он называет домом (семьей). Совокупность проблем, связанных с формированием и управлением домом (семьей), им анализируется во второй части практической философии, именуемой Домоводством.

Анализ соответствующих трудов мыслителя показывает, что возникновение и становление семьи он связывает с необходимостью добывания средств существования, а также сохранения и продолжения рода человеческого. Это означает, что мыслитель в семье видит, во-первых, хозяйственную ячейку по производству и добыванию средств к жизни, во-вторых, способ производства непосредственной жизни (деторождения), обеспечивающий сохранение и продолжение бытия рода человеческого. Рассуждая о первой функции семьи, он в трактате “Домоводство” писал: “Все – от царя до подданных – нуждаются в пище, являющейся основой жизни, и в накоплении ее излишков для трудных дней.... Человек нуждается в месте, где бы он мог сохранить для трудных своих дней то, что приобрел. Стало быть, человек вынужден строить себе дом и жилища. Когда человек построил дом и накопил там на свой “черный” день определенное имущество, у него возникла нужда в компаньоне, который мог бы охранять накопленное от разграбления.... Стало быть, человек для сохранения накопленного имущества, вынужден избрать себе заместителя. Однако никто не может быть ему достойным заместителем, кроме женщины”. Но чтобы союз мужа и жены был нерасторжимым, муж – глава семьи – обязан в отношении к ней проводить следующую политику: 1) внушать жене страх и уважение к себе, дабы она не перечила мужу. Но этот акт дает результат только в том случае, если муж будет оберегать свое достоинство, свою честь и веру, а также беспрекословно выполнять свои обещания; 2) оказывать уважение и почет жене и обеспечивать ей наилучшие

условия жизни, отказаться от ревности по отношению к ней; 3) заботиться о том, чтобы мысли супруги были постоянно заняты важными семейными делами, дабы не обуревали ее мысли о посторонних мужчинах и измене.

Ибн Сина очень высоко ценил роль женщины в укреплении семьи и семейных отношениях. Он считает, что "достойная и благонравная женщина есть партнер мужа в его собственности, попечитель его имущества, заместитель в его доме, доверенное лицо в воспитании его детей".

С его точки зрения, наилучшая жена должна быть: мудрой, верующей, стыдливой, проницательной, любящей, плодовитой, недерзкой (немногословной), послушной, чистосердечной и искренней, управляющей домом в отсутствие мужа, серьезной, степенной, внушительной, скромной при обслуживании мужа, знающей свои дела и поступки, экономной и нерасточительной в имуществе мужа и т.д. Нет надобности доказывать, что Ибн Сина в этих требованиях формулирует свой идеал жены (женщины), продиктованный условиями общества, в котором он жил, и установлениями мусульманского шариата.

Видя первостепенное социальное значение брачных отношений в обеспечении продолжения рода человеческого, Ибн Сина настаивал на том, что прелюбодеяние, содомия и всякое распутство должны обществом строго караться, ибо они не нацелены на производство и воспитание потомства, мешают вступлению в законный брак, порой наносят непоправимый ущерб супружеским отношениям, приводят к распаду семьи и деградации устоев семейных и общественных отношений.

Вопреки Платону, Ибн Сина подчеркивает, что брак есть первое, что нужно определить законом. "Он должен осуществляться открыто, чтобы не появилось сомнений относительно происхождения [потомства] и в связи с этим не возникла путаница в передаче наследства, являющегося основой имущества. Ибо в жизни обойтись без имущества невозможно" ... Ибн Сина уверен в том, что именно брак укрепляет любовь между супругами, ибо любовь, как он считает, за-

рождается из симпатии, симпатия – из привычки, привычка – из совместного проживания".

Ибн Сина настаивает, что необходимо предпринять решительные меры по укреплению открытости брачных отношений, дабы не оставалось почвы для развода по пустякам и незначительным поводам, ибо это приводит к разобщению детей, в чем немало вреда и затруднений. Одним из действенных средств воздержаться от необдуманного развода, с его точки зрения, является установление пророка о том, что "жена после трех талаков" (после трехкратного произношения формулы развода) становится недозволенной для мужа". Однако Ибн Сина далек от мысли не допускать развод вообще. Напротив, он считает, что в конкретных случаях развод вполне оправдан. В первую очередь это касается случаев несовместимости природы супругов. «Некоторые природы, – пишет он, – не совмещаются с другими природами, и сколько бы ни стремились сочетать их, нарастает зло, разделенность и фанатизм». Второй случай – это неспособность супругов производить потомство. Он подчеркивает: "Быть может, одна супружеская пара не может производить потомство. Но когда супруги, расходясь, составляют новые супружеские пары, вполне вероятно, что смогут произвести потомство".

Завершая анализ идей Ибн Сины о взаимоотношениях мужа и жены в семье, следует отметить, что его взгляды по этому вопросу главным образом ориентированы на исламские ценности. Это особенно явно проступает при анализе им вопроса об обязанностях жены и о том, какой она должна быть. В духе исламских установлений он ей предписывает быть набожной, кроткой, послушной и покорной мужу, не заниматься делами, требующими общения с посторонними мужчинами и т.д.

Большое внимание Ибн Сина уделял проблемам роли семьи в воспитании детей, взаимоотношения детей и родителей. Обязанности главы семьи – отца он видел в следующем: дать ребенку достойное имя; выбрать для его воспитания здоровую, благовоспитанную няню; формировать у него высокие, добрые моральные качества; обучать его наукам и ре-

меслам, дабы подготовить его к самостоятельной жизни. При обучении наукам и ремеслам необходимо учесть индивидуальные склонности ребенка, чтобы его обучение и подготовка к самостоятельной жизни были успешными.

Авиценна подчеркивает, что не только родители ответственны перед детьми, но и у детей есть определенные обязанности перед родителями. Они должны во всем слушаться их, помогать им во всех делах, заботиться о них при болезни и в старости. Практическая полезность этих рекомендаций даже для современной семьи не вызывает сомнения.

Важнейшим атрибутом средневековой аристократической семьи было наличие у них слуг. Поэтому в трактате "Домоводство" и этот вопрос находился в центре внимания Ибн Сины. Квинтэссенция его рассуждений по этой проблеме сводится к следующему: слуги человека подобны органам его тела. Поэтому они заслуживают того, чтобы "ты приближал их к себе, а не удалял их от себя, не наказывал и не принижал их постоянно, относился к ним милосердно и не притеснял их, ибо и они люди. Как люди, они устают, горюют, ослабевают, стареют. Заботы и желания, заключенные в человеческой природе, присущи и им".

Нетрудно заметить, что эти суждения мыслителя наполнены духом высокого гуманизма и в корне противоположны платоново-аристотелевскому тезису о том, что рабы – лишь говорящие орудия труда, лишь рабочий скот. Но этот переворот во взглядах о рабах и слугах, наверняка, обусловлен прогрессом общественной жизни – ликвидацией рабства как социально-экономической формации и приходом ему на смену феодализма, где личная свобода угнетенных была значительной.

4. Учение Ибн Сины о справедливом граде

Третья, завершающая, составная часть практической философии Ибн Сины называется городской (гражданской) политикой. Здесь он излагает свои идеи о причинах возникновения и сущности общества, его социальной структуре и политической власти.

Причину возникновения общества Ибн Сина видит в необходимости обеспечения условий для жизнедеятельности людей, сохранения и продолжения бытия рода человеческого.

Эта фундаментальная необходимость, считает он, вынудила людей объединиться в сообщество для того, чтобы путем соучастия, взаимовыручки и обмена результатами труда создать условия для существования человеческих индивидов и человеческого рода. “Как известно, – писал Ибн Сина, – человек тем отличается от остальных животных, что он не смог бы благоденствовать, если бы уединился и жил особняком, выполняя свои дела сам, без компаньона, помогающего ему в удовлетворении насущных потребностей. А коли это очевидно, то для существования человека и поддержания его жизни необходима компания. Компания осуществима лишь через сотрудничество” . По Ибн Сине, главным условием функционирования и процветания общества является общеполезный труд и обмен результатами труда. Общеполезный труд – обязанность каждого трудоспособного гражданина. Только нетрудоспособные и стражники освобождаются от физического труда и находятся на государственном обеспечении. Общество должно вести беспощадную борьбу вплоть до физического уничтожения против тунеядцев и лиц, живущих за чужой счет, запрещать любую антиобщественную деятельность (воровство, проституцию, ростовщичество и т.д.).

В трактовке вопроса о социальной структуре общества, Ибн Сина следовал платоново-аристотелевской концепции. Он считал, что общество будет успешно существовать и функционировать только в том случае, если его жители разделятся на ряд соподчиненных слоев и категорий: 1)правители (мудаббирун) – царь, вельможи, полководцы; 2) ремесленники (сунна’); 3) стражники. «Должны существовать люди, – пишет Ибн Сина, – служащие другим. Таких и нужно принуждать к услужению жителям Справедливого Града. К ним относятся те, кто далек от восприятия добродетели». Для поддержания порядка общественной жизни законоустановитель «должен назначать в каждом из этих разрядов главу, за которым следуют другие главы, и так далее, пока он не

закончится самым низким из людей. В Граде не должно быть ни одного человека без дела и определенного места. Каждый должен приносить пользу».

Как уже указано, общество, по Ибн Сине, основано на принципах взаимопомощи и сотрудничества. Для сотрудничества же "необходим тот, кто устанавливал бы закон и справедливость, а таковой должен иметь возможность обращаться к людям с речью и обязывать их к соблюдению закона..., и ему нельзя в этом деле оставлять людей и их взгляды без руководства, ибо в противном случае среди них возникнет разлад и каждый будет считать справедливым то, что ему выгодно, а несправедливым – то, что ему невыгодно" . Таким образом, Ибн Сина приходит к рассмотрению проблем политической власти и ее правовой основы. Судя по его теории пророчества, он является сторонником такой формы политической власти как теократическое государство – государство, во главе которого стоит пророк, объединяющий духовную и светскую власть. Но поскольку "существование такой личности, как пророк, не столь часто", постольку возникает вопрос о его преемнике. Ибн Сина предлагает два способа решения вопроса:

1. Назначение преемника только пророком. Назначение должно быть письменным, чтобы исключить групповщину и сепаратизм.

2. Преемник должен избираться на основе иджтихада – согласного решения сподвижников пророка. Избрание преемника должно быть одобрено всеми жителями страны. Избранный преемник должен быть разумным, смелым, благородным, воздержанным, умелым устроителем общественных дел, знатоком вероустава и шариата.

В тех случаях, когда на роль халифа претендует человек, обладающий силой или богатством, но не имеющий права быть халифом (не назначен преемником, не избран путем иджтихада), то все жители города, пишет Ибн Сина, должны пойти против него войной и убить его. Но если окажется, что претендент по своим добродетелям более достоин быть халифом, то граждане государства имеют право встать на

его сторону. Ибо только личные добродетели дают право человеку стать правителем Справедливого Града и султаном земного мира.

Изложенное показывает: 1) в вопросах власти и ее главы Ибн Сина следовал традиции Абу Ханифы, Моварди и Фараби; 2) Ибн Сину нельзя причислять к группе шиитских политических мыслителей, ибо он не сторонник наследственности власти; 3) для Ибн Сины наиболее важным условием избрания главы Справедливого Града является не генеалогия претендента, а только личные его добродетели. Исходя из логики суждений Ибн Сины, можно утверждать, что основную задачу политической власти и ее главы он видел в установлении справедливого закона сотрудничества, как фундаментального условия жизнедеятельности общественного организма. Общество, в котором господствует справедливый закон сотрудничества и есть Справедливый Град.

Как было указано выше, Ибн Сина в своей “Восточной философии” в качестве четвертой части практической философии выделяет фикх (право). Но работами Ибн Сины о фикхе (праве) мы не располагаем. Поэтому анализ его правовых взглядов оставляем на будущее

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ ИБН СИНЫ

Большинство гносеологических проблем в научно-философском наследии Ибн Сины анализируется в разделе физики (в античности и средневековье – естествознание), а именно – в той ее части, где речь идет о проблемах психологии. Это заметил еще А.М. Богоутдинов, писавший, что «теорию познания Абу Али Сина включил в раздел физики» [156, 134]. И действительно, в «Книге о душе», составляющей часть физики многотомного «Исцеления», мы находим анализ таких важных гносеологических проблем, как сущность познания, познание как отражение, физиологические и психологические механизмы познавательной деятельности, чувственное познание и его структура, рациональное познание и его формы, соотношение форм познания, сущность и значение интуиции, критика теории анамнеза Платона и др. Проблемы метода и средств познания, роли форм мышления в процессе познания, непосредственного и опосредованного знания, истинности знания исследуются в разделах логики его трудов. В той части «Исцеления», которая называется первой философией, анализ гносеологических проблем почти отсутствует. Здесь мы, главным образом, находим анализ сущности и специфики божественного знания [50, 136–140; 36, 134 б–146 а]. То же самое мы наблюдаем в менее капитальных трудах мыслителя, чем «Исцеление». Этот факт свидетельствует о том, что гносеологические проблемы в эпоху средневековья еще не выделились (во всяком случае – в перипатетической философии) в самостоятельный раздел собственно философских исследований: первая (собственно) философия, как явствует из трудов Фараби, Кинди, Ибн Сины, Ибн Мискавейха, Ибн Рушда, Насириддина Туси и др., была только учением об общих принципах бытия, она еще не стала учением и о познании. Да и в западноевропейской философии гносеология как составная ее часть сложилась лишь в XVII–XVIII вв.

Исходя из названия настоящей главы и учитывая сказанное, следовало бы здесь дать лишь анализ тех гносеологических проблем, что наличествуют в «Книге о душе» – разделе «Исцеления», и примыкающих к ней по содержанию частей других его книг и трактатов. Но поскольку такой подход не даст целостного представления о гносеологических воззрениях Ибн Сины, мы сочли целесообразным проанализировать здесь всю совокупность исследуемых им теоретико-познавательных проблем.

1. Познание как отражение

Ибн Сина глубоко был уверен, что все явления и предметы мира – от первого источника (т.е. Бога) до стихий и всеобщей природы – познаваемы и в мире нет непознаваемых сущностей [26, 119]. Эта вера покоилась на убеждении о том, что познание есть отражение образа объективно существующих вещей в чувствах и в разуме познающего. «Познание вещи, – как правильно пишет Б.Э.Быховский, – он понимает как отражение ее в сознании, как восприятие, «схватывание» сознанием ее свойств, непосредственно воздействующих на воспринимающего [165, 140]. Для подтверждения этого тезиса обратимся к самому Ибн Сине, который во всех своих основных сочинениях постоянно подчеркивал эту основополагающую идею своей гносеологии. В «Исцелении», в частности, он писал: «Познание[1], видимо, есть принятие определенным способом образа познаваемого предмета. Если познание есть познание некоей материальной вещи, то оно состоит в принятии ее образа, абстрагированного каким-либо способом от материи» [35, 50].

В более позднем своем сочинении «Указания и наставления» он изложил этот принципиальный свой тезис в следующей редакции: «Познание вещи есть отражение ее сущности в чувствах и разуме познающего, который созерцает познаваемую вещь. Эта сущность есть **либо сущность самой вещи**, находящейся вне познающего, когда он познает; **либо сущность того, что не имеет фактического бытия** в объективной

реальности, как, например, большинство геометрических и даже большинство гипотетических фигур, предположение существования которых в геометрии возможно, но в действительности не являются реальными; **либо образ сущности вещей, который адекватно отражается в душе познающего**» [41, II, 334–340].

Конкретизируя свое понимание познания как отражения в сознании (душе) познающего образа предметов и явлений, Ибн Сина настоятельно подчеркивал, что смысл выражения «я почувствовал нечто внешнее» состоит в том, что это нечто отобразилось в моем чувстве. А смысл выражения «я почувствовал в душе» заключается в том, что сам образ вещи отобразился в моей душе [35, 53].

Но вещи и предметы, по Ибн Сине, отображаются в чувствах и разуме познающего только в том случае, если они имеют определенные реальные, объективные свойства и качества, которыми, воздействуя на чувства и разум, вызывают то или иное ощущение. «...Нам, – писал Ибн Сина, – достоверно известно, что из двух тел одно может оказать в чем-то воздействие на чувство, а другое – нет. Это нечто отличается в своей сущности определенным качеством, которое есть начало, воздействующее именно на данное, а не на какое-либо другое чувство» [35, 53; 124, 265–296]. В этой связи он подвергает резкой критике тех мыслителей, в частности Демокрита, которые отрицали реальное, объективное существование свойств и качеств предметов, считая, что они суть не что иное, как страдательные состояния одних только чувств, из которых ничего нет в самом чувственно воспринимаемом предмете. «Удивительно, – писал Ибн Сина по этому поводу, – неведение этих людей насчет того, что фигуры воспринимаются только тогда, когда имеются цвета, вкусовые качества, запахи или какие-нибудь другие качества, и что фигура, лишенная качеств, чувственно совершенно не воспринимается» [35, 55; 124, 267].

Изложенное определение познания, правильно схватывающее одну из особенностей познавательного процесса, свидетельствует о явно созерцательном характере гносеоло-

гии Ибн Сины: вещи и предметы, воздействуя на наши органы чувств, вызывают то или иное ощущение об их качествах. Другие познавательные силы, обобщая показания чувств, создают целостный субъективный образ предмета, проникают в его сущность, формируют его понятие. Но очевидно, что общественный человек в своей практической и познавательной деятельности не ограничивается простым созерцанием предметов и процессов, а стремится изменить и приспособить их к своим нуждам и запросам. В этом процессе он и проникает в их сущность, познает закономерности их существования и функционирования, изменения и развития. «Сознание человека, – писал В.И. Ленин, – не только отражает мир, но и творит его» [11, 194], т.е. изменяет его в ходе практической деятельности человека. И совершенствование самих человеческих познавательных сил и прогресс человеческого познания прежде всего и главным образом обусловлены его производственно-практической деятельностью, уровнем общественного развития, условиями и средствами познания, создающимися обществом. Но тот факт, что Ибн Сина не зафиксировал это положение, свидетельствует не о слабости его творческого, философского мышления, а о неразвитости общественно-производственной и исторической практики его эпохи, не позволившей ему понять творческую и преобразующую сущность человеческой деятельности. И тем не менее концепция познания как отражения для Средневековья – эпохи широкого распространения различных религиозно-идеалистических, мифологических и мистических гносеологий – была большим достижением. Она ориентировала ученых на изучение самой природы.

Наш вывод о том, что познание для Ибн Сины есть отражение, основывается не на одном определении познания, данном мыслителем, а на множестве его высказываний и идей. Так, анализируя вопрос о гносеологической роли ощущений, он указывал, что «зрение или другие ощущения – это отвлечение образа от материи таким образом, что сам образ отделяется от материи и передается силе ощущения. Это то, о чем никто не говорил. Но говорили, что ощущение

происходит путем раздражения. Раздражение состоит не в том, что раздражаемое парирует (отвергает) силу или качество действующего, а в том, что оно принимает (отражает. – *М.Д.*) образ зримого предмета или некий образ другой вещи. Мы говорим: зрение само по себе принимает образ зримого предмета, который сходен с заключенным в нем образом, а не самый образ зримого предмета. То, что ощущается также прикосновением, как, например, обоняемое и осязаемое, его образ не отвергается ощущением, а будет существовать в нем как образ ощущаемого и осязаемого... Одним из доказательств того, что познающий берет (отражает. – *М.Д.*) образ познаваемого, является то, что образ зримого сохраняется в представлении и познающий представляет его, когда захочет, и видит, что этот представляемый образ есть образ того самого познанного им предмета... Другое доказательство заключается в том, что образ Солнца долгое время сохраняется в глазу, если поглядеть на него, а затем отвернуться. Это доказывает тебе принятие (отражение. – *М.Д.*) образа зрением» [35, 124–125].

Тезис о том, что познание, с точки зрения Ибн Сины, есть отражение, подтверждается не только прямыми указаниями мыслителя, но и многими другими фактами и моментами его гносеологии. Одним из них является теория видения ученого.

Как известно, многие античные мыслители считали, что из глаза исходят лучи и свет, которые достигают тел и освещают их, благодаря чему они становятся видимыми. Это абсурдно, писал Ибн Сина, ибо в каком глазу может быть столько света, чтобы он мог видеть весь мир от неба до земли? Абсурдной он считал и точку зрения тех древних врачей, доказывавших, будто из глаза выходит малый свет, который смешивается со светом воздуха, и таким образом лучи воздуха становятся орудием зрения, ибо эта позиция приводит к выводу, что при большом скоплении людей зрительная сила воздуха увеличивается и человек со слабым зрением может видеть с помощью других людей, а не самостоятельно. В отличие от этих мыслителей (а также Аристотеля), он считал,

что главный орган глаза – сетчатка, а не хрусталик. Видение совершается в результате воздействия на глаз предметов и явлений действительности, энергия которых превращается сетчаткой в зрительный образ наблюдаемых объектов. «...Зрение, – писал Ибн Сина, подводя итог своим изысканиям, – не зависит от того, что что-то исходит от нас в направлении к чувственно воспринимаемому предмету. Следовательно, мы видим потому, что что-то поступает к нам от чувственно воспринимаемого предмета, а поскольку оно не есть тело предмета, то, значит, оно – его образ [124, 224]. Благодаря верному описанию анатомии глаза и открытию сетчатки как его главного органа, Ибн Сина в корне изменил теорию видения, превратив ее в теорию отражения, дал новое толкование теории зрительного процесса и подвел естественнонаучную базу под теорию познания как теорию отражения.

Важным аргументом того, что гносеология Ибн Сины есть теория отражения, является его учение об абстракции и абстрагировании. Согласно этому учению, познание есть процесс ряда взаимосвязанных ступеней абстрагирования образа предмета, в результате чего в сознании познающего складывается понятие предмета, выражающее его сущность и особенности. Эти ступени таковы:

1) Непосредственное ощущение конкретных вещей со всеми их материальными качествами, свойствами и акциденциями, со всеми материальными связями и отношениями, благодаря чему в так называемых чувствах (зрение, осязание, вкус, слух, обоняние) и в восприятии возникает образ ощущаемого предмета. Образ этот возникает на основе непосредственного воздействия на органы чувств ощущаемого предмета и исчезает с исчезновением из поля ощущения и восприятия. Непосредственное ощущение, восприятие и абстрагирование образа предметов есть только первоначальное, еще не расчлененное постижение конкретных вещей и составляет лишь исходную ступень всякого познания.

2) Различие представлением материи и образа предмета, сохраняющегося в сознании, разуме, рассудке (душе) даже и

при исчезновении объекта восприятия. Но на этой ступени абстрагирования еще не возникают общие родовые понятия и категории, ибо представление воспринимает только чувственные тела и не способно полностью абстрагировать предмет от его чувственных (материальных, телесных) характеристик, от присущих ему количества, качества, места, положения и др.

3) Формирование догадкой идеи и понятия вещей на основе запечатленных в ощущениях, восприятии и представлении образов. Но идеи и понятия, формируемые догадкой, не носят еще всеобщий, универсальный характер, а являются конкретно-чувственными.

4) Высшая форма абстракции и абстрагирования доступна лишь человеческому мышлению, которое на основе конкретных идей и понятий предметов формирует универсальные, всеобщие понятия и категории [35, 50–57].

Таким образом, процесс абстрагирования, по Ибн Сине, начинаясь с непосредственного ощущения конкретных вещей, через различение материи и формы предмета и формирование его конкретного чувственного понятия, идет к созданию общих, универсальных категорий и понятий, выражающих самые существенные связи, свойства и отношения действительности. Ибн Сина писал: «Абстрагирование бывает разных видов и разной степени. У материального образа благодаря материи бывают различные состояния и свойства, присущие не ему самому как данному образу. Поэтому абстрагирование от материи бывает иногда абстрагированием со всеми этими связями или с некоторыми из них, а иногда абстрагированием полным» [35, 50].

Такое понимание проблемы с незначительными изменениями излагается во всех основных произведениях мыслителя. В «Мабда ва маад», в частности, читаем: «Всякое познание, как чувственное и основанное на представлении, так и эстимативное и рациональное, возникает путем отвлечения образа от материи. Но отвлечение имеет ряд ступеней в следующем порядке:

Чувство отвлекает образ от материи и запечатлевает его, ибо если чувствуемое не окажет какое-либо воздействие на

чувство, то оно как в актуальном, так и в потенциальном состояниях будет находиться на одной и той же ступени. Стало быть, необходимо, чтобы в чувстве возникло какое-то воздействие от чувствуемого, и это воздействие должно быть связано с чувствуемым, ибо если воздействие не связано с сущностью чувствуемого, то его появление не есть восприятие и познание чувствуемого. Следовательно, образ чувствуемого неизбежно должен абстрагироваться от его материи и запечатлеваться (в чувствах). Но чувство отвлекает и абстрагирует этот образ не полностью и окончательно, а запечатлевает его с присущими ему материальными связями и отношениями, так что, если материя скрывается из поля ощущения и восприятия, то образ его устраняется и исчезает.

Представление дальше продолжает абстрагирование, так что, если материя и скрывается (с поля восприятия), то ее образ все же сохранится в представлении. Но этот образ очищен и отвлечен не из всех акциденций и материальных приложений, ибо представление воспринимает только чувственные тела. Когда, например, представление представляет человека, то оно представляет его не потому, что он есть человек вообще и всякий человек соучаствует в этой сущности, а потому, что он есть конкретный человек с присущими ему особыми количеством, качеством, местом и положением.

Еще больше абстрагирует образ от материи догадка, ибо она запечатлевает смысл и идею, которые являются не чувственно-постигаемыми, а умопостигаемыми. Догадка, однако, запечатлевает существующие вещи не всеобщим образом и (чисто) умственно, а в связи с чувственным предметом.

Разум завершает абстрагирование и доводит его до совершенства. Следовательно, он отвлекает образ от материи, ее привходящих свойств, связей с ней и запечатлевает его в чистом виде. Это в том случае, если умопостигаемый образ сам по себе не абстрактен. А в случае, когда (умопостигаемый образ. – *М.Д.*) сам по себе и в соответствии со своей сущностью абстрактен и умопостигаем, в очищении и абстрагировании нет нужды» [26, 117–118].

В свете всего сказанного главным понятием учения Ибн Сины о познания как отражении становится категория «об-

раз»[2]. По некоторым фрагментам «Аш-Шифа» («Исцеление») создастся впечатлений, что категория эта означает очертание, облик и цвет познаваемого предмета. Ибн Сина писал: «…Образ – это то, что познается одновременно внешними и внутренними чувствами. Только сначала он познается внешним чувством, которое затем передает его внутреннему чувству, как, например, познание овцой образа волка, т.е. его формы (очертания), облика и цвета» [35, 35]. Но если исходить из общей характеристики познания как адекватного отражения сущности вещи в чувстве и разуме человека, то понятие образа принимает более глубокое содержание, ибо сущность вещи, по Ибн Сине, есть нечто большее, чем ее очертание, облик и цвет, которые лишь акциденции. И если основываться на теории абстрагирования Ибн Сины, то нетрудно заметить, что понятие образа в его психологии и гносеологии означает появление субъективных копий и рассудочных понятий в чувствах (особенно внутренних) и разуме субъекта познания.

Учение о познании как отражении с наибольшей силой обосновано Ибн Синой при разработке теории чувственного и рационального познания, о чем более подробно речь пойдет ниже. Здесь же следует только подчеркнуть, что Ибн Сина не представлял себе чувственного и рационального познания без отражения образа предмета в чувственных познавательных силах, без формирования разумом на этой основе его наиболее обобщенного универсального понятия.

В этом своем изложении учение Ибн Сины о сущности познания, безусловно, является материалистическим.

Материалистическое решение Ибн Синой вопроса о сущности познания заключается (1) в признании объективной действительности источником наших ощущений, восприятий, представлений, идей и понятий; (2) в трактовке познания как отражения субъективного, идеального образа предметов и процессов в наших чувствах и разуме; (3) в трактовке идей и понятий не как чисто умственных образований и конструкций, а как отражения в разуме человека наиболее общих и существенных свойств и отношений предметов и процессов, как абстрагирования от второстепенных, привхо-

дящих свойств вещей и фиксации их наиболее существенных и универсальных свойств. Такое понимание сущности понятия противоположно не только идеалистической, реалистической, но и номиналистической концепции понятия, согласно которой понятия лишь названия предметов и в них нет ничего от самих предметов. Но материалистическое понимание познания как отражения, как абстрагирования проведено Ибн Синой недостаточно последовательно. Этому помешало сохранившееся в его учении аристотелевское различение воспринимающего и действующего (активного) разумов. Действующий (активный) разум, по Ибн Сине, есть сверхъестественное, сверхматериальное, от материи не зависящее самодовлеющее сущее, в котором запечатлены все формы чувственнопостигаемых и умопостигаемых вещей. При соприкосновении воспринимающего (актуального, фактического) разума с действующим (активным) разумом формы, запечатленные в последнем, отражаются в первом, благодаря чему познающий приобретает знания о предметах и явлениях мира. Но даже в том плане теория познания Ибн Сины остается теорией отражения, ибо при соприкосновении актуального разума с активным в актуальном разуме отражаются образы вещей, запечатленные в активном разуме.

Как же соотносится учение Ибн о познании как отражении с учением его великих античных предшественников – Платона, Аристотеля? Если исходить из изложенного, то следует сказать, что учение Ибн Сины о сущности познания по своей мировоззренческой направленности (несмотря на некоторые колебания мыслителя) не имеет ничего общего со взглядами Платона по этому вопросу. Ведь Платон, опровергая в своем «Теэтете» взгляды предшествующих и современных ему философов на познание, доказывал, что оно есть анамнезис, воспоминание (припоминание), а не чувственное восприятие, правильное мнение или правильное мнение со смыслом. Он писал: «Получается, что в человеке, который не знает чего-нибудь, живут верные мнения насчет того, чего он не знает... Теперь эти мнения зашевелились в нем, словно сны. При этом он все узнает, хотя его не будут учить, а толь-

ко спрашивать, и знания он найдет в самом себе. А ведь найти знания в самом себе – это и припомнить, не так ли? А если он приобрел их не в нынешней жизни, то разве не ясно, что они появились у него в какие-то иные времена, когда он и выучился (всему)? А поскольку и в то время, когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями, — не все ли время будет сведущей его душа? Ведь ясно, что он все время либо человек, либо не человек... Так, если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним?» [128, 391–393; 129, 34–40].

Определение познания как припоминания или воспоминания решительным и категорическим образом исключает понимание познания как отражения, как абстрагирования и формирования общих понятий и категорий, фиксирующих наиболее универсальные и существенные связи явлений и предметов материального мира. Как правильно подчеркивает В.Ф. Асмус, «заговорив о «припоминании», Платон как будто покидает почву трезвого философского исследования и отдается во власть своей мифотворческой фантазии. Учение о теории познания оборачивается мифом, в философе возвышается поэт» [145, 203]. Ибн Сина, не разделяя теорию воспоминания Платона, подверг ее в своих трудах решительной критике. Он подчеркивает, что, не сумев ответить на вопрос, как человек познает неизвестное, Платон утверждал, что обучение и знание «есть воспоминание. Этим Платон пытается доказать, что искомое становится известным до искания и достижения. Но оно изучается, если забыто. Ищущий знания начинает вспоминать тогда, когда приступает к рассуждению. Следовательно, знание учащегося — это то, что он уже знал. Таким образом, Платон, будто оказавшись в плену этого сомнения, искал выхода из него и оказался в безысходном положении» [32, 28; 33, 545–548; 35, 221–229]. Ибн Сина считает, что познание нельзя свести к воспоминанию, ибо воспоминание есть лишь восстановление на основе

ассоциативной связи уже существующего, но забытого знания. Восстановление знания на основе ассоциативной связи возможно, но не обязательно [35, 221–229].

Он отвергал теорию анамнезиса Платона и по другим довольно принципиальным соображениям. У Ибн Сины душа как оживотворяющее тело начало, как орган, как инструмент познания не предвечна, а возникает в момент возникновения тела, готового принять ее. Поэтому у души заранее не может быть никаких знаний, которые бы забылись в темнице тела, как выражался Платон, и затем вспоминались при соответствующих условиях. Познание, с точки зрения Ибн Сины, есть отражение образа (в том числе разумного образа – понятия) предмета в чувствах и разуме познающего, есть обнаружение неизвестного на основе известного, что достигается путем созерцания, приобретения, исследования, испытания, определения, суждения и умозаключения [32, 29]. Такое понимание сущности познания и средств его достижения, разумеется, исключает понимание познания как воспоминания.

Будучи принципиально отличным от теории анамнезиса Платона, учение Ибн Сины о познании имеет генетическое родство с воззрениями Аристотеля о познании. Оно выражается в общности основных положений мировоззрения этих двух мыслителей о сущности познания: и Аристотель и Ибн Сина сходятся в том, что познание есть отражение образа вещей в чувствах и разуме человека. Вот несколько выдержек из сочинения Аристотеля, подтверждающих эту мысль:

1. Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается отдельный предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т.е. воспринимается как форма (Logos) [114, 421, 425, 430].

2. «А так называемое **отвлеченное** ум мыслит так, как мыслят курносое: то как курносое в виде чего-то неотделимого (от материи), то как вогнутое, если бы кто действительно его помыслил без той плоти, которой присуще вогнутое; так ум, мысля математические предметы, мыслит их отделенными от тела, хотя они и не отделены от него» [114, 439].

Однако в трудах Аристотеля эти две фундаментальные идеи теории познания – идея о том, что познание есть отражение образа вещей в чувствах и разуме познающего, и идея о том, что в результате ряда ступеней абстрагирования формируются общие понятия, фиксирующие наиболее существенные, универсальные характеристики бытия – изложены в самой общей форме. Развертывание и широкое обоснование этих идей составляет заслугу Ибн Сины. Ни у одного из философских предтеч Ибн Сины, труды которых изучены нами, нет такого широкого анализа сущности познания.

Гносеологические представления Ибн Сины, в частности его воззрения на сущность познания, были не совместимы со взглядами его средневековых идейных противников, в особенности с гносеологическими позициями мутакаллимов. Поэтому последние довольно решительно боролись против его гносеологии и пытались обесценить ее. В этом отношении особенно усердствовал Фахраддин Рази, который в своем труде «Совершенное послание о божественных истинах» выдвинул против учения Ибн Сины о познании как отражении следующие возражения:

1. Если представление вещей означает их появление в силе представления, то мы, чтобы познать прямую линию, должны сами быть прямыми, чтобы постигать сферическую фигуру, должны быть сферическими, а если хотим познать их обе одновременно, то мы сами одновременно должны быть и прямыми и сферическими, что невозможно.

2. Поскольку субъектом познания сущности движения, покоя, прямолинейности является субстанция души, постольку душа одновременно должна быть и движущейся, и покоящейся, и прямой, и сферической. Однако и это невозможно.

3. Согласно Ибн Сине, если мы вообразим какую-либо гору иди реку, то образ этой горы или реки должен появиться в передней части нашего мозга. Но это абсурдно, ибо столь огромный образ никак не может вместиться в таком маленьком местечке, каким является мозг [104, 111]. Эти же самые возражения он приводит и в других своих сочинениях, в частности в «Сущности "Указания"» («Лубаб-ал-Ишарат») и «Доказательстве истинности калама» («Ал-барахин дар илми калам»).

Однако возражения Фахраддина Рази бьют мимо цели, ибо он не понял или не хотел понять, что Ибн Сина везде и всюду говорил о запечатлении в чувствах и разуме не самих материальных предметов, а об отражении в них образа предмета, который на уровне чувственного познания абстрагирован от материи, но не от ее привходящих свойств, а на уровне рационального познания очищен, освобожден, абстрагирован как от материи, так от всех материальных свойств, качеств, связей и отношений. Ярким тому доказательством является учение Ибн Сины о типах абстрагирования, конечным результатом которого является формирование идеальных по своей сущности понятий и универсалий. В «Даниш-намэ» Ибн Сина подчеркивал: «Всякий раз, когда бытие формы (образа. – *М.Д.*), отделенной от материи, находится в бытии, отделенном от материи, это бытие и есть познание. Так форма человека, отделенная от материи человека и заключенная в душе, и есть познание... **Действительно, познание – не что иное, как знание, ибо познанное тобою есть в действительности та форма (образ. – *М.Д.*), которая находится в тебе от (познанной) вещи, а не сама та вещь, которой принадлежит форма… Ощущение есть то впечатление, которое возникает в нашем чувстве, а не сама внешняя вещь. Это впечатляющее и есть ощущение**» [50, 136]. Следовательно, эти возражения Фахраддина Рази основаны на непонимании соотношения материального и идеального, онтологические и гносеологические различия которых Ибн Сина представлял четко: материальное – телесно, идеальное – бестелесно; материальное – делимо, идеальнее – неделимо; материальное –

объемно, идеальное – не имеет объема; материальное – это объективный предмет, идеальное – его абстрагированный образ. Несостоятельность возражений Фахраддина Рази хорошо понял мыслитель XIII в. Насириддин Туси – последователь и защитник философии Ибн Сины. Он указывал, что эти возражения Фахраддина Рази – результат непонимания того факта, что «познание объективных вещей – это появление у познающего их субъективного образа». Фахраддин Рази либо не понял, либо не хотел понять, либо не знал (последнее более вероятно) того объяснения, которое Ибн Сина дал закономерности отражения предметов (будь то малых или больших) в зрении и, следовательно, в мозге человека, предвидя возражения оппонентов. Мы имеем в виду следующее положение мыслителя: «Правомерно, если некий скептик усомнится и скажет: как образ горы или даже образ мира отражается в небольшом органе, являющемся носителем силы представления? Мы ему отвечаем: знание о бесконечном делении тел освобождает нас от размышления над этим сомнением. Ибо подобно тому, как мир отражается в небольшом зеркале, подобно этому он отражается в зрачке, т.к. то, что делится, отражается в нем соответственно своему делению. Ибо маленькое тело количественно и формально (по форме) делится сообразно делению большого тела, хотя они по качеству и различаются. Следовательно, таково и состояние отражения имагативных образов в их носителях. Далее, отношение того, в чем отражаются имагативные образы, которые один за другим отражаются в большом или малом месте, есть отношение двух по величине и малости объективных вещей при учете сходства расстояния (их нахождения) [35, 236].

Величина образов, отражаемых в чувствах и разуме, по Ибн Сине, обусловлена не величиной предмета, образ которого отображается в познавательных силах, не величиной самих образов, а особенностями приемника образов. Обсуждая этот вопрос в связи с анализом проблемы телесности животных познавательных сил, автор «Исцеления» писал: «Выяснилось, что имагативное познание совершается при помо-

щи тела. Это доказывается тем, что мы представляем имагативные образы, например образ человека, мельче или крупнее, в зависимости от того, как мы их созерцаем. Эти два образа, один из которых крупнее, а другой мельче, должны отражаться в разных вещах. Ибо если она отражаются в одной и той же вещи, то их различие по мелкости и крупности обусловлено либо источником образа, либо приемником образа, либо самими этими образами. Мелкость и крупность образа не могут быть обусловлены источником образа, ибо большинство имагативных образов, безусловно, извлечено из какой-либо вещи, и образ одного и того же человека может быть и маленьким и большим. Мелкость и крупность не могут быть обусловлены и самими этими двумя образами, ибо по определению сущности они тождественны, но различаются только по мелкости и крупности... Стало быть, мелкость и крупность образа обусловлены приемником образа, ибо образ иногда отражается в большей его части, а иногда – в меньшей» [35, 170].

В духе Фахраддина Рази критикует Ибн Сину современный египетский ученый Мухаммад Усман Наджати. С его точки зрения, «Ибн Сина говорит о материальном запечатлении образа в головном мозгу, которое подобно запечатлению перстня в воске или запечатлению образа на фотографической пластинке» [319, 186]. Анализируя отдельные отрывки «Книги о душе», где Ибн Сина подчеркивает, что образ вещей, возникающий в ощущениях, восприятии, представлении и догадке, не абстрагирован полностью от материальных связей и отношений, Усман Наджати заключает: «Из этого нам становится ясным взгляд Ибн Сины на характер впечатления, получаемого головным мозгом от внешних чувственных раздражителей, и на характер сохранения этих впечатлений в головном мозгу после исчезновения чувственных раздражителей. Он полагал, что чувственные впечатления оставляют в головном мозгу материальные следы, подобные запечатлению образов на фотопластинке, и сохраняются в нем после исчезновения чувственных раздражителей. ...С точки зрения новой науки мысль о запечатлении об-

раза чувственных вещей в головном мозгу, о чем говорит Ибн Сина, есть неточная идея, свидетельствующая о его незнании природы возбуждения нервной системы. Новая наука отвергает мнения о том, что в порах мозга есть записи образов вещей и хранилища для них. Она говорит лишь о возникновении двигательных изменений и естественных химических реакциях в порах и связках нервной системы головного мозга [319, 188–189]. Если вспомнить основные принципы теории абстрагирования Ибн Сины, то сразу же обнаружится некорректность возражений и критических замечании Усмана Наджати. Согласно этой теории, как указано выше, познаваемые образы вещей лишь на уровне ощущений имеют конкретно-чувственный характер. На уровне восприятия и представления этот образ, как покажем более подробно ниже, все больше отрывается, освобождается от чувственных, материальных характеристик, становясь субъективным образом объективных вещей. На уровне же догадки формируются конкретно-чувственные понятия и идеи вещей. Вот эти-то идеи и понятия сохраняются, по Ибн Сине, в головном мозгу в форме образов. Отсюда ясно, что нельзя утверждать, что Ибн Сина говорил о материальном запечатлении образа предмета в головном мозгу, которое подобно запечатлению образа на фотопластинке. Если некорректна такая трактовка образов, формирующихся на последних стадиях чувственного познания, то тем более неадекватна трактовка рассудочных образов (т.е. понятий, идей, универсалий) как материальных впечатлений. Ибн Сина при анализе проблемы нематериальности, нетелесности говорящей души неоднократно четко указывал, что умственные образы, т.е. понятия, универсалии суть имматериальные, отрешенные от материи феномены: «Мы говорим, именно разумная сила абстрагирует умопостигаемое от определенного «количества», «где», «положения» и всех ранее названных прочих свойств. Мы должны рассмотреть суть этого отвлеченного от положения образа [и установить], каким образом он отвлечен от него: отвлечен ли он по отношению к той вещи, из которой взят, или по отношению к той вещи, которая его взяла, т.е. заключе-

но ли бытие этой умопостигаемой, абстрагированной от положения реальности в объективном бытии или она заключена в бытии, представленном субстанцией разума? Было бы абсурдно, если бы мы сказали: она такова в объективном бытии. Стало быть, остается нам сказать: она отвлечена от «положения» и «где» при своем бытии в разуме» [35, 190].

Познание как отражение, считал Ибн Сина, совершается в различных формах и имеет ряд ступеней. Важнейшими формами и ступенями познания, с его точки зрения, являются чувственное и рациональное познание [35, 50–56]. В учении о чувственном и рациональном познании с наибольшей силой обоснована теория отражения мыслителя, раскрыты сущность и значение познавательного процесса, запрограммирована мировоззренческая направленность его гносеологии, сделана попытка понять диалектику форм познания и т.д. Поэтому попытаемся изложить и проанализировать основные моменты и идеи учения Ибн Сины о формах познания, их сущности и соотношении.

2. Чувственное познание и его виды

Исходя из общей концепции познания как отражения образа и идеи предмета в чувствах и разуме познающего, Ибн Сина считает, что чувственное познание есть **запечатление образов вещей и их частных идей в чувствах субъекта познания**. Поэтому прежде всего следует сказать несколько слов об учении Ибн Сины о чувствах вообще, ибо оно предопределяет многие особенности его теории чувственного познания. Чувства, по Ибн Сине, – это душевные силы, которые являются носителями различных физиологических, психических и познавательных способностей. В зависимости от того, располагаются ли органы чувств в теле или на теле, чувства делятся на внешние и внутренние. Как и древние греки, Ибн Сина различал пять внешних органов чувств и соответствующие им ощущения: зрительные, слуховые, осязательные, обонятельные и вкусовые. Но в отличие от них считал, что осязание есть сложное чувство, представляющие

собой «род четырех или белее сил, рассеянных по всей коже тела. Одна из их сил различает противоположность теплого и холодного, вторая – противоположность влажного и сухого, третья – противоположность твердого и мягкого, четвертая – противоположность шероховатого и гладкого. Только то обстоятельство, что они собраны в одном органе, внушает мысль о единстве их сущности» [35, 222]. В соответствии с этим Ибн Сина иногда говорил и о восьми внешних чувствах [35, 34]. Следует сказать, что его идея о сложности осязания близка к современным представлениям, различающим в кожных покровах температурную (ощущение холода и тепла), тактильную (ощущение поверхности тела, ее гладкости, шероховатости и т.д.) и болевую (отражение интенсивности раздражителя и его качества) анализаторные системы.

Внутренних чувств, по Ибн Сине, тоже пять. Это – сила общего чувства (восприятие), расположенная в переднем желудочке мозга; сила представления, расположенная в конце переднего желудочка мозга; **сила воображения** (у животной души, **мыслительная** – у человеческой), расположенная в среднем желудочке мозга, близ червеобразного отростка; сила догадки, расположенная в конце среднего желудочка мозга; **сила памяти**, расположенная в заднем желудочке мозга [35, 35–37]. В этой связи следует отметить следующее: а) Ибн Сина дополняет теорию Аристотеля о внутренних силах введением учения о представлении и догадке; б) Представления Ибн Сины о внутренних силах отличаются и от воззрений «Братьев чистоты». Они, в отличие от Авиценны, к категории внутренних сил относят пять следующих сил: воображающую, мыслящую, памятующую, говорящую, творящую; в) Позиция Ибн Сины близка в этом вопросе к позиции Фараби, изложенной в его труде «Фусус ал-Хикам» («Разделы философии»). Но Фараби в «Ара' ахли-л-мадинат-ил-фазилати» («Взгляды жителей добродетельного города») излагает этот вопрос несколько иначе, что свидетельствует о том, что у него пока еще не выработалась, по всей вероятности, четкая позиция по этому вопросу; г) Воззрения Ибн Сины о внутренних чувствах отличаются и от современных

представлений. Современная философия и психология относят к категории чувственных сил только восприятие и представление, что касается воображения и памяти, то они считаются формами мыслительной деятельности. Догадка же как самостоятельная познавательная сила и как вид чувственного познания в системе современных научных представлений отсутствует. Надо иметь в виду и то, что современной физиологии и психологии не чужда идея о внешних и внутренних ощущениях. Но внутренними современные физиология и психология называют различные органические, кинестезические, статические ощущения, а не восприятие, представление, воображение, догадку и память. Ибн Сина называет эти психические и гносеологические функции мозга внутренними чувствами потому, что их носители расположены внутри познающего организма. Животными познающими силами они называются потому, что познают только образы и частные идеи предметов.

Хотя Ибн Сина называет внешние и внутренние чувства животными силами, тем не менее считает, что они присущи и человеку, ибо говорящая душа в снятой форме включает в себя более низшие формы души. В этой связи он иногда пытается выяснить разницу между животными и человеческими чувственными силами. В частности, он понимал (как покажем ниже), что восприятие и представление у человека сопровождаются словом, которое может способствовать формированию целостного образа, его воспроизведению и порождать по ассоциации другие образы. Называя память, запоминание и воспоминание животными силами, он считал, что «воспоминание есть способ воспроизведения того, что забыто, и ...существует только у человека, ибо доказательство того, что нечто существовало, а затем исчезло, свойственно только силе разума. А если это свойственно не разуму, то свойственно догадке, украшенной разумом. Если остальные животные вспоминают, то пусть вспоминают. Но если они не вспоминают, то и не стремятся вспомнить, и это не приходит им даже на память, так что эти желания и стремления присущи только человеку» [35, 164]. Главную же

особенность и главное отличие животных чувственных сил от человеческих он видел в том, что человеческие чувственные силы подчинены разуму и освещены его светом. Указывая на это, Ибн Сина подчеркивал, что «ощущения и силы человека благодаря близости к разуму становятся внутренними силами, отличными от животных. Поэтому человек благодаря соразмерным звукам, смешанным цветам, сложным запахам и вкусовым качествам, благодаря надеждам и желаниям познает такие явления и вещи, которые животные не могут постичь. Это объясняется тем, что свет разума как бы проливается и освещает чувственные силы человека. Даже воображение, которое у животных было объектом догадки, у человека стало объектом разума, и оно даже приносит пользу в науках. Благодаря свету разума полезным в науках стало даже воспоминание, как, например, опыт (навыки), приобретаемый воспоминанием и частными наблюдениями, и т.п.» [35, 162]. Нет сомнения в том, что Ибн Сина в своих суждениях, бесспорно, прав.

Эти особенности учения Ибн Сины о внутренних чувствах и соответствующих им ощущениях во многом обусловливают и предопределяют специфику его учения о чувственном познании, о чем речь пойдет несколько позже.

Объектом чувственного познания Ибн Сина считал так называемые особые, общие и акцидентальные чувственные предметы и частные идеи. Особые предметы чувственного познания – это предметы (вернее, свойства предметов), познаваемые одним определенным чувством, как, например, тепло и холод для осязания, звук для слуха, запахи для обоняния, вкусовые качества для вкуса и цвета для зрения. Общие предметы чувственного познания – это те предметы и явления, которые одновременно познаются несколькими или всеми чувствами. К ним относятся фигуры (очертания предмета), числа, величина, движение, покой, познаваемые чувствами при посредстве особых предметов чувственного познания. «Что касается фигуры, числа и т.п., хотя они, – писал Ибн Сина, – в отдельности не ощущаются, тем не менее их образ и представление о них вытекает из представления того,

что ощущается и познается при помощи, например, цвета, теплоты и холода. Отражение в представлении образов фигуры, числа и т.п. без них становится невозможным... Поскольку данные общие предметы познаются этими чувствами, постольку нет наверняка нужды в другом чувстве. В силу того, что они не могут быть познаны без посредства чего-либо другого, исключено, чтобы они познавались каким-либо отдельным чувством. Стало быть, зрение познает величину, фигуру, число, положение и покой при помощи цвета [35, 139]. В этой связи небезынтересно отметить, что и современная наука стоит на той точке зрения, что восприятие величины, формы и движения осуществляется одновременно зрительными, осязательными и мускульнодвигательными анализаторами. В восприятии времени участвуют все органы чувств, разве что кроме обоняния [228, 188–193; 195, 130–141]. Что касается акцидентальных объектов чувственного познания, то это такие характеристики предметов, как белизна, чернота, краснота и т.п., которые помимо и вне предметов не имеют самодовлеющего существования и познаются только через свои субстраты, ибо только через них могут оказать воздействие на органы чувств и вызывать ощущение. Как раз это и имел в виду Ибн Сина, когда писал, что «акцидентальные чувственные предметы – это такие предметы, образы которых [непосредственно] не отражаются в чувстве, как, например, если сказать: я понял сына Зейда» [319, 52].

Все эти виды чувственных вещей, их свойства и характеристики, как вытекает из концепции Ибн Сины, являются объектами познания ощущения, восприятия и представления. Догадка познает их только через ощущения, восприятия и представления. Специфическим же объектом познания догадки являются идеи предметов. Разъясняя разницу между познанием образа предмета, с одной стороны, и его идеи – с другой, Ибн Сина указывал, что «образ – это то, что познается и внешним и внутренним чувствами, только сначала он познается внешним чувством и лишь затем передается внутреннему чувству, как, например, познание овцой образа волка, т.е. его очертания, облика и цвета: все это познается

внутренним чувством овцы, но только вначале их познает ее внешнее чувство. Что касается идеи, то это – то, что познает душа от чувственных предметов без того, чтобы оно сначала постигалось внешним чувством, как, например, познание овцой идеи враждебности, заключенной в волке, или идеи, заставляющей ее бояться волка и бежать от него» [35, 35]. Понять и объяснить эту идею Ибн Сины нетрудно: ощущение во внешних чувствах возникает при непосредственном воздействии на них материальных вещей и предметов. Внутренние же чувства непосредственному воздействию предметов и явлений не подвергаются. Поэтому материальные вещи первоначально постигаются внешними чувствами, а затем на основе их данных и внутренними чувствами. Что касается идеи, как нечто нематериального, идеального, то она не может оказать непосредственного влияния на внешние чувства и потому ими не познается, а познается внутренними чувствами.

Итак, исходя из сказанного, следует подчеркнуть, что понятие «чувственное познание» в системе Ион Сины шире понятия «чувственное познание» в античной философии (например, у Аристотеля), ибо он, наряду с ощущением и восприятием, важнейшими компонентами чувственного познания считал представление и догадку. Это понятие у Ибн Сины шире и современной категории «чувственное познание»: современная философия не признает догадку как вид чувственного познания, с ее точки зрения воображение и память суть не средства чувственного, познания, а средства рационального познания, средства теоретического, творческого мышления.

Чувственное познание, по Ибн Сине, совершается в виде ощущения, представления и догадки. Восприятие им не выделяется, как это имеет место в современной философии и психологии, в самостоятельный вид познания, а считается более высшей формой ощущения, формирующей целостный образ познаваемого предмета. Этот наш вывод основан на анализе Ибн Синой видов познания, в резюме которого он подчеркивает, что «отличаются друг от друга познание, основанное на чувствах, познание, основанное на представле-

нии, познание, основанное на догадке, и познание, основанное на разуме» [35, 53].

Ощущение как первый вид чувственного познания состоит в запечатлении конкретного образа вещей и явлений в органах чувств. «Ощущение – это отражение (дословно: принятие. – М.Д.) образа вещи, отвлеченного от материи и представляемого чувством» [30, 261]. Оно возникает под непосредственным воздействием на органы чувств конкретных свойств и качеств объективно существующих предметов. «Образы чувственных вещей, – писал Ибн Сина, – достигая органов чувств, запечатлеваются в них и познаются силами ощущения» [30, 261]. Причем «каждое ощущение ...познает прежде всего то, что оказывает на него воздействие своим чувственным образом» [18, 45]. Поэтому Ибн Сина считал, что «ощущение – это некое страдательное состояние, ибо оно есть принятие образа ощущаемого и преобразование в подобие актуально чувственного тела. Актуально ощущающее становится подобным актуально ощущаемому, а потенциально ощущающее – потенциально ощущаемому. Поистине, ближайшим ощущаемым является то, посредством чего ощущение представляет некий образ ощущаемого... Каждое ощущение познает свой предмет ощущения и его отсутствие. Свой предмет оно постигает само по себе, а его отсутствие – так, как глаз познает темноту, слух – молчание» [35, 56–57]. Итак, по Ибн Сине, главная черта чувственного познания в форме ощущения заключается в том, что оно возникает исключительно под непосредственным воздействием качеств, свойств и отношений объективных вещей на органы чувств, и потому, когда предмет исчезает из поля ощущения, то снимается и ощущение его образа. Но не любое воздействие предмета может вызвать ощущение: если воздействие очень слабое, то оно не порождает ощущения, ибо не может раздражать и возбуждать органы чувства к отражению образа предмета. Не может вызывать ощущение предмета и очень сильное воздействие, ибо оно подавляет чувства и этим воспрепятствует отражению им образа вещей. Этот факт свидетельствует о том, что Ибн Сине была известна идея нижнего абсолютного и верхнего абсолютного порогов чувствительности.

Вторая особенность чувственного познания на уровне ощущения – это конкретно-чувственный, в известном смысле материальный характер формируемого ощущениями образа предмета. Этот конкретно-чувственный характер ощущения заключается не в том, что будто сам материальный предмет перемещается в органы ощущения (в чем обвиняли Ибн Сину его противники), а в том, что ощущения, отвлекая и абстрагируя образ предмета от материи, не могут полностью его очистить и освободить от привходящих свойств материи. Имея в виду эти особенности чувственного познания на уровне ощущения, Ибн Сина подчеркивал, что ощущение отражает образ материи вместе с этими материальными привходящими свойствами и связью, возникающей между нею и материей. И когда устраняется эта связь, прекращается и это отражение, ибо ощущение не отвлекает образ от материи и всех ее привходящих свойств. Невозможно, чтобы этот образ сохранился, если материя исчезает (с поля ощущения). Следовательно, как будто образ не отражается в ощущении, если материя исчезает (с поля ощущения). Итак, образ окончательно не абстрагируется ощущением от материи, а нуждается в ее бытии, дабы этот образ мог существовать в ощущении» [35, 51].

Ощущение как форма чувственного познания характеризуется и тем, что оно не в состоянии формировать целостный образ ощущаемого предмета, ибо каждый орган чувства постигает только ему присущий объект ощущения и не может установить связь и различие между тем, что познает он сам, и тем, что постигают другие чувства [18, 51; 35, 57–145]: зрение ощущает только свет и цвета, слух – воздушные волны и звуки, обоняние – запахи и парообразные раздражители, вкус – вкусовые качества, осязание – тепло и холод, влажность и сухость, шероховатость и гладкость, тяжесть и легкость. Это положение Ибн Сины перекликается с идеей современной философии, физиологии и психологии о мономодальности ощущений.

Но Ибн Сина хорошо понимал, что эти разрозненные ощущения не дают целостного представления о предмете,

что имеет как большое познавательное, так и существенное практическое значение. Без формирования целостного образа предмета невозможно ни дальнейшее развитие познания, ни практическое действие животного и человека. «Если бы они (т.е. разрозненные образы. – *М.Д.*), – писал Ибн Сина, – не были объединены в представлении неразумных животных, желающих съесть сладкое, например, то, что по форме напоминает сладкое, то животное, увидев это, не решилось бы съесть его. Так же и мы, если не будем думать о том, что этот белый человек есть тот певец, личное пение которого слышали, то не сможем определить его индивидуальной сущности, и наоборот. Если бы в животном не было того, в чем объединены образы чувственных предметов, то его жизнь была бы осложнена: обоняние и слово не указывали бы животному на вкусовые качества, а образ палки не напомнил бы ему форму, вызывающую боль, дабы избегать ее. Следовательно, необходимо, чтобы для этих форм существовало единое внутреннее место объединения» [35, 145].

Функцию различения и объединения разрозненных образов и формирования целостного образа предметов, по Ибн Сине, выполняет общее чувство,[4] что соответствует тому психическому процессу, который в современной философии, психологии и физиологии называется восприятием. Общее чувство «есть центр чувств и разделяется на ответвления. Все чувства ведут к нему, и, поистине, оно есть то, что ощущает» [35, 147]. Вместе с тем оно есть начало всех других познавательных способностей – начало представления, воображения и памяти, ибо они отражают образы предметов и их частные идеи только через него. Первая главная функция общего чувства – различение образов, отраженных во внешних чувствах, дабы распознать их специфику. «Общее чувство, – писал Ибн Сина, – есть сила, которой достигают все чувственные предметы. Ибо, если нет единой силы, познающей цветное и осязаемое предметов, когда они даны нам, то мы не могли бы различить их, говоря, что это есть то» [35, 145]. Вопрос этот в свое время был предметом исследования Платона и Аристотеля. Платон в «Теэтете» доказывал, что функцию

различения чувственных предметов, их качеств и свойств, выполняет разум. При этом он исходил из концепции абсолютной независимости разумной души и разума от чувств, от ощущений. Считая эту позицию несостоятельной, Ибн Сина писал: «Предполагали, что различение – это свойство разума. Тогда необходимо, чтобы разум нашел их обоих [чувственные качества предметов] вместе, дабы различить их. Поскольку они оба – чувственные качества и определенным образом исходят из чувственных предметов, то разум не познает их» [35, 145]. Этот вывод Ибн Сины есть следствие его общей гносеологической концепции, согласно которой частное познается чувствами, а общее – разумом.

Аристотель же в книге «О душе» считал, что однопорядковые качества и свойства различаются внешними чувствами, а разнопорядковые – общим чувством. Например, различные вкусовые качества и цвета различаются и распознаются внешними чувствами, а различия между цветом, звуком и вкусовыми качествами постигаются общим чувством. Ибн Сина не делает подобные разграничения. Он однозначно считает, что различение конкретных качеств, свойств и отношений предметов – прерогатива общего чувства.

Второй важнейшей гносеологической функцией общего чувства, по Ибн Сине, является объединение разрозненных чувственных образов в целостный образ предметов, о чем было сказано выше. Но каким образом общее чувство осуществляет эту свою функцию? Согласно физиологическим и неврологическим представлениям Ибн Сины, общее чувство – это расположенная в переднем желудочке мозга сила. Отсюда же исходят и нервы, проводящие зрительные, обонятельные, вкусовые ощущения. Из задней доли мозга растет и направляется к оболочке, выстилающей внутреннюю полость уха, и полностью в ней расходится слуховой нерв, который осуществляет слуховое ощущение [124, 221–226; 215, 68–72]. Образы, которые отражаются во внешних чувствах, по этим нервам передаются в передний желудочек мозга. Поэтому общее чувство как центр всех чувств принимает образы, запечатлевающиеся в пяти внешних чувствах, и преобра-

зует их в целостный образ предмета. Ибн Сина писал: «Сила зрения нечто иное, чем общее чувство, хотя исходит из него и управляется им. Ибо сила зрения видит, но не слышит, не обоняет, не осязает и не вкушает. Но общее чувство видит, слышит, осязает и вкушает то, что познает» [35, 133].

Поскольку центром общего чувства является передний желудочек мозга, то в известном смысле можно сказать, что функция формирования целостного образа предмета осуществляется самим мозгом. Как правильно заметил А.К. Закуев, Ибн Сина считал, что для целостного восприятия образа предмета общее чувство пользуется предшествующим опытом, представлениями и ассоциациями. Объясняя это, мыслитель указывал, что «когда мы слышим голос определенного и знакомого человека, мы воспринимаем и узнаем его целиком; это получается оттого, что мы раньше знали, что владелец данного голоса является владельцем данного образа» [190, 45].

Таковы основные идеи и положения Ибн Сины об ощущении как форме чувственного познания. Они дают основания заключить:

1. Источником ощущения и восприятия является объективная действительность. Ощущения и восприятия суть образы объективных предметов, явлений и процессов, возникающих на основе их воздействия на органы чувств. Эта, в своей основе материалистическая, посылка гносеологии Ибн Сины в корне противоположна имевшим в его эпоху хождение концепциям «ал-инадийа» и «ал-индийа». Сторонники «ал-инадийа» считали, что ощущаемые и воспринимаемые нами образы суть грезы и вымыслы, не имеющие под собой никакой реальной основы. Представители «индийа», проводя солипсистскую позицию, доказывали, что наши познания зависят от нашего «я», от нашего убеждения и нашей уверенности: если я убежден, что данная вещь есть тело, то она действительно есть тело; если же я уверен, что она акциденция, то она и есть акциденция [92, 105; 190, 42]. Ибн Сина, по всей вероятности, имел в виду концепцию «ал-инадийа» и «ал-индийа», когда писал: «Тому, кто высказывает эту мысль, мы

скажем: невозможно, чтобы чувственный предмет ощущался без воздействия, исходящего от него, ибо тепло тоже не ощущается, пока не греет. На самом деле ощущается не только то, что есть в ощущаемом, но и то, что исходит от ощущаемого и появляется в ощущающем, так что если бы оно не стало появляться в ощущающем, то чувственные вещи не ощущались бы. Однако чувственный предмет, по сути, есть то, благодаря чему в ощущающем органе появляется качество, сходное с тем, какое есть у чувственного предмета. Это качество и ощущается» [35, 59–60].

2. В снятом виде сохраняют и ныне свою научную значимость идеи Ибн Сины об ощущении как конкретно-чувственном и о восприятии как целостном образе предмета.

3. Близка к современным представлениям и идея Ибн Сины о передаче в мозг (центральную нервную систему) по нервным каналам воздействий и впечатлений, получаемых органами чувств, где они сохраняются и перерабатываются в конкретно-чувственный или целостный образ предметов. В этой связи следует отметить, что позиция Ибн Сины по этому вопросу существенно отличается от точки зрения Аристотеля. Аристотель настаивал на том, что чувственные впечатления и образы сохраняются во внешних чувствах. Ибн Сина же был убежден, что чувственные впечатления не сохраняются во внешних чувствах, они сохраняются во внутренних чувствах, центр которых находится в головном мозге. Этим самым Ибн Сина, по существу, вплотную подошел к идее о том, что чувственные впечатления сохраняются в нервной системе. Он, в частности, писал: «Зримый образ, прежде чем запечатлеться, запечатлевается в льдинообразной влаге, хотя зрение в действительности не осуществляется ею… Однако этот образ через два полых нерва достигает места их крестообразного скрещивания... Благодаря этим двум нервам в части пневмы[5], являющейся субстратом силы зрения, отражается призрачный образ. Затем то, что находится за этой пневмой, осуществляющей зрение..., проникает в разлитую по поверхности передней части мозга, и зримый образ еще раз запечатлевается в той пневме, которая является субстра-

том силы общего чувства. Стало быть, общее чувство принимает этот образ. В этом заключается суть зрения.

...Далее, общее чувство передает этот образ в часть пневмы, коя соединяется с той частью пневмы, которая является субстратом образа. Этот образ запечатлевается в ней и сохраняется в силе представления... Стало быть, общее чувство только отражает (дословно: принимает) образ, но не сохраняет его. Но представление, когда отражает образ, сохраняет его. Причина этого заключается в том, что отображенный образ внешних вещей сохраняется и запечатлевается в пневме общего чувства до тех пор, пока сохраняется упомянутое отношение между нею и зримым предметом, или это отношение есть нечто возникшее недавно.

Но если зримый предмет исчезает из поля зрения, то образ устраняется из той пневмы и не может сохраниться в ней значительное время. Что касается пневмы, находящейся в представлении, то образы в ней сохраняются долго... Потом этот образ, находящийся в представлении, проникает в задний желудочек мозга, где располагается сила догадки... При помощи пневмы силы воображения (которая у человека называется мыслящей) он достигает пневмы силы догадки, и образ, находящийся в представлении, отражается в пневме силы догадки. Сила воображения является помощником силы догадки, передающей ей то, что заключено в представлении; иначе образы не могли бы актуально сохраниться в силе догадки. Но когда путь открыт, две пневмы взаимосвязаны и две силы взаимно противоположны, сила догадки приступает к поиску в них тех образов» [35, 132–134].

4. Не потеряла свою значимость и идея Ибн Сины о том, что ощущения и восприятия без непосредственного воздействия предметов не способны сохранить значительное время образы постигнутых ими предметов и явлений.

Более высоким видом чувственного познания Ибн Сина считал представление.[6] Представление, с его точки зрения, есть формирование наиболее обобщенного и абстрагированного образа предмета, на основе сохраненных образов ощущений, восприятий и мышления. «...Представление, – писал

Ибн Сина, – есть нечто последнее, в котором устанавливаются образы чувственных вещей. Та его сторона, которая обращена к чувственным вещам, есть общее чувство. Общее чувство доставляет силе представления для сохранения те образы, которые передают ему ощущения. Следовательно, представление сохраняет их. Иногда представление сохраняет и то, что не относится к образам ощущений. Ибо мыслящая сила путем сложения и разложения иногда распоряжается образами, имеющимися в силе представления, потому что они являются ее объектами. Когда мыслящая сила соединяет или разъединяет образы, располагает возможностью сохранить их в силе представления. Представление является хранилищем этих образов не потому, что они относятся к вещи, доставляемой изнутри или извне, а потому, что эти образы в таком виде являются результатом абстрагирования. Если эти образы тем же способом соединения и разъединения доставлены представлению извне, то эта сила может сохранить их. Точно так же было бы, если образ обнаружился этой силой по какой-либо другой причине» [35, 151]. Итак, представление как форма чувственного познания возникает на базе восприятия. Но есть ли какая-либо разница между ними? Ибн Сина пишет: «Общее чувство и представление как будто есть одна сила и как будто отличаются не по предмету, а по форме, ибо то, что принимает (отражает), не есть то, что сохраняет. Чувственный образ сохраняется силой, которая называется отображающей, и представлением. Ей, безусловно, принадлежит не суждение, а лишь сохранение. Но что касается общего чувства и внешних чувств, то они выносят суждение в некотором отношении, или до некоторой степени. Так, говорят: «Этот движущийся предмет черный, а та красная вещь – кислая». Но эта сохраняющая сила не выносит никакого суждения о существующих вещах, кроме того, что в нем содержится некий образ» [35, 184]. На этой основе арабский ученый Мухаммад Усман Наджати считает, что «Ибн Сина не приписывал этой силе решающую роль в познании. Поистине, ее роль в познании отрицательна. Она – только лишь хранилище. Что касается познания частных

идей, то оно есть, главным образом, функция догадки и общего чувства. Представление называется познающей силой из-за его участия в познании, ибо познание прошлых образов чувственных вещей достигается только при его помощи» [319, 184]. Думается, что Усман Наджати не прав, ибо он не учел всю совокупность идей Ибн Сины по этому вопросу.

Во-первых, если бы Ибн Сина отводил представлению в познании отрицательную роль, то вряд ли выделил бы его в качестве самостоятельного вида чувственного познания. Ведь анализируя проблему формы и видов познания и их особенности, он указывал, что основными формами познания являются ощущения, представление, догадка и рациональное познание [35, 50–53].

Во-вторых, Ибн Сина не всегда ограничивает роль представления только сохранением образов восприятия (общего чувства) и внешних чувств. Это ясно видно из его интерпретации особенностей представления как более высшей формы чувственного познания:

1. Представление, в отличие от восприятия, есть более абстрагированное знание, ибо сила, представления полностью отвлекает образ предмета от его материи. Это значит, что нельзя свести гносеологическую роль представления к простому сохранению образов ощущения и восприятия.

2. В силу наибольшего, чем восприятие, абстрагирования образа предмета от его материи представление для повторного возникновения не нуждается в непосредственном воздействии чувственного предмета. Оно может воспроизвестись благодаря другим ассоциативным связям.

3. Образы, формируемые представлением, являются более обобщенными, чем образы восприятия. Но они не настолько общи, чтобы охватывали всю совокупность индивидов данного рода.

4. Образы представления, несмотря на всю свою абстрагированность и обобщенность, все же остаются в пределах и границах чувственности, ибо представление, полностью абстрагируя образ от материи, не может окончательно освободить его от привходящих ее свойств. Имея в виду эти

особенности представления как формы чувственного познания, Ибн Сина писал: «Что касается представления… то оно основательно освобождает абстрагированный образ от материи, ибо оно берет образ от материи так, что он при своем существовании в представлении не нуждается в материи. Поэтому, хотя материя и исчезла из поля ощущения или вообще перестала существовать, тем не менее образ сохраняет свое существование в представлении. Представление, принимая образ, полностью разрушает связь между ним и материей. Но это еще не значит, что представление отвлекает образ и от привходящих свойств материи..., ибо имеющийся в представлении образ соответствует данному чувственному образу и определенному количеству, качеству и положению. Образ ни в коем случае не может пребывать в представлении так, чтобы он мог быть общим для всех индивидов данного рода. Так, этого человека представляют как одного из людей. Но вполне возможно, что есть люди, которых можно было бы представить себе существующими не в таком виде, в каком представляют себе данного человека» [35, 51–52].

В-третьих, в трудах Ибн Сины мы не находим утверждения о том, что роль представления в процессе познания отрицательна. Наоборот, он считал, что без представления, сохраняющего образы внешних чувств и восприятия, без представления, создающего более обобщенные образы, было бы невозможно накопление и рост знания, крайне затруднялась бы практическая деятельность животных и людей: они при необходимости должны были бы постоянно и сызнова познавать уже однажды познанную вещь, дабы узнать ее и употребить (не употребить) в своих нуждах [35, 45, 163–164].

Как видим, познание, с точки зрения Ибн Сины, не выходит за рамки постижения чувственных предметов и на уровне представления. «Но иногда при рассмотрении чувственных предметов мы судим об идеях, которые не ощущаем либо потому, что они по своей сущности, безусловно, нечувственны, либо потому, что во время суждения мы не ощущаем их, хотя они и чувственны. Что касается тех идей, которые по природе своей нечувственны, то это, например,

такие идеи, как враждебность, злоба и неприязнь, познаваемые овцой в образе волка, короче – все идеи, заставляющие ее пугаться волка, а также идея благосклонности, которую она познает в своем хозяине, короче – все идеи, которые приручают ее к хозяину своему. Все это суть сущие, познаваемые животной душой, но чувство[7] не указывает ни на одно из них. Стало быть, сила, которая познает их, есть иная, чем чувство, сила, и называется она догадкой [35, 147–148]. Следовательно, процесс чувственного познания у Ибн Сины завершается догадкой. Но прежде чем приступить к анализу догадки как высшего вида чувственного познания, следует сделать следующие замечания:

1. В оригинале догадка обозначается термином « », который переводчиками и исследователями переводится поразному. Одними из них он переводится как «догадка» [124]. Другие переводят этот термин как «инстинкт» [50, 263], третьи – то как «воображение», то как «догадка» [53, 413, 459, 467], четвертые – то как «догадывающая сила», то как «предполагающая сила» [190]. Нам кажется, что «وهم» нельзя перевести как «инстинкт», ибо инстинкту соответствует термин «غريزه», что по Ибн Сине есть одно из оснований «وهم». В качестве познавательной силы неправильно перевести «وهم» и как «воображение», хотя в обыденном языке и в некоторых терминологических сочетаниях он действительно употребляется в смысле воображения, фантазии, иллюзии, вымысла (ср. قضية وهمية – вымышленное, ложное суждение). По психологическим и гносеологическим функциям «وهم» не совпадает и с тем, что называется воображением (фантазией). Воображению, как покажем ниже, по психологическим и гносеологическим функциям соответствует то, что Ибн Сина называет «متخيلة» и «تخيل». Неверным мы считаем и перевод «وهم» как «интуиция», ибо интуиция – это «حدس», а не «وهم». Нельзя путать «وهم» и «حدس» потому, что Ибн Сина «وهم» относит к силам животной души, а «حدس» – к способностям говорящей, человеческой души. В последней своей работе «Ибн Сина» А.В.Сагадеев переводит «وهم» как «эстимативная сила», отказавшись от предложенного им же самим перевода «وهم» как

«догадка». К этому он наверняка пришел под влиянием французского перевода «Указаний и наставлений», выполненного А.М.Гуашон, и латинских переводов «Исцеления».

2. Иранский ученый Али Акбар Сияси, исследуя значение и содержание понятия «وهم» («догадка»), пишет, что «это исследование ...позволяет нам сказать, что «вахм» в наиболее универсальном своем значении поистине есть та же самая «душа»…, конечно, с тем условием, что мы имеем в виду «животную душу»... Кстати, в одном месте «Науки о душе» книги «Исцеления» мы заметили, что сам Ибн Сина... употребляет понятие «животная душа» вместо понятия «وهم» – «вахм». Он приходит к этому выводу тогда, когда выясняет разницу между общим чувством и « وهم– вахм». «Именно животная душа познает эти феномены (частные идеи). Чувства не указывают животному ни на один из этих феноменов. Стало быть, сила, при помощи коей душа познает, есть другая сила, которую мы называем «وهم – вахм» [318, 87—88]. Нам думается, что такая трактовка вопроса не согласуется с воззрениями Ибн Сины. Если, во-первых, «وهم – вахм» и «животная душа» у Ибн Сины были бы синонимичными понятиями, выражающими один и тот же предмет, то мыслитель при описании внутренних чувств животной души не выделял бы «وهم» в качестве самостоятельного вида внутренних чувств животной души. Тот факт, что Ибн Сина во всех, без исключения, своих трудах трактует «وهم» как одно из внутренних чувств животной души, свидетельствует о том, что «وهم» для него есть не сама «животная душа», а одна из ее внутренних сил. Во-вторых, если рассмотреть приведенную Али Акбаром Сияси цитату не изолированно, а в общем контексте «Исцеления», то нетрудно понять, что в ней речь идет не о тождестве «وهم» и «животной души», а о том, что «частные идеи внешними чувствами и представлением не познаются; они познаются той силой животной души, которая называется «وهم» [35, 147–148].

3. Некоторые средневековые философы, а именно Ибн Рушд, и отдельные современные историки философии, в частности Ромер и Мунк, считают, что учение о догадке и

догадывающей силе есть открытие Ибн Сины и ни у Платона, ни у Аристотеле, ни у других его предтеч не встречается [319, 181]. Но, как правильно заметил арабский ученый Усман Наджати, наметки этого учения мы находим у Фараби, писавшего, что «сила, называемая догадкой, есть сила, которая постигает в чувственных предметах неощущаемое, как заключенная в баране сила. Когда образ волка отобразится в ощущении барана, в его силе догадки отобразятся враждебность и ненависть к нему волка, хотя ощущение не познает этого» [319, 181]. Советский же ученый А.К. Закуев считает, что хотя Аристотель и не говорил о предполагающей силе (*вахима*), но в его учении общее чувство бывает двух видов: один из них связан с внешними чувствами, а другой – с мыслью и рассуждением [190, 46]. Но, несмотря на все это, следует отметить, что учение о догадке как высшем виде чувственного познания наиболее обстоятельно разработано именно Ибн Синой.

Догадка как вид чувственного познания состоит в постижении частных идей, которые сами по себе нематериальны, хотя акцидентально и пребывают в материи. Это объясняется тем, что форма, цвет, положение и тому подобное существуют только в телесных вещах. Что же касается добра, зла, дружественности, недружественности и тому подобного, то они сами по себе нематериальны, хотя акцидентально и могут пребывать в материи. Доказательством же нематериальности этих феноменов служит то, что «если бы они были бы материальными сами по себе, то добро, зло, дружественность и недружественность познавались бы разумом лишь как акциденты тела... Стало быть, очевидно, что эти явления сами по себе нематериальны, хотя акцидентально и пребывают в материи. Именно нечто подобное этим явлениям постигает и познает догадка. Таким образом, догадка познает нематериальные сущности, взятые из материи. Она также познает нечувственно постигаемые идеи, хотя они и материальны... Вместе с тем догадка не отделяет этот образ от привходящих свойств материи, ибо она берет образ как нечто единичное, постигает его сообразно и в соответствии с мате-

рией, познает его в связи с чувственным образом, облаченным привходящими свойствами материи, и при участии представления» [35, 52]. Согласно этому определению, можно выделить три следующие особенности догадки как вида чувственного познания.

1. Догадка есть познание само по себе нематериальных идей, акцидентально пребывающих в материи. Эти идеи познаются силой догадки не непосредственно, а опосредованно, через воздействие на органы чувств других вещей и постижение их образа. Указывая на эту разницу между познанием при помощи ощущения, восприятия и представления и познанием при помощи догадки, Ибн Сина писал: «Различие между первой и второй формами познания заключается в том, что первая форма познания есть постижение каким-либо способом образа предмета благодаря (воздействию) самого предмета. Вторая же форма познания вещи достигается благодаря другой вещи, приводящей к ней» [35, 35]. Например, баран зрением ощущает цвет, форму и движение надвигающегося на него волка, а вслед за этим постигает в нем идею враждебности и опасности, которые не только внешними чувствами, но и восприятием не воспринимаются.

2. Догадкой познаются и материальные идеи, которые чувствами не постигаются. Но что это за материальные идеи, Ибн Сина не разъясняет, и потому трудно сказать, что он имел в виду.

3. Несмотря на то, что догадка есть познание идей, тем не менее на их основе формируются общие универсальные понятия, ибо в данном случае мы имеем дело лишь с познанием частных идей, которые полностью не абстрагированы от привходящих материальных свойств и постигнуты в тесной связи с образами предметов. Вот почему догадка все же остается в пределах чувственной формы познания.

Эти же идеи мыслитель подчеркивает при характеристике орудия и средства догадки – догадывающей силы. Вот две выдержки:

«Догадывающая сила расположена в конце среднего желудочка мозга[8] и познает не постигаемые чувствами идеи, су-

ществующие в единичных чувственных предметах, как, например, существующая в овце сила, которая судит о том, что от этого волка следует бежать, а этого ягненка можно приласкать» [35, 36–37].

«Здесь существует другая внутренняя сила, которая познает в чувственных вещах то, что не постигается чувством, как заключенная в овце сила, которая познает в волке то, знание коего не постигает чувство и к коему оно не приводит. Ощущение познает только форму и цвет. Что же касается того, что это вредный, или друг, или враг, или отвращение, то оно познается другой силой, которая называется догадкой» [42, 38].

В концепции догадки Ибн Сины важное место занимает ответ на вопрос о том, каким образом идеи отражаются в догадывающей силе, как догадка познает идеальные идеи, если она не запечатлевается во внешних чувствах. Исследуя этот вопрос, Ибн Сина указывал, что догадка познает идеи несколькими путями. «**Один из этих путей есть вдохновение**, изливающееся на всех (животных и людей) из щедрот божьих, как, например, состояние новорожденного, который только рождаясь, уже прижимается к груди матери, или состояние ребенка, когда он поднимается, встает на ноги и, едва не падая, хватается за что-нибудь благодаря инстинкту, заложенному в его душе божественным вдохновением. Или, когда ему в глаз попадает соломинка, он, обеспокоенный, старается закрыть веко прежде, чем осознает случившееся. Все это происходит так, как будто совершается в соответствии с инстинктом, заложенным в его душе, и он не в состоянии распоряжаться этим. Точно так же животные обладают инстинктивными вдохновениями, причиной которых являются постоянные, непрерывные отношения, существующие между этими душами и их началами... При помощи этих вдохновений догадка постигает идеи, связанные с чувственными предметами, и то, что приносит вред и пользу. Следовательно, всякая овца опасается волка, хотя она его никогда не видела и не испытала с его стороны никакого вреда. …**Второй путь** познания идей – это нечто вроде **опыта**. Опыт

этот заключается в том, что когда животное ощущает боль или наслаждение, постигает нечто чувственно полезное или вредное, связанное с чувственным обрезом, то в силе представления запечатлевается образ этой вещи и образ того, что с ним связано, а в памяти – идея отношения между ними и суждение о них, ибо память познает сама по себе и в силу своей натуры. Когда образ идей извне проясняется в силе воображения, то он начинает двигаться в силе представления, и вместе с ним начинают двигаться связанные с ним полезные и вредные идеи. Короче, догадка одновременно постигает все идеи, заключенные в памяти..., и видит их вместе с теми образами. Все это достигается при помощи опыта. Вот почему собаки боятся комков глины, палок и т.п. **Другие суждения иногда проявляются в догадке путем сравнения**, ибо вещь обладает образом, связанным в некоторых чувственных предметах с предполагаемой идеей, но связь эта непостоянна и существует не во всех предметах. Следовательно, благодаря существованию того образа, догадка постигает идею вещей. Но иногда она может таким путем и не познать идею вещей» [35, 163–164]. Итак, считая божественное вдохновение важнейшим путем познания идей догадкой, Ибо Сина, по существу, отходит от позиции трезвого научного исследования проблемы, и в ученом берет верх мистик. Причину этого мистического допущения Ибн Сины следует искать в уровне развитии науки его эпохи – эпохи, когда еще не были раскрыты механизмы становления «прирожденных» («врожденных») идей и формирования безусловных рефлексов. Ибн Сина, заметив «прирожденность» некоторых идей и безусловно-рефлекторный характер отдельных поступков человека и повадок животных и не найдя им естественнонаучного объяснения, апеллировал к божественному вдохновению. Но этот мистический момент в теории догадки мыслителя ограничен признанием опыта и аналогии как двух важнейших путей познания и постижения идей. Особо следует отметить его идею о взаимозависимости познания образа и идеи предметов и явлений. Познание образа способствует познанию идеи, постижение идеи обусловливает постижение обра-

за. К сожалению, отдельные исследователи, не заметив (или не захотев заметить) эти моменты концепции Ибн Сины, сводят все его учение о догадке к божественному вдохновению, мистифицируют и фальсифицируют его [319, 177–178].

Догадка, или эстимативная сила, представляет чрезвычайный интерес с точки зрения постепенности перехода от воспринимающих сил животного к умственной деятельности человека [242, 133], к человеческому разуму, мышлению. Наделяя животных догадкой – «способностью постигать частные идеи», Ибн Сина как бы подготавливает почву для перехода к человеческому разуму – способности познавать общие идеи, нематериальные образы и образы, абстрагируемые от конкретных вещей и явлений. Догадку, являющуюся одновременно судящей, воображающей и воспоминающей силой, Ибн Сина в «Даниш-намэ» называет конкретным животным мышлением [22, 96]. Идея о том, что некоторые элементарные формы мышления присущи животным, главным образом высшим, не чужда современной науке и не противоречит марксистской философии. Энгельс в «Диалектике природы» указывал: «Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: **индукция**, **дедукция**, следовательно, также **абстрагирование**…, **анализ** незнакомых предметов (уже разбивание ореха есть начало анализа), **синтез** (в случае хитрых проделок у животных) и, в качестве соединения обоих, **эксперимент** (в случае новых препятствий и при затруднительных положениях). По типу все эти методы... совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны» [4, 537].

С учением о догадке в концепции Ибн Сины тесно связано учение о гносеологической роли памяти и воображения.

«Похоже, – писал он, что догадка по своей сущности есть сила мыслящая, воображающая и воспоминающая. Она по сущности своей есть судящая сила. Стало быть, она – судящая сила по сущности своей, а воображающая и воспоминающая – по движению и действиям. Она, следовательно, воображающая потому, что действует в образах и идеях, а вос-

поминающая потому, что воспроизведением этих образов и идей завершается ее действие» [33, 150].

Гносеологическую роль памяти – силы, расположенной в заднем желудочке мозга, он видел в сохранении тех смыслов, которые познаются догадкой. «Память, – писал он, – сохраняет те частные нечувственные идеи, которые существуют в чувственных предметах и познаются догадкой. Отношение силы памяти к силе догадки подобно отношению силы представления к общему чувству. Отношение же той силы (т.е. памяти. – *М.Д.*) к идеям подобно отношению этой силы (т.е. представления. – *М.Д.*) к чувственным образам» [35, 37]. Свою функцию сохранения идей память[9] осуществляет благодаря запечатлению в ней познанных догадкой идей. Практическая и познавательная значимость сохранения идей в памяти огромна. Азададин Ал-Иджи, объясняя позицию Ибн Сины по этому вопросу, подчеркивал, что «если бы не было этой силы, т.е. памяти, и не сохраняла бы она образы (и добавим: идеи) отошедших от поля зрения ощущавшихся предметов, то не было бы возможности распознать их, и тогда расстроился бы порядок интеллекта, так как тогда человек вынужден был бы всегда, когда он воспринимал бы что-нибудь, опять изучать его каждый раз так же, как он был вынужден изучать его в первый раз, и тогда человеку не удалось бы различить полезное от вредного и друга от врага» [190, 48].

Гносеологическую роль памяти (сохраняющей силы) Ибн Сина не ограничивал одним сохранением, одним запоминанием идей. Память, с его точки зрения, выполняет и функцию воспоминания забытых идей. Эту свою функцию она выполняет благодаря своей способности удерживать и восстанавливать забытые идеи. Но как память может это сделать? Прежде всего установлением связи между идеей и образом, сведением идеи к образу. Например, при воспоминании вкуса, формы и цвета какой-либо травы, мы вспоминаем и ее идею – вспоминаем, полезна ли она или вредна, если полезна, то в чем ее польза, а если вредна, то в чем ее вред. Но как восстанавливается идея, если забыт связанный с

ней образ? В этом случае надо восстановить сначала образ, а затем через него – забытую идею. Отсюда нетрудно заметить, что главный путь воспоминания забытых идей Ибн Сина видит в ассоциации: воспоминание образов приводит к воспоминанию идей. Это положение мыслителя является следствием его тезиса о том, что идеи формируются в тесной связи с познанием образов предметов и явлений, о чем говорилось выше при анализе сущности и гносеологической роли догадки. Приведем небольшой отрывок из работы «О душе», подтверждающий наши выводы: «Хранилищем познанных догадкой идей является сила, называемая сохраняющей... Эта сила также называется воспоминающей. Сохраняющей она называется в силу своей способности удержать то, что в ней заключено. Воспоминающей же она именуется благодаря быстроте своей способности закрепить идею и восстанавливать представления о ней, если она забыта. Догадка в целях восстановления забытых идей один за другим исследует образы, существующие в представлении, и будто наблюдает явления, образами которых являются искомые идеи.

Когда в догадке появляется образ, при помощи которого она познает забытую идею, то она сразу же обнаруживает искомую идею. Это подобно тому, что появляется в ней извне, и сама память познает это так, как будто оно постигнуто ею в данный момент. Стало быть, это есть воспоминание. Иногда случается, что воспоминающая сила переходит от образа к идее и воспоминание искомого имеет отношение не к тому, что хранится в памяти, а к тому, что находится в представлении. Итак, воспроизведение забытого осуществляется либо по причине возвращения к идеям, которые есть в памяти, дабы идея появилась на скрижали образа и вторично восстанавливалось отношение к тому, что заключено в представлении, либо в силу обращения к чувству. Примером первого способа (воспроизведение забытой идеи) является следующее: если ты забыл отношение идеи к образу (а раньше ты это знал), то размышляй над действием, исходящем от них. Как ты познаешь действие, найдешь и познаешь то отношение, т.е. познаешь соответствующие ему вкус, форму и

цвет. Следовательно, восстанавливается отношение, связываются идея и образ, возникает отношение к образу, заключенному в представлении, и это отношение воспроизводится в воспоминающей силе...

Но если этот способ воспроизведения тебе затруднителен и забытый смысл тебе не прояснился, то чувство доставит тебе образ вещи. Восстановившись, он закрепляется в представлении. Восстанавливается благодаря этому и отношение к идее, которая закрепляется в памяти... Похоже, что целеполагающее воспоминание – это свойство, присущее только человеку» [35, 149–150].

Как бы ни была велика роль сохранения и воспоминания постигнутых образов и идей в представлении и памяти, если человек не обладает познавательной способностью воспроизвести их, создать на их основе новые образы, то он не может использовать их в своих практических целях и расширить круг своих познаний. Но все дело в том, что человек располагает такой познавательной силой. Это – сила воображения.[10]

«Далее следует, – писал Ибн Сина, – сила, которая по отношению к животной душе называется воображающей, а по отношению к человеческой душе – мыслящей. Этой силе, расположенной в среднем желудочке мозга, близ червеобразного отростка, свойственно произвольно соединять друг с другом и отделять друг от друга то, что находится в представлении» [35, 36].[11] Из этого и ряда других утверждений Ибн Сины можно прийти к выводу, что гносеологическую функцию воображения он видел только в соединении и разъединении образов, хранящихся в представлении, в создании на их основе новых образов. Но в действительности дело обстоит не так. Ибо в более поздних своих трудах, таких как «Ал-Ишарат ва-т-танбехат» («Указания и наставления») и «Мубахисат» («Споры»), он указывал, что «догадке оказывает содействие четвертая сила, которая соединяет и разъединяет образы, принятые от ощущений, и идеи, постигнутые догадкой. Она также соединяет и разъединяет образы с идеями. Эта сила, когда ею пользуется догадка, называется

воображением» [41, 1, 145]. В этом же духе он рассматривал вопрос в «Уюн-ал-Хикмат» («Родники философии»), где писал: «Здесь существует сила, которая соединяет и разъединяет представления: она объединяет некоторые из них с другими и отделяет одни из них от других. Она также объединяет и разъединяет представления с идеями, находящимися в памяти. Эта сила, если ею пользуется разум, называется мыслящей, а если она используется догадкой, именуется воображением» [42, 38–39]. Из некоторых текстов книги «О душе» вытекает, что воображение, наряду с комбинацией образов между собой и с идеей, осуществляет функцию соединения идей друг с другом и формирует новые идеи. Подчеркивая это, Ибн Сина писал: «Эта сила (т.е. воображение. – *М.Д.*) соединяет образ с образом, образ с идеей и идею с идеей. Она по своему предмету как будто есть сила догадки, но не в том отношении, что выносит суждение, а в том, что действует, дабы привести к суждению [35, 150]. Комбинирование воображением образов между собой и с идеей совершается, согласно Ибн Сине, по-разному: а) комбинирование двух или нескольких образов в единый образ, в результате чего возникает совершенно новый образ или представление; б) уменьшение, опускание или увеличение некоторых компонентов образов, как, например, воображение человека без головы, с очень маленькой головой или с чересчур большой головой; в) соединение образа с идеей, как воображение любимого человека с таким-то очертанием и цветом лица; г)соединение идей между собой, как воображение о том, что если человек обладает враждебностью, то он обладает и свойствами отвращения, ненависти, мести» [42 а, 51; 190, 50–51].

Воображение у Ибн Сины выполняет по крайней мере еще две важные гносеологические функции. Во-первых, предаваясь созиданию образов, воображение, наряду с реальными образами, формирует образы, которые вне его не существуют и не постигнуты чувствами, как «летающий человек» и «человекодерево» [26, 108]. С этой точки зрения вряд ли обоснована позиция арабского ученого М.У. Наджати, который считает, что господствующее среди ученых Нового

времени мнение заключается в том, что творчество, приписываемое воображению, не есть создание новых образов, которые чувство ранее не познало. Оно в действительности состоит в систематизации и соединении новым способом образов и идей, ранее приобретенных чувством. По мнению Наджати, такова и точка зрения Ибн Сины. Это его положение не согласуется не только с прямыми указаниями Ибн Сины, но и с его учением о вдохновении, интуиции, сновидении. Ибн Сина, связывая вдохновение, интуицию и сновидения с творческой активностью воображения, указывал, что оно может и воспроизводить ранее полученные впечатления, и создать образы и идеи, которые ранее чувствами не воспринимались, не познавались. Эти последние образы и идеи могут быть как истинными, действительными, так и ложными, недействительными, фантастическими, вымышленными [35, 156–161]. Вымышленные, ложные образы воображением формируются тогда, когда оно выходит из-под контроля разума.

Во-вторых, воображение при помощи воспоминания[12] воспроизводит образы и идеи познанных в прошлом вещей и явлений. Объясняя закономерности воспроизведения ранее познанных образов и идей, Ибн Сина указывал: «Одна из особенностей воображения заключается в том, что оно постоянно работает с двумя хранилищами – с силой представления и силой запоминания. Оно постоянно воспроизводит образы, основывающиеся на образах чувств или памяти, и переходит от них либо к противоположным, либо к подобным образам, либо к вещам, возникающим по какой-либо другой причине... Короче, истинная причина этого должна состоять в том, что душа, объединяя отношения идей и образов, переходит от смысла к образу, который наиболее близок ей либо абсолютно, либо в силу близости времени, когда, наблюдается соединение их обоих в ощущении или догадке. Таким же образом душа переходит от образа к идее. Первой причиной, отделяющей один образ от другого и одну идею от другой, является то, что проникает в воображение либо из ощущения, либо из разума, либо из догадки и направляет воображение на его воспроизведение, или такой причиной

является некий небесный акт... Переход воображения (из одних образов и идей к другим) определяется особенностями двух начал. Он обусловлен состояниями, связанными с привычкой и близостью времени (возникновения) некоторых образов и идей. Иногда это обусловливается и небесными состояниями, иногда же тем, что исходит от разума и чувства» [35, 155]. Некоторые исследователи видят в этих суждениях Ибн Сины формулировку закономерностей воображения. «Из этого мы видим, – пишет Наджати, – что Ибн Сина указывает на три известных ассоциативных закона образов и смыслов. Это закон подобия – Loi de similarite, закон контраста – Loi de contraste и закон сопутствия – Loi de contuguite. Ранее на эти три закона уже указывал в своей работе «Запоминание и воспоминание» Аристотель. Ибн Сина указывает на три источника происхождения, существования и действия законов ассоциации образов и идей. Первый источник – это ощущение. При помощи ощущения человек осведомляется либо о сходстве, либо о контрастности предметов, либо об их сосуществовании во времени и пространстве. Второй источник – это разум, ибо мы при помощи разума способны познать, например, что одна вещь есть причина другой вещи, или другие особые связи вещей, разъясняемые нам в различных науках. Третьим источником является нечто небесное, т.е. активный разум» [319, 203–204].

Подводя итоги нашего исследования взглядов Ибн Сины о гносеологической роли воображения, следует подчеркнуть:

1. Опираясь при исследовании этого вопроса на Аристотеля и Фараби, Ибн Сина подверг более обстоятельному, чем они, анализу творческую и воспроизводящую функции воображения.

2. Идеи Ибн Сины о воспроизводящей и творческой функции воображения в снятом виде сохраняются в современной философии и психологии, которые признают два основных вида воображения – воссоздающее и творческое.

3. В отличие от современной философии и психологии, Ибн Сина относит воображение к чувственной форме позна-

ния, ограничивая его функцию воссозданием и творением образов и частных идей. С современной же точки зрения воображение занимает большое место в процессах мышления. Оно участвует в создании и формировании не только частных, но и общих понятий. Как говорил В.И. Ленин, уже «в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол» вообще) *есть* известный кусочек фантазии» [11, 330].

3. Рациональное познание: сущность и виды

Рациональное познание – это чисто человеческая форма познания, основанная на его разуме и разумной способности. Поэтому прежде всего следует выяснить сущность учения Ибн Сины о разуме, дабы открыть путь к пониманию специфики его концепции рационального познания.

По вопросу о сущности разума и его познавательной роли среди предшественников, современников, последователей и противников Ибн Сины не было единого мнения. Резюмируя взгляды ближневосточных, в частности таджикских, мыслителей IX–XIII вв., Саид Шариф Джурджани (XIVв.) – автор знаменитого философского словаря «Ат-та'рифат» («Определения») подчеркивал, что «разум является самой человеческой душой, на которую указывает каждый человек словом «я». Некоторые говорили, что разум есть духовная субстанция, связанная с телом человека; некоторые говорили, что он есть свет в сердце, с помощью которого люди отличают правду от лжи; некоторые говорили, что он есть отрешенная от материи субстанция, связанная с телом связью управления; некоторые говорили, что он является мыслящей силой человеческой души. Это ясно, так как мыслящая сила есть не что иное, как человеческая душа. В самом деле, действующей является человеческая душа, разум же является ее средством. Некоторые говорили, что разум, душа и интеллект являются одним и тем же» (цитируется с незначительными изменениями) [190, 74]. Ибн Сина, как явствует из его фундаментальных трудов, стоял на той точке зрения, что разум есть сила говорящей человеческой души, сущность и

функция которой заключается в познании общих абстрактных или абстрагируемых образов (идей) предметов и явлений, в формировании их общих понятий путем суждения и умозаключения, индукции и дедукции, а также аналогии. В «Даниш-намэ» он указывал, что разум есть та сила, «посредством которой люди познают общий абстрактный смысл... и ...находят неизвестное через известное. Другие животные не имеют этой силы. Возможно, они вспоминают то, что забыли, не посредством размышления, а случайно. Другие животные не могут знать неизвестного действия. У них нет мышления и среднего термина, кроме того, который заложен в их природе. При необходимости они выполняют и действуют по своей природе. Если бы у животных была бы сила нахождения неизвестного, то они могли бы найти и использовать много разнообразных вещей, они выбирали бы и не были бы однородными и однообразными. Стало быть, свойство человека заключается в представлении и утверждении общего[13] и умении делать выводы о неизвестном в науке и ремеслах» [22, 106–108]. Разумная познавательная сила бывает двух видов – практическая и теоретическая (умозрительная, спекулятивная). Практическая сила души называется практическим разумом, теоретическая сила – теоретическим разумом.

Практический разум есть двигательное начало человеческого тела, побуждающее его совершать единичные осмысленные действия, соответствующие тем или иным намерениям. Он тесно связан с животной вожделеющей силой, с животной воображающей силой и силой догадки. Его связь с вожделением выражается в возникновении в нем свойственных человеку состояний, благодаря которым он расположен быстро действовать и претерпевать действие, как это бывает, например, при стыде, застенчивости, смехе, плаче и т.д. Связь практического разума с воображающей силой и силой догадки заключается в том, что он использует их при рассмотрении порядка в возникающих и уничтожающихся вещах, а также при изучении человеческих искусств. Практический разум является субстратом всех человеческих нравственных качеств. Для того чтобы в натуре человека не уко-

ренились дурные нравственные качества, практический разум должен подчинить себе все остальные силы тела сообразно предписаниям теоретического разума [35, 37–38].

Теоретический разум есть способность говорящей души запечатлевать, отражать и познавать всеобщие образы вещей, отвлеченные от материи [35, 39]. В зависимости от отношения к этим образам и степени подготовленности к их отражению и познанию теоретический разум имеет несколько ступеней.

Материальный разум есть чистая абсолютная потенция, чистое предрасположение к познанию всеобщих образов. Будучи способным познать всеобщие образы, материальный разум пока не обладает ими. В этом случае он подобен способности ребенка писать, который потенциально обладает этой способностью, но пока фактически не может это осуществить. «**Это бывает, –** писал Ибн Сина, – **тогда, когда эта сила, имеющаяся у души, еще не получила соответствующего ей совершенства**… Эта сила, называемая разумом, существует у каждого индивида. Материальной она называется по ее сходству с предрасположенностью первой материи, которая, будучи субстратом всех форм, сама по себе не обладает той или иной формой» [35, 39]. В этом смысле материальный разум символизирует чистую возможность мышления, чистую способность к мыслительным действиям и операциям.

Разум по навыку (привычке) есть способность души познавать и запечатлевать первые умопостигаемые суждения, от которых и посредством которых доходят до вторых умопостигаемых суждений. «При этом, – писал Ибн Сина, – под первыми умопостигаемыми суждениями я подразумеваю предпосылки, кои подтверждаются не опытным путем и не тем, что познающий осознал, что ему хоть в какой-то момент можно было бы воздержаться от их принятия. Такова, например, наша вера в то, что «целое больше части» и «вещи, равные одной и той же вещи, равны и между собой». Итак, **когда в разуме актуально проявляется такое количество идей, он называется разумом по навыку**» [35, 40]. По сравнению с материальным разум по навыку может быть

назван и актуальным, ибо материальный разум не познает актуально ни одну вещь, в то время как разум по навыку способен актуально познавать первые умопостигаемые суждения. Следовательно, разум по навыку есть переход от возможности мышления к его действительности, переход от незнания к знанию первых, неприобретенных (неопытных), самых общих умопостигаемых суждений. Этот вид разума у Аристотеля и Фараби отсутствует [112, 23–38].

Актуальный разум есть способность души познавать вслед за первыми неприобретенными умопостигаемыми суждениями приобретенные умопостигаемые образы (т.е. понятия) и суждения. Но на этой стадии разум актуально не рассматривает их и не обращается к ним. Однако они как бы хранятся в нем и при желании в любое время могут актуально рассматриваться им. Этот вид разума потому называется актуальным, что познает образы без всякого затруднения и когда желает. Если иметь в виду, что вторичные умопостигаемые образы, по Ибн Сине, суть общие понятия, которые складываются в результате ряда актов абстрагирования и служат основой формирования суждений, то с уверенностью можно сказать, что актуальный разум символизирует собой первые ступени абстрактного мышления, ибо эти образы и понятия, хотя и хранятся в разуме, тем не менее им актуально не рассматриваются.

Приобретенный разум есть способность души к актуальному познанию и осмыслению умопостигаемых образов, способность, венчающая род живых существ и входящий в этот род человеческий вид. «Приобретенным же разумом он называется потому, что …потенциальный разум становится актуальным благодаря извечно актуальному разуму. Когда потенциальный разум известным образом соединяется с этим актуальным разумом, в нем актуально запечатлевается определенный вид образа, приобретенного извне» [35, 40].[17]

С нашей точки зрения, приобретенный разум в системе Ибн Сины означает действительное абстрактное мышление, способное познать все и всякие умопостигаемые образы и суждения, как понятия и суждения, абстрагированные от

объективных вещей (по терминологии Ибн Сины – первичные умопостигаемые образы и суждения), так и понятия и суждения о понятиях и суждениях (по терминологии Ибн Сины – вторичные умопостигаемые образы и суждения). В этом последнем смысле вполне можно согласиться с А.В.Сагадеевым, что «приобретенный разум – это метафизическое (т.е. философское. – *М.Д.*) мышление, мышление о мышлении…» [242, 140].

Тот вечно актуальный разум, благодаря соединению с которым приобретенный разум познает умопостигаемые образы, Ибн Синой называется **активным разумом**. Он считает, что при соединении человеческого разума на его приобретенной ступени с активным разумом в нем отражаются хранимые в последнем образы умопостигаемых сущих и человек познает соответствующие им предметы и явления. Объясняя это положение, Ибн Сина указывал: «Человеческая душа, вероятно, разумна лишь потенциально и только потом становится актуально разумной. Все, что переходит из потенции в актуальность, совершает этот переход благодаря какой-либо актуальной причине. Следовательно, здесь есть причина, которая при познании умопостигаемых сущих переводит наши души из потенции в актуальность. Поскольку эта причина сама есть условие предоставления рациональных образов, постольку она не может быть ни чем иным, кроме актуального разума, в котором заключены отвлеченные начала рациональных образов. Отношение этого разума к нашим душам подобно отношению солнца к нашему зрению: подобно тому как солнце само по себе видится актуально и благодаря его лучам актуально видится то, что само по себе актуально не видится, подобно этому и состояние этого разума в наших душах. Ибо, когда разумная сила познает частичные образы, существующие в представлении, и они освещаются светом активного разума, упомянутые образы отвлекаются от материи и ее привходящих свойств и запечатлеваются в говорящей душе… Смысл этого заключается в том, что познание тех образов подготавливает душу для того, чтобы она наполнялась абстрактными образами, исходящими от активного разума» [35, 208].

В связи с такой постановкой вопроса следует выяснить, что же означает у Ибн Сины понятие активного разума. А.В.Сагадеев считает, что активный (деятельный) разум у Ибн Сины символизирует объективную связь вещей [242, 140]. «Деятельный разум как всеобщая и необходимая связь вещей, – пишет он, – является, с одной стороны, принципом, определившим существование души в данном теле, а с другой – принципом, с которым эта душа рациональной своей частью сливается по достижении ступени приобретенного разума» [242, 146]. Г.Б.Шаймухамбетова, исследовавшая этот вопрос в связи с учением Фараби, полагает, что «сближение обоих видов интеллекта (благоприобретенного и деятельного) можно интерпретировать …как выявляемую аль-Фараби зависимость между индивидуальным актом мышления отдельно взятого субъекта и особой сущностью – наукой в качестве продукта коллективного творчества многих поколений, отчужденного от познающего субъекта. При этом наука вследствие своей универсальности и безличности, поскольку творцом ее нельзя назвать какого-нибудь одного человека, вычленена в особую сущность, занявшую в иерархийном бытии ступень «деятельного разума», отделенную от человека с его разумом» [280, 93–94].

Но нам эти интерпретации кажутся слишком смелыми и чрезвычайно вольными. Ибо, согласно теории эманации Фараби и Ибн Сины, существует десять разумов, называемых в религиозной вере ангелами. Первый их этих разумов непосредственно порожден необходимосущим. Остальные девять последовательно эманированы друг от друга и являются разумами соответствующих им девяти сфер. Активный разум (называемый в религиозной вере Святым Духом или архангелом Гавриилом) как раз и есть десятый разум, который управляет девятой сферой, или подлунным миром [более подробно см. 309, 386–388, 390–400]. При таком понимании вопроса нет решительно никаких оснований отождествлять активный разум с объективной связью вещей, с вселенским Логосом (ибо вселенная, по Ибн Сине, состоит из девяти сфер, а не из одной девятой сферы, Логосом которой и явля-

ется активный разум) т.е. с управляющим миром законом или с наукой. Активный разум, с точки зрения Ибн Сины и его последователей, скорее всего есть внечеловеческий, сверхъестественный метафизический разум, в котором будто запечатлены образы всех умопостигаемых сущих [50, 197–198; 27, 255–257].

Ибн Сина различал разум не только по ступеням, но и по количеству и качеству. Количество разума – это степень выраженности разумной способности. Оно у людей бывает разной степени. Качество же разума – это его быстрота, его временная способность схватить объект познания. Чем выше быстрота разума, чем скорее он постигает средний термин, т.е. аргумент доказательства, тем выше его качество. Качество разума у людей также различно. Есть люди, качество и количество разума которых очень низкое, но есть люди, у которых эти параметры разума достаточно высоко выражены, развиты. Разум самого высокого качества и количества Ибн Синой называется непогрешимым (святым) разумом. Сущность его он объясняет так: «Приобретение знаний бывает разной степени, независимо от того, черпает ли их познающий у кого-то другого или у самого себя. Среди познающих находится человек, который более проницателен, (чем другие), ибо его способность сильнее способности других… Эта сильная способность называется интуицией. Она у некоторых людей настолько сильна, что для соединения с активным разумом не нуждается в особенно больших усилиях, в особенно серьезном обучении и изучении. Такой человек обладает настолько сильной способностью, что кажется, будто он располагает двойной способностью и познает все вещи посредством своей души. Эта ступень есть высшая ступень познавательной способности. **Это состояние материальной души должно быть названо непогрешимым разумом. Он относится к роду разума по навыку, но по степени он настолько возвышен, что быть наделенным им дано не каждому**» [35, 219]. Это объяснение Ибн Сины говорит о том, что непогрешимый (святой) разум, являющийся синонимом интуиции, есть не какая-то мистическая, сверхъестественная, сверхче-

ловеческая сила или способность, как это утверждает неокантинианец А.Штекл, а только высшая человеческая познавательная способность, развивающаяся на базе материального разума и разума по навыку (привычке).

В своих трудах Ибн Сина наряду с понятием «عقل» (разум) часто оперирует и категорией «ذهن» (зихи). Разъясняя ее сущность и свойства, он писал: «ذهن» (зихи) – это сила души, предрасположенная и способная к приобретению определений и суждений. Понимание (فهم) есть свойство способности «ذهن» определенным образом представлять то, что привносится в нем чем-то другим. Интуиция (حدس) – свойство движения «ذهن» к схватыванию (познанию) среднего термина по собственному побуждению. Например, если человек увидит Луну, которая светится лучами Солнца, падающими на нее, то его интеллект интуицией своей схватывает средний термин, что есть причина освещения Луны Солнцем. Проницательность (ذكاء) есть свойство интуиции «ذهن», осуществляемое в очень краткое, непродолжительное время. Мышление (рефлексия) есть движение человеческой «ذهن» в сторону искомых начал, благодаря которым познаются другие искомые» [32, 192]. По всем этим характеристикам «ذهن» совпадают с тем, что Ибн Сина часто называет «عقل» (разумом). Поэтому перевод термина «ذهن» как рассудок мы считаем неверным [157, 57–72]. Ибо понятие «рассудок», как его понимали в западноевропейской философии, в частности Николай Кузанский, Кант, Гегель, не синонимично категории «ذهن» у Ибн Сины. Рассудок для этих мыслителей есть способность упорядочения бессвязных, разрозненных потоков ощущения. Он всегда имеет дело лишь с чувственным опытом, с материалом, поступающим от органов чувств. Интеллект же ( ), как его понимал Ибн Сина, есть сила души, предрасположенная к приобретению, (познанию) определений и суждений [32, 191–192].

В изложенных воззрениях Ибн Сины есть как сильные, так и слабые стороны. Так, следует признать здоровой идею мыслителя о том, что разумная способность в наиболее развитых формах есть только свойство человека. Таковой же

является его мысль о том, что человек в начале своей жизни лишь потенциально обладает разумной способностью, которая затем постепенно развивается в ходе его индивидуальной жизни, обучения и воспитания. Соответствуют истинному положению вещей и идеи философа о ступенчатом характере развития умственной способности, о неодинаковости разумной способности людей и т.д. Все эти идеи, ныне подтвержденные опытным путем, обоснованы объективным анализом большого фактического материала. Теперь это не просто гениальная догадка, как было у Ибн Сины, а стройная научная теория. В этой связи следует отметить, что не прав П.Г.Шад [279, 21], утверждавший, что, дифференцируя человеческий разум на материальный, актуальный, приобретенный и т.п., Ибн Сина допускал лишь путаницу. В трактовке этого вопроса предпочтительна позиция А.К.Закуева, считающего, что «по утверждению Ибн Сины, перечисленные разумы нельзя понимать как различные виды разума, так как они не различаются по существу. Их надо понимать как различные ступени развития разума человека в его индивидуальной жизни» [190, 76; 157, 69].

К слабым моментам анализируемых воззрений Ибн Сины прежде всего следует отнести его идею о том, что формирование разумной способности человека начинается с познания общих неопытных аксиоматических суждений типа «целое больше части», «две вещи, равные одной и той же вещи, равны и между собой» (разум по навыку). Эта идея, по всей вероятности, есть следствие учения мыслителя о предшествовании всякому приобретенному (опытному) знанию неприобретенного (неопытного) знания, которое, как покажем дальше, неточно. Здесь же следует подчеркнуть, что объективное изучение генезиса умственной способности человека на примере развития умственной способности ребенка, в свернутом виде выражающей генезис умственной способности homo sapiens, показывает, что формирование и развитие умственной способности начинается не с усвоения общих, аксиоматических суждений, а с усвоения конкретных понятий и суждений о конкретных вещах, предметах, явлениях. Мышление, разум на

начальных стадиях своего формирования носит не аксиоматический, а предметно-наглядный характер.

Слабым звеном учения Ибн Сины о разуме следует также считать его представления о приобретенном и активном разуме. Эти его представления затрудняют понимание познания как отражения сущности вещей в разуме, так хорошо обоснованном им при изложении специфики и особенностей чувства и чувственного познания. Еще более уязвимым является учение Ибн Сины о разуме как особой самодовлеющей субстанции, ибо оно приводит к тому, что разум, и следовательно разумное познание, не является функцией человеческого организма. Это противоречит не только современным научным представлениям, но и обоснованию изложенной в «Каноне врачебной науки» идее самого Ибн Сины о том, что мыслительная способность есть функция человеческой головы, т.е. функция человеческого мозга.

Теперь попытаемся выяснить сущность и особенности концепции рационального познания Ибн Сины. Итак, что такое рациональное познание? Суммируя все определения, данные Ибн Синой в различных работах, следует сказать: **рациональное познание есть отражение в человеческом разуме всеобщих абстрактных образов. Если образы сами по себе абстрактны, то рациональное познание состоит в простом их запечатлении в разуме. А если нет, то рациональное познание есть полное абстрагирование образов от материи и ее привходящих свойств с последующим их запечатлением в разуме**. В результате складывается общее понятие, которое как предикат может высказываться о большом классе единичных вещей. В книге «О душе» читаем: «Что касается силы, в коей находятся устоявшиеся образы, – либо образы сущих, которые, безусловно, нематериальны и не могут быть материальными, либо образы материальных сущих, которые во всех отношениях освобождены от связей с материей, – то очевидно, что она познает образы тем, что берет их во всех отношениях отвлеченными от материи. Что же касается того, что существует либо в материи, либо его бытие материально, либо подвержено материальности, то разумная сила отвлекает их от материи и ее привходящих свойств, вместе взятых.

Она берет их настолько полностью отвлеченными, что они даже становятся сходными с понятием **«человек»**, которое сказывается о многих человеческих индивидах. Так что та сила берет множественное как нечто единое и отделяет его от всяких материальных «количества», «качества», «где?», «положения». Если бы она не отвлекала понятие «человек» от всего этого, то оно не могло бы сказываться обо всех человеческих индивидах» [35, 52–53].

Итак, рациональное познание, в отличие от чувственного, есть не познание конкретных, чувственных вещей, конкретных, частных связей, отношений и идей предметов материальной действительности, а познание общих объективных свойств, отношений и связей, как материальных, так и нематериальных сущих и явлений. В этом, если вдуматься в концепцию Ибн Сины, и заключается главная особенность рационального познания. Как познание общего (всеобщего) рациональное познание вместе с тем есть и познание сущности предметов, ибо общее или всеобщее представляет собой выражение сущности познаваемых объектов. Существенной особенностью рационального познания является то, что оно есть понятие предмета на основе абстрагирования от его привходящих (второстепенных) свойств, связей, отношений. Другими словами, если восприятия и представления являются образами только конечных предметов, их свойств и отношений, то понятия суть обобщенные, абстрактные образы, относящиеся не к одному, а ко всему классу предметов и явлений. Формировавшиеся понятия являются своеобразными «кирпичиками», на которых складываются определения, суждения, силлогизм и т.д. Но каким образом общее отражается в разуме, дабы формировалось понятие и суждение о нем? Если речь идет о познании общего в материальных телах и формировании понятия о них, то разум на начальных стадиях своего становления осуществляет эту акцию при помощи чувств. «Животные силы, – писал Ибн Сина, – помогают разумной душе различным способом. В частности, чувство передает ей частные образы, и благодаря этому в ней возникает четыре действия.

Одно из них заключается в том, что разум отделяет единичные универсалии от единичных вещей путем отвлечения их идей (понятий) от материи, материальных связей и их привходящих свойств, а также от общих отличительных, сущностных и акцидентальных связей их бытия. Благодаря этому в душе возникают начала понятия, что осуществляется посредством использования представления и догадки. **Второе** – душа устанавливает между этими единичными универсалиями такие отношения, как отрицание и утверждение. Когда их отрицательное или утвердительное сочетание непосредственно очевидны сами по себе, то душа просто их принимает (отражает). Но когда они таковыми не являются, то она оставляет их до тех пор, пока ей не попадается средний термин. **Третье** – постижение опытных посылок заключается в том, что душа находит при помощи чувства предикат субъекта, о котором необходимо вынести суждение, будь это суждение либо утвердительным, либо отрицательным, либо консеквентом, утверждающим связь, либо консеквентом, отрицающим связь, либо консеквентом альтернативным, либо консеквентом неальтернативным. Эти отношения существуют не иногда и не изредка, а постоянно, и душа убеждается в том, что данный предикат по своей природе имеет такое-то отношение к данному субъекту или что данный консеквент либо вытекает из данного антецедента, либо противоположно ему по свому существу, а не по случайности. **Четвертое** – возникают суждения, которые душа[18] подтверждает благодаря бесспорным общепринятым мнениям. Человеческая душа обращается к телу за помощью для достижения этих начал понятия и суждения. Приобретая их, душа возвращается к самой себе …и не будет нуждаться в помощи телесных сил… кроме тех особых случаев, когда ей нужно обратиться к силе представления для получения иного начала, чем то, которое она уже приобрела, или для того, чтобы вызвать образ в представлении и закрепить его в разуме» [35, 197–198]. Если перевести эти суждения Ибн Сины на язык современной философии, то следует сказать: 1. Разум формирует общие понятия при помощи чувств и на основе чувственных данных. Сравнивая чувственные данные в целях установле-

ния их сходства и различия, выделяя их постоянные и сущностные связи и свойства, отвлекаясь от второстепенных (привходящих) и акцидентальных характеристик чувственных данных, разум устанавливает то общее, что объединяет их в один класс множеств, в один род. На основе этих логических операций над чувственными данными и образуются понятия, универсалии, категории. 2. Сочетая и соединяя понятия, образованные на основе чувственных данных, устанавливая между ними отношения отрицания и утверждения, разум формирует суждения о предметах, отражением сущности, свойств, связей, отношений которых являются исходные понятия. Отношение понятий в различных формах суждений имеет закономерный характер, ибо отношение это есть не временная, не случайная, а постоянная, необходимая связь. «В том, что все эти отношения между понятиями необходимы, душа убеждается как на основании чувственного познания, так и на основании рассуждения: на основании чувственного познания потому, что все это является предметом непосредственного наблюдения, а на основании рассуждения потому, что если бы эти отношения определялись простой случайностью, то они обнаруживались бы не всегда и даже не в большинстве случаев» [30, 248].

Как же отражаются в разуме так называемые нечувственные, нематериальные, идеальные сущие (например, доброта, справедливость, дружелюбие, враждебность, любовь, ненависть…), дабы образовались, сложились их рассудочные понятия? Ведь они как идеальные сущие не отражаются чувствами, чтобы затем их образы появились в разуме. Ибн Сина на этот вопрос отвечает так: если образы отвлечены, нематериальны, идеальны сами по себе, то разуму легче их принимать и отражать [35, 39]. Ясно, что этот ответ не проясняет сущности вопроса. Но если вспомнить объяснение, какое он давал познанию догадкой частных идей, и экстраполировать его на познание всеобщих нечувственных сущих, то можно пролить свет на поставленный вопрос: частные нечувственные идеи познаются через познание образа конкретных предметов, через сравнение.

Принимая во внимание все сказанное, следует подчеркнуть, что Ибн Сина стоит на позициях материалистической теории познания и при объяснении сущности рационального познания. Его же апелляция к активному разуму как хранилищу всех чувственно и умственно постигаемых образов, как источнику всех наших знаний есть лишь анахронизм платонизма. В этом нас в еще большей степени убеждает учение Ибн Сины о понятии и суждении как двух основных родах рационального познания, к анализу которых мы и приступаем.

В «Даниш-намэ» Ибн Сина указывал: «Познание бывает двух родов: первое – понятие (*андаррасидан*), которое арабы называют «тасаввур», как, например, если кто-либо скажет «человек», «пери» или «ангел» и тому подобное, то ты поймешь и представляешь, что он этим хочет сказать; второе – суждение (*гаравидан*), как, например, когда ты утверждаешь: «пери существует», «человек подвластен» и тому подобное, что по-арабски называется «тасдик» [50, 69].

Понятие как форма рационального познания есть обобщенный умственный образ самых существенных признаков и свойств предмета, обобщенный образ сущности его бытия. К такому выводу нас приводит изложенная выше теория абстракции Ибн Сины и многочисленные его рассуждения о сущности понятий, категорий, универсалий и их отношениях к объективной реальности. Он был убежден, что общее как реальность, как основание общего понятия существует в самой действительности, оно объективно и от разума не зависит, общее понятие же есть рассудочное (разумное) выражение того объективно общего, что существует в самой действительности, в самих вещах, предметах, явлениях. Вот совершенно ясная и четкая формулировка этой позиции в «Даниш-намэ»: «…Общее понятие, поскольку оно является общим, не существует иначе, как в разуме. Но сущность его (т.е. объективно общие признаки, свойства предметов и явлений, которые составляют содержание понятия. – *М.Д.*) существует как в разуме, так и вне разума, потому что сущность человечности и черноты существует как в разуме, так и вне разума, в вещах» [50, 119]. В этом же духе вопрос о соотношении понятия и объективной реальности трактуется в

«Спасении» и «Исцелении». В «Исцелении», в частности, он пишет: «Общее (كل), в силу своей общности, существует в вещах. Что касается общего понятия (كلى), поскольку оно есть общее понятие, не существует иначе, как в представлении. Далее, общее (как реальность. – *М.Д.*) исчисляется своими частями, и каждая часть входит в его существование. Что касается общего понятия, то оно не исчисляется своими частями и частности не причастны к его бытию» [36, 79а]. Вдумайтесь и в следующий отрывок «Исцеления»: «Животное, взятое со всеми его акциденциями, есть природное существо… В разуме существует образ единичного животного… Поэтому он называется рассудочным (разумным) образом. Образ животного, существующего в разуме, …будет соответствовать многим реалиям, существующим вне разума. Следовательно, единый рассудочный образ будет относиться к множеству индивидов. В этом смысле «животное» есть общее единое, рассудочное понятие, одинаково относящееся к любому животному, т.е. к любому из них, образ которого возникает в представлении. Стало быть, разум отделил от акциденции и отразил в себе только идею животного, и потому в нем появился его точный образ. Следовательно, этот образ есть то, что возникло путем абстрагирования «животности» от внешнего (объективного) сущего или от сущего, сходного с внешним (объективным) сущим, осуществленного неким индивидуальным представлением» [36, 77а–77б].

Анализируя проблему категорий, Ибн Сина последовательно проводит тот же принцип своей гносеологии: категории как наиболее общие роды понятий суть отражение наиболее общих и универсальных родов бытия. Причем он различал первичные и вторичные категории. Первичные категории, считал он, извлечены из чувственных предметов. Они суть умственные образы, сформированные на основе обобщения образов чувственных данных. Таким образом, сформированы такие понятия, как «человек», «живое существо», «растение», «металл» и т.п.

Вторичные категории суть общие понятия, образованные на основе генерализации первичных категорий. Они выражают родовые и видовые отношения первичных катего-

рий. В этом смысле вторичные категории, в конечном счете, так же суть умственные образы объективных вещей, предметов и явлений.

Вместе с тем следует отметить, что Ибн Сина не исключал возможности существования понятий с нулевым объемом, например, «сотоварищи Бога», «совмещение противоположностей», «река ртути», «анка», «симург», с ложным фантастическим содержанием (например, «человекодерево», «летающий человек»…), являющихся продуктами фантазии. Но, разумеется, это не отменяет общего материалистического направления концепции понятия Ибн Сины: понятиесуть обобщенное отражение сущности, свойств и отношений вещей, предметов, явлений. Ибо, с точки зрения Ибн Сины, понятия с нулевым и фантастическим содержанием тоже возникают на базе отражения в воображении некоторых связей и отношений действительности, но комбинированных, соединенных и разъединенных неправильно.

Если исходить из изложенного, то трудно согласиться с распространенным в философской литературе [157, 62; 190, 81] мнением о том, что Ибн Сина в пределах своего учения о понятиях и универсалиях был номиналистом, ибо номиналисты, в отличие от Авиценны, считали, что в общих понятиях нет ничего от самих предметов, они всего лишь их условные названия. Ибн Сина, в отличие от номиналистов, считавших понятия чисто субъективными образованиями и отрицавших реальность общего, доказывал реальность общего в вещах и видел в понятиях выражение этого общего. Представления Ибн Сины о сущности понятия, о соотношении общего и отдельного отличаются и от воззрения Аристотеля. Аристотель, как известно, с одной стороны, отвергал учение Платона о понятиях как самодовлеющих сущих, с другой – считал их сущностью всего существующего и приписывал общему высшее совершенное бытие, которое является первичным по отношению к единичным вещам. **Ибн Сина же придерживался позиции, согласно которой общее понятие существует только в разуме. Но сущность, основание общего понятия существует как в разуме, так и вне разума, в вещах.** В свете

этого мы считаем некорректной точку зрения, согласно которой универсалии, по Ибн Сине имеют троякое существование: до вещей (в разуме Бога), в вещах и после вещей (в разуме человека) [156; 157; 158; 257]. Эта точка зрения, о необоснованности которой свидетельствует и остроумная критика Ибн Синой теории идей Платона [36, 116–125], в трудах мыслителя не находит подтверждения.

Истинная точка зрения Князя философов по этому вопросу заключается в следующем: «Знай, что умопостигаемая идея (т.е. понятие. – *М.Д.*) может быть взята из реально существующих вещей. Например, бывает так, что посредством наблюдения и восприятия мы берем (т.е. отражаем. – *М.Д.*) умопостигаемый образ неба. Но бывает, что умопостигаемый образ взят не из реально существующих вещей, а напротив [реально существующая вещь возникла на основе умопостигаемого образа]. Так случается, что мы сначала постигаем созданием в разуме умопостигаемого образа некоего здания, затем этот умопостигаемый образ становится двигателем наших органов, дабы мы создали это здание. Стало быть, оно не таково, что существовало и мы его познали, а таково, что мы его познали и уже потом оно стало существовать. Отношение универсалий к разуму необходимосущего именно таково» [36, 142б]. Эта позиция Ибн Сины не изменилась и в «Указаниях и наставлениях» – наиболее позднем его произведении, – где он подчеркивал, что «разумные образы могут возникнуть на основе внешних образов, как, например, возникновение образа неба на основе самого неба. А также возможно предшествование образа в разуме с последующим его возникновением в реальности, как, например, в тех случаях, когда ты придумываешь какую-либо фигуру, а потом создаешь ее. Все знания необходимосущего о вещах являются знаниями второго порядка» [51, 305].

Итак, по Ибн Сине, в вещах никаких понятий не существует, в вещах имеются только основания понятия – т.е. некоторые общие реальные свойства, служащие основанием формирования понятия. Понятия существуют либо в разуме человека, либо в разуме Бога. Понятия, существующие в ра-

зуме человека, в основном являются отражением общих свойств родственных вещей. Но в его разуме есть и отдельные нулевого содержания понятия, которые, являясь продуктом фантазии, ничего реального не выражают, а также понятия, предшествующие реальным вещам, как, к примеру, понятие здания, еще не построенного, но уже задуманного нами. Но это последнее положение нельзя трактовать как признание Ибн Синой абсолютного существования понятия до вещей, ибо он хорошо понимал, что понятия, которые как бы предшествуют вещам, в действительности формируются на основе предшествующего опыта человека и человечества. Что же касается представления Ибн Сины о предшествовании понятий Бога реальным предметам, то оно, как и само понятие Бога, относится к области мистики и мистицизма.

Гносеологическую роль понятий Ибн Сина видел в том, что они, будучи отражением сущности и свойств предметов, дают возможность схватить, понять предметы и явления, закрепить в памяти и передать при их помощи другим результаты познания. Такую функцию понятия выполняют благодаря тому, что они как обобщенные умственные образы способны адекватно указать на предмет, его свойства, связи, отношения. «Смысл указания понятия, – писал Ибн Сина, – состоит в том, что если в представлении отражается некое слышимое имя, то в душе отражается некое значение и она познает, что это слышимое относится к данному понятию» [31, 4]. Анализируя вопрос о способах выражения значения понятием, Ибн Сина в «Указаниях и наставлениях» подчеркивал, что «понятие выражает значение либо **адекватно**, ибо данное понятие есть носитель данного значения, как, например, слово «треугольник», указывающее на фигуру, ограниченную тремя сторонами, либо **импликативно**, ибо значение является частью того значения, коему соответсвует понятие, как, например, слово «треугольник», которое указывает на фигуру. Оно указывает на фигуру не потому, что является ее названием, а потому, что есть название значения, частью которого является эта фигура. Или же понятие выражает значение **ассоциативно**, ибо оно адекватно указывает на значение, которому соот-

ветствует другое значение, являющееся как бы его неразлучным спутником, и даже неотъемлемой частью, как, например, слово «потолок», которое также указывает на понятие «стена», или слово «человек», которое указывает на понятие «владеющий искусством письма» [41, 1, 139].

Ибн Сина хорошо понимал роль и значение общих понятий для науки: без общих понятий невозможно выразить содержание наук. «Люди науки, – писал он, – не пользуются частными словами и понятиями, наоборот, их деятельность связана с понятиями общими, хотя несомненно, что каждое общее (понятие) включает в себя множество частных» [50,71]. Ибн Сина тем не менее рассматривал понятия только как «клеточки» суждения и умозаключения, как инструменты фиксации содержания науки. Он, вероятно, еще был далек от идеи о том, что понятия не только исходный момент рационального познания, но и итог, сумма человеческого познания. В целом же он понял и правильно интерпретировал онтологическую и гносеологическую природу понятия. Это сделало непреходящим его идеи о понятии как обобщенном, абстрактном образе предмета, как форме познания действительности и инструменте научной мысли.

Понятие есть как бы свернутое, закодированное знание, которое необходимо развернуть, раскодировать, расшифровать. Важнейшими способами достижения этого Ибн Сина считал определение, описание и им подобное [31, 31]. В полном согласии с Аристотелем он считал, что «определение есть высказывание, выражающее сущность вещи. Несомненно, оно должно схватывать все признаки вещи и, безусловно, должно состоять из ее рода и видового отличия, ибо общие признаки вещи образуют ее род, а особенный признак – ее видовое отличие» [41, 1, 249–250]. Следовательно, заключенное в понятие значение предмета расшифровывается путем нахождения его родовых и видовых признаков. Например, чтобы знать, «что такое человек», необходимо знать его родовой признак, каковым является «животное», и видовой признак, чем является «разум». Познав, что такое животное, что такое разум, познающий не может не познать, что «человек есть животное, обладающее разумом». Но для того, что-

бы правильно определить и развернуть содержание понятия, необходимо знать правила определения. Эти правила, с точки зрения Ибн Сины, который опирался на Аристотеля, таковы: а) понятие не должно определяться через самое себя, т.е. в определении не должно содержаться круга («**Время** есть **срок** движения»); б) понятие не должно определяться понятием, известным в такой же мере, что и определяемое («Чернота – это такой цвет, который противоположен белизне»); понятие не должно определяться еще более неизвестным понятием («Огонь – тело, похожее на душу»); г) понятие не должно определяться понятием, которое определяется определяемым понятием («Солнце – звезда, которая восходит днем»); д) в определениях не должны употребляться метафоры, аллегории, варваризмы, исключающие ясность, четкость и однозначность определения.

В отличие от определения, описание, считал Ибн Сина, есть развертывание заключенного в понятии знания при помощи высказывания, охватывающего всю совокупность его существенных и случайных признаков. Мыслитель различал (1) описание, в котором за основу принимается род («Человек есть животное, ходящее на двух ногах, с плоскими ногтями, смеющийся по природе своей») и (2) описание через собственный и акцидентальный признаки («Треугольник – это фигура, имеющая три угла, равные двум прямым»).

Труды Ибн Сины (и Аристотеля) показывают, что он в основном разрабатывал учение об определении через род и видовое отличие, которое не является универсальным способом определения понятия. Этим способом, например, невозможно определить предельно широкие понятия и категории, для которых трудно подыскать и выразить словом более широкое родовое понятие. Для определения таких понятий применяются другие способы, в частности определение через указание на отношение предмета к своей противоположности. Но Авиценна, по всей вероятности, не знал этот способ определения и потому считал, что предельно широким понятиям, например понятию «бытие», определение дать нельзя.

Вторым важным видом рационального познания Ибн Сина считал суждение, логические аспекты которого им ис-

следованы достаточно обстоятельно. Сюда относится анализ логической структуры суждения, его объема и содержания (количества и качества), видов суждения, их контрарности и контрадикторности, обратимости и т.п. Но нас здесь интересуют не эти проблемы, а лишь вопрос о гносеологической сущности и роли суждения, о суждении как форме познания. Если под этим углом зрения обобщить взгляды Ибн Сины, то следует сказать, что суждение, как род (форма) познания, есть постижение закономерных связей предметов и явлений действительности, постижение их взаимозависимости, взаимодействия, взаимообусловленности. Если бы суждение не было постижением постоянных, т.е. закономерных, связей и отношений действительности, то сочетание понятий в виде апофантической речи (т.е. логического суждения), утверждающей или отрицающей что-либо о чем-либо, было бы практически невозможно. Но поскольку суждение есть познание закономерных связей вещей, постольку «в апофантической речи либо утвердительным, либо отрицательным образом судится об отношении одного понятия к другому.

Апофантическая речь не является только простой и категорической, как наше суждение: «Если солнце взошло, то наступил день». Здесь утвердительным образом судится об отношении связи между нашими суждениями: «Солнце взошло» и «Наступил день», – что обусловливает следование второго из них за первым. Наше же суждение «Или солнце восходит или существует ночь» обусловливает между двумя суждениями отношение альтернативности. В этих двух примерах в компонентах каждого из суждений есть сочетание, в котором судится об этом отношении, т.е. об отношении, заложенном в апофантической речи. Стало быть, наше суждение «Солнце взошло» утвердительным образом содержит в себе отношение между «взошло» и «солнцем». Так обстоит дело во всех компонентах других суждений, и ими пользуются потому, что они обладают этим качеством. Все подобные суждения называются условными. Те из них, что подобны первому (нашему примеру), называются соединительными суждениями, а те, что сходны со вторым, именуются разде-

лительными суждениями» [31, 32]. Не только условные суждения, но и категорические выражают определенную закономерную связь понятий субъекта и предиката, отражающих постоянные связи самой действительности или отсутствие этой связи. «Отношение предиката к субъету, - писал Ибн Сина, - в утвердительных и отрицательных суждениях, а также в том, что подобно им, бывает либо необходимо существующим само по себе, как понятие «живое существо» в наших суждениях «человек есть живое существо» и «человек не есть живое существо», либо не необходимым его бытию и небытию, как понятие «писец» в нашем примере «человек есть писец или он не есть писец», либо необходимо отсутствующим, подобно понятию «камень» в наших высказываниях «человек есть камень» или «человек не есть камень». Стало быть, все содержания суждения таковы: необходимое содержание, возможное содержание, невозможное содержание» [51, 222].

Следовательно, главной отличительной чертой суждения как формы рационального познания является то, что оно есть не познание сущности и свойств отдельных предметов, а познание их необходимых, постоянных связей и отношений, постигаемых, согласно Ибн Сине, как непосредственным наблюдением, так и размышлением [30, 248]. Суждение от понятия отличается и тем, что оно неминуемо либо истинно, либо ложно, либо достоверно, либо правдоподобно. Это обусловлено тем, что суждение есть апофантическая, выносящая решение речь. Поэтому если оно правильно схватило закономерности и взаимосвязи вещей, то обязательно должно быть истинным, достоверным, а если нет – то правдоподобным, ложным. Понятие же лишь называет вещь, в нем нет ни утверждения, ни отрицания. Поэтому о нем нельзя сказать, истинно ли оно или ложно [31, 6].

Суждение-познание отличается от понятия-познания и по методу своего становления, формирования.

Средством достижения, получения суждения-познания, по Ибн Сине, является доказательство. «Для всего непознанного, – писал он, – существуют пути, посредством которых

оно познается. Для понятия существуют пути определения и описания. Об этих двух путях мы уже упоминали. Для суждения существует путь доказательства. Доказательства бывают трех видов: силлогизм, …индукция и аналогия. Обоснование скрытого очевидным… относится также и к аналогии. Наиболее достоверным из этих трех (видов доказательства) является силлогизм, а из всех силлогизмов – силлогизм доказательный» [50, 82; 51, 340–241]. Силлогизм есть рассуждение, состоящее из нескольких суждений, которые, будучи приняты, неизбежно влекут за собой другое суждение. Так, например, если кто-либо скажет, что «Всякое тело имеет форму. Все, имеющее форму, создано», то это рассуждение есть силлогизм, ибо из него необходимым образом следует заключение: «Каждое тело создано». Это объяснение Ибн Синой сущности силлогизма, независимо от его видов, показывает, что он есть метод получения приобретенного знания, т.е. знания, основанного на некотором предшествующем знании и выводимого из него. Не будь этих знаний, не будь суждений, составляющих посылки силлогизма, никакой силлогизм построить нельзя. Нет слов, на уровне ставшего знания некоторые новые научные идеи поистине могут быть выведены из внутренней логики познания. На таком уровне познание действительно способно предсказать и даже теоретически обосновать сущность некоторых явлений, еще не ставших предметом опытного, экспериментального изучения (вспомним возникновение античного атомизма, предсказание существования гелия на земле, предсказание Менделеевым в его периодической таблице существования еще не открытых в его время химических элементов, предсказание существования многих элементарных частиц, открытых в ходе последующего развития науки, и т.д.). Но абсолютизация этого момента познания, абсолютизация роли силлогизма, т.е. познания неизвестного на основе известного, может увести философию и науку в дебри умозрения. В условиях средневековья, когда еще отсутствовали развитые методы научного мышления, абсолютизация познавательной мощи силлогистического методов действительно предопределяла спе-

кулятивный и умозрительный характер научно-философского мышления этой эпохи. Но с другой стороны, следует подчеркнуть, что научная мысль, особенно теоретическое мышление, вряд ли в какую-либо эпоху может обходиться без умозрения. Поэтому «не следует с презрением относиться к нему и полагать, что научная мысль прибегала к нему по бедности» [205, 313]. Считая силлогизм основным методом получения суждения-познания, Ибн Сина не отвергал другие методы познания, напротив – он был убежден, что определенную роль в познании играют также индукция и аналогия.

Индукция рассматривается Ибн Синой, во-первых, как форма умозаключения, посредством которого можно получить и аподиктический и вероятностный выводы, во-вторых, как метод получения достоверных или вероятностных общих знаний о предметах, явлениях, процессах опытным путем, путем наблюдения всех, без исключения, индивидов данного множества или по крайней мере некоторых из них. «Индукцией, – писал Ибн Сина, – называется суждение, обнаруживающее общее во всем многообразии его частностей» [51, 241; 33, 561–567] . Ибн Сина различает два вида индукции: полную и неполную. Полная индукция – это формирование общего аподиктического вывода и знания на основе установления всех, без исключения, индивидов какого-либо множества, класса, рода предметов и явлений. Полную индукцию, иллюстрируемую Ибн Синой конкретными примерами, М.Н. Болтаев выражает посредством следующей формулы:

а есть р
в есть р
с есть р
а, в, с составляют множество S

Следовательно, все S суть P

Неполная индукция есть умозаключение, посредством которого делается общий правдоподобный, вероятностный вывод на основе наблюдения, изучения некоторой части ин-

дивидов какого-либо класса предметов и явлений. Схематически этот вид индукции можно выразить (по М.Н. Болтаеву) так:

а есть р
в есть р
с есть р
а, в, с и др. составляют множество S

Следовательно, все S суть Р

Однако Ибн Сина считал, что индукция, особенно неполная, не может служить надежным методом получения достоверного суждения-знания и «не всегда означает истинное знание» [51, 241], ибо «ведь возможно, что не виденное ими (людьми. – *М.Д.*), будет противоречить виденному, и сто тысяч (случаев) будут одинаковыми, а один противным» [50, 89].

Заслуга Ибн Сины заключается в том, что он, в отличие от Аристотеля и задолго до Ф.Бэкона, стал рассматривать индукцию как самостоятельную форму умозаключения и метод теоретического познания, доказывая, что метод этот способствует получению и достоверного (полная индукция), и вероятностного (неполная индукция) знания.

К средствам, методам получения суждения-знания Ибн Сина относил и **аналогию**: «Аналогия — это когда делают заключение о вещи по тому, что наблюдают в другой вещи, похожей на нее» [50, 89]. Но аналогия как метод рационального познания слабее не только силлогизма, но и индукции: **при ее помощи невозможно получить необходимого, достоверного вывода**, ибо суждение по одному сходству может противоречить суждению по другому сходству, так как есть много вещей, которые в одном отношении сходны, а в тысяче — различны. Поэтому, если в одном отношении вывод по аналогии будет правильным или может быть правильным, то в другом отношении он будет неправильным или может быть неправильным. Но это не означает, что Ибн Сина отрицал всякую познавательную значимость аналогии. Напротив, он считал, что при помощи аналогии можно получить предположительное знание общего характера. «**Но если то, что хо-**

тят доказать, является частным, как, например, «некоторые *А* суть *Б*», то аналогия, является правильным доказательством по третьей фигуре. Например, если ты скажешь: «Это аналогично *А*, а то аналогично *Б*», отсюда вытекает – «некоторые *А* суть *Б*» [50, 90]. Как правильно заметил М.Н. Болтаев, это последнее утверждение мыслителя означает, что он в умозаключениях по аналогии связывал посылки с заключением не только на основе принципов неполной индукции, на чем настаивает А.И. Уемов [262, 213–214], но и посредством принципов силлогизма. Именно этот последний подход дает Ибн Сине право утверждать, что при доказательстве частных суждений-знаний аналогия способна дать достоверное, необходимое знание.

Таким образом, рациональное познание, с точки зрения Ибн Сины, по многим параметрам существенно отличается от чувственного познания. Так, объектом чувственного познания являются отдельные, конкретно-чувственные свойства, качества и частные материальные идеи предметов и явлений, объектом же рационального познания – общие свойства, связи и отношения бытия. Результатом чувственного познания является образование субъективного образа предмета и частного понятия о нем, следствием рационального познания – формирование общего понятия предмета и познание закономерностей его бытия, функционирования и развития. Чувственное познание осуществляется на основе наблюдения и созерцания, рациональное – на базе определения, индукции, дедукции и аналогии. Но Ибн Сине, как покажем ниже, не был чужд и дух опытного, экспериментального познания.

4. Истина, мнение, ложь

Для определения мировоззренческой направленности теоретико-познавательных взглядов Ибн Сины большое значение имеет его учение о приобретенном и неприобретенном знаниях, а также об интуиции. Поэтому коротко осветим его точку зрения по этим вопросам.

Итак, что такое приобретенное и неприобретенное знания? Каково их соотношение? Из суммы объяснений Ибн Сины вытекает, что неприобретенное знание – это изначально ясное, самоочевидное знание, не требующее ни доказательства, ни определения, ни описания и служащее основой всего человеческого знания. Всю совокупность подобных знаний, принимаемых учеными и публикой в качестве бездоказательных, самоочевидных посылок доказательства и, следовательно, приобретенного знания, он группировал в следующие категории:

1. **Аксиоматические посылки** (اوليات), которые разум делает с самого начала необходимыми для человека, в коих он не может сомневаться и не знает такого времени, когда бы он сомневался. Если предположить, что человек внезапно явился в этот мир разумным, что он ничего не слышал и ничему не научился, и если кто-либо научил бы его лишь знанию двух частей этой посылки, то он, если бы и захотел не согласиться и усомниться, не смог бы этого сделать. Так, если бы он узнал посредством представления, что□ является целым и что□ частью, что□ является бо□льшим, а что□ меньшим, он не смог бы не утверждать, что целое больше части, и он не мог бы сомневаться в том, что если две вещи равны одной и той же вещи, то они равны между собой…

2. **Чувственные посылки** (محسوسات), истинность которых познается посредством чувств, как, например, если сказать: «Солнце восходит и заходит», «Луна увеличивается и уменьшается».

3. **Опытные посылки** – познаваемые одновременно и разумом, и чувством суждения, как, например, если чувство всякий раз воспринимает вещь в каком-либо действии или в каком-либо состоянии и каждый раз видит ее именно такой, то разум познает, что это происходит не случайно, иначе оно не происходило бы всегда и не было бы постоянно повторяемым состоянием. Примерами этого являются горение огня, течение желчи, вызываемое скамонием, и т.п.

4. **Заимствованные мнения**, которые принимаются разумом на основе свидетельства многих лиц. Условием досто-

верности заимствованных мнений является то, чтобы они не вызывали сомнения.

5. **Посылки, естественно влекущие выводы**, т.е. посылки, в которых имплицитно содержится вывод, и при их появлении в уме сразу без особых поисков обнаруживается средний термин силлогизма, и вместе с ним напрашивается и вывод. Таково, например, утверждение о том, что нечетное больше или меньше четного на единицу.

6. **Вымышленные посылки** – ложные посылки, обладающие большой правдоподобностью. Поэтому первоначально даже невозможно в них сомневаться. Образцами вымышленных посылок являются: «Все, на что нельзя указать, пребывает ли оно вне мира или в мире, не существует»; «Необходимо, чтобы вне мира существовало или пустое, или заполненное пространство»; «Не может быть, чтобы нечто стало больше, чем есть, не получив извне прибавления, и без расширения внутренних промежутков». Навязчивая сила таких суждений делает их подобными аксиоматическим посылкам. Но разум все же в состоянии доказать их несостоятельность.

7. **Общепринятые посылки** – это пользующиеся всеобщим признанием суждения, о которых публика и мутакаллимы полагают, что они по природе своей присущи разуму и обладают непосредственной достоверностью. Причины согласия с ними людей таковы: (1) Они слышат их и привыкают к ним с самого детства повсеместно во всех городах или в большей части городов. (2) Человеческая природа принимает их по стыдливости, милосердию и тому подобным условиям. (3) Люди принимают эти суждения в силу их индуктивного характера. (4) Каждая общепринятая посылка зависит от какого-либо условия. Но условие это настолько тонко, что публика не знает его и принимает общепринятое за безусловное. Примерами общепринятых посылок являются суждения типа «Справедливость необходима», «Не подобает говорить ложь», «Бог всемогущ и всеведущ». Эти посылки истинны в пределах определенных условий, за их же пределами они ложны. Например, общепринятое мнение «Бог всемогущ над невозможным, всеведущ и не имеет сотоварищей» без учета

соответствующих условий окажется ложным. В целом, считает Ибн Сина, к общепринятым посылкам относятся аксиомы, некоторые чувственные и опытные суждения, а также традиционные мнения, которые могут быть как истинными (первые три категории), так и ложными (это, главным образом, касается традиционных мнений). Пользу же подобных посылок он видел, «во-первых, в том, что с их помощью можно убедить человека, притязающего на ученость, в истинности какого-то положения без использования малопонятных для него аксиоматических посылок, а во-вторых, в том, что благодаря им начинающий может приобщиться к некоторым научным принципам, – построенные на общепринятых посылках умозаключения, они могут даже прояснить истину» [242, 96].

8. **Установления** – суждения, заимствованные от мудрецов. Они не относятся ни к категориям аксиом, ни к категориям чувственных суждений.

9. **Допущения** – сомнительные посылки, возможная неистинность которых признается разумом. «Допущение – это то, что принято одним человеком, а именно противником, а не то, что принято обществом» [50, 95].

10. **Подобия** – посылки, которые внешне кажутся истинными и сходными с общепринятыми посылками, установлениями и даже аксиомами, хотя в действительности таковыми не являются.

11. **Кажущиеся известными посылки** – суждения, которые, на первый взгляд, кажутся известными, но при ближайшем рассмотрении выясняется, что они далеко не известны и не ясны. Так, например, когда услышишь суждение «своему другу надо помогать, прав ли он или нет», сразу кажется, что оно верно, но, если хорошенько поразмыслить, выясняется, что оно неверно и противоположно общепринятому – «нельзя никому, друг он или враг, помогать в неправом деле».

12. **Предположения** – посылки, которые принимаются при наличии сомнений, и разум знает, что они, быть может, неправильны. Таковы, например, суждения: «Такой-то ночами бродит по кварталу, стало быть у него дурные намере-

ния»; «Такой-то переписывается с нашим врагом, стало быть он замышляет что-то враждебное нам».

13. **Посылки воображения** – суждения, оказывающие на людей эмоциональное воздействие, заставляющие их принимать или отвергать что-то, хотя они узнают, что подобные посылки ложны. Например, если кому-то скажут: «То, что ты ешь, вызывает желтуху, а то, что ешь — это мед», то у него возникает отвращение к меду и он не станет больше его есть. Посылки воображения могут быть и истинными, и ложными.

Итак, изложение воззрений Ибн Сины по классам применяемых без доказательства посылок показывает, что не все они суть ясные, истинные и самоочевидные суждения.

Так, например, общепринятые посылки и допущения не обладают непосредственной достоверностью и не могут служить в качестве основания истинного знания – науки. Они суть посылки **диалектического силлогизма** (т.е. вероятностного, правдоподобного непосредственного умозаключения), достоинство которого заключается в следующем:

а) если пустослов, претендуя на знание, имеет неверные взгляды и доказывает истину извилистыми путями, то его посредством диалектики легко разбить;

б) если невозможно объяснить истину или целесообразность чего-либо при помощи доказательства, то это можно осуществить посредством диалектического силлогизма;

в) посредством диалектических силлогизмов можно объяснить основы таких наук, как геометрия, медицина, физика и другие;

г) средствами диалектических силлогизмов, если их хорошо продумать, можно обнаружить истину.

И тем не менее диалектические силлогизмы в силу своей сомнительности не могут быть основаниями науки. Они суть основания калама и теологии, которые также базируются на индукции и аналогии [50, 90–92] как неподлинных, недостаточно достоверных видах доказательства.

Точно так же не обладают непосредственной достоверностью вымышленные посылки и подобия, служащие осно-

ванием **софистических, ошибочных силлогизмов**. Польза от знания подобных посылок — избежать их использования в науках, показать несостоятельность рассуждения софиста, уберечь прозелита в науках от их тлетворного влияния.

Не более достоверны, с точки зрения Ибн Сины, кажущиеся известными посылки, установления и предположения. Они суть посылки риторического силлогизма. Риторика же «полезна в политике, в шариате (т.е. в традиционной религии. – *М.Д.*), в совете, во вражде, в упреках, в восхвалении, в порицании и возвышении или в преуменьшении и тому подобном» [50, 97]. На посылках воображения зиждется поэтический силлогизм. Если в стихах встречаются истинные или общепринятые посылки, то их применяют, считает Ибн Сина, не ради истины, а ради фантазии.

Таким образом, в качестве посылок доказательного силлогизма, следовательно, науки и философии, остаются аксиомы, чувственные, опытные, заимствованные посылки. Только эти посылки обладают непосредственной достоверностью и очевидностью, только на их основе доказательство может открыть истину.

Если исходить из этого, то главное назначение науки и философии, в отличие от теологии и религии, – это открытие истины. Ибн Сина писал: «Аксиомы, чувственные, опытные, заимствованные посылки и то, что познание приобретает посредством вывода, – все это суть посылки доказательного силлогизма. Результатом доказательства является достоверность и открытие истины» [50, 96].

Но правильно ли рассматривать эти посылки как неприобретенные (непосредственные), самоочевидные, априорные основания знания? Если иметь в виду не ставшее, а становящееся человеческое знание, так сказать исходный пункт становления человека и человеческого знания, то возможно ли в принципе говорить о неприобретенном, бездоказательном, самоочевидном знании? Следует иметь в виду, что если речь идет не о становящемся, а о ставшем человеческом познании, то нет ничего предосудительного и крамольного в признании неприобретенного (непосредственного) знания, ибо на

определенных ступенях ставшего знания неприобретенное (непосредственное) знание как факт познания действительно существует. Имеются положения, истины, аксиомы и т.д., которые **на достигнутом уровне развития мышления** осознаются нами как истины «непосредственно очевидные», «самоочевидные». К ним можно отнести аксиомы математики и фигуры умозаключений, закрепленные в уме человека как непосредственно наличествующие факты сознания. Отмечая этот характер фигур умозаключения, В.И.Ленин в конспекте «Науки логики» Гегеля писал: «Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения» [11, 198]. **Однако непосредственность знания даже там, где она налицо, лишена безусловного значения, ибо рассматриваемое в целом познание есть движение и процесс, в котором каждое звено обусловлено и опосредовано предшествующими ему звеньями.** Поэтому для знания в целом характерна не непосредственность, а именно опосредованность. Вот поэтому В.И. Ленин считал, что, хотя познание есть отражение человеком природы, это «не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов...» [11, 164]. Точно таких же взглядов придерживался Ф. Энгельс, который считал, что самоочевидность аксиом мнимая: «Современное естествознание признает наследственность приобретенных свойств и этим расширяет субъект опыта, распространяя его с индивида на род: теперь уже не считается необходимым, чтобы каждый отдельный индивид лично испытал все на своем опыте... Если, например, у нас математические аксиомы представляются каждому восьмилетнему ребенку чем-то само собой разумеющимся, не нуждающимся ни в каком опытном доказательстве, то это является лишь результатом «накопленной наследственности» [4, 581–582]. Нетрудно догадаться, что в положении Ф. Энгельса о «накопленной наследственности» кроется та же, что и у В.И. Ленина, мысль об опосредованности аксиом практикой, о миллиардах случаев повторения а опыте, в практике одних и тех же или сходных

отношений, которые отлагаются в сознании в форме непосредственно воспринимаемых аксиом.

Подобным же образом должны быть оценены идеи Ибн Сины о неприобретенности (непосредственности) чувственных, опытных и заимствованных посылок. Эти посылки формируются под влиянием всей совокупности прошлого опыта познающего субъекта – под влиянием его практической деятельности, знаний, взглядов, интересов и эмоциональных отношений, что в принципе (как указано выше) признается самим Ибн Синой. При таком подходе мало что остается от неприобретенности чувственных, опытных и тем более заимствованных посылок. «Восприятие всякого предмета опосредовано всем прошлым опытом индивида, хотя оно выступает как непосредственное, вследствие того, что воздействие прошлого опыта на восприятие происходит редуцированно, непосредственно, часто подсознательно. Но психологический анализ всегда выявил бы опосредованный характер восприятия. Даже если редуцировать восприятие до простого ощущения, то и здесь невозможно было бы найти полной непосредственности созерцания. Любая разновидность человеческих ощущений имеет свою генетическую историю, историю возникновения и становления в ходе онтогенетического развития личности. Данное ощущение, имеющее место в данный момент, есть, безусловно, непосредственное созерцание. Однако данный его уровень есть результат развития и связан с понятием мышления» [223, 49], с практикой всей жизнедеятельности человека.

К идее неприобретенного знания Ибн Сина прежде всего пришел под влиянием своего духовного учителя Аристотеля, который во всех основных своих произведениях утверждал, что не может быть доказательства для всего [115, 126; 116, 292]. Во «Второй аналитике» он, в частности, заявлял: «Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных [начал] недоказуемо. И очевидно, что это необходимо так, ибо если необходимо знать предшествующие [посылки], т.е. те, из которых исходит доказательство, – останавливаются же когда-нибудь на чем-нибудь непосредственном, – то это непосредственное непосредственно не до-

казуемо» [116, 262]. В «Метафизике» же своей от утверждает, что «на самом же деле для всего, без исключения, доказательства быть не может (ведь иначе – приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы)» [115, 126]. Аналогичное рассуждения мы находим и в «Топике», где истинные и первоначальные положения определяются как «те, которые достоверны не через другие [положения], а через самих себя. Ибо началах знания нельзя спрашивать «почему?», а каждое из этих начал само по себе должно быть достоверным» [117, 349]. Не меньшую роль в признании Ибн Синой недоказуемых начал знания наверняка сыграла математика, в фундаменте которой лежит определенная совокупность аксиом. Зная эту особенность математического знания и абсолютизируя ее, Ибн Сина пришел к выводу, что все человеческое знание вырастает на базе самоочевидных, недоказуемых начал познания. Наконец, идея неприобретенного знания у Ибн Сины могла формироваться на базе его же тезиса о «прирожденности» некоторых человеческих знаний, анализированного нами в настоящей главе – там, где речь шла о догадке как виде чувственного познания.

Что же такое приобретенное знание? Это знание о неизвестном и неизведанном. Оно приобретается при помощи определения, описания, сравнения и доказательства, важнейшими формами которого являются силлогизм, индукция и аналогия. Приобретенное знание, особенно если оно рациональное, возникает на основе уже существующих знаний.

Разъясняя это свое положение, Ибн Сина писал: «До каждого понятия или суждения, получаемого посредством мысли, мы должны знать нечто другое, дабы узнать [посредством] его то, что еще не было познано. Пример по отношению к понятию: если мы не знаем, что такое человек, и кто-нибудь разъяснит и скажет, что «человек – говорящее животное», то надо нам сначала знать значение [слова] «говорящий» и постичь его смысл – лишь тогда мы узнаем значение понятия «человек», которого ранее не знали. Пример по отношению к суждению: если мы не знаем, что мир сотворен, и кто-нибудь нам разъяснит и скажет, что мир имеет форму, а все, что имеет форму, создано, то мы в таком случае долж-

ны убедиться и понять, что мир имеет форму, а вместе с тем согласиться и признать, что все, что имеет форму, сотворено. Следовательно, в этом случае мы познаем нечто, чего не знали о сотворении мира. **Стало быть, все, чего мы не знаем и хотим познать, мы познаем при помощи тех вещей, которые познали раньше**, и все что бы мы ни познали, познается нами посредством познанного; но не всякое познанное [всегда] ведет нас к познанию непознанного, хотя всякому непознанному соответствует нечто познанное, через которое мы его [непознанное] можем познать.

Существует путь, которым необходимо пройти от непознанного к познанному, дабы познать его. Логика и является той наукой, в которой раскрывается, как непознанное познается через познанное, что является истиной, что ближе к истине, что ложно и скольких видов бывает каждое из них» [50, 70].

Если иметь в виду ставшее, а не становящееся знание, то возникновение новых идей, гипотез и теорий на базе предшествующих действительно является одной из важнейших внутренних закономерностей и особенностей логики развития познания. Подтверждением тому является история развития науки и философии, истории возникновения, развития и смены научных теорий и философских систем. История философии, в частности, показывает, что каждая более или менее новая философская система, составляющая эпоху в философии, возникает на базе предшествующего развития интеллектуальной мысли. Так возник объективный идеализм Платона и неоплатонизма, так возникла атомистическая философия Левкиппа – Демокрита – Лукреция и перипатетическая философия Аристотеля – Ибн Сины, так возник материализм Нового времени, вершиной которого были французский материализм XVIII в. и антропологический материализм Фейербаха – Чернышевского, так возникла великая система объективного идеализма Гегеля. На фундаменте всего предшествующего развития научной и общественной мысли человечества возникла высшая форма современной философии – диалектический и исторический материализм, разработанный К. Марксом и Ф. Энгельсом и разви-

тый в условиях империализма и пролетарских революций В.И.Лениным.

Развитие познания на базе уже существующих знаний – не прерогатива философии; оно – одна из важнейших фундаментальных закономерностей всей науки, что можно доказать на основе множества фактов, почерпнутых из истории научного знания.

Надо иметь в виду и следующее: (1) без некоторого предварительного знания о проблеме нельзя ни формулировать, ни ставить проблему, дабы решить ее; (2) в истории науки нередки факты, когда на основе существующих знаний сначала теоретически предсказывается, а затем только экспериментально доказывается наличие каких-либо объектов, процессов, явлений. Так, например, было доказано существование целого ряда элементарных частиц; так было предсказано Д.И. Менделеевым существование многих еще при его жизни не открытых химических элементов.

Учитывая все эти факты и множество им подобных из истории становления и развития различных областей науки, следует подчеркнуть, что Ибн Сина правильно угадал одну из основных закономерностей развития познания – возникновение новых знаний на базе предшествующих знаний, познание неизвестного на основе известного. Но поскольку он началом всякого приобретенного знания считает неприобретенное, т.е. изначально ясное, самоочевидное, внеопытное знание, эта его мысль неадекватна: получается, будто все человеческое знание в конце концов носит неприобретенный внеопытный характер, что затрудняет понимание познания как отражения, так хорошо доказываемого им в пределах своего учения о чувственном и рациональном познании. В указанном ракурсе неадекватно и положение мыслителя о том, что всякое разумное и мыслительное познание и обучение осуществляется при помощи предшествующего знания. Вдумайтесь в слова самого мыслителя, и вы сами убедитесь в правоте нашего вывода:

«Разумное и мыслительное познание и обучение – это такое познание и обучение, которое приобретается при слы-

шимом или умопостигаемом речении. Его свойство заключается в том, что оно порождает достоверное суждение или мнение, которых не было, либо понятие, которое не существовало...

Всякое разумное и мыслительное познание и обучение осуществляется при помощи предшествующего знания. Ибо возникающие при разумном и мыслительном познании и обучении суждения и понятия появляются после речения, которое уже предшествовало слышимому и умопостигаемому. Необходимо, чтобы это речение было первично известным. Оно должно быть известным... так, чтобы быть некоторым знанием об исследуемом вопросе... Что касается суждения, то ему предшествуют троякого рода посылки. Первая из них – это представление об исследуемом вопросе, хотя оно затем может и не подтвердиться; вторая – представление речения, предшествующего суждению по достоинству; третья – удостоверение речения, которое предшествует суждению по достоинству. Благодаря этим трем родам данных исследуемый вопрос удостоверяется, независимо от того, рассматриваются ли такие предшествующие ему по достоинству речения, как силлогизм, индукция, аналогия, энтимема или как нечто другое. Стало быть, от посылки или посылок знание возникает двумя путями: во-первых, путем понятия, во-вторых, путем суждения. При их помощи приобретается даже суждение, которого раньше не было. Что касается понятия, то ему должно предшествовать представление компонентов определения и описания, а не что-нибудь другое. И в практических искусствах познание и обучение достигается при помощи предшествующего знания, подобно тому, как обучающийся плотническому делу должен прежде всего знать, что такое доска, что такое скобель, и разуметь, что доска обтесывается скобелем, пилится пилой, сверлится сверлом и т.п.» [32, 11].

В философии Ибн Сины с учением о неприобретенном и приобретенном знании связано учение об интуиции (حدس). Если вдуматься в его рассуждения, то придется констатировать, что понятие «интуиция» у него имеет двоякое значение (двоякий смысл): (а) интуиция — **познавательная способ-**

ность; (б) интуиция – вид познания. В первом значении интуиция, с точки зрения Ибн Сины, есть особая, высшая, непогрешимая способность человеческого разума, которая, как указано выше, нередко называется непогрешимым, святым разумом. Она развивается на базе материального разума и разума по навыку. Но развитие разумной способности не у всех достигает формирования способности интуиции. Поэтому есть люди, интуитивная способность которых настолько сильна, что они в кратчайший срок переходят от первых неприобретенных умопостигаемых начал (посылок) ко вторым приобретенным началам (суждениям) и познают искомую и исследуемую проблему. В такой сильно разлитой форме способность интуиции присуща пророкам и есть одна из их главных черт. В других людях она выражается в разной степени. Но так, что могут быть люди с очень сильной интуицией и люди, которые вообще не обладают этим даром. Ибн Сина писал: «Интуиция относится к категории тех вещей, которые различаются количественно и качественно. Что касается количественного различия, то оно обусловлено тем, что некоторые люди имеют большее число интуиций о среднем термине силлогизма [нежели другие]. Что же до качественного различия, то оно детерминировано тем, что некоторые люди ускоряют время интуиции.

Поскольку это различие не ограничено каким-либо пределом, а постоянно увеличивается и уменьшается, постольку оно по линии уменьшения доходит до человека, который не должен обладать никакой интуицией, а по линии увеличения – до человека, который обладает интуицией о всех или о большинстве искомых проблем, до человека, которому свойственно совершать интуицию наиболее быстро и в наикратчайший срок. Итак, среди рода человеческого может оказаться такой индивид, душа которого чрезмерной чистотой и чрезмерным желанием соединения с разумными началами укрепляется до тех пор, пока она не станет принимать все вещи из активного разума и в ней не начнут сразу или почти сразу отражаться образы, находящиеся в активном разуме, **отражаться не традиционно, а в порядке, охватывающем**

средний термин силлогизма, ибо традиционное для вещей, познающихся на основе их причин, не есть достоверное рациональное познание. Эта способность есть определенный вид пророчества, даже высшая форма пророческой способности, и всего лучше назвать ее непогрешимой (святой) способностью. **Она – наивысшая** человеческая способность» [35, 133–134]. Дополняя свои соображения, Ибн Сина в «Мабда' ва маад» («Исход и возврат») подчеркивал, что интуиция – сила (способность) редкая и мало встречающаяся, но тем не менее ее существование не невозможно, а вполне допустимо. Она не относится к категории явлений, отрицаемых мудрецами [26, 133]. Как бы подтверждая свою мысль конкретными данными, он в «Данишнамэ» писал: «Возможно найти такого редкого человека, который если захочет, то поймет без учителя все науки подряд, с начала до конца..., потому, что он связан с действующим умом так хорошо, что ему не надо думать, словно ему откуда-то подсказывают... Такой человек должен быть источником учения для человечества... Мы сами видели такого рода человека. Он изучил вещи мышлением и трудом, но при наличии силы догадки не нуждался во многих трудах, и догадки его о многих вещах соответствовали тому, что было написано в книгах. Таким образом, ему не надо было читать много книг и трудиться над ними. Этот человек в возрасте 18– 19 лет усовершенствовался в философии, логике, физике, метафизике, геометрии, астрономии, медицине, музыке и в прочих сложных науках – до такой степени, что не встречал себе подобного» [50, 201]. О существовании сильной способности интуиции у отдельных людей писал и Бахманйар – ученик и современник Ибн Сины. «С полным правом, – подчеркивал он, – можно допустить наличие у того или иного индивида прирожденного качества материального разума как качества, близкого к разуму по свойству (т.е. по навыку. – *М.Д.*), воспринимающему умопостигаемые предметы с помощью интуиции и не нуждающемуся в долгом размышлении и обучении. Мы видели одного, с кем дело обстоит именно так, – это автор данных книг (т.е. книг, положенных в основу цитируемого сочинения Бахманйара. – *М.Д.*). Он освоил философские науки, ко-

гда был в расцвете молодости, за кратчайший срок, несмотря на то, что наука в то время была несистематизированной. Если бы науки были приведены в данную систему, постижение их им в указанный срок [не] было бы чудом. В справедливости сказанного ты можешь удостовериться по тем его произведениям, которые он создал в указанном возрасте в своей стране, там, откуда он был родом» [242, 151]. Безусловно, в этих строчках речь идет о самом Ибн Сине, из автобиографий и свидетельств современников которого мы достоверно знаем, что он действительно к 18–19 годам был достаточно зрелым ученым. Об этом же свидетельствует и его полемика со знаменитым Беруни, состоявшаяся в 996–997 гг., т.е. тогда, когда ему было лишь 17 лет. Но в приведенных суждениях пером Ибн Сины и Бахманйара водили не гордыня учителя и гордость ученика за учителя, а необходимость подтвердить провозглашенную научную идею конкретными данными, объективным фактом [242, 151–152].

Какие выводы следует сделать из всего сказанного? По всей вероятности, следующие:

Интуиция как познавательная сила разума, способная к быстрейшему познанию искомой и исследуемой проблемы, и как факт познания действительности имеет место. Признание Ибн Синой факта интуитивной способности и интуитивного познания не противоречит современным философским и психологическим представлениям [144; 162; 202; 223].

Интуиция как высшая познавательная способность не есть какая-то мистическая, сверхъестественная, сверхчеловеческая сила. Она наивысшая человеческая способность, развивающаяся на базе предшествующих ступеней разума, а именно – на базе материального разума и разума по привычке (навыку).

Нет ничего мистического и в том, что высшие формы интуиции он приписывает пророкам, ибо пророки, с его точки зрения, те же земные люди, но с более чистой, сильной душой и наиболее обостренными, познавательными силами.

С научной точки зрения вполне приемлем тезис мыслителя о том, что способность интуиции развивается на основе

размышления и труда. Но эта вполне научная идея им проводится робко, ненастойчиво, крайне непоследовательно.

Нет ничего антисоциального и антигуманного в тезисе мыслителя о неодинаковости интуитивной способности людей. Неодинаковость мыслительной способности людей, в том числе их интуитивной способности, является фактом, не опровергаемым современной наукой.

Во втором своем значении, как указано выше, интуиция есть высшая форма рационального познания. В чем Ибн Сина видит сущность этой формы рационального познания? Ответом на этот вопрос в известной мере могут быть определения интуитивного познания, данные в трудах мыслителя. В «Мабда' ва маад» («Исход и возврат»), в частности, интуитивное познание определяется так: «Интуиция есть быстрое нахождение среднего термина силлогизма без всякого учения» [26, 113]. В «Ал-Ишарат ва-т-Танбихат» читаем: «Интуиция есть внезапное отражение среднего термина силлогизма в разуме либо вследствие сильного желания и сильной страсти без какого бы то ни было движения, либо без желания и движения. При этом средний термин и то, что сходно с ним, неминуемо отражается в разуме» [41, 393–394]. Разберемся в этих определениях, созвучных положению Аристотеля о том, что «сообразительность есть способность мгновенно найти средний термин» [116, 314]. В этих целях рассмотрим следующий силлогизм:

Всякая наука (M) имеет свой предмет исследования (P)
Логика (S) – наука (M)

Логика (S) имеет свой предмет исследования (P).

Как видно, средний термин (M) связывает меньший и больший термины силлогизма, которые также называются крайними и в заключении умозаключения выполняют роль субъекта (S) и предиката (P). Отношение крайних терминов устанавливается благодаря их отношению к среднему термину. Из большей посылки мы узнаем соотношение большего термина (P) к среднему (M), а из меньшей посылки – отношение меньшего термина (S) к среднему (M). Познав отно-

шение крайних терминов к среднему, мы можем установить отношение между самими крайними терминами. Следовательно, вывод из посылок возможен только потому, что средний термин выполняет роль связующего звена между крайними терминами силлогизма. Он как бы есть аргумент истинности заключения как нового суждения. Это в логическом аспекте. В онтологическом же аспекте средний термин выступает в качестве аргумента бытия вещей и их взаимосвязей. Именно так понимал Ибн Сина этот вопрос, когда в «Даниш-намэ» он писал: «...Все доказательства являются доказательствами «причины», если под причиной разуметь причину доверия и утверждения, ибо средний термин во всех силлогизмах служит причиной доверия к заключению. Но здесь мы имеем в виду не ту причину, а «причину» состояния вещи в отношении ее существования, то есть «причину» того, почему она (вещь) сама по себе такова, а вовсе не почему ты так сказал. Часто бывает так, что выясняется, почему ты так сказал, и мы узнаем, что то, что ты сказал, существует, но не знаем, по какой причине это так. Например, если кто-нибудь скажет, что в таком-то месте горит огонь, ты его спросишь: «Почему ты так сказал?», он на это ответит: «Потому, что там дым». Этим он ответил на вопрос «Почему ты так сказал?» и установил, что там имеется огонь, но не установил и не объяснил, почему там появился огонь и по какой причине. Итак, **наличие дыма есть средний термин и причина наличия твоего знания о наличии дыма, но не есть причина бытия, благодаря которой ты можешь знать причину возникновения огня**. Если же кто-нибудь утверждает, что такая-то вещь там-то горит, ты спросишь: «Почему ты так сказал?», и он ответит: «Потому что там есть огонь, ибо везде, где есть огонь, что-либо горит», **то здесь мы имеем ответ и на вопрос о причине суждения и о причине бытия**...

Условия причинного доказательства «лима» не соответствуют тому, что принято среди логиков, которые считают, что средний термин всегда должен быть причиной большего термина. Например, огонь в том примере, который мы приводили, является причиной горения. **Средний термин должен**

быть причиной существования большего термина в меньшем термине, хотя он не причина большего термина, а напротив, им обусловлен, хотя и получен по причине его среднего термина существования. Этот больший термин благодаря среднему становится в меньшем причиной бытия. Например, если ты скажешь: «Человек – животное, каждое животное есть тело». Хотя тело – причина животности, а животность не является причиной тела, но животность – причина того, что человек есть тело, ибо телесность сначала присуща животности, а по причине животности присуща человеку» [50, 100–101; 252–253].

Итак, Ибн Сина потому определяет интуицию как познание среднего термина силлогизма, что средний термин есть условие выведения нового знания из данных посылок, есть аргумент достоверности суждения и бытия самой вещи, о которой выносится суждение. Познание же, в том числе и интуитивное, по Ибн Сине, есть достоверное понятие или суждение о причине бытия вещей, их свойств и отношений.

Но что означает в приведенных выше определениях интуитивного познания выражение нахождения и отражения в разуме среднего термина силлогизма вследствие сильного желания и сильной страсти без какого бы то ни было движения, либо без желания и движения? Дело в том, что, когда Ибн Сина рассматривает вопрос о сущности дискурсивного, развернутого знания (فكرة), он доказывает, что дискурсивное знание есть обстоятельное размышление и «движение души в понятиях для достижения среднего термина силлогизма и того, что ему подобно, дабы при их помощи познать неизвестное. В большинстве случаев душа опирается на представления, дабы суметь обозреть то, что хранится во внутренних чувствах» [41, 11, 368]. В этом свете указанное выражение может означать только одно: интуитивное познание есть непосредственное усмотрение истины без всякого анализа и синтеза, без всякой комбинации понятий и суждений, приводящей к выведению нового знания из уже существующих. То, что рассматриваемое выражение имеет именно такой смысл, выясняется прямыми указаниями мыслителя в «Маб-

да' ва маад» о том, что интуитивное познание есть быстрое нахождение среднего термина силлогизма, без всякого познания и обучения. Думается, что Ибн Сина в этом пункте своего учения об интуиции не прав: ни при каком, даже очень сильном, желании (а тем более без желания) нельзя познать вещь и открыть истину непосредственно и быстро, если этому не предшествует долгая, кропотливая работа ума. Думается, что он близок к истине тогда, когда утверждает и доказывает, что люди с сильной интуицией познают вещи размышлением и трудом, но при наличии сильной интуиции они не утруждают себя чрезмерным трудом.

Опыт научной деятельности многих выдающихся ученых, в том числе и самого Ибн Сины, которые открывали отдельные истины интуитивно, и даже во сне, подтверждает, что это им удавалось на основе предшествующей долгой, упорной, самоотверженной работы над проблемой. Именно так следует понимать слова самого Ибн Сины, если отвлечься от их внешней формы: «Всякий раз, когда я терялся в решении какой-либо проблемы или не мог определить средний термин в силлогизме, я ходил в мечеть и, совершая молитву, взывал к творцу, пока он не открывал мне скрытого и не облегчал трудного. К вечеру я возвращался домой, ставил перед собой светильник и занимался чтением и писанием. А когда одолевал меня сон или ощущал я слабость, то... выпивал кубок вина, дабы вернулась ко мне моя сила. Затем я снова приступал к чтению. Когда же мною овладевала дремота, то мне воочию снились эти вопросы и сущность многих из них прояснилась во сне» [50, 58]. Выдающиеся ученые А.Пуанкаре, Г.Гельмгольц, Д.И. Менделеев также считали, что истинам, открываемым ими интуитивным путем, предшествовал долгий напряженнейший поиск решения проблемы [202; 223, 60–86]. На вопрос репортера «Как вам пришла в голову, Дмитрий Иванович, ваша периодическая система?» (которая в известной мере была открыта интуитивно 17 февраля 1869 года. – *М.Д.*), Менделеев ответил: «Да ведь... я над ней, может быть, двадцать лет думал, а вы думаете: сидел и вдруг... готово» [202, 301]. В силу этого вызывает возражения

и следующее положение Ибн Сины: «Если человек поразмыслит, то поймет, что все знания возникли благодаря интуиции: один человек интуитивирует некую вещь, второй, усвоив это знание, сам интуитивирует другую вещь. Так будет продолжаться до тех пор, пока знание не достигнет должной и подобающей ступени. Стало быть, любая проблема может быть познана интуитивным путем» [26, 133]. Опыт научного познания и современные исследования проблемы интуиции убедительно показывают, что познание в своей основе дискурсивно и является результатом всестороннего изучения объекта исследования. Интуитивное же познание есть сторона, момент, частный случай дискурсивного знания и обусловлено им.

И все же, несмотря на указанные упущения, Ибн Сина правильно угадал некоторые существенные черты интуитивного познания. Это – быстрота, свернутость и непосредственность (на данном уровне) интуиции и ее логический характер. Последний аспект учения Ибн Сины об интуиции свидетельствует о том, что его теория интуиции есть теория интеллектуальной интуиции. Ее отличие от теорий интеллектуальной интуиции других мыслителей, в частности Демокрита, Декарта, Лейбница и Спинозы, состоит в том, что она – не теория непосредственного усмотрения истины **разумом вообще**, а теория непосредственного усмотрения истины **высшей интеллектуальной способностью – интуицией**. Теория эта у Ибн Сины достаточно реалистична, но не лишена мистического налета. Мистический налет в его взглядах проявляется тогда, когда он пытается доказать, что интуитивное познание (особенно у пророков) совершается при соединении человеческого разума с активным разумом, в котором запечатлены образы всех сущих. В этом случае будто сразу или почти сразу познаются образы всех сущих. Тем не менее он убежден, что интуитивное познание даже в этой своей форме (в форме моментального или почти моментального отражения образов активного разума в разуме человека) есть логическое познание, основанное на нахождении среднего термина силлогизма, т.е. причин бытия и функционирования

вещей, а не традиционное (религиозное) познание, зиждущееся на откровении и слепой вере. Этим и отличается теория интуиции Ибн Сины от интуитивистских теорий, в частности от интуитивизма Мухаммада Газали, в котором решающая роль отводится откровению и озарению.

На основе допущения Ибн Синой существования неприобретенного и интуитивного знания было бы глубокой ошибкой думать, что он признавал только филиацию неизвестных идей от известных, только выведение неясных знаний от знаний изначально ясных и самоочевидных, отрицая роль наблюдения и опыта в познании действительности. Если бы это было так, то следовало бы сказать, что он крайне ограничивал познавательные возможности человека и человеческие средства познания. Но этого сказать нельзя, ибо он достаточно высоко ценил роль наблюдения и опыта в познании действительности, сам вел тщательные наблюдения за явлениями природы и ставил опыты для выяснения истины.

В «Каноне врачебной науки» он прямо указывал, что там, где размышление не помогает раскрытию сути болезней, необходимо прибегнуть к наблюдению, сравнению и опытному изучению вопроса [178; 269; 270]. Только этой теоретической и методологической установкой можно объяснить неуемное пристрастие Ибн Сины к наблюдению над явлениями природы и их опытному изучению – над образованием долин и ущелий, превращением липкой глины в камень, над метаморфозой погоды и осадков, лунным и солнечным затмением, радугой, изменением русла рек и образованием пустынь, различными физиологическими и возрастными особенностями человеческого организма, возникновением различных болезней и особенностей их течения и т.д. и т.п. О том, что Ибн Сине не был чужд дух опытного знания и он не замыкался в кругу теоретической спекуляции, свидетельствует и его фармакопея, где он настойчиво проводил мысль об экспериментальном изучении лекарственных препаратов, их тщательном апробировании сначала на животных, а затем на людях и индивидуальном назначении больным. Показательным в этом отношении может быть следующее рассуждение незабвенного автора «Канона науки»:

«Свойства лекарства познаются двумя путями: путем сравнения и путем испытания. ...Испытание приводит к достоверному познанию свойств лекарства только после соблюдения [известных] условий. Первое из этих условий заключается в том, чтобы лекарство было свободно от всякого приобретенного качества, будь то привходящая теплота, привходящая холодность или качество, появившееся [у лекарства] вследствие …изменения его веществ или сочетания с иными [веществами]...

Второе [условие] состоит в том, чтобы болезнь, на которой испытывают лекарство, была простая, так как если болезнь сложная, то тут имеют место два явления, требующие двух противоположных способов лечения. Когда против них пробуют [применять] лекарство и оно помогает, то причина этого остается неизвестной в точности… В-третьих, лекарство следует использовать при двух противоположных [болезнях], чтобы, если оно поможет от обеих, нельзя было заключить, что оно противоположно только натуре одной из [болезней]... В-четвертых, силе лекарства должно противопоставлять одинаковую силу болезни... В-пятых, [следует] учитывать время, когда проявляется действие и влияние лекарства, дабы определить силу лекарства и знать, действовало ли оно своим существом или побочно... В-шестых, следует наблюдать за тем, действует ли данное лекарство постоянно или [хотя бы] в большинстве случаев, ибо если это не так, значит, действие исходит от него побочно, поскольку вещи естественные проистекают из своих начал либо постоянно, либо в большинстве случаев. В-седьмых, требуется, чтобы опыт производился на теле человека, ибо, если опыт проводится не на теле человека, возможны различия по двум причинам. Первая – та, что лекарство может быть горячим по отношению к телу человека и холодным по отношению к телу [например] льва или коня... Вторая причина та, что лекарство может обладать [лечебным] свойством по отношению к одному из двух тел и не иметь этого свойства по отношению к другому» [55, II, 17–19]. Не результатом ли вот такого опытного изучения лекарственных препаратов является заявление Князя философов о том, что лекарство, лечащее ин-

дуса, может убить славянина? Разве не о том же говорит его тезис об индивидуальном применении лекарств? А откуда узнал Ибн Сина о малоэффективности или неэффективности старых (залежалых) лечебных средств, если не из практики врачебного дела вообще, своего личного врачебного опыта в частности? Разве поразительно точное, даже по меркам современной экспериментальной медицины, описание клиники сахарного диабета, разновидностей пульса, язвы желудка, менингита, анатомии глаза и т.п. не свидетельствует о том, что все это не только результаты одного умозрения, но и тщательных наблюдений и опытного изучения?[20]

Короче, признание Ибн Синой неприобретенного, приобретенного и интуитивного знаний ни в коей мере не должно трактоваться как отрицание им опытного знания. Все его естественнонаучное наследие, особенно «Канон врачебной науки», говорит о том, что он видел в опыте и наблюдении важные средства открытия истины.

5. О роли практики в познании

Мыслителей, которые признавали познаваемость мира, всегда интересовала проблема истинности знаний. Проблема эта интересовала и Ибн Сину – убежденного сторонника теории познаваемости мира. Труды его показывают, что он не сомневался в возможности достижения истинного знания и потому пытался выяснить сущность и обосновать пути, способы и методы приобретения истинного, достоверного знания. Вся его логика как логика выводного знания подчинена решению этой важной гносеологической задачи.

Что такое, с точки зрения Ибн Сины, истина? В «Исцелении» на этот вопрос дан следующий ответ: «Под истиной[21] также понимается высказывание, указывающее на объективное состояние предмета. Если высказывание соответствует состоянию предмета, то мы говорим, что это высказывание и это суждение истинно» [36, 18а]. Это означает, что истина для Ибн Сины есть непосредственное соответствие мысли действительности, объекту. Но это общее определение истины ничего еще не говорит о философской, мировоззренче-

ской сущности концепции истины. Под таким определением истины может подписаться как Платон, так и Демокрит, как Абу Бакр Рази, так и Мухаммад Газали, как Беркли, так и Дидро. Все здесь будет зависеть от того, что понимается под «действительностью», под «объектом». Если под «действительностью», под «объектом» понимается, например, мир идей, то анализируемое определение истины наполняется объективно-идеалистическим содержанием. А если под «действительностью», под «объектом» разумеется совокупность ощущений, то определение истины как непосредственного соответствия мысли действительности оборачивается субъективным идеализмом в гносеологии. Если же под «действительностью», под «объектом» имеется в виду материальная объективная реальность, то концепций истины носит явно материалистическое содержание и ясную материалистическую направленность. В трудах Ибн Сины исследуемое определение истины имеет именно такой характер, ибо в пределах его гносеологии объектом познания, главным образом, является объективная материальная действительность, хотя она и действительность второго порядка, после Бога. Вопросы же познания божества как первой имматериальной действительности в его философской системе занимают самое незначительное место.

Следует сказать, что определение истины как непосредственного соответствия мысли объективной материальной действительности свидетельствует о ее созерцательно-материалистическом (натуралистическом) понимании.

При таком понимании истина есть не результат творческого взаимодействия субъекта и объекта, не результат общественно-исторической практики, а лишь следствие созерцания объективной реальности, которая есть нечто независимое от созерцающего и фиксируется в форме абсолютной внешности и потусторонности. Понимание истины как соответствия мысли объекту также порождает иллюзию, будто истина есть простая копия объекта, простой механический регистратор событий, а не активное, творческое отражение действительности на основе общественно-исторической

практики, деятельное, творческое отражение, открывающее направления и тенденции развития действительности. Пороки такой концепции истины остроумно замечены Гегелем: «Мы приспособляемся к вещам, представляем им свободу действия и порабощаем наши представления и т.д. верой в вещи, так как мы убеждены, что правильно понимаем объекты лишь в том случае, если относимся к ним пассивно и ограничиваем всю свою деятельность формальной стороной внимания и отрицательной стороной недопущения фантазий, предвзятых мнений и предубеждений. Принимая эту одностороннюю свободу предметов, мы непосредственно устанавливаем несвободу субъективного понимания. Ибо для последнего содержание дано, и вместо субъективного самоопределения выступает простое получение извне и восприятие существующего в том виде, как оно налично в качестве объективности. Истина, согласно этой предпосылке, может быть достигнута нами лишь посредством подчинения всего субъективного» [171, 120–121]. Ибн Сина, будучи в пределах своей гносеологии созерцательным материалистом, пытался решить проблемы истины, не выходя за пределы познавательного отношения. А между тем «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» [2, 1].

Но, несмотря на всю свою односторонность, понимание истины как непосредственного соответствия мысли объективной материальной действительности для средневековья было большим достижением, ибо правильно фиксировало одну из сторон, один из аспектов истинности человеческих знаний, человеческих понятий и суждений.

Оно было направлено против солипсистских субъективно-идеалистических концепций истины «индийи», против притязания агностиков отрицать знание и его истинность, против каламистской концепции знания и истины, согласно которой нашим знаниям, нашим мыслям ничто не соответствует в реальной действительности, наши понятия и сужде-

ния суть чистые конструкции нашего ума, плод нашей буйной фантазии.

Ибн Сина не ограничился общим определением истины. Он пытался выяснить степень истинности человеческих знаний. По степени истинности он различил совершенное (достоверное) знание, мнение и ложь.

Совершенное достоверное знание – это полное знание сущности, свойств, всех причин и условий бытия объекта познания. В «Доказательстве» – одной из книг многотомного «Исцеления», разбирая этот вопрос, Ибн Сина подчеркивал: «…Следовательно, выяснилось, что предмет или состояние, если у него есть причина, достоверно познается только на основе познания его причины» [32, 38]. Как бы раскрывая содержание этой своей мысли, автор в «Даниш-намэ» пишет: «Совершенное знание в отношении понятия таково, что познает вещь посредством сущности и определения, а в отношении суждения таково, что является достоверным суждением обо всех причинах тех вещей, которые имеют причины» [50, 142]. Ибн Сине было известно, что без знания сущности предмета, без знания причин возникновения, развития и функционирования предмета невозможно понять закономерности его бытия, трудно подчинить его человеческим практическим нуждам. Поэтому он считал, что достоверное познание сущности и причин бытия предмета есть главное условие достоверного познания самого предмета. Впоследствии эта идея Ибн Сины в перипатетической философии приобрела такую значимость, что его последователи, в частности Ибн Рушд и Насириддин Туси, определили знание как познание причин бытия и функционирования предмета.

Ибн Сина различает два вида истинного (достоверного) знания – вечно истинное знание, не вечно истинное знание. Говоря о вечно истинном знании, он подчеркивал, что «самое истинное высказывание, неминуемо долженствующее быть истинным, – это высказывание, которое истинно вечно. Наиистиннейшее высказывание – это первично верное высказывание, не зависящее от какого бы то ни было условия» [36, 18б]. В этом его высказывании нетрудно заметить идею

вечной абсолютной истины. К такого рода истинам и достоверным знаниям он относил наиболее общие суждения об устойчивых, стационарных, не подвергающихся изменению предметах и явлениях. Отсюда ясно, что, с его точки зрения, условием вечности и абсолютности истины является стационарность бытия и безусловность суждения. Объясняется это Ибн Синой так: если предмет изменчив, нестационарен, то со временем изменяются сущность, условия и причины его бытия и функционирования. Поэтому знания о предмете, приобретенные ранее, более не будут соответствовать его настоящему, действительному состоянию. Если же предмет стационарен, то стационарны сущность, условия и причины его бытия и функционирования. Следовательно, вечны и знания, когда-либо приобретенные о нем. В этих суждениях мыслителя, безусловно, есть определенный резон: ведь если предмет настолько изменчив, что нельзя его дважды видеть (как заметил сам Ибн Сина), то о нем невозможно приобрести не то что достоверное знание, но составить хоти бы какое-то представление.

Не вечно истинное знание, по Ибн Сине, – это знание об изменяющихся предметах и процессах, это – знание, обновляющееся по мере познания сущности, условия и причин бытия предмета. К такому роду знания Ибн Сина относит частные суждения типа: «сегодня солнце затемняется». Такого рода суждения, истинные в зависимости от определенных условий, перестают быть таковыми с изменением условия их истинности. Так, суждение «сегодня солнце затемняется» завтра перестает быть истинным, ибо завтра могут измениться условия, которые приводят к затмению солнца.

Но как устанавливается, по Ибн Сине, истинность человеческих знаний? Определенный ответ на этот вопрос он дает при анализе проблемы содержания силлогизма. «Содержание силлогизма, – писал он в своей «Даниш-намэ», – это его посылки. Чем они вернее, тем вернее силлогизм. Силлогизмы по форме все одинаковы, но не все их посылки истинны. Часто встречаются силлогизмы, посылки которых сомнительны и не истинны. В общем, посылки любого силлогизма могут

быть двух родов. Или это посылки, истинность или сомнительность которых установлены сначала при помощи силлогизма или доказательства... Или это посылки, которые приняты, исходя из убеждения, что они верны сами по себе. **Если посылки силлогизма бывают такими, о которых мы сказали раньше, их обязательно проверяют другими посылками... И таким путем доходят до таких посылок, которые не выводятся из других и являются в действительности основоположениями. Если они истинны и достоверны, то и силлогизмы, составленные на их основе, истинны и достоверны. Если же они ложны, то составленные посредством их (силлогизмы) так же ложны**» [50, 92].

Отсюда вытекает, что Ибн Сина в качестве критерия истинности знаний выдвигает принцип верификации (проверяемости) одних суждений другими: если выдвигаемое суждение не противоречит ранее высказанному суждению, истинность которого установлена, то выдвигаемое суждение истинно. Эта процедура при необходимости продолжается до тех пор, пока не доходят до основоположений, т.е. до изначально ясных, недоказуемых суждений. И если окажется, что выдвинутые суждения не противоречат изначально ясным и недоказуемым началам, то они истинны, достоверны. Такой способ проверки истинности знаний имеет некоторый резон и в определенных границах вполне может работать в тех или иных науках. Но возникает вопрос: как и чем определяется в конечном счете истинность основоположений, в чем критерий их истинности? На этот вопрос Ибн Сина ответа не дает. Соображения Ибн Сины и многочисленных других средневековых мыслителей о критерии истинности знаний еще раз убедительно показывают правильность той идеи, согласно которой средневековая философия не знала практику как основу и критерий истины.

Истинному знанию Ибн Сина противопоставляет мнение и ложь. Рассмотрим, в чем он видит их сущность и чем они отличаются от истинного, достоверного знания.

Мнение, по Ибн Сине, – это вероятностное знание, которое может быть как истинным, так и ложным. Если причины

бытия и функционирования вещи, явления познаны в некоторой степени, это дает возможность составить о них некое мнение, могущее быть как истинным, так и ложным. Но если причины бытия и функционирования вещи не познаны, то о нем нельзя составить никакого истинного мнения. Следовательно, вероятностный характер мнения обусловлен уровнем познания причин бытия и функционирования предмета и явления. «...Каждая вещь, – писал Ибн Сина, – имеет причину, но причины вещей нам полностью так же не известны, и если мы познаем лишь некоторые причины, то это вызовет сомнение, а не уверенность, потому что мы знаем, что эти причины, которые мы познали, не делают необходимым существование. Может быть, окажется еще какая-либо причина или встретится препятствие. Если бы «может быть» не было, то мы знали бы достоверно» [50, 138].

Мнение, считает Ибн Сина, отличается от знания прежде всего по предмету. Предмет знания – либо безусловно необходимые, либо условно необходимые явления и предметы. Поэтому знание есть либо вечно необходимое, либо условное (обусловленное) знание. Истинный же предмет мнения суть возможные, преходящие предметы и явления. Важной отличительной особенностью знания является его необходимая истинная достоверность. Мнение же есть вероятностное знание. Как вероятностное знание оно неминуемо содержит в себе значительную дозу незнания. Ибо мнение есть неполное знание причин бытия и функционирования вещей и процессов [32, 188–191].

В своих трутах Ибн Сина определенное внимание уделяет анализу сущности лжи как гносеологической категории и исследованию условий возникновения различных ошибок, приводящих в процессе познания к различным ложным представлениям. Увлечение этим вопросом может быть объяснено желанием мыслителя дать ученым и обучающимся некоторые методические и методологические установки, могущие уберечь их от всевозможных ошибок в процессе исследования и обучения.

Определяя ложь, Ибн Сина писал: «Противоречащее истине есть ложь» [50, 95]. В свете учения философа о достовер-

ном истинном знании эту краткую формулировку лжи можно расшифровать следующим образом: ложь есть несоответствие мысли объективной материальной действительности, материальному объекту. Поскольку истинное знание есть познание всех действительных причин бытия и функционирования предмета, то ложь как противоположность истины представляет собой «знание» о недействительных, вымышленных, выдуманных причинах бытия и функционирования предметов и процессов. По мнению Ибн Сины, к ложным представлениям приводят и различные ошибки, допускаемые при созерцании и исследовании объекта познания. Ошибки как знания, не соответствующие действительности, в известной мере суть результаты личных качеств субъекта познания. Это становится ясным, когда Ибн Сина приступает к анализу так называемой проблемы ошибок чувств. Его выводы по этой проблеме можно свести к следующему.

1. Внешние чувства при нормальном физиологическом состоянии не допускают ошибок, ибо они постигают свой объект, т.е. специфические (так называемые качества) и общие объекты (т.е. фигуру, число, величину, движение, покой) своего познания непосредственно. Не исключено, что этот вывод мыслителя основан на неведении им «обманов чувств», о которых так много говорили и писали в последующие века как восточные, так и западные мыслители.

2. Чувства допускают ошибки при различных патологиях, поражающих их самих или их центры. Различного рода галлюцинации в большинстве случаев суть следствие патологии органов чувств и их центров. Эта идея широко обосновывается Ибн Синой как в «Исцелении», так и в «Каноне врачебной науки». «Иногда, – пишет Ибн Сина, – ложные образы и звуки запечатлеваются в чувствах тех, чьи органы чувств расстроились» [35, 146]. При повреждении передней части мозга расстраиваются чувства зрения и обоняния, в результате чего человек видит различные призраки – мушек, пламя, дым, ощущает отсутствующее зловоние и благовоние; вследствие же нарушения деятельности средней части мозга нарушается чувство слуха и человек слышит объективно не

существующие звуки. Например, шум, похожий на удар молотка, журчание воды, звук барабанов, шелест листьев, вой ветра и т.п. [55, III (I), 20–21, 270–271, 297, 307, 322–323].

3. Многие ошибки чувственного познания обусловлены деятельностью догадки, воображения и воспоминания. При формировании и воспроизведении образов и идей догадка, воображение и воспоминание могут комбинировать их неправильно. В результате формируются ложные, недействительные образы и идеи, как то – летящий человек и человекодерево и т.п. Многие образы и идеи так называемых невещих снов, по Ибн Сине, также возникают в результате синтезирующей, творческой и воспроизводящей деятельности догадки, воображения и воспоминания, особенно в тех случаях, когда они выходят из-под контроля разума [35, 156–161].

4. Ошибки в чувственном познании происходят в силу неправильного комбинирования чувственных образов с образами и идеями, приобретенными воображением и догадкой на основе предшествующего опыта, в силу неправильного переноса частных идей и образов. «...Иногда, – писал Ибн Сина, – при рассмотрении чувственных предметов мы судим об идеях, которые не ощущаем либо потому, что они по своей природе, безусловно, нечувственны, либо потому, что мы во время суждения не ощущаем их, хотя они и чувственны... Что касается тех идей, которые чувственны, то мы видим, например, некую желтую вещь и судим, что это есть мед и он сладок. Стало быть, чувство привело к этому суждению не в данный момент и оно относится к категории чувственно постигаемых суждений. Однако суждение само по себе, безусловно, нечувственно, хотя его компоненты относятся к категории чувственных вещей и познаны не в данный момент. Поистине, это есть суждение, в котором (если его разобрать) заключена ошибка. Ошибка эта происходит от той же силы (т.е. догадки. – *М.Д.*)» [35, 147–148].

Нетрудно заметить, что все виды ошибок, о которых говорит Ибн Сина, в процессе познания действительно могут иметь место. Но с точки зрения современной философии и психологии ошибки воображения и воспоминания – это

ошибки не чувственного, а рационального познания, ибо воображение и воспоминание современной наукой рассматриваются не как чувственные способности, а как свойства мыслительной деятельности.

Не меньшее значение Ибн Сина придавал анализу причин возникновения ошибок и ложных представлений на уровне рационального познания. Одну из главных причин ошибок на уровне рационального познания он видел в выражении различных знаний одним и тем же понятием. Такое оперирование понятием нередко приводит к смешению значений и, следовательно, к различного рода ошибкам. Ибн Сина подчеркивал: «Ошибка в силу понятия совершается тогда, когда одно слово выражает два различных значения. Значения же, невзирая на совершенное отличие друг от друга, могут быть выражены одним и тем же понятием, в чем можно удостовериться на примере слова «айн»[22]. Потенциальная ошибка скрыта в слове «нур» (луч, свет), которое иногда употребляется в значении «зрение», а иногда в значении «истина» [51, 239]. Ошибки при оперировании понятиями совершаются и при переходе от одних понятий к другим. «К ним, – писал Ибн Сина, – относятся, например, ошибки, происходящие в момент перехода от понятия «все» к понятию «каждый», или наоборот. В этих случаях значение, содержащееся в «каждый», переносится на понятие «все», а значение, заключенное в понятии «все», переносится на понятие «каждый». Нет сомнения в том, что между понятиями «все» и «каждый» есть разница. Переход может быть совершен и при различении понятий на том основании, что если они истинны в совокупности, то можно предположить, что они истинны и раздельно; когда мы говорим: «Имру-л-Кайс был поэтом выдающимся», то верно, что «Имру-л-Кайс был выдающимся и что покойный Имру-л-Кайс являлся выдающимся поэтом» [51, 254]. Мыслитель считал, что для того, чтобы не допустить ошибки при употреблении понятий, необходимо точно установить их значение и в одном и том же отношении, в одно и то же время не использовать их в различных значениях. Он настаивал на том, что следует из-

бегать двусмысленности понятия в одном и том же отношении, в одно и то же время, дабы не породить недоразумений в понимании и трактовке вопроса. Все это означает, что Ибн Сину довольно серьезно волновала проблема точного, адекватного выражения знания в понятиях и категориях, проблема выработки точного, адекватного понятийного (категориального) аппарата науки и философии, которая довольно остро стоит и в наши дни.

Большую группу ошибок, совершаемых субъектом познания, составляют так называемые смысловые ошибки. С точки зрения Ибн Сины, они обусловливаются ложным представлением о чем-либо, подменой существенного признака предмета самим предметом, субстанциального его признака — акцидентальным, принятием за причину вещи того, что в действительности не является таковым, предвосхищением основания, нарушением формы силлогизма и другими просчетами [51, 239–240, 253–254]. Князь философов был убежден, что софистика основана на подобного рода ошибках и потому, зная их, нетрудно опровергнуть ее. Указывая на связь софистики с указанными видами ошибок, Ибн Сина писал: «Ты можешь обнаружить, что классы софизмов обусловлены совпадением простых и сложных слов в сущности, по форме и склонению, расчленением сложных и сложением расчлененных слов, а в смысловом отношении – ложными представлениями, принятием акцидентального за субстанциальное, второстепенного признака – за саму вещь, незнанием последствий предикативности, установлением в качестве причины того, что на самом деле ею не является, предвосхищением основания, искажением силлогизма по причине неведения силлогичности» [51, 254].

* * *

Выше мы проанализировали основную гносеологическую проблематику философии Ибн Сины. Теперь пора выяснить и общую гносеологическую направленность его теоретико-познавательных воззрений. По этому вопросу существуют разные точки зрения. Так, арабский философ Муста-

фа Назиф считает, что теория познания Ибн Сины, подобно учению Дж. Локка о познании, является сенсуалистической. Выступая против этой точки зрения, другой арабский философ Ахмад Ахвани доказывает, что теория познания Ибн Сины сходна с гносеологическим учением Канта, ибо содержание познания, по Авиценне, прежде всего составляют умозрительные, врожденные, первично самоочевидные, недоказуемые, доопытные понятия и суждения. Приобретенные опытные знания же возникают на основе этих доопытных знаний» [157, 43–44; 158, 45–46].

Советский ученый А.К. Закуев настаивал на той позиции, что гносеологическое «учение Ибн Сины приближается к эмпиризму. Однако он колеблется между эмпиризмом и рационализмом, полагая, что разум и без посредства чувственного опыта сможет познать умопостигаемое... Но в то же время он признает, что беспосредственное умственное познание в свою очередь обосновывается на чувственном познании, получаемом посредством органов внешних чувств. Без предварительного чувственного опыта, подготавливающего разум к усвоению понятий, познание невозможно. Выясняется, что в конечном итоге Ибн Сина вплотную подходит к сенсуализму, эмпиризму. Но в своем сенсуализме и эмпиризме Ибн Сина непоследователен, он колеблется между рационализмом и эмпиризмом» [190, 79–80]. М.К. Болтаев в свою очередь придерживается той точки зрения, что «Ибн Сина, хотя и был крупнейшим рационалистом в теории познания, но признавал большую роль чувств, наблюдения, созерцания в процессе познания реальной действительности» [157, 62; 158, 59]. Основоположник советской авиценнологии А.М. Богоутдинов полагал, что «Абу Али Сина, строго говоря, **не был рационалистом в том смысле**, в котором этот термин обычно применяется в философии. Он не считал разум единственным источником истинного знания и не отрицал значения чувственного опыта» [156, 129]. Перечень подобных точек зрения можно продолжить. Но дело не в этом, а в том, где истина? Чтобы удовлетворительно ответить на этот вопрос, необходимо установить роль чувств, чувствен-

ного опыта и разума в познании, а также определить соотношение, взаимосвязь и взаимодействие (если таковое признается Ибн Синой) чувств (чувственного опыта) и разума. Первая часть этой задачи нами выполнена. В результате выяснилось, что чувства познают отдельные свойства и частные идеи предметов, разум же постигает общее в предметах, явлениях и формирует их универсальные понятия, идеи. Уже одно это показывает, что гносеологическое учение Ибн Сины нельзя втиснуть в прокрустово ложе либо сенсуализма, либо рационализма. Что касается второго аспекта проблемы, т.е. вопроса о соотношении чувственного и рационального познания, то Ибн Сина, как показано выше, решая его, считал, что разумное познание основывается на чувственном познании: чувства помогают разуму в постижении начал понятия и суждения, в формировании идей (понятий) предметов на основе познанных чувством образов вещей. Более того, разум, по Ибн Сине, раскрывает закономерную связь отношений понятий в суждениях, являющуюся отражением закономерной (по терминологии Ибн Сины – постоянной, часто повторяющейся) связи внешних предметов, прежде всего на основании чувственного познания. Говоря о зависимости рационального познания от чувственного, Ибн Сина, однако, не забывал о самостоятельности разума и рациональной формы познания. Он доказывал, что, познав на основе данных чувств начала понятия, суждения и закономерности отношений понятий в суждениях, разум возвращается к самому себе и не будет нуждаться в помощи чувственных познавательных сил, кроме тех случаев, когда ему нужно познать новые начала, вызвать образ предмета в представлении и закрепить его в интеллекте. Признание самостоятельности разума и рационального познания в принципе не противоречит истине. Однако самостоятельность эта с современной точки зрения относительна, а не абсолютна. У Ибн Сины же заметна, и довольно рельефно, тенденция абсолютизации самостоятельности разума и рационального познания. Выражается она у него в том, что разум, укрепившись, больше не нуждается в чувствах и все познает сам по себе. В

этом выражается, во-первых, некоторый разрыв, намечающийся в философии Ибн Сины, между чувствами и разумом, между чувственным и рациональным познанием, во-вторых, абсолютизация роли разума и рационального познания. Этот последний факт, по всей вероятности, и приводил исследователей к выводу о том, что теория познания Ибн Сины есть рационализм. Но нам думается, что некоторая абсолютизация роли разума и рационального познания не дает нам основания квалифицировать теорию познания Ибн Сины как рационализм, ибо в его учении о рациональном познании отсутствуют главные постулаты классического рационализма XVII–XVIII вв. Вместе с тем теорию познания Ибн Сины нельзя квалифицировать и как сенсуализм или эмпиризм, ибо, во-первых, в его системе мы не находим главного постулата классического сенсуализма, гласящего, что «в разуме нет ничего, чего бы раньше не было в чувствах», во-вторых, чувства человека, с его точки зрения, лишь тогда становятся мощными познавательными силами, когда освещены светом разума (см. III, 1). Этот последний тезис означает, что для Ибн Сины нет абсолютно чистого чувственного познания, как нет абсолютно чистого рационального познания. И тем не менее он остался при мнении, что чувство познает частное, разум – общее, не подозревая, что в каждом частном так или иначе есть частичка общего, а в каждом общем – частное.

По поводу мнения тех, кто априоризм считает главной тенденцией гносеологии Ибн Сины, следует отметить, что оно имеет некоторое основание: ведь Ибн Сина, как показано выше, признает существование самоочевидных, недоказуемых, неприобретенных, интуитивных начал знания. Но самоочевидность начал знания у Ибн Сины не абсолютная, а относительная, ибо начала знания, не доказываемые в пределах данной науки и принимаемые как самоочевидные, доказываются в другой, более высшей науке. Это – во-первых. Во-вторых, Ибн Сина называет самоочевидными началами знания и данные непосредственного опыта, которые никак нельзя рассматривать как априорные в кантовском смысле.

В-третьих, априорные понятия у Канта – чистые конструкции ума, не имеющие в бытии никакого аналога. У Ибн Сины же понятия суть отражение в разуме человека предметов и их свойств. Исходя из этих соображений, мы считаем необоснованной точку зрения, согласно которой априоризм есть **основное содержание** гносеологии Ибн Сины. Гносеология Ибн Сины – это учение, признающее как познавательную мощь чувств, так и познавательную силу разума, единство чувства и разума, в котором ведущую роль играет разум.

ГЛАВА СЕДМАЯ

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ИБН СИНЫ

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, основанного на принципах откровения и строгого монотеизма, что довольно четко вырисовывается уже в разработанной мыслителем концепции классификации философских наук: в "Исцелении", "Спасении", "Указаниях и наставлениях", "Книге знаний", "Исходе и возврате" теологическая проблематика рассматривается как одно из важнейших ответвлений метафизики. В этих своих сочинениях к теологической проблематике мыслитель относит вопросы о Самосущем Необходимосущем, Его единстве и атрибутах, об откровении и его носителе – пророке, потусторонней жизни, воскресении и т.д. В "Философии восточников" же теология, выделяется как третья самостоятельная часть теоретической философии и определяется как учение о Всевышнем творце и некоторых видах ангелов.

Без хотя бы краткого анализа основоположений теологии изложение системы философии Ибн Сины будет неполным, ущербным. Поэтому сжато проанализируем главные основоположения его теологии и выясним мировоззренческую сущность его представлений.

1. Учение о необходимосущем и возможносущем

Исходным принципом теологии Ибн Сины является учение о Необходимосущем и Возможносущем, предопределяющее первоначальные установки его мировоззренческой позиции. Согласно этому учению, "Необходимосущее – это сущее, предположение небытия которого приводит к абсурду... Необходимосущее есть необходимое, непреложное бытие... Необходимосущее может быть необходимым либо по своей

сущности, либо не по своей сущности. Необходимосущее по своей сущности – это сущее, существующее через самого себя. [18. – С.225; 14. – С.2]. Характеризуя Необходимосущее, Ибн Сина во всех своих сочинениях, где анализируется этот вопрос, подчеркивает, что оно "не входит в какой – либо род, или не находится под каким – либо определением и доказательством, свободно от "сколько?", "как", "где?", "когда?" и движения; оно бесподобно, у него нет соучастника и противника (антипода); оно едино во всех отношениях, ни актуально ни потенциально, ни в разуме, неделимо на части, ибо его существо составлено из духовных сущностей…", не является ни телом, ни телесным, а есть Чистое Добро, Чистая Истина и чистый разум. По этим параметрам Необходимосущее Ибн Сины совпадает, с одной стороны, с Единым (Добром) Платона и Плотина, с другой – с Перводвигателем Аристотеля, что свидетельствует о единстве принципиальной основы их теологии. Оно совпадает и с понятием Аллаха мусульманской религии и теологии. Это совпадение заключается в том, что почти все данные Ибн Синой характеристики Необходимосущего соответствуют коранические представлениям и взглядам мусульманских теологов об атрибутах Аллаха. Настоящий факт свидетельствует о том, что Ибн Сина ориентировал свои теологические воззрения на исламские ценности. Вместе с тем следует подчеркнуть, что Авиценна, рассматривая отношения Аллаха и мира как отношение причинно-следственной связи, а не как отношение творец – творение, значительно расходился с исламскими представлениями об абсолютном всемогуществе и всеведении Бога, что привело к ожесточенной критике его теологии мусульманскими мутакаллимами, в частности Мухаммадом ал-Газзали.

Понятие "возможносущее" Ибн Сина определяет следующим образом: "Возможносущее – это сущее, предположение небытия или бытия которого не приводит к абсурду… Возможносущее – это сущее, которое ни с какой стороны – ни со стороны бытия, ни со стороны небытия – не является необходимым". [8. – С.224-225; 14. – С.2]. К такой категории сущих Ибн Сина относит всех сущих рангом ниже Аллаха –

от непосредственно сотворенного им Первого разума до первоматерии и чувственного мира. Самый главный атрибут возможносущего, принципиально отличающий его от Необходимосущего, состоит в том, что оно не является causa sui, и поэтому может не оставаться в состоянии вечной возможности, но даже переходит и в невозможность, если его бытие не будет поддержано Необходимосущим и не будет приведено в состояние несамосущего необходимосущего. Однако при поддержке Необходимосущего и наличии порождающих и производящих причин, возможномосущее может стать необходимосущим, но необходимосущим через иное – через Аллаха, через Необходимосущего. Но, став необходимосущим через иное, возможносущее 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 – его 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, 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". [35. – С.82; 14. – С.28-31]. С другой стороны, идея постоянной связи Необходимосущего и возможносущего тесно связана с важнейшим по-

ложением 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 возникновения.

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 далек от идеи самодвижения материи, от понимания мира как causa sui. Потому он искал причину, благодаря которой мир становится действительным. Такую причину он нашел в Аллахе – Необходимосущем. Второй: представление об Аллахе как первопричине мира есть следствие концепции детерминизма Ибн Сины, который причинно-следственный ряд считал прямолинейно конечным. В результате мыслитель пришел к идее, что причинно-следственные связи не могут продолжаться бесконечно: должна быть такая верховная причина, которой должны завершаться все причины. Ибн Сина считал, что такой верховной причиной или причиной причин является Необходимосущее – Аллах.

Учение Ибн Сины о Необходимосущем и возможносущем свидетельствует о том, что в решении вопроса о предельных основаниях бытия он стоит 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 настоятельно 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**». [56 а, Т.1. – С.291]. В другом месте он пишет: «Необходимосущее является определенной сущностью. Если его определенность обусловлена тем, что является Необходимосущим, то кроме него нет другого Необходимосущего».

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». 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». Отсюда вытекает, что Необходимосущее одно и только одно.

И тем не менее, уже со времен Мухаммада Газзали стало традицией рассматривать учение Ибн Сины как дуалистическое. Эту точку зрения разделяет и ряд современных ученых. В качестве аргумента при доказательстве 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, что совершенно неверно**.

Одним из исторически первых вариантов дуализма был так называемый персидский дуализм, представленный в учениях зороастризма[1], маркунизма (маркуния), дайсонизма (дайсония), манихейства, маздакизма. Мыслитель XII века Мухаммад Шахрастани, 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*).[2] В отличие от магов (*маджус*), признающих созданность Тьмы и считающих ясным причину его создания, они утверждают, что Свет и Тьма – два изначальных и вечных сущих. 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».[3] Конкретизируя это общее определение дуализма на

[1] В исследованиях последних лет зороастризм рассматривается как монотеистическая доктрина.

[2] 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, это термин встречается уже у Абу Бакра ар-Рази (865–925 гг.).

[3] Шахристони Мухаммад. ал-Милал ва-н-нихал. Техрон, 1350. С.190.

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. Оба они изначальны, 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*) – противолежащи (*мутахози*), как противолежащи индивид и его тень. Действия и субстанция каждого из этих начал ясно выражены в следующей схеме:

СВЕТ	ТЬМА
Субстанция: добрая, идеальная, щедрая, чистая, благовонная, прекрасная	Субстанция: низменная, несовершенная, темная, мерзкая, зловонная, безобразная
ДУША:	ДУША:
щедрая, добрая, мудрая, полезная, знающая	злая, мерзкая, глупая, вредная, невежественная
ДЕЙСТВИЕ:	ДЕЙСТВИЕ:
гарантирующее разумность, добро, а также обусловливающее порядок и согласие	гарантирующее зло, разложение (разврат), вред, горе, расстройство и разногласие
МЕСТОНАХОЖДЕНИЕ:	МЕСТОНАХОЖДЕНИЕ:
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.	низшая сфера, большинство из них (манихеев. – М.Д.) считает, что она возвышается со стороны Юга, другие утверждают, что она находится на Юге Света.

РОД	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.	его состоит из пяти элементов: четыре из них – тела, один – дух; тела – пламя, тьма, горячий ветер, туман; дух – дым, который достигается.
АТРИБУТЫ:	АТРИБУТЫ:
жизнь, чистота, благодеяние	смерть, зло, беда, скверна.

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 совечность, 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 – материальна, другая – идеальна; во-вторых, в том, что каждой субстанции присущи только ей свойственные атрибуты. Так, главный атрибут идеальной субстанции – мышление и лишенность 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, никак нельзя трактовать как дуалистическое. Ибо Ибн Сина, хотя и признаёт 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 возможносущим **через иное** – через Бога. Ибн Сина по этому поводу пишет: «Существование тел и акциденций – словом, всех категорий этого чувственного мира – ясно. У всех у них есть отличная 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 всё, 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 не похоже 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».

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 причина и самого себя, и всего остального сущего. Мир же не является causa sui, он всегонавсего 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 условия о наличии двух Необходимосущих для признания философии Ибн Сины дуалистической – лишено смысла**» (выделено нами. – М.Д.). Но возникает вопрос: почему два признаваемых Необходимосущих 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, самодовлеющее 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, не множественно, не делимо 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 некоторыми исследователями лишенным, с точки зрения дуализма, смысла, то принцип «совечность Бога и мира», являющийся важнейшим принципом философии и теологии Ибн Сины, ими 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, 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 средние 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, Насириддин Туси), другие предложили принцип первичности (предвечности, извечности) Бога и вторичности (сотворенности) мира (философы-мутакаллимы), третьи доказывали вечность материи, невечность мира и отрицали существование чего бы то ни было 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, эти исследователи не находят ничего лучшего, как вообще отвергать его.

Если бы автор анализируемого тезиса Р.Г.Садыков 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, необходимовечное, само по себе существующее начало бытия, мир же – несамосущее, неабсолютное, возможновечное начало бытия, становящееся актуальным, необходимосущим через Бога и в своем существовании нуждающееся 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, называемые 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 самостоя-

тельную проблему философии и теологии Ибн Сины, отрицая ее общий принцип – совечность Бога и мира.

Не соответствует концепции Ибн Сины и тезис Р.Г.Садыкова 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 лущи 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 аргументов. Однако мы здесь не станем заниматься анализом всех этих аргументов, а сосредоточим внимание лишь на рассмотрении тех их них, которые касаются исследуемого аспекта мировоззрения мыслителя. Таких аргументов два. Один из них сформулирован следующим образом: «Только а соотношении Бога и ма-

терии имеются положения, четко соответствующие требованию дуализма, т.е. равенство и противоположность этих начал. **Равенство Бога и материи состоит в том, что они одинаково необходимы для сотворения вещного, телесного мира**. Необходимосущее не может сотворять без материи, равно как и материя сама не может сформироваться в мир. Противоположность 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». 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, самосущность, самодовлеющность, 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 вещного 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 Синой соотношения 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, самосущее, самодовлеющее, необходимосущее начало бытия в том смысле, что он существует сам по себе, через самого себя и в своем бытии ни в какой причине не нуждается. Материя же есть всего лишь возможносущая и потому не может быть самосущим, 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 возможносущее, для своего актуального бытия нуждается в постоянной поддержке Бога. В-четвертых, Ибн Сина в некоторых своих сочинениях называет и Бога, и материю субстанциями. 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 Бога. Надо учесть и следующее обстоятельство: в «Данишнаме» – 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 [их] сущности, и находятся вне сущности, а существование Необходимосущего является самой его сущностью». При таком решении вопроса нет никаких оснований утверждать, что «только в соотношении Бога и материи имеются положения, четко соответствующие требованиям дуализма», ибо, отказываясь определять Бога как субстанцию, Авиценна, по

существу, снимает вопрос о соотношении Бога–субстанции и Бога–материи.

В полном противоречии с принципами исторической правды находятся следующие рассуждения исследователя: «Дуализм философии не исключает единства Бога, а предполагает его. Если с одной стороны над мирозданием 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 внимание 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». 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 друг к другу началах бытия, то он (дуализм) есть отрицание не только 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 отдельного намека, подтверждающего эту кощунственную с религиозной и теологической точки зрения мысль о материи как об антибоге. Далее, если материя только лишь пассивное начало для творения мира, то как же можно ее рассматривать как антибога, чтобы на этой основе обосновать дуализм философии Князя философов? Ведь

главный принцип дуализма – признание двух самих 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 Р.Г.Садыков, – 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 неправедную 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 всё 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 верующим муки или удовольствия, которые ожидают их в загробном мире». 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, 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-мубди'*), производителем (*ас-соне'*), создателем (*ал-холик*), управителем (*ал-мудаббир*), питающим (*ал-раззок*), справедливым (*ал-одил*) 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 существование 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 объяснение слов божьих «қул хува Аллаху ахад» («скажи: он – 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)». 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 присущи Аллаху – Необходимосущему (или Необходимосущему Аллаху). В-третьих, не убедителен в качестве аргумента обос-

нования существования двух Богов и тезис о том, что «Ибн Сина в одном случае отрицает телесное воскрешение, а в другом – признаёт его». Ибо действительная точка зрения мыслителя состоит в том, что (1) воскрешение только духовно, (2) воскресение и тела, и души, вместе взятых, невозможно, (3) воскресение души через переселение несостоятельно; истинно только воскресение самой души.

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.

2. Учение о божественном знании[1]

В теологии Ибн Сины важное место занимает учение о Божественном знании. Оно было наиболее острым вопросом в системе его теологического учения и вызывало жаркие споры, порою заканчивающиеся обвинением автора в вероотступничестве. Для того чтобы установить истину, нам следует выяснить вопросы:

–в чем суть концепции Ибн Сины о Божественном знании?

–каково соотношение Божественного и человеческого знаний в его теологии?

–верно ли, что учение Ибн Сины ведет к неверию и насаждает безбожие?

На эти вопросы мы ответим анализом взглядов Ибн Сины в «аш-Шифа» («Исцеление»), «ан-Наджат» («Спасение»), «ал-Ишарат ва-т-танбехат» («Указания и наставления»), «Даниш-наме» («Книга знаний») и «Мабда' ва ма'ад» («Исход и возврат»), в которых находим обстоятельное изложение проблем теории Божественного знания мыслителя:

[1]Этот параграф и следующий с некоторой редакцией заимствованы из совместной с З.Диноршоевой работы «Мухаммад ал-Газзали и его «Опровержение философов»». (С.: Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали и его «Опровержение философов». – Душанбе, 2008).

–в каком смысле должно пониматься знание Необходимосущего (Аллаха)?

–как Необходимосущее познаёт многие вещи без того, чтобы в его сущности возникло множество?

–каким образом Необходимосущее должно знать изменяющиеся вещи, само не изменяясь?

Только на основе объективного анализа всех этих вопросов можно определить истинное значение теории Божественного знания Ибн Сины и ее ценность.

Первоначальная установка теории Божественного знания Ибн Сины состоит в том, что Бог знает всё – от пылинки до небесных тел, и от его всепознающей и всепроникающей сущности ничего не может скрыться. «…Поистине Необходимосущее, – писал он, – разумеет все вещи всеобщим образом. Вместе с тем не скроется от него ни одна единичная вещь. Ничто на небесах и на земле не скроется от него, если даже оно размером с пылинку. Это относится к тем удивительным [явлениям], представление которых нуждается в милости гения». Эта идея подчеркивается и в «Данишнаме», написанной незадолго до его кончины: «Необходимосущее познает все вещи посредством общего знания, так что ничто малое и великое не скрыто от него». Эта первоначальная гносеологическая установка теологии Ибн Сины по поводу Божественного знания полностью соответствует кораническим взглядам. Подтверждением этому могут служить аяты Корана:

– «Не укроется от Аллаха ничто ни на земле, ни на небе»; [122. 3:5].

– «Не укроется от Господа твоего вес пылинки ни на земле, ни в небе и ни то, что меньше этого, и ни то, что больше». [122. 10: 61].

Теоретической основой этой гносеологической веры Ибн Сины является его понимание сущности Божественного знания, согласно которому Необходимосущее (Аллах) познает свою самость (зат), а его самость даёт существование всем вещам, в том порядке, в котором они существуют. Это означает, что все вещи познаются Аллахом благодаря Его сущ-

ности, а не потому, что вещи являются причиной Его познания; наоборот, Его познание является причиной бытия всех существовавших, существующих и возникающих в будущем вещей. Исходя из этого, следует сказать, что Божественное познание, с точки зрения Ибн Сины, есть познание, исходящее из самости Бога, а не познание, возникающее благодаря воздействию вещей на познавательные силы, отображающие их образы.

В связи с этим Ибн Сина обсуждал и вопрос о том, как Необходимосущее познаёт многие вещи без того, чтобы в его самости возникло множество. В частности, Ибн Сина, исследуя этот вопрос во всех своих основных трудах, подчёркивал, что «прежде всего следует понять, что знание Необходимосущего не бывает подобным нашему знанию и не сравнимо с нашим знанием. И ещё надо понять, что в нас имеются два вида познания: один из них необходимо порождает множество идей, а другой – нет. То, что вызывает необходимость множества, называют душевным [т.е. чувственным] познанием, а то, что не вызывает необходимость множества, называется разумным познанием». [39 а. – С.145-146]. Если исходить из общей концепции Ибн Сины о сущности человеческого познания, то следует подчеркнуть, что его особенность состоит в том, что оно есть познание, которое возникает на основе воздействия предметов и явлений на человеческие познавательные силы – на его чувства и разум – и отражения в них их свойства, качества и отношений вещей и явлений. Другими словами, человеческое познание в отличие об Божественного целиком и полностью зависит от предметов и их воздействия на него.

Что же касается Божественного познания, то его специфика состоит в том, что оно обусловлено самостью самого Бога и абсолютно не зависит от предметов и явлений. Исходя из этой же общей гносеологической концепции Ибн Сины, надо сказать, что душевное познание, о котором здесь он ведёт речь, – это так называемое чувственное познание, присущее как животным, так и человеку, но освещённое у человека светом разума. Как освящённое светом разума позна-

ние, чувственное (душевное) познание есть специфическое человеческое познание, и оно не присуще ни животным, ни Богу. Животным оно не присуще потому, что у них нет разума. Богу – потому, что он есть Абсолютно Чистый разум. Чувственное познание не присуще Аллаху и потому, что оно и как отражение изменчивых свойств, качеств и отношений изменчивых предметов мира, и как познание, порождающее множество идей, не соответствует неизменной сущности Бога и его единству, не терпящему никакой изменчивости и никакого множества.

Говоря о разумном познании, присущем человеку, Ибн Сина его особенность видел в том, что оно разворачивается на основе одной-единственной идеи, которая является знанием благодаря тому, что есть начало и причина возникновения умозрительных образов. Как знание, имеющее отношение ко многим образам, возникающим из одного образа, оно не порождает множества. В результате этого анализа Ибн Сина заключает: «Стало быть, мы видим, каким образом возможно познание множества вещей без множества в [познающем]. И знай, что характер знания Необходимосущим всех вещей подобен отношению той первой идеи ко всем вещам, но оно является более возвышенным и более чистым, ибо та идея [т.е. идея, которая является основой всех разумных познаний] имеет вместилище, в котором она находится [т.е. основой ее являются свойства, качества и отношения предметов], тогда как знание, принадлежащее Необходимосущему, ни от чего не зависит». [39 а. – С.146]. Следовательно, разумное человеческое познание есть относительное познание, ибо оно результат воздействия на чувства и разум предметов, их свойств, качеств и отношений. Так, по всей вероятности, надо понимать выражение Ибн Сины о том, что разумные идеи имеют вмести-лище, в котором они находятся. В отличие от разумного человеческого познания, Божественное знание абсолютно, ибо кроме самости самого Бога ни от чего не зависит.

При анализе вопроса о познании возможного познающим Ибн Сина выдвигал следующие основополагающие идеи:

1. Возможное может быть познано лишь в том случае, если оно необходимо. Если же существование и несуществование не являются необходимыми, их нельзя познать, ибо если нечто будет считаться как существующее, а на самом деле оно не существует, то знание о нём будет ложным, а ложь не есть знание, оно только мнение.

2. Существование и несуществование всякой вещи и явления становятся необходимыми благодаря причине (причинам). Стало быть, поскольку предметы, вещи, явления, отношения познаются посредством познания их причин, то они познаются как необходимость. Следовательно, возможное познается постольку, поскольку оно является необходимым.

3. Каждая вещь имеет причину своего бытия. Но причины бытия вещей нам полностью не известны. Поэтому их необходимость также нам полностью не известна. Если мы познаем лишь некоторые причины бытия вещей и явлений, это порождает только сомнение, а не достоверное знание, ибо эти некоторые причины, познанные нами, не делают необходимым существование вещей. Может оказаться, что у вещей есть ещё какие-либо непознанные нами причины. Достоверное знание возможно только в том случае, если «может быть» не было, т.е. если нами установлены и познаны все причины, все условия бытия вещей и явлений.

4. «Поскольку все, что может быть, восходит к Необходимосущему, из которого все по необходимости возникает, постольку все вещи имеют необходимое отношение к Необходимосущему, ибо они становятся необходимостью благодаря ему. Стало быть, все вещи ему известны». [39 а. – С.147].

В этих рассуждениях Ибн Сины четко сформулировано главное различие между человеческим и Божественным знаниями. Человек познаёт вещи и явления на основе по-знания причин их бытия и существования. Но человек не в состоянии познать все причины всех вещей и явлений мира, ибо они существуют независимо от него и находятся в состоянии

постоянного изменения. Поэтому человеческое знание по своей сути является относительным знанием. Если рассматривать это положение Ибн Сины с точки зрения процесса познания всего мира, его изменчивых предметов, вещей, явлений, процессов, то он безусловно прав. Но с точки зрения познания отдельных предметов, вещей, явлений, процессов, их отношений и взаимодействия в содержании человеческого знания, безусловно, могут присутствовать и зёрна абсолютной истины. В отличие от человеческого знания, Божественное знание, с точки зрения Ибн Сины, является абсолютно достоверным знанием. Ибо всё, что было, есть и может быть, восходит к нему как первопричине их бытия и существования. Божественное знание абсолютно в силу того, что все вещи ему известны как их творцу, создателю и как причине, делающей их необходимостью.

Как известно, одним из важнейших постулатов ислама является доктрина неизменности Аллаха во всех случаях, обстоятельствах и временах. Этот вопрос заботил и философов различных школ и направлений. Ибн Сина обсуждал его, как уже было указано, при анализе проблемы вечности мира (проблемы его изначальности и нетленности). Он анализирует его и при исследовании вопроса о том, как Необходимосущее должно знать изменяющиеся вещи, само не изменяясь. Результатом этого анализа является вывод о том, что существует двоякого рода познание – (1) временное познание изменчивых частных вещей; (2) познание, имеющее общее значение, или общее познание. Временное познание изменчивых частных вещей относится к разряду чувственного познания. Как временное, подобное познание истинно только в пределах данного времени, за этими пределами оно перестает быть истиной и превращается во мнение и даже ложь. Примером такого знания является суждение «сегодня солнце затемняется», которое истинно в пределах «сегодня», завтра же оно будет ложным. Знание же Необходимосущего, как постоянно и абсолютно истинное, не может быть временным и частным по отношению к изменяющимся вещам. В этой связи Ибн Сина задается вопросом: «Каким же оно [Божествен-

ное знание] должно быть?», – и отвечает, что «оно должно быть таким, чтобы иметь общее, а не частное значение». [9. – С.91]. Божественное знание, имеющее общее значение, или общее знание, как разъясняет Ибн Сина, есть рациональное знание, которое истинно во всех случаях и при всех обстоятельствах и с течением времени не перестаёт быть истинным. Образцом такого знания является знание астронома о какой-либо звезде или планете, почерпнутое не на основе наблюдения, а благодаря использованию определённых принципов и правил. Выяснив различия между временным знанием изменчивых частных вещей и общим знанием, Ибн Сина подчёркивает, что «необходимосущее познает все вещи посредством общего познания, так что ничто, малое и большое, не скрыто от него». [9. – С.91].

Это положение вновь подтверждает и укрепляет тезис философа о всепознающей и всеведающей самости Бога, о его всемогуществе познавать как общее, так и частное. Но из данного положения также вытекает, что Аллах не только общее, но и частное познает посредством общего знания. Следовательно, для Ибн Сины знание Бога о частном есть не частное, а общее знание, не чувственное, а разумное познание. Логичность и непротиворечивость этого взгляда не вызывает сомнения: ведь Аллах по своей самости есть Абсолютный разум, свободный от всяких органов чувств, от всяких «как?», «когда?», «где?»… В этом заключается глубокая разница между человеческим и Божественным познанием.

Итак, в учении Ибн Сины о Божественном познании обсуждается широкий спектр вопросов: понятие Божественного знания, сущность Божественного знания, особенности Божественного знания, характер Божественного знания, свойства и атрибуты Бога как субъекта познания и др. Но противники этой его доктрины, особенно ал-Газзали и его последователи, сосредоточили всю мощь своей критики только на анализе и опровержении тезиса философа о том, что «Необхомосущее познает все вещи посредством общего по-знания». Если выразиться более конкретно, они решительно выступают против того вывода, который вытекает из

указанной идеи, а именно: Аллах и частное познает общим познанием. Ал-Газзали и его последователи главный порок этого учения Ибн Сины видели в том, что оно целиком и полностью подрывает основы всех шариатов и религий, ибо ведет к выводу о том, что Аллах не знает частного. «Содержание этого учения, - писал, например, ал-Газзали, - состоит в том, что если, например, Зейд поклонялся Аллаху или восстал против него, то Аллах не знает того, что происходит с ним. Ибо он в точности не знает Зейда, который есть некая личность и действия которого возникли после того, что он их раньше не совершал. Если Аллах не знает индивида, то он обязательно не знает и его состояния и действия, больше того, не знает его неверие или веру в ислам. Он только знает неверие и веру в ислам «человека» абсолютным и всеобщим образом, а не конкретно по отношению к отдельному индивиду. Даже надо сказать, что Мухаммад, да приветствует его Аллах, объявил о своей пророческой миссии, но Всевышний Аллах не знает, что он призывает к Нему. Так обстоит дело по отношению к любому другому пророку. Аллах только знает, что кто-то из людей объявил о своей пророческой миссии и обладает такими-то свойствами, но не знает определённого пророка, ибо это явление познаётся чувствами. Всевышний Аллах не знает состояния, которые происходят от индивида, ибо состояния по отношению к определённому индивиду имеют временной характер и их различия обусловливают их изменения». [91. – С.166-167]. Исходя из подобной логики рассуждения и аргументации, ал-Газзали в своих сочинениях «Опровержение философов» и «Избавляющий от заблуждения» объявил философов неверными (кафирами), достойными умерщвления. [91. – С.254].

Но корректны и убедительны ли контраргументы ал-Газзали и его последователей против учения Ибн Сины по разбираемому вопросу? Объективно и беспристрастно ли обвинение его в неверии и вероотступничестве в связи с его концепцией Божественного знания?

Конечно, учение Ибн Сины о познании всех вещей Богом посредством общего знания обременено рядом затруд-

нений. Одно из них – соотношение общего и частного познания в Божественном познании. Ибн Сина прекрасно понимал эти затруднения своей концепции. Поэтому он сам указывал, что познание Богом всех вещей посредством общего познания относится к тем «удивительным явлениям, понятие (познание) которых нуждается в доброжелательности и тонком размышлении». [9. – С.359]. Противники Ибн Сины во главе с ал-Газзали, однако, не желают проявлять доброжелательность при анализе взглядов Шейх ар-Раиса по этому тонкому вопросу. Они интерпретируют анализируемую его идею о познании Богом всех вещей посредством общего знания в том смысле, что Аллах не знает частных сущих. Но если осуществить внимательный сопоставительный анализ выводов Ибн Сины и его противников, то выясняется, что последние, мягко говоря, страдали необъективностью и претенциозностью и их выводы не согласуются с главными основоположениями Ибн Сины: 1. По Ибн Сине, Необходимосущее знает свою самость и его самость обусловливает бытие всех вещей в том порядке, в каком они существуют. Поскольку Необходимосущее знает свою самость и его самость детерминирует бытие всех вещей, постольку все вещи, как общие, так и частные, известны ему благодаря его самости, а не так, чтобы вещи были причиной, благодаря которой он их познает. Напротив, его знание есть причина и общих, и частных вещей такими, какими они есть. Отсюда напрашивается вполне логический вывод, не противоречащий истине, о том, что поскольку (1) знание Бога есть причина бытия как общих, так и частных вещей и (2) все вещи известны ему из самости его самого, постольку Необходимосущее знает и общее, и частное. 2. Идея Ибн Сины о том, что Бог познает все вещи посредством общего знания, покоится на его основоположении, согласно которому Аллах есть Чистый Разум. Всевышний Аллах, как Чистый Разум, не обладает чувствами, дабы при их помощи познать частные вещи. Поэтому он, как Чистый Разум, познает частные вещи при посредстве общего знания. 3. Ибн Сина потому назвал Божественное знание общим знанием, что его знание не временное знание,

будь оно знанием об общем или о частном. Оно при изменении времени, места и явлений не претерпевает изменений, а остаётся самотождественным.

Исходя из этих аргументов, мы считаем, что обвинение Мухаммадом ал-Газзали и его последователями Ибн Сины по анализируемому вопросу в неверии и вероотступничестве основано на необъективной, претенциозной, всесторонне не продуманной интерпретации основных положений его теории Божественного знания и игнорировании свойств и атрибутов Бога как субъекта познания. Больше того, обвинение Ибн Сины в неверии основано на приписываемом ему Абу Хамидом ал-Газзали тезисе о том, что «Аллах не знает частного». Мы категорически утверждаем, что ни в одном сочинении Ибн Сины такого тезиса нет. Ал-Газзали приписал ему этот тезис для того, чтобы легко обвинить Шейх ар-Раиса в неверии, скомпрометировать его в глазах верующих и ослабить его влияние на общественное сознание эпохи и грядущих времен.

Учение Ибн Сины о Божественном познании, особенно о том, что Бог познает все вещи посредством общего познания, и в наш век является предметом обсуждения. Так, исследователь наследия и мировоззрения ал-Газзали пакистанский ученый Са'ид Шайх в своей статье «Ал-Газзали: метафизика», написанной для книги «История философии в исламе», отмечая соответствие анализируемой идеи Ибн Сины кораническим аятам, подчеркивает, что вызывает удивление тот факт, что ал-Газзали в этом случае не допускает ни тени сомнения при обвинении Ибн Сины в вероотступничестве. Он указывает, что данное положение Ибн Сины не означает, что Бог не знает частного, а доказывает, что Бог не может иметь чувственное познание относительно частных вещей. Са'ид Шайх пишет: «Если бы Бог не знал мир со всеми его частностями, то мир никогда не возник бы... Поистине, это довольно-таки подлинная и новаторская теория относительно Божественного знания о частных вещах. С другой стороны, нет никакого сомнения в том, что эта теория обладает большой исследовательской сущностью».

Однако этот же автор в своей книге «Сопоставительные чтения об исламской философии» по существу возвращается к точке зрения ал-Газзали и его последователей и поддерживает их мнение о вероотступничестве Ибн Сины. Это разночтение в объяснении анализируемого вопроса в исследованиях одного и того же исследователя свидетельствует о сложности проблемы и требует, чтобы она была подвергнута широкому обсуждению на основе привлечения всех необходимых источников.

3. О пророчестве

Проблема пророка и пророчества в теологии Ибн Сины есть аспект общефилософской проблемы человека и человеческой познавательной деятельности. Это очевидно из следующего высказывания самого мыслителя: “Люди, достойные называться человеком, – это те, кто в потустороннем мире достигают истинного счастья. У них разные степени. Самым благородным и совершенным из них является тот, кто наделен пророческой силой. Пророческая сила обладает тремя особенностями. Все три особенности иногда сочетаются в одном лице, а иногда дело обстоит не таким образом и они существуют порознь”. [14. – С.133].

Одна из этих особенностей, по Ибн Сине, связана с силой разума и состоит в наличии чрезвычайно сильной интуиции, которая также называется пророческим или святым (непогрешимым) разумом. Пророческий (святой) разум, или чрезвычайно сильная интуиция, – явление исключительно редкое, но не невозможное. Поэтому мыслитель уверен, что среди людей вполне может оказаться такой человек, который обладает святым разумом (сильной интуицией) и способен познать без учителя и обучения все или большинство умопостигаемых сущих в самое короткое время. Такой человек окажется благороднейшим и преславным пророком, если к этой особенности пророческой силы добавлять остальные. В “Данишнаме” Ибн Сина писал: “Среди людей бывают такие, которым нужны учителя, без которых они не могут пости-

гать. А есть и такие, которые даже с учителем не могут понять. Может быть и такой человек, который поймет большинство вещей по интуиции, очень мало нуждаясь в учителе. Возможно найти такого редкого человека, который если захочет, то интуитивным способом поймет без учителя все науки с начала до конца в течение одного часа, потому что он связан с активным разумом так хорошо, что ему не надо думать, словно ему откуда-то подсказывают, – и в самом деле это так. Такой человек должен быть источником учения для человечества, и это не странно. Он изучил вещи мышлением и трудом, но при наличии силы интуиции он не нуждался во многих трудах. Интуитивные его познания о некоторых вещах соответствовали тому, что было написано в книгах. Этот человек в возрасте 18 или 19 лет настолько усовершенствовался в науках философии, логики, физики, метафизики, геометрии, астрономии, музыки, медицины и прочих сложных дисциплинах, что не встречал себе подобного". [10. – С.133-134].

Оценивая эти идеи мыслителя, следует подчеркнуть, что наличие способности интуиции, называемой им также пророческим, или святым разумом, отрицать нельзя. И современная наука, философская в том числе, признает существование способности интуиции, но разрабатывает эту проблему не в рамках рационалистической концепции, как это делает Авиценна, а в русле проблемы нерационального и подсознательного. Но концепция пророческого разума Ибн Сины рационалистична не в полной мере. Она отягощена значительной дозой мистики, о чем свидетельствуют суждения философа о связи интуиции с активным разумом.

Вторая особенность пророческой силы у Ибн Сины связана с воображением человека совершенной натуры.

Мыслитель считает, что специфика воображения человека совершенной натуры состоит в том, что оно ориентирует его на познание тайного и постижение сущего. Это свойство воображения иногда во сне присуще всем людям, но пророки обладают им как во сне, так и в состоянии бодрствования. Но выполнить эту свою задачу воображению воспрепят-

ствуют чувства и разум. Однако чувства и разум не могут "полностью занять собой и погрузить в себя того, у кого чрезвычайно сильное воображение и исключительно сильная душа. Поэтому он может найти время и возможность для соединения с горним миром. Дело это для него вполне осуществимое. Приведя воображение в состояние экстаза, он увидит и постигнет Бога... Дело не обстоит таким образом, будто воображение пророка приобретает эти знания во время соединения с началами умопостигаемого, а обстоит таким образом, что пророк пробуждает знания тогда, когда сияние света Активного разума переполняет его душу образами умопостигаемых сущих и освещает их для нее. Лишь тогда воображение отражает эти умопостигаемые сущие и создает в общем чувстве представление о них". [14. – С.137]. В силу такой постановки вопроса о сущности пророческого познания, Ибн Сина был уверен, что пророки постигают мыслимое без помощи учителя и обучения на основе связи с миром ангелов, проникновения наяву в сокровенный мир при помощи воображения и откровения. Откровение есть связь между ангелами и человеческой душой. Оно оповещает о состояниях сущих, воздействующих на первичную материю мира, дабы породить чудеса и устранить форму первичной материи, давая ей другую.

Признание особой роли воображения в процессе познания и творческой деятельности свидетельствует о том, что Ибн Сина довольно близко подошел к раскрытию сущности этой человеческой познавательной способности. Но вместе с тем, как при объяснении сущности интуиции, он мистифицировал познавательную функцию воображения: воображение дает пророческое знание при связи с Активным разумом.

Третья особенность пророческой силы связана с душой. Пророки обладают, по Авиценне, чрезвычайно сильной душой, способной воздействовать на природу и изменять ее. Их душа настолько сильна, что может вызвать различные метаморфозы и порождать такие явления, которые в природе имеют особые причины, – такие как землетрясение, ветры, молния и др. Все это Ибн Сина объясняет следующим обра-

зом: “Материя всех элементарных тел (т.е. тел, возникающих из огня, воды, воздуха и земли. – М.Д.) в своей основе едина, и элементы всех тел восприимчивы к какому – либо воздействию. Стало быть, если действующее сильно, то элемент неизбежно будет восприимчивым к его воздействию. ...Следовательно, не исключено, чтобы душа была мощной, чтобы ее воздействие не ограничивалось телом, в котором она находится, а распространилась бы на другие вещи”. [14. – С.137].

В качестве примера Ибн Сина ссылается на явление сглазивания, рассматриваемого им как воздействие сильной души на слабую. Хотелось бы подчеркнуть, что не следует с порога отвергать эту идею ученого, а исследовать названные им явления строго научно, ибо, как указывал он сам, эти феномены не противоречат естественной закономерности (мазхаби табиат).

По Ибн Сине, последняя стадия человечности связана со степенью ангелов. Такой человек, с его точки зрения, является заместителем Бога на земле. Существование божьего заместителя не противоречит разуму и для человечества необходимо. В чем мыслитель видит эту необходимость? Ответ на этот вопрос мы находим в его книге “Исцеление”, в которой он пишет: “Такой человек, коли он объявился, должен устанавливать людям в отношении их дел законы по велению, согласию и внушению Всевышнего Аллаха и через ниспослания к нему Оным святого Духа. Так, что в основу устанавливаемых им законов будет положено оповещение им людей о том, что у них есть Единосущий Творец, что Оному ведомо тайное и явное, что повелению его надлежит подчиниться... Ему (т.е. пророку. – М.Д.) не следует обременять их сведениями о Всевышнем Аллахе – сверх знания того, что он есть Единый, Истинный, Бесподобный”. Но необходимость в пророке этим не исчерпывается. Известно, что человеческое сообщество без сотрудничества и взаимопомощи его членов существовать не может. А для сотрудничества необходимы Законы и Справедливость. Для Закона и Справедливости нужен законоустановитель, утверждающий Справедливость. Таким законоустановителем, считает Ибн Сина, и должен

быть пророк. Но людям свойственно постоянно забывать (или искажать) законоустановления пророка. Поэтому возникает необходимость в повторном установлении религии. Этим и объясняется тот факт, что Бог периодически избирает пророков, чтобы обновить и оживить истинную религию. Все рассуждения Ибн Сины о пророке и религии проникнуты заботой поддержать и обеспечить существование Справедливого Града.

Важнейшими аспектами теологии Ибн Сины являются проблемы божественного знания и воскресения. Хороший их анализ дан в работе З.М.Диноршоевой «Мухаммад ал-Газзали и его отношение к философии». Поэтому заинтересованного читателя отсылаем к этой работе и надеемся, что он в ней найдет все интересующие его идеи.

Итак, анализ проблемы пророчества показывает, что Ибн Сина достаточно трезво определяет онтологические, гносеологические и психологические основания явления пророчества и его социальную необходимость - поддержать и обеспечить устойчивое состояние и существование Справедливого Града путём создания и утверждения в обществе определённого шариата, охватывающего совокупность юридических и религиозных норм права. Следует отметить, что разработанная Ибн Синой теория пророчества наряду с теологическим характером, наполнена глубоким философским содержанием и существенно отличается от её каламисткого варианта. По своей сути она является и прямой противоположенностью теории пророчества Абу Бакра ар-Рази (865-925), который считал, что «Бог сотворил всех своих рабов равными и никому из них не дал преимущества над другими. И-если скажем, что для руководства своих рабов Богу было надобно избрать кого-то [пророком], то его совершенная мудрость должна была осведомить рабов об их настоящих и будущих выгодах и ущербах, ни кому из них не давать преимущества над другими и не стать причиной того, чтобы каждая секта следовала только своему вождю, обвиняя других во лжи, относилась к ним враждебно и в результате этого разноглсия уничтожались целые сообщества».

4. Теория эманации

Дальнейшую свою конкретизацию учение о взаимоотношении Необходимосущего и возможносущего нашло в другом принципе теологии Ибн Сины – принципе эманации, восходящем к Плотину, но воспринятом Ибн Синой как учение Аристотеля, ибо ознакомился он с этим учением по приписываемой Стагириту "Теологии", которая в действительности была одной из частей "Эннеад" Плотина – основоположника неоплатонизма. У Ибн Сины принцип эманации наиболее обстоятельно излагается в его "Мабда' ва ма'ад" ("Исход и возврат"). Как явствует из этого источника и других сочинений мыслителя, теория эманации в понимании Ибн Сины есть учение о соотношении Бога и природы и призвана ответить на вопрос о том, создан ли мир Богом или он существует от века. Ибн Сина на этот вопрос отвечает следующим образом: единый, бестелесный, извечный, самодовлеющий, абсолютный Необходимосущий – Аллах в силу необходимости быть познанным без всякого посредования творит Общий разум, который есть самое знание, познающее как самого себя, так и своего творца. Из этого Общего разума последовательно эманировались десять сфер и их души. По Ибн Сине, на сфере Луны цепь эманации завершилась, "ибо здесь мир простых сущих и линия исхождения закончились и началась линия возвращения". [11. – С.34]. На этой линии восхождения на основе сочетания четырех элементов (огня, воздуха, земли, воды) и совершенствования их смеси постепенно возникают минералы, растения и человек. По мере морального и духовного очищения человек может достичь ступени активного разума, сана пророка и даже ангела.

На первый взгляд может показаться, что теория эманации Ибн Сины является чисто религиозно-идеалистическим и мистическим учением и вполне согласуется с духом священной религии ислама. Однако при более тщательном анализе взглядов Ибн Сины оказывается, что хотя его теория эманации облечена в религиозное и мистическое одеяние, тем не менее не может быть расценена как чисто религиозно-идеалистическое учение. Скорее, суть этого учения состоит в

деистическом объяснении проблемы бытия. Такой вывод подтверждается следующими доводами:

1. Ограничивая сферу непосредственного действия Бога созданием Всеобщего разума, Ибн Сина по существу отходит от концепции о постоянном его вмешательстве в дела мира. Он писал: “Ты можешь сказать: из слов твоих вытекает, что двигателем неба является некая рациональная имматериальная сила; но раньше ты отрицал, что проводником движения является нечто рациональное и [утверждал], что он есть некая материальная сила. Ответом тебе будет то, что разумное существо есть Первый двигатель. Вполне допустимо, чтобы причина движения, т.е. ближайший двигатель (движущий), была телесной”. [36. – С.204].

2. Ибн Сина рассматривает соотношение Бога и природы не как соотношение творца и творения, а как взаимодействие причинно-следственных связей. Такая трактовка проблемы приводила к выводу, что мир возник не по воле Бога, а в силу необходимости, ибо, согласно детерминизму Ибн Сины, взаимодействие причины и следствия есть не случайная, а необходимая связь и “все, что проистекает от причины, происходит по необходимости”. [56 а. – С.128].

Причина только в том случае становится действительной фактической причиной, когда производит какое-либо следствие, в противном случае она остается потенциальной, формальной причиной. Поэтому, чтобы стать актуальной причиной, Бог вынужден был создать мир. Последнее суждение, если последовательно продолжить его логику, приводило к заключению, что “действующая причина (т.е. Бог. – М.Д.) обусловлена необходимостью и не является суверенным действующим”. [415 а. С.143-144]. Этот тезис совершенно не совместим с религиозной доктриной и с религиозной теологией. Поэтому философы-каламисты, в частности Мухаммад Газзали, Шахристани, Фахр ад-дин Рази, самым серьезным образом отвергали этот тезис Ибн Сины.

3. Как известно, одной из важнейших концепций ислама является идея о всемогуществе Бога, предполагающая, что он может творить и невозможное. Ибн Сина во всех основ-

ных произведениях, в частности, в “Указаниях и наставлениях” и книге “Спасение” доказывал, что “у действующего нет никакой (власти) творить невозможное”, ибо “над невозможным нет власти”.

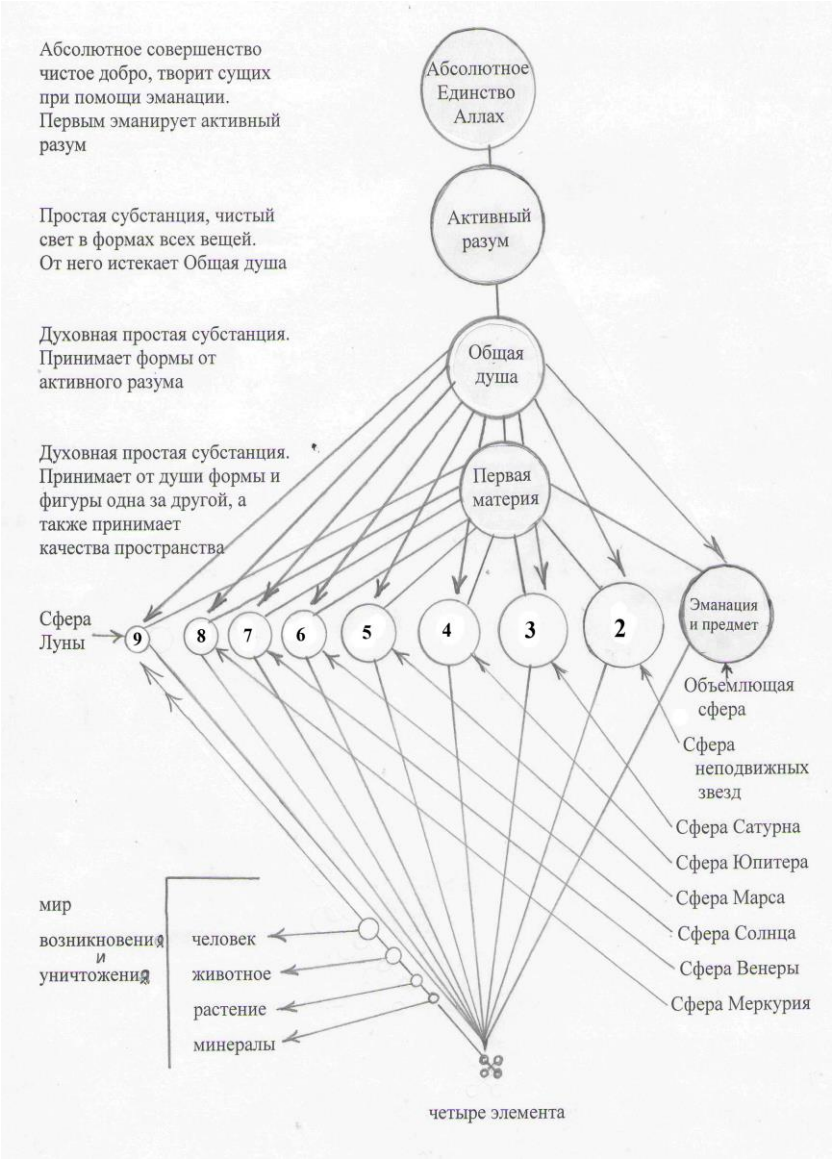
4. Теория эманации Ибн Сины противоречит креационистскому духу как ислама, так и любой другой религии. В ней заложена мысль об эволюционном характере становления форм бытия как по линии нисхождения ступеней эманации, так и по линии восхождения. Здесь, хотя и в мистической форме, ставится вопрос о естественном ходе развития действительности. Особенно это касается процесса постепенного возникновения мира минералов, перехода из мира минералов к миру растений, из мира растений – к миру животных, а из него – к миру разумных существ.

Мухаммад Газзали, поняв всю опасность теории эманации в изложении Ибн Сины для ислама, решительно выступил против нее. С его точки зрения, сторонники этой теории, лишив Бога качества всемогущества, свободного творчества и вездесущности, всеведения, “приблизили его состояние к состоянию мертвеца, ничего не знающего о совершающихся в мире событиях”. [91. – С.103]. Чтобы дать читателю возможность самому вникнут в сущность и различие теории эманации Плотина, «Братьев чистоты», ал-Фараби и Ибн Сины, ниже приводим символическое изображение цепи эманации в их философиях.

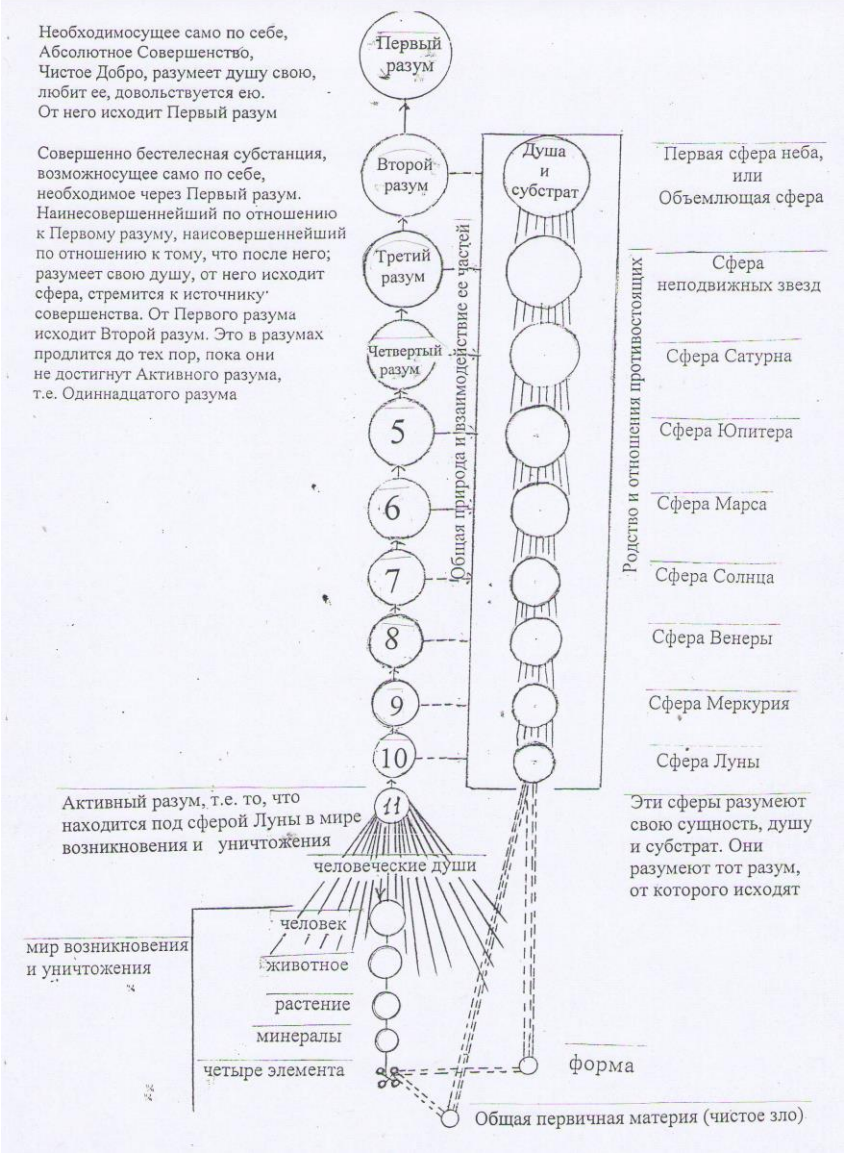
Символическое изображение, разъясняющее цепь эманации в философии Плотина[1].

[1] Эта схема составлена мною, а три остальные заимствованны у: Абду Шийохӣ. Таърих ал-фалсафати-л- арабия. Ал-Табъат ар-робиати. Бейрут, 1965. С. 281,368,409.

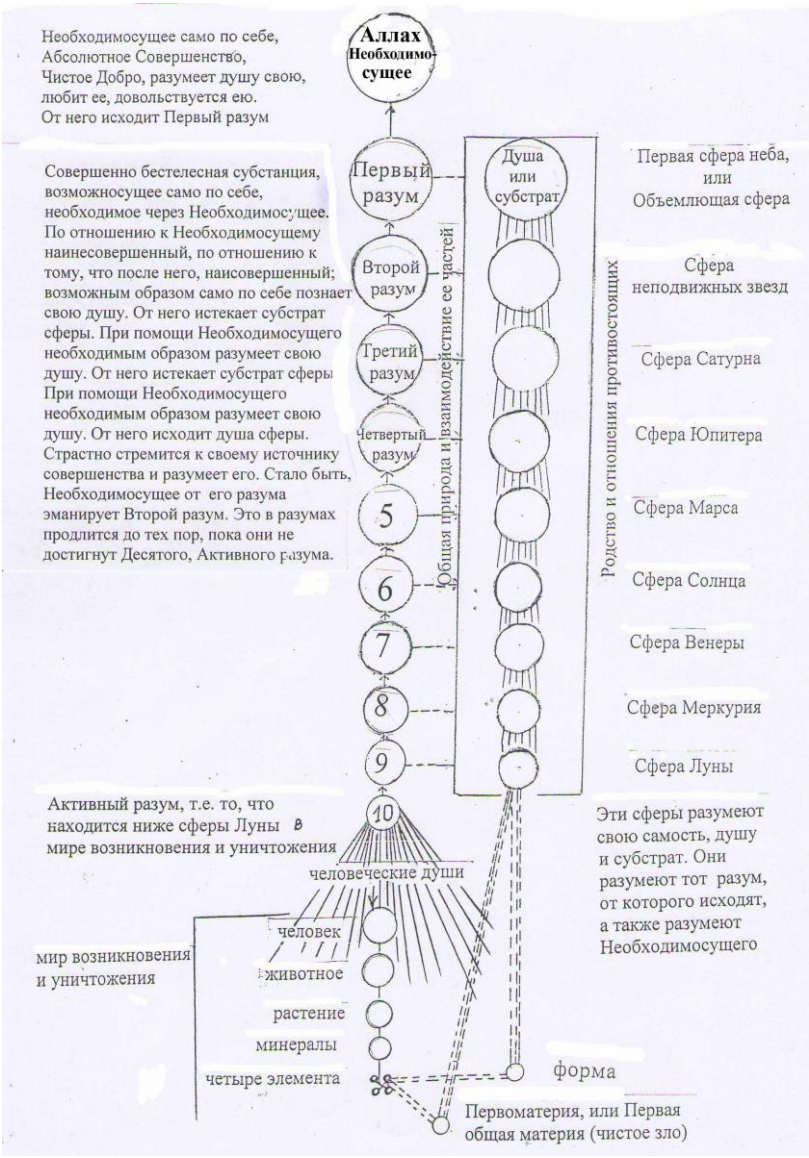
Символическое изображение, объясняющее цепь эманации в философии «Братьев чистоты»



Символическое изображение, объясняющее цепь эманации в философии ал-Фараби



Символическое изображение, объясняющее цепь эманации в философии Ибн Сины



5. Концепция воскресения

Проблема воскресения относится к числу древнейших проблем, волновавших человечество на протяжении всей его истории. Проблема эта стала в наши дни актуализироваться в связи с ренессансными религиозными явлениями и усилением роли религиозного фактора, переживаемыми современным обществом. Интерес к этой проблеме подогревается и нарастанием увлечения в современном обществе разнообразными мистическими учениями. Но все это не означает, что проблема воскресения является чисто теологической, религиозной и мистической. Она вместе с тем и философская проблема, ибо способ ее решения определяется не только религиозным и мистическим, но и философским мировоззрением.

В истории доавиценновской таджикско-персидской общественной мысли сложились и бытовали, по крайней мере, две главные концепции воскресения. Первую концепцию можно назвать религиозной, которая исторически актуализировалась в виде заратуштристской, с многочисленными ее вариациями, и исламско-каламистской концепций. В «Гатах» (разделе «Авесты»), считающихся подлинными творениями самого Заратуштры, воскресение, воздаяние, наказание, рай и ад рассматриваются как чисто духовные явления. Но в «Вандидаде» – более молодом разделе «Авесты» – наблюдается эволюция гатической концепции в сторону понимания воскресения, воздаяния, наказания, рая и ада как телесных явлений. [44. – С.94-103]. В многочисленных аятах Священного Корана утверждается принцип воскресения (ма'ād, хашр, ихйā, нушур) и нового творения (2: 28, 243, 259; 6: 2, 36; 7: 25; 17: 49-52; 20: 55; 22: 6-7; 23: 12-16; 31: 28; 36: 51-53; 42: 9; 58: 6, 18; 64: 7; 83: 4; 85: 8; 100: 9-11 и др.), но определенно не указывается, являются ли они духовным или телесным актом. Однако каламистская концепция настаивает на телесном характере воскресения и в лице ал-Газзали и его последователей считает своих оппонентов вероотступниками, достойными убиения.

Вторая концепция воскресения может быть названа философской. Разновидностью философской концепции вос-

кресения можно считать и метемпсихоз. Философская концепция исторически впервые проявлялась в зурванистско-дахритском и восточно-перипатетическом вариантах. Зурванисты-дахриты, считая всё сущее, в том числе и душу, материальным и отвергая всё духовное, естественно, не признавали воскресения ни в какой форме – ни в телесной, ни в духовной. Восточные же перипатетики по существу разработали теорию двойственности воскресения: телесное воскресение – удел простолюдинов, духовное воскресение – прерогатива мудрецов.

Суть двойственной концепции Ибн Сины наиболее четко и обстоятельно изложена в его трудах «аш-Шифа» («Исцеление»), «ан-Наджат» («Спасение»), «Мабда' ва ма'ад» («Начало и возврат») и «Азхавия» («Освящение»). В «ан-Наджат» он пишет: «Необходимо знать, что мы восприняли один вид воскресения (возвращения – ма'ад) от шариата и нет другого пути его доказательства, кроме пути шариата и признания истинности сообщений пророков. Это есть телесное воскресение. Добрые и злые дела тела известны и не нуждаются в объяснении. Истинный шариат, данный нам избранным пророком Мухаммедом (да благословит его Аллах) превосходно разъяснил состояние телесного счастья и телесного несчастья. Другой вид воскресения – это воскресение, которое познается при помощи разума, доказательного силлогизма и подтверждается школой пророчества. Оно есть счастье и несчастье, устанавливаемое для души посредством аргументов, хотя воображение, по причинам, которые будут объяснены, в данный момент не в состоянии их представить. Теософы больше желают достичь этого духовного счастья, нежели телесного счастья. Скорее похоже, что они не проявляют никакого интереса к телесному счастью и если обладают этим телесным счастьем, то при наличии духовного счастья, которое есть близость к Первой причине, не проявляют к нему никакого внимания».

Этот подход философов основан на принципе двойственности истины, основателем которого обычно считается Ибн Рушд, – но который, как видно из объяснений Ибн Си-

ны, уже имеет место в его сочинениях. Ибн Сина при обосновании своей теории двойственности воскресения – телесное воскресение для простолюдинов (массы, толпы), духовное воскресение для мудрецов – как раз исходит из этой теории двойственности истины – истины религии и истины философии (науки).

Логика мысли Ибн Сины в данном случае состояла в том, что истины религии, какие они есть в действительности, выше понимания простолюдинов. Например, известно, что для веры необходимо признание единства Творца, его непричастности к таким атрибутам, как «количество», «качество», «где», «когда», «положение» и превращение из одного состояния в другое, отсутствия у него сотоварищей, себе подобного, противников, частей по количеству, качеству, сущности (т.е. по роду и видовому отличию), ненахождение ни в мире, ни вне мира. Но в такой форме, по Ибн Сине, эту истину нельзя сказать всем людям, особенно толпе, ибо они не в состоянии понять ее и потому единодушно утверждали бы невозможность существования такого сущего. «Если это так, – заключает Ибн Сина, – и если религия объяснит все как оно есть на самом деле, то люди не будут понимать сказанного и будут принимать религию путем насилия и страха. Но невозможно, чтобы каждый человек был настолько трусливым, чтобы стать [по этой причине] приверженцем религии. И поскольку этот путь невозможен, религия должна объяснять, что в потустороннем мире добродетельного ждет вознаграждение, а злодея – наказание. Объяснять это надо так, чтобы оно было сходно с теми вещами, которые они видят и слышат... Когда люди представляют это и узнают об этом, тогда примут религию. Необходимо объяснять дела потустороннего мира таким образом, чтобы люди не думали, что они невозможны, а чтобы у них появился к ним интерес». [56 а. – С.339]. Исходя из подобного основоположения, Ибн Сина считал, что поскольку прямой призыв простого народа к действительному добру и принятию действительных истин религии невозможен, то надо избрать другой путь: ясно излагать сущность телесного воздаяния и наказания, объяснять

воскресение тела и возмездие ему за добрые и дурные поступки, разъяснять, что воздаяние и наказание возможны только тогда, когда воскресают тела. Пророк ислама Мухаммад прекрасно понимал эту особенность формирования религиозного сознания и потому настолько совершенно излагал вопрос о телесном воскресении, что невозможно его дополнить. Но вместе с тем Ибн Сина был убежден в том, что в Коране и в преданиях Пророка много аллегорий и метафор, делающих их не доступными не только простонародью, но даже мудрецам. Ибн Сина восклицал: «А если ученые и мудрецы не могут понять его учение без комментария, то как же могут понять его без обстоятельного изложения непроницательные люди и арабы, имеющие дело только с пустыней и верблюдами?!». [56 а. – С.334].

Общий итог отношения Ибн Сины к учению о телесном воскресении состоит в следующем: Пророк изложил этот вопрос в чувственной, телесной форме сообразно пониманию необразованной публики, которой рациональный способ изложения не доступен. «Поскольку они, – писал Ибн Сина, – не обладают Божественными знаниями, то не должны пренебрегать религиозным законом и Божественными установлениями». [56 а. – С.336]. Больше того, он настоятельно подчеркивал: религиозный закон необходимо принимать за абсолютное, а все остальное сопоставлять с ним.

Что касается мнения тех, кто считает, что при воскресении душа воссоединяется с совершенно иным телом, то оно рассматривается Ибн Синой как метемпсихоз, противоречащий духу его философии вообще, его учению о душе, в частности. Критика метемпсихоза у Ибн Сины изложена предельно ясно и четко: «Если некто скажет, что при воскресении души необязательно, чтобы она воссоединилась с тем же телом, в котором она находилась раньше, и материя была бы той же самой, а возможно, чтобы она соединилась с материей, состоящей из любого [сочетания] земли, воды и воздуха, то мы ему ответим: эти слова полностью совпадают с учением сторонников метемпсихоза. Первая точка зрения также относится к метемпсихозу, но высказана в другой форме. В

действительности нет никакой разницы между двумя аналогичными элементами, один из которых был в форме человека, но исчез, а другой не был и не существует в форме человека. Если это так, то возвращение духа к одному из этих двух тел и есть переселение. Возвращение к другому телу также есть переселение, ибо тело, к которому присоединяется душа при воскресении, не есть первоначальное тело. Возвращение души в тело, которое не является первоначальным телом, есть переселение». Ибн Сина отвергал метемпсихоз по многим причинам. Во-первых, каждое тело со своей особой смесью элементов нуждается в особой для себя душе. Невозможно, чтобы одни тела нуждались в особой для себя душе, а другие – нет, ибо душа возникает вместе с соответствующим ей телом. Во-вторых, связь между душой и телом есть необходимая, а не случайная связь, ибо душа соединяется только с соответствующим ей телом, а не с любым телом. В-третьих, если душа, которая находилась в другом теле, переселяется в это тело, то необходимо, чтобы в одном теле одновременно имелись две души. Но это совершенно невозможно, ибо каждое живое существо в соответствии со своей натурой имеет только одну душу. В-четвертых, нет сомнения в том, что душа управляет телом единым образом. Следовательно, в одном теле есть одна только душа. В противном случае необходимо, чтобы одно животное действовало как два животных, один человек – как два человека. Однако наше чувственное познание, наблюдение и опыт показывают, что один человек и одно животное – только один человек и одно животное. В-пятых, душа раньше тела не существует, она возникает с телом, готовым принять ее, и обусловлена его натурой. Поэтому душа, соответствующая природе и натуре одного тела, не будет соответствовать натуре и природе другого тела. Все это означает, что Ибн Сина категорически отвергал воскресение в виде метемпсихоза.

Ибн Сина отвергал и теорию одновременного (совместного) воскресения души и тела, согласно которой тело существует благодаря душе и при повторном возвращении в свое тело получает как духовное, так и телесное воздаяние и нака-

зание: если она благородна, то получит духовное и телесное воздаяние, если зловредна, подвергается духовному и телесному наказанию. Ибн Сина отмечал ряд трудностей учения об одновременном телесном и духовном воскресении. В частности, он резонно ставил вопрос: если душа после отделения от тела вновь возвращается в тело, то в какое тело оно возвращается: в то тело, которое у нее было в час смерти, либо в то тело, которое принадлежало ей в течение всей жизни, или в совершенно иное тело? Если душа возвращается в тело, которое принадлежало ей в час смерти, то необходимо, чтобы после воскресения этот человек был таким же, каким был до смерти: например, с отрезанным в священной войне носом, рукой или ухом. Однако ведь душа должна возвращаться во все части тела, которые были у него в течение всей жизни, и потому необходимо, чтобы при воскресении у тела были все его части: и руки, и голова, и печень, и сердце. Но если кто-то утверждает, что воскресение касается только тех частей тела, от которых зависит жизнь людей, то этим трудность не разрешается, ибо все органы тела равны, хотя одни из них главные, а другие – вспомогательные. Не разрешит указанную трудность и их утверждение о том, что воскрешаемая часть тела содержит нечто, являющееся основой первой жизни тела. И тем не менее, с точки зрения Ибн Сины, утверждение о том, что одни части тела воскресают, а другие – нет, есть пустой вымысел, лишенный всякого смысла и пользы.

Как указано выше, истинным видом воскресения Ибн Сина считал духовное воскресение, воздаяние и наказание. Главным основоположением его учения в данном случае является представление о том, что человек становится человеком не благодаря своему субстрату, называемому телом, а благодаря своей форме – душе, бытие которой заложено в теле. Человеческие дела, такие как искусства, науки и т.п., исходящие от людей, возможны благодаря наличию формы–души тела, а не из-за тела как такового. Когда форма–душа покидает тело и оно превращается в прах или в другой элемент, то исчезает и тот субстрат, который был телом челове-

ка. И если в этом субстрате появляется форма–душа другого человека, то это есть другой человек, ибо от первого человека второму досталась лишь материя, а форма–душа его иная. Человек становится человеком благодаря форме – душе, а не телу. Следовательно, восхваление, порицание, воздаяние и наказание относятся к форме – душе, а не к телу.

Кто знает учение Ибн Сины о форме, тот без труда поймет, что в этом его рассуждении о «форме человека» речь идет о говорящей, или разумной человеческой душе, которая им считается возникшей, но нетленной субстанцией, а также сущностью человека. Эта основополагающая идея не просто выводится из общей концепции мыслителя о душе, а имеет конкретное подтверждение в соответствующих его сочинениях. В «Освящении» Ибн Сины, например, мы читаем, что «исследованием установлено, что сущность человека составляет то, благодаря чему человек становится человеком... Итак, то, из чего исходят такие человеческие действия как познание вещей и различные ремесла, и то, что познает самого себя (если даже при размышлении над своим бытием человек забывает о всех своих органах), есть душа. Воздержание от зла и надежда на добро, доставляемое людям, или добро и зло, причиняемые вещам, отличным от человека, а также причастность человека к горю, радости и наслаждению исходят от души... Когда люди говорят, что сделали добро или зло, то это в действительности означает, что добро или зло испытывают их души, ибо мы уже выяснили, что тело лишено способности воспринимать добро и зло... Добро, наслаждение и покой, испытываемые телом, по существу испытываются душой. Но человек... благодаря привязанности, привычке и любви к ним, телом соучаствует в их восприятии». Вот эта логика рассуждений и привела Ибн Сину и его последователей к признанию духовного воскресения, воздаяния и наказания.

Но учение Ибн Сины о духовном воскресении имеет и другое основание. Оно покоится и на его представлениях о нетленности души после ее отделения от тела. Он думал, что поскольку душа после гибели тела остается существовать,

постольку очевидно, что люди в загробном мире будут такими, какими являются в посюстороннем мире, а не чем-то другим, с той лишь разницей, что отделятся от тела, которое не относится к их сущности.

Противники Ибн Сины во главе с ал-Газзали, подвергнув анализу его взгляды, приходят к выводу, что большинство его идей не противоречит шариату. «Мы не отрицаем, – пишет Газзали, – что в потусторонней жизни существуют более великие виды наслаждения, чем чувственные. Мы также не отвергаем нетленность души после ее отделения от тела, но это мы познали посредством шариата, ибо воскресение (возвращение) установлено шариатом. Воскресение не понимается иначе как через нетленность души. Мы раньше отрицали их притязания на познание воскресения только разумом. Но то, что в их взглядах противоречит шариату – это отрицание ими воскресения тел, отрицание телесных наслаждений в раю и телесных страданий в аду, отрицание существования рая и ада, такими какими они описаны в Коране». [91. – С.240-241].

Но, как указано выше, Ибн Сина не отрицал ни телесного воскресения, ни телесного воздаяния и наказания, ни ада, ни рая. Он только подчеркивал, что все, что сказано в шариате об этих явлениях, есть аллегории, сравнения, метафоры, которые употреблены в соответствии с пониманием необразованной публики и простолюдинов. На самом же деле Божественные истины выше того, что представляет толпа.

Ал-Газзали и его последователи в данном случае приводят против Ибн Сины возражения двоякого рода: 1. По обычаю арабов слова, которые употребляются в сравнительной, аллегорической и метафорической формах, подлежат толкованию. Но то, что сказано в Священном Коране о качествах рая и ада и об объяснении этих состояний, настолько ясно и четко изложено, что не подлежит толкованию. Быть может, что для ал-Газзали, человека высокообразованного во всех религиозных науках своей эпохи и глубоко знающего Предания Пророка, были ясны и āйāтун муҳкаматун (самоочевидные аяты), и āйāтун муташāбиҳāтун (аяты многозначные)

Священного Корана. [3:7]. Но основной массе верующих, не могущих читать и писать, недоступно было содержание не только многозначных, но и самоочевидных аятов. Задача объяснения сути аятов Священного Корана широкой массе верующих и породила традицию комментирования Священной Книги еще на заре ее кодификации, благодаря чему мы сейчас располагаем огромным количеством многотомных комментариев (тафсиров). Как показывают эти комментарии, в них разъясняются как самоочевидные, так и многозначные аяты Божественной Книги. 2. Рациональные доказательства указывают на невозможность присущности Богу места, направления, руки, образа и глаза. В этом случае толкование этих явлений на основании рациональных доводов становится необходимым. Но то, что обещано по поводу загробных явлений, не представляется невозможным для Божественного могущества. Стало быть, необходимо, чтобы их восприняли по их внешнему выражению. Но этот упрек ал-Газзали в отношении Ибн Сины не работает, ибо, как уже сказано, сам Авиценна настаивал на том, что публика, не имеющая Божественных знаний, положения Священного Корана должна принять по их внешнему выражению.

Ал-Газзали, анализируя доводы и аргументы Ибн Сины о сути телесного воскресения, никаких веских возражений против них не высказывает, он лишь отмечает, что в сокровищнице предопределений есть чудеса и тайны, которые целиком и полностью познать невозможно. И только тот отрицает их, кто думает, что не существует ничего другого, кроме того, что он наблюдает. Это свидетельствует о том, что противники Ибн Сины во главе с ал-Газзали не выдвигают ни одного рационального решающего довода против его представлений о телесном воскресении, кроме как религиозных, направленных на поддержание идеи о чуде, чудотворстве и всемогуществе Аллаха. Ал-Газзали и его последователи не согласны и с идеей Ибн Сины о невозможности одновременного воскресения души и тела, об одновременном духовном и телесном воздаянии и наказании. Но они подробно не анализируют и не опровергают его аргументы,

выдвинутые для доказательства невозможности одновременного воскресения души и тела, а также об одновременности духовного и телесного воздаяния и наказания, а ограничиваются замечанием: «…Что препятствует осуществлению объединения двух видов счастья – духовного и телесного, а также [двух видов] несчастья – телесного и духовного».

Итак, встает вопрос: правомерно ли ал-Газзали и его последователи обвиняют Ибн Сину в вероотступничестве, когда анализируют его концепцию воскресения? Если исходить из перечисленных выше аятов Священного Корана, то придется отказать ал-Газзали и его последователям в правильности его вердикта, ибо в названных аятах только утверждается, что Аллах Всевышний абсолютно Всемогущ, чтобы воскресить мертвых в Судный день и сотворить их в новом творении. Но ни в одном из этих аятов не сказано, каков процесс воскрешения и нового творения – телесен он или духовен. Если бы в Священном Коране однозначно было бы сказано, что воскрешение телесно, то ал-Газзали и его последователи с точки зрения ислама были бы абсолютно правы, обвинив философов в вероотступничестве. Но поскольку аяты Священного Корана только констатируют факт воскрешения, не определяя, телесно оно или духовно, постольку необходимо признать, что противники Ибн Сины, мягко говоря, переусердствовали, обвиняя его в вероотступничестве. Вопрос о характере оживления и воскресения человека в исламском мировоззрении должен решаться в соответствии с коранической концепцией первого творения человека. Согласно этой концепции, фигура первочеловека, созданная Всевышним Аллахом из глиняной смеси, не оживилась, пока Он не вдохнул в нее от духа своего. [122. 15:29; 32:9; 38:82; 55:14]. Точно так же умершее тело человека не воскреснет, если Аллах Всевышний не возвратит в него душу, обитавшую в нем при земной жизни. Исходя из подобной логики, следует сказать, что Абу Хамид ал-Газзали и его последователи при трактовке этого вопроса необоснованно обвиняют Ибн Сину в неверии.

Опровергая учение Ибн Сины о воскресении, ал-Газзали предлагает свою теорию воскресения. Суть его учения, из-

ложенного в его труде «Файсал ат-тафрика байн ал-ислам ва-з-зандака», состоит в том, что «душа после отделения от своего физического тела, привязывается к другому телу, но таким образом, что все части первоначального тела не возвращаются (не возрождаются). Но тело, к которому привязывается душа, таково, что ты скажешь, что оно есть то первое тело, которое уже существовало. …В целом физическое тело постоянно находится в состоянии разложения, изменения и превращения. Вместе с тем оно имеет некоторую постоянную, неизменчивую сущность, которая сохраняется при всех обстоятельствах и изменениях. Вот эти постоянно сохраняющиеся части тела и называются подлинными частями тела». Ал-Газзали сам понимал, что эта его концепция воскресения может быть понята и истолкована как метемпсихоз – переселение души. Поэтому он считал нужным разъяснить: разница между воскресением и метемпсихозом состоит в том, что при воскресении тело есть то первоначальное тело, к которому относилась душа; при метемпсихозе же тело совершенно иное, и оно полностью отличается от первоначального тела. Стало быть, подчеркивает ал-Газзали, если отделившаяся от тела душа вновь привязалась к телу, которое в качестве подлинных частей тела сходно с первоначальным индивидом, то это нами называется воскресением (ма'ад). Но если воскрешенный человек отличается от первого индивида, то это есть метемпсихоз.

Следует сказать, что изложенная здесь Мухаммедом ал-Газзали концепция воскресения не нова. Она уже существовала в эпоху Ибн Сины, который открыто оценивал ее как метемпсихическую. Как метемпсихическую понимали и оценивали концепцию ал-Газзали и некоторые его современники, и многие последующие мыслители. Больше того, они обви-няли его в том, в чем он обвинял философов – в неверии и вероотступничестве. Например, Гияс ад-Дин Мансур Даштакии Ширази (ум. в 948/1541 г.) в своем трактате «Ма'ā̄д» («Воскресение») оценивал учение ал-Газзали о воскресении как противоверное, считая, что он в данном случае выступает как великий атеист и вероотступник.

Сочинения ал-Газзали показывают, что он в решении анализируемого вопроса не был достаточно последовательным. Это было замечено уже Ибн Туфейлем, который писал: «Между прочим, он [ал-Газзали] обличает философов в неверии в книге «Ниспровержение» [«Опровержение философов»] за то, что они отрицают воскресение тел и признают награду и наказание исключительно для душ. Затем, в начале книги «Весы» он категорически говорит, что это мнение [т.е. мнение о телесном воскресении] есть мнение шейхов суфиев; далее, в сочинении «Предохранитель от заблуждения и толкователь состояния экстаза» он утверждает, что его мнение подобно мнению суфиев и что он остановился на нем только после долгого исследования». Этот факт свидетельствует о том, что ал-Газзали в решении анализируемого вопроса не был последовательным и в течение своей жизни не придерживался одного мнения. Все это означает, что ал-Газзали сам толком не разобрался с теологическим учением о воскресении и метался между различными точками зрения. В связи со всем этим можно ли принять всерьез газзалиевскую критику авиценновской концепции воскресения?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы в этой книге проанализировали основные проблемы жизни и творчества, идейные истоки и систему философии Ибн Сины, его логическое, философское и теологическое учения. Анализ этот привел нас к следующим выводам:

1. Главным источником философии Ибн Сины является античная греко-римская философия, особенно философия перипатетизма во главе с Аристотелем, хотя его труды показывают, что он был знаком и с учениями других представителей античной философии, например, Платона, Эмпедокла, Анаксагора, Гераклита, Демокрита, Зенона, Парменида и др. Широко рекламируемый тезис о том, что философия Ибн Сины есть синтез философии Аристотеля и Платона (шире – аристотелизма и платонизма), анализом трудов Ибн Сины не подтверждается, ибо Ибн Сина категорически отвергал принципиальные основоположения философии Платона – его учения о мире идей и теней, о познании как анамнезисе, а также о так называемом математическом идеализме. Но это решительно не означает, что в его философии абсолютно отсутствуют платонические и неоплатонические налеты.

2. Как бы ни было велико влияние античной философии на формирование философских взглядов Ибн Сины, тем не менее следует отметить, что его гений порожден и выпестован историко-культурной ситуацией в Государстве Саманидов, которому удалось создать благоприятные условия для проникновения и усвоения культурных ценностей античности в Центральной Азии и способствовать росту и развитию автохтонной культуры наших предков, которая в лице ал-Фараби, Ибн Рабана Табарӣ, Абу Бакра ар-Рази, Абу Насра Омири, Абу Али Мискавайха, Абу Райхана Берунӣ, Матриди (Матуриди) Самаркандӣ и многих других создала условия для появления гения Ибн Сины. Не следует забывать, что Ибн Сина состоялся как ученый и философ в духовной атмосфере общества, официальной идеологией которого был ислам и где помимо перипатетической традиции существовали такие идейные течения интеллектуальной мысли, как «Бра-

тья чистоты», калам и суфизм, имевшие большое влияние на духовную жизнь общества.

3. Совершенно беспочвенно утверждение тех исследователей, особенно западных, которые видят в Авиценне простого комментатора Аристотеля и продолжателя традиции ал-Фараби. Анализ логики, философии и теологии мыслителя показал, что он, хотя и продолжил традицию Аристотеля – ал-Фараби, тем не менее создал такую громадную философскую систему, которой у них не было, и обогатил названные отрасли знания множеством новых идей, гипотез и теорий, которые у его предшественников отсутствовали. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно внимательно прочесть те разделы настоящей работы, в которых дан анализ его логического, философского и теологического учений. Более обстоятельный анализ наследия философа наверняка выявил бы его новаторский потенциал в еще большей степени. Исходя из этого можно сказать, что его философское учение, без сомнения, было новым этапом в развитии философской мысли и все последующее развитие духовной культуры в целом и философской мысли в частности, проходило под плодотворным влиянием его идей. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно осуществить короткий экскурс в историю иллюминативной философии Сухраварди, развития калама, суфизма и теософии исфаханской философской школы, главными представителями которой были Мир Финдирискӣ, Мирдамад, Садр ад-дин Шерāзӣ, Хāдӣ Сабзавāрӣ и др.

4. Мировоззренческую направленность его философии составляет ни материализм, ни идеализм, ни пантеизм, ни дуализм, а деизм. Этот вывод нами обосновывается его учениями о (об):

– метафизических и материальных началах бытия, согласно которому метафизические начала бытия представляют собой первые, дальние основы материального бытия, материальные же начала бытия – материя, форма, тело – ближайшие, вторичные основы бытия;

– причинности, согласно которому первой, дальней причиной бытия является некоторая имматериальная сила, ближайшими причинами бытия сущих – материальные тела;

– ибдаитском характере бытия мира, согласно коему Бог предшествует миру как Необходимосущий творец и отличается от него по рангу, степени и положению, во времени же Бог и мир совечны. Причем мир сам по себе обладает только лишь возможносущим бытием. Оно становится необходимосущим бытием только благодаря Богу – Необходимосущему;

– ибдаитской сущности движения, пространства и времени, которые изначальны, нетленны и, кроме Аллаха, им ничего не предшествует.

5. Как указано (гл.1, § 2), в исследовательской литературе существует точка зрения, согласно которой Ибн Сина с годами почти полностью порвал с Аристотелем, основал свою особую восточную философию и перешел на позицию мистицизма и суфизма. Мы на основе анализа сохранившихся частей «Восточной философии» мыслителя и его аллегорических трактатов показали, что эта точка зрения несостоятельна. Однако для окончательного решения этого вопроса следует осуществить обстоятельный сопоставительный анализ «аш-Шифа» и примыкающих к ней сочинений философа с его «Восточной философией» и циклом принадлежащих ему аллегорических трактатов, с одной стороны, «Иллюминативной философией» Шихабаддина Сухраварди и «Восточными изысканиями» Мухаммада Шахристāни – с другой.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

1. ابن سينا.- المباحثات – عبد الرحمن بدوي. ارسطو عند العرب. القاهرة، ١٩٧٨.
2. ابن سينا.- كتاب الحكمة المشرقية. مخطوط في مكتبة سليماني في استنبول. رقم ٢٤٠٤.
3. ابن سينا. رسايل في اسرار الحكمة المشرقية. ليدن، ١٨٨٩-١٨٩٩.
4. ابن سينا. منطق المشرقيين. القاهرة، ١٩٨٢.
5. ابن سينا. رساله در روانشناسي. تهران، ١٣١٥.
6. ابن سينا. مبحث عن القوي النفسية. القاهرة، ١٣٢٥.
7. ابن سينا. رسايل. تهران ، ١٣٢٦.
8. ابن سينا. منطق دانشنامهء علاي. همدان ، ١٣٨٣.
9. ابن سينا. الاهيات دانشنامهء علاي . همدان ، ١٣٨٣.
10. ابن سينا. طبيعيات دانشنامهء علاي . همدان ، ١٣٨٣
11. ابن سينا. رساله در كيفيت و حقيقت سلسلهء موجودات. تهران، ١٣٣١.
12. رسالهء نفس. تهران، ١٣٣١. ابن سينا.
13. ابن سينا. قراضهء طبيعيات. تهران، ١٣٣٢.
14. ابن سينا. مبدأ و معاد. تهران، ١٣٣٣.
15. ابن سينا. روانشناسي شفاء . چاپ سوم. تهران، ١٣٤٨.
16. ابن سينا. مجمع الرسايل. حيدراباد، ١٣٥٤.
17. ابن سينا. رسالة اضحوية في الامر المعاد. القاهرة، ١٩٥٤.
18. ابن سينا. النجاة. القاهرة، ١٣٣٧.
19. ابن سينا. الشفاء. منطق.١-المدخل.القاهرة، ١٣٧١(١٩٥٢) .
20. ابن سينا. الشفاء. منطق.٢ - المقولات.القاهرة،٨ ١٣٧ .
21. ابن سينا. الشفاء . المنطق. ٣- العبارة. القاهرة، ١٩٧٠.
22. ابن سينا. الشفاء. المنطق. ٤- القياس، القاهرة، ١٣٨٤.
23. ابن سينا. البرهان. القاهرة، ١٩٥٤.
24. ابن سينا. الشفاء. المنطق. ٦-الجدل، القاهرة، ١٣٧٥-١٩٦٥.
25. ابن سينا. الشفاء. المنطق. ٧- السفسطة، القاهرة، ١٣٧٧-١٩٥٨.
26. ابن سينا. الشفاء. المنطق.٨- الخطابة، القاهرة، ١٣٨٣ - ١٩٥٤.
27. ابن سينا. الشفاء. المنطق. ٩- الشعر، القاهرة، ١٣٨٦-١٩٦٦.
28. ابن سينا. الشفاء. الطبيعيات. ٢- السماء و العالم، ٣ – الكون و الفساد. ٤ – الافعال و الانفعالات. القاهرة، ١٩٧٣.

29. ابن سينا. الشفاء. الطبيعيات. ٥- النبات. القاهرة، ١٣٧٤-١٩٦٥.
30. ابن سينا. الشفاء. الطبيعيات. ٦- النفس. القاهرة، ١٣٥٩-١٩٧٥.
31. ابن سينا. الشفاء. الالهيات (١-٢) بمناسبة الذكري الالفية للشيخ الرييس.
32. ابن سينا. فن سماع طبيعي. تهران، ١٣١٦.
33. ابن سينا. فنون سماع طبيعي. تهران، ١٣١٩.
34. ابن سينا. تعليقات. القاهرة، ١٩٧٣.
35. ابن سينا. اشارات و تنبيهات. تهران. ١٣٣١.
36. ابن سينا. الاشارات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، القسم ١-٤ الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر.
37. ابن سينا. عيون الحكمة. بيروت، ١٩٨٠.
38. ابن سينا. هدية الرييس للامير. مصر، ١٣٣٤.

39a. Избранные философские произведения. – М., 1980.

39. Ибн Сина. Об образовании гор и минералов (фрагмент из книги «Исцеление») // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

40. Ибн Сина. О душе (фрагмент из книги «Спасение») // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

41. Ибн Сина. Математические главы «Книги знания». Душанбе, 1967.

42. Ибн Сина. Трактат о любви // Серебряков С.Б. Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1967.

43. Ибн Сина (Авиценна). Избранное. М., 1980.

44. Ибн Сина. Трактат об определении // Общественные науки в Узбекистане. 1980. № 8-9.

45. Ибн Сина. Жизнеописание // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т.1. Душанбе, 1980.

46. Ибн Сина. Даниш-намэ // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т.1 Душанбе, 1980.

47. Ибн Сина. Указания и наставления // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т.1. Душанбе, 1980.

48. Ибн Сина. Освещение // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т.1. Душанбе, 1980.

49. Ибн Сина. О душе // Ибн Сина. Избранные произведения. М., 1980.

50. Ибн Сина. Трактат о птицах // Ибн Сина. Избранное. М., 1980.
51. Ибн Сина. Канон врачебной науки. Книги 1–5. Ташкент, 1957–1966; 2-е издание. Ташкент, 1979 – 1983.
52. Ибн Сина. Переписка с Беруни // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т.1. Душанбе, 1980.
53. Ибн Сина. Книга исцеления. (Перевод пятого раздела физики «Исцеления», называемого метеорологикой и минералогией) // Известия Отделения общественных наук АН Таджикской ССР. 1953. № 4.
54. Ибн Сина. Восточная философия // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т.2. Душанбе, 2005.
55. Ибн Сина. Руководство по философии // Абу Али ибни Сина. Сочинения. Т.2. Душанбе, 2005.
56. а. Абу Али ибн Сина. Избранные произведение. – Душанбе, 1980. Т.1.
57. Ибн Сина. Трактаты // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т.2. Душанбе, 2005.
58. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
59. Избранные трактаты Плотина // Вера и разум. 1898.
60. Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
61. Ибни Сино. Рисолаи саргузашт // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.1. Душанбе, 1980.
62. Ибни Сино. Донишнома // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.1. Душанбе, 1980.
63. Ибни Сино. Ишорот ва танбехот // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.1. Душанбе, 1980.
64. Ибни Сино. Мабдаъ ва маод // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.1. Душанбе, 1980.
65. Ибни Сино. Дар баёни таксими нуфус // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.2. Душанбе, 1980.
66. Ибни Сино. Рисолаи нафс // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.2. Душанбе, 1980.
67. Ибни Сино. Дар аксоми улуми акли // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.2. Душанбе, 1980.

68. Ибни Сино. Дар баёни кайфият ва иллати будани замин // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.2. Душанбе, 1980.

69. Ибни Сино. Таъбири руъё // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.2. Душанбе, 1980.

70. Ибни Сино. Дар хакикат ва кайфияти силсилаи мавчудот ва тасалсули асбобу мусаббабот // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.2. Душанбе, 1980.

71. Ибни Сино. Давохои дарди дил // Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб, ч.2. Душанбе, 1980.

72. А. Ибн Туфайл. Роман о Хайё ибн Якзане. В кн.: Избр. Произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. – М., 1960.

73. Ибн Сина. Ҳикмат-ул-машриқия. – Абуалӣ ибни Сино. Осор. Ҷилди 2. Душанбе, 2005.

74. Носири Хусрав. Куллиёт. Осори фалсафӣ ва динӣ. Душанбе, 2003.

75. Носири Хусрав. Куллиёт. Осори фалсафӣ. Душанбе, 2003.

76. Носири Хусрав. – Дирӯз, имрӯз, фардо. Хуҷанд, 2005.

77. Ibn Sina (Avicenna). Livre des directives et remarques (kitab al-isarat wa l-tanbihat). Trad. par. A.M.Goichon. Beyrouth – Paris, 1951.

78. Avicenna. Le livre de science. Trad. par. M.Achen et H.Masse. Paris, 1955, v.1-2.

79. Ibn Sina (Avicenna). Pcychologie d'apre's son oevra as-Sifa. Ed. et trad. par. J.Bakos, Prague, 1956, v.1-2.

80. Avicenna. De anima. Ed. F.Rahman. London, 1959.

81. Ibn Sina (Avicenna). La methaphysique du Shifa. Trad. par. C.C.Anavati. Paris, 1978.

82. Averroes. Tahafut al-tahafut, vol. 1-2. Oxford, 1954.

83. Avicenna. Traites myctiques. Texte arabe avec explication francaise par A.F.Mehren, fasc. 1-4. Liyde 1889-1899.

84. Avicenna. The prepositional logic. A translation from (al-Sifa): ai-Qiyas by N.Shehaby. Boston, 1973.

85. ابن خلكان. وفيات الاعيان. المجلد الاول. القاهرة، ١٩٤٧.

86. ابن ابي اصيبعة – عيون الانباء. القاهرة، ١٨٨٢.

87. ابن القفطي. تـــأريخ الحكماء. ليبزيک، ١٩٠٣.
88. ابن رشد. تلخيص ما بعد الطبيعة. بيروت، ١٩٥٨.
89. ابن حوقل. صورة الارض، تهران، ١٣٤٥ ه . ش
90. عامري. الاعلام بمناقب الاسلام، تهران، ١٣٦٧. الحسن ابو
91. ابو بكر بن زكريا الرازي. رسايل فلسفية. القاهرة ١٩٣٩.
92. ابو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة. بيروت، ١٣٤١.
93. ابو حامد الغزالي. المنقض من الضلال ، الطبعة الخامسة، دار الكتب الحديثة، ١٣٧٥.
94. ابو عبد الله محمد ابن احمد مقدسى . احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم. چاپ دوم، تهران ١٣٨٥
95. .ق اسطخري، ابو اسحاق ابراهيم. مسالک و ممالک. تهران، ١٣٤٨ ه
96. باقلاني. التمهيد في الرد علي الملحدة و المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة. القاهرة، ١٣٧٧.
97. بهمنيار ابن المرزبان. التحصيل. تهران ، ١٣٧٥.
98. بيهقي. تتمة صوان الحكمة. لاهور، ١٩٣٥.
99. جابر انصاري اصفهاني. تأريخ اصفهان و ري. تهران، ١٩٤٣.
100. چهارده مقاله. تهران، ١٣٤٠.
101. خاقاني شيرواني. ديوان. تهران، ١٣٣٤.
102. خاقاني شيرواني. تحفة العراقين . تهران، ١٣٣٣.
103. دورهء اثاز فلوطين "تا سوعات". جلدهاي ١-٣ انئا دهاي ١- ٩. تهران، ١٣٦٦هـ.ش.
104. رسائل ابو الحسن عامرى. تهران ١۴٧٥
105. رسايل اخوان الصفاء. ج ١-٥. بيروت، ١٣٧٦-١٣٧٧.
106. سهروردي شهاب الدين. مجموعه مصنفات شيخ اشراق. ج ١-٣. تهران ، ١٩٧٦-١٩٧٧.
107. سيد شريف جرجاني. التعريفات. اسلامبول، ١٣١٧.
108. سيف الدين محمد فرغاني. ديوان. جلد يک، تهران، ١٣٤١.
109. شراف الدين سامي. قاموس الاعلام. استامبول، ١٣٤١.
110. شيخ عطار. منطق الطير. تهران، ١٣١٩.
111. شيخ عطار. اسرارنامه. تهران، ١٣١٦.
112. عبد الرحمان جامي. ديوان كامل. تهران، ١٣٤١.
113. عبد القاهر بغدادي. تأريخ مذاهب اسلام، ١٩٣٣.
114. عبد الكريم شهرستاني. كتاب نهاية الاقداام في علم الكلام. بغداد مكتبة المثني.
115. عبد الكريم شهرستاني. الملل و النحل. الجزء الثاني.القاهراة ١٩٦١.
116. عبد الكريم شهرستاني. كتاب المصارعة مع شيخ الرييس ابو علي ابن سينا. مخطوط في مكتبة معهد القازان.

117. عمر بن سهلان الساوي. كتاب المصارعة. مخطوط في مكتبة معهد القازان.
118. عمر خيام. رسايل. دار النشر للادب الشرقية. موسكو ١٩٦٢.
119. فخر الدين رازي لباب الاشارات – ابن سينا. الاشارات و التنبيهات و لباب الاشارات از فخر الدين رازي. تهران، ١٣٢١.
120. فخر الدين الرازي. رسالة الكمالية في الحقايق الالهية. تهران، ١٣٣٥.
121. فخر الدين الرازي. البرهان در علم كلام. تهران، ١٤٣١.
122. فخر الدين الرازي المباحث المشرقية. ج ١-٢. تهران، ١٩٦٦.
123. قرآن المجيد
124. مجد الدين سناي. ديوان. تهران، ١٣٤١.
125. ناصر خسرو. جامع الحكمتين. تهران، ١٩٣٥.
126. ناصر خسرو. زاد المسافرين. تهران، ١٣٨٣.
127. نصير الدين طوسي. اساس الاقتباس. تهران. ١٣٢٥.
128. نصير الدين طوسي. اخلاق ناصرى. تهران. ١٣٦٤.
129. نصير الدين طوسي. شرح الاشارات – ابن سينا. الاشرات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي ج ١-٤، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر.
130. نصير الدين طوسي. تلخيص المحصل. تهران. ١٣٥٩.
131. Абу-л Фазл Бейхаки. История Масъуда. М., 1969.
132. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
133. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.
134. Аристотель. О душе. Соч. Т.1. М., 1976.
135. Аристотель. Метафизика. Соч. Т.1. М., 1976.
136. Аристотель. Первая аналитика. Соч. Т.2. М., 1978.
137. Аристотель. Вторая аналитика. Соч. Т.2. М., 1975.
138. Аристотель. Топика. Соч. Т.2. М., 1976.
139. Аристотель. О софистических опровержениях. Соч. Т.2. М., 1978.
140. Аристотель. Физика. Соч. Т.3. М., 1981.
141. Беруни. Избранные произведения. Т.3. Ташкент, 1976.
142. Газзали Абу Хамид. Избавляющий от заблуждения // Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов. Душанбе, 2008.
143. Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980.
144. Газзали Абу Хамид. Опровержение философов. Душанбе, 2008.

145. Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
146. а. Лейбниц В. Новые опыты о человеческом разуме. – М.-Л., 1936.
147. Кайковус А. Кабус-намэ. М., 1958.
148. Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
149. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч.Т.18.
150. Ленин В.И. Философские тетради. Полн. собр. соч. Т. 29.
151. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.1.
152. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.3.
153. Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство или критика критической критики // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.2.
154.
155. Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей. М., 1963.
156. Насир-и Хисрау. Книга путешествий. М.-Л., 1935.
157. Носири Хусрав. Избранное. Душанбе, 2003.
158. Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин // Припасы путников. Душанбе, 2005.
159. Омар Хайям. Трактаты. М., 1961.
160. Платон. Менон//Платон. Сочинения. Т.1.М., 1968.
161. Платон. Федон//Платон. Сочинения. Т.2. М., 1970.
162. Платон. Федор//Платон. Сочинения. Т.2. М., 1970.
163. Платон. Государство // Платон. Сочинения. Т. 3, ч.1. М., 1971.
164. Платон. Тимей//Платон. Сочинения. Т.3, ч.1. М., 1971.
165. Платон. Теэтет//Платон. Сочинения. Т.2. М., 1970.
166. Плотин. Эннеады. Первая – шестая «Эннеады». М., 2004.

167. а. Худуд-ал-Алем. Рукопись Туманского с введением и указаниями В.В.Бартольда. Л., 1930.
168. Черкесов В.И. Материалистическая диалектика как логика истолрия познания. – М., 1961.
169. Энгельсь Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.20.
170. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.20.
171. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21.

1. ИССЛЕДОВАНИЯ

172. Абдуллаев М.А. Ибн Сина и естественнонаучная мысль в Дагестане // Абу Али ибн Сина и естественные науки. Материалы конференции. Ташкент, 1981.
173. Абу Али ибн Сина и мировая цивилизация // Тезисы докладов международной научной конференции. Душанбе, 2005.
174. Александров Г.Ф. Учение Аристотеля о категориях бытия // Аристотель. Категории. М., 1939.
175. Арабзода Н. Мир идей и размышления Носира Хусрава. Душанбе, 2005.
176. Асимов М.С. Великий гуманист // Известия АН Таджикской ССР, ООН, № 3, 1980.
177. Асимов М.С. Великий энциклопедист и естествоиспытатель // Вопросы истории естествознания и техники, № 4, 1980.
178. Асимов М.С. Авиценна и мировая цивилизация // Народы Азии и Африки, № 5, 1980.
179. Асимов М.С. Величие Авиценны // Вопросы истории, № 8, 1980.
180. Асимов М.С., Диноршоев М. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980.
181. Асимов М., Диноршоев М. Вклад Ибн Сино в мировую цивилизацию // Ибн Сино и средневековая философия. Душанбе, 1981.

182. Асмус В.Ф. Абу Али ибн Сина//Новый мир, №8, 1952.
183. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963.
184. Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976.
185. Ахундов М.Д. Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.
186. Ашуров Г.А. Философские взгляды Носири Хисрава. Душанбе, 1965.
187. Бабаев К. Ибн Сина в средневековой Европе // Известия АН Тадж. ССР. ООН. 1978. №3.
188. Баратов М.Б. Мировоззрение Абу Али ибн Сины // Ибн Сина. Канон врачебной науки. Т.1. Ташкент, 1981.
189. Баратов М.Б., Булгаков П.Г., Каримов У.И. Абу Али ибн Сина. Ташкент, 1980.
190. Бертельс Е.Э. Предисловие к кн. «Кабус-намэ». М., 1958.
191. Бертельс Е.Э. История таджикско-персидской литературы // Бертельс. Избранные произведения. Т.1. М., 1960.
192. Бирюков Д.В. О синтезе философского и естественнонаучного знания в трудах Абу Али ибн Сины // Абу Али ибн Сина. Его медицинские и некоторые философские воззрения. Материалы республиканской научной конференции, посвященной 1000-летию Абу Али ибн Сины. Ташкент, 1979.
193. Бирюков Д.В. Онтологическое содержание учения Ибн Сины о человеке, его жизни и бессмертии // Вестник Каракалпакского филиала АН Узбекской ССР.1980.№ 3.
194. Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918.
195. Богданов И. Абу Али ибн Сина. София, 1974 (на болгарском языке).
196. Богоутдинов А.М. Великий мыслитель средневековья // Литературный Таджикистан. Альманах, кн. 5. Сталинабад, 1953.
197. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1961.
198. Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. Душанбе, 1966.

199. Болтаев М.Н. Абу Али Ибн Сина – великий мыслитель, ученый-энциклопедист средневекового Востока. Ташкент, 1980.
200. Болтаев М.Н. Абу Али ибн Сина. М., 2002.
201. Булгаков П.Г. Жизнь и труды Беруни. Ташкент, 1972.
202. Булгаков П.Г. Энциклопедизм Ибн Сины // Абу Али ибн Сина и естественные науки. Материалы научной конференции, посвященной 1000-летию со дня рождения Абу Али ибн Сины (Авиценны). Ташкент – Бухара, 1981.
203. Булгаков П.Г. Значение сведений Беруни для изучения деятельности Ибн Сины // Общественные науки в Узбекистане. 1980. № 8-9.
204. Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967.
205. Бурабаев М.С. Великий ученый и мыслитель // Вестник АН Казахской ССР. 1980. № 11
206. Бурабаев М.С., Курмангалиева Г. Преемственность во взглядах ал-Фараби и Ибн Сины и проблема противоречия в их учении // Известия АН Казахской ССР. ООН. 1981. № 2.
207. Быховский Б.Э. Философское наследие Ибн Сины // Вопросы философии. 1955. № 5.
208. Быховский Б.Э. Эрозия «вековечной» философии. М., 1973.
209. Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. М., 1979.
210. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. М., 1975.
211. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.
212. Гафуров Б.Г. Идея конечности и бесконечности в трудах мыслителей Средней Азии//Труды Самаркандского университета им. А.Навои. Новая серия, № 357, 1978.
213. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т.1. М., 1968.
214. Гегель Г.Ф. Лекции по истории философии // Гегель Г.Ф. Соч. М.
215. Георгиев Ф.И., Дубовской В.И. и др. Чувственное познание. М., 1965.
216. Геюшев З.Г. Ибн Сина и Средневековая азербайджанская этическая мысль // Торжество разума. Душабе, 1988.

217. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII – XII вв. М., 1960.
218. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
219. Джалилов А. Наука и искусство эпохи Абу Али ибн Сины // Мушкилоти Ибни Сино. Душанбе, 1980.
220. Джибладзе Г. Системы Авиценны. Тбилиси, 1986.
221. Джонбобоев С. Ибн Сина об отношениях общих понятий и объективной реальности // Торжество знаний. Душанбе, 1980.
222. Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. М., 1971.
223. Джумабаев Ю.Д. Этические взгляды Абу Али ибн Сины. Торжество разума. Душанбе, 1988.
224. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе, 1968.
225. Диноршоев М. Гносеология Газали и ее мировоззренческая сущность // Известия АН Таджикской ССР. ООН. 1976. № 4
226. Диноршоев М. Философские основания «Канона врачебной науки» Ибн Сины // Известия АН Таджикской ССР. ООН. 1979. № 1.
227. Диноршоев М.Философская онтология Ибн Сины // Известия АН Таджикской ССР. ООН. 1979. № 2.
228. Диноршоев М. Ибн Сина о природе познания // Известия АН Таджикской ССР. ООН. 1979. №4.
229. Диноршоев М. Ибн Сина и его философские воззрения // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т.1. Душанбе, 1985.
230. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Душабе, 1980.
231. Диноршоев М. Рационалистическая тенденция гносеологии Ибн Сины // Рационалистическая традиция и современность. М., 1990.
232. Диноршоев М. Учение Ибн Сины о необходимосущем и возможносущем и его мировоззренческая сущность // Известия АН РТ. Серия: философия и правоведения. 1996. № 3-4.

233. Диноршоев М. Ибн Сина: от метафизики к теологии и универсальной науке // Известия АН РТ, серия: философия и правоведения. 2001. № 1-4.
234. Диноршоев М. Проблема разума и веры в трудах Мухаммада ал-Газзали // Известия АН РТ, серия: философия и правоведения. 2001. № 1–4.
235. Диноршоев М. Фараби и развитие таджикской философии // Известия АН РТ. Серия: философия и правоведения. 2001. № 1-4.
236. Диноршоев М. Зажегший свет разума и посеявший семена знания // Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т.1. Душанбе, 2005.
237. Диноршоев М. Носири Хусрав и его «Зад ал-мусофирин» //Носири Хусрав. «Зад ал-мусофирин» – «Припасы путников». Душанбе, 2005.
238. Диноршоев М. Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали и его «Опровержение философов //Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов. Душанбе, 2008.
239. Диноршоева З. М. Мухаммад Ал-Газзали и его отношение к философии. Душанбе, 2002.
240. Дмитриченко В.С., Тихолаз А.Г. Таджикский ученый-энциклопедист. – Философска думка.Киев. 1980. № 5.
241. Додихудоев Х.Д. Очерки философии исмаилизма. Душанбе, 1976.
242. Додихудоев Х.Д. Ибн Сина и гносеологический материализм//Известия АН Тадж.ССР. ООН. 1979. № 2
243. Додихудоев Х.Д. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1989.
244. Диалектика научного познания. М., 1978.
245. Жураев Ш. Ибн Сина об элементах противоречий материального мира // Общественные науки в Узбекистане. 1979. № 7
246. Жураев Ш. Некоторые вопросы противоречивости познавательного процесса во взглядах Ибн Сины // Общественные науки в Узбекистане. 1975. №3.
247. Жураев Ш. Элементы диалектики в воззрениях Ибн Сины. Ташкент, 1980.

248. Жураев Ш. Идеи Ибн Сины о диалектическом характере движения // Абу Али ибн Сина. К 1000-летию со дня рождения. Ташкент, 1980.
249. Завадовский Ю.Н. Абу Али ибн Сина. Душанбе, 1980.
250. Закуев А.К. Психология Ибн Сины. Баку, 1958.
251. Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». Баку, 1961.
252. Западная философия от источников до наших дней. Т. 1-4. СПб., 2004-2006.
253. Захидов В.Ю. Некоторые аспекты мировоззрения Ибн Сины // Абу Али ибн Сина. К 1000-летию со дня рождения. Ташкент, 1980.
254. Зуфаров К.А., Арзуметов Ю.С. Абу Али ибн Сина – врач,философ, энциклопедист//Наука и жизнь.1981.№ 1.
255. Ибрагим Тауфик Камель. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. Автореф. дис. М., 1978.
256. Иванов А.В., Миронов. Университетские лекции по метафизике. М. 2004.
257. Идибеков Н. Ибн Сина о свободе воли // Торжество разума. Душанбе, 1988.
258. Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. – М., 1966.
259. Имамалиева Р. Вопросы причинно-следственной связи в книге Ибн Сины «Даниш-намэ» // Общественные науки в Узбекистане. 1979. № 12.
260. Имамходжаева А. Малоизученный трактат Ибн Сины о душевных силах // Общественные науки в Узбекистане. 1982. № 7.
261. Ирисов Б.А. Сирийские ученые о наследии Ибн Сины // Общественные науки в Узбекистане. 1982. № 8.
262. История Узбекской ССР. Т.1. Ташкент, 1967.
263. История философии. Т. 1-3. М. 1941–1943.
264. История философии. Т. 1-6. М. 1957–1965.
265. Каримов У.Н. Классификация наук по Ибн Сине // Материалы первой Всесоюзной научной конференции востоковедов в Ташкенте 4–11 июня 1957 г. Ташкент, 1958.

266. Касымджанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. М., 1982.
267. Кедров Б.М. О методе изложения диалектики. М., 1983.
268. Кедров Б.М. День одного великого открытия. М., 1958.
269. Кедров Б.М. Античная натурфилософия о началах и элементах природы // История античной диалектики. М., 1972.
270. Киладзе Н.В. О сопоставлении некоторых философских терминов Ибн Сины и грузинского мыслителя XI–XII вв. Иоанна Петрици // Торжество разума. Душанбе, 1988.
271. Кисель М.А. Судьба старой дилеммы. М., 1974.
272. Камили А. Физика ар-Рази и Ибн Сины. М.: МГУ, 1999.
273. Комили А. Физика Авиценны. Душанбе, 2005.
274. Концепции современного естествознания. М., 2003.
275. Копнин П.В. Проблемы диалектики как логики и теории познания. М., 1982.
276. Краинская Э.Б. Диалектический целостный подход к изучению человека в трудах Абу Али ибн Сины. Оценка наследия Абу Али ибн Сины в области физических упражнений. Ташкент, 1982.
277. Кубесов А. Методология естествознания у Фараби и Ибн Сины // Торжество разума. Душанбе, 1988.
278. Кузнецов Б.Г. Эволюция картины мира. М., 1961.
279. Кулматов Н. Фахриддин Рози. Душанбе, 1980.
280. Кулмуродов У. Вопросы чувственного познания в произведениях мыслителей Средней Азии эпохи Средневековья // Научные труды ТашГУ, 1973, вып. 453.
281. Курбонмамадов А. Проблемы прекрасного в эстетической концепции Ибн Сины // Торжество разума, 1988.
282. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
283. Ленинская теория отражения и современность. София, 1969.
284. Лифшиц Г.М. Абу Али ибн Сина – выдающийся представитель средневековой науки и культуры // Вестник Белорусского Государственного университета им. В.И.Ленина.

Серия III. Гісторія. Філософія. Науковы камунизм. Эканоміка. Права. 1980. № 2.

285. Логика научного исследования. М., 1965.

286. Логико-гносеологические идеи мыслителей Средней Азии. Ташкент, 1981.

287. Лунин Б.В. Библиографический указатель советской литературы об Абу Али ибн Сине и издании его произведений (1918–1978 гг.) // Общественные науки в Узбекистане. 1979. №4

288. Маджижов Р.М., Гордеев В.Д. Неврологические воззрения Ибн Сины. Ташкент, 1980.

289. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

290. Майоров Г.Г. К вопросу об эволюции аристотелизма в средние века // Известия АН Таджикской ССР. ООН. 1981. № 2

291. Маковельский А.О. Велики таджикский философ Абу Али ибн Сина. Труды исторического факультета Азербайджанского госуниверситета, серия философских наук. Вып. 2. Баку, 1958.

292. Маковельский А.О. История логики. М., 1967.

293. Мамедов Ш.Ф. Философия Абу Али ибн Сины // Из истории философии народов СССР. М., 1982.

294. Мамедов З.Дж. Азербайджанские представители школы Ибн Сины // Торжество разума. 1980.

295. Математика и астрономия в трудах Ибн Сины, его современников и последователей. Ташкент, 1981.

296. Мееровский Б.В. Джон Толанд. М., 1979.

297. Муродова Т. О некоторых аспектах теории эманации с точки зрения Авиценны и Носира Хусрава // Торжество разума, 1988.

298. Мухаммедходжаев А. Мировоззрение Фаридиддина Аттора. Душанбе, 1974.

299. Мухтор Ш. Абу Али ибн Сина во Франции // Известия АН Таджикской ССР. ООН. 1980. № 3.

300. Налчаджян А.А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного знания. М., 1972.

301. Немов Р.С. Психология. Т. 1–3. М., 2005–2007.

302. Насимов А. Чувственное познание в восточном перипатетизме // Торжество разума. Душанбе, 1988.
303. Насимов А. Теория отражения восточного перипатетизма и ее истоки // Известия АН Таджикской ССР. ООН. 1982. № 4.
304. Насыров Р.Н. Идеи рационализма в воззрениях Ибн Сины//Общественные науки в Узбекистане.1980.№ 1.
305. Наумкин В.В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980.
306. Нуралиев Ю.Н. Система медицины Ибн Сины. Душанбе, 2005.
307. Общая психология. М., 1983.
308. Ойзерман Т.И. Главные философские направления. М., 1971.
309. Олимов К. Мировоззрение Санои. Душанбе, 1973.
310. Олимов К. Ибн Сина и суфизм // Известия АН Таджикской ССР. ООН. 1979. № 2.
311. Панов В.Г. Чувственное, рациональное, опыт. М., 1976.
312. Петров Б.Д. Ибн Сина – великий среднеазиатский ученый-энциклопедист // Ибн Сина. Канон врачебной науки. Т.1. Ташкент, 1981.
313. Петров Б.Д. Ибн Сина. 980 – 1037. М., 1980.
314. Полемика Г.Лейбница с Кларком. М., 1960.
315. Пулатов А.Т. Ибн Сина и его вклад в неврологию. Душанбе, 1980.
316. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
317. Рожанская М.М. Ибн Сина как механик // Абу Али ибн Сина. К 1000-летию со дня рождения. Ташкент, 1980.
318. Раджабов И. Абдурахман Джами и таджикская философия XV в. Душанбе, 1968.
319. Рахимов М. Философия человека Абу Али ибн Сины (Авиценны), Душанбе, 2005.
320. Рахматуллаев Н. Влияние Авиценны на философскую мысль средневековой Западной Европы // Материалы рес-

публиканских конференций молодых ученых Тадж. ССР. Душанбе, 1975.
321. Рахматуллаев Н. Философские взгляды Ибн Сино в «Указаниях и наставлениях». Душанбе, 1980.
322. Рахматуллаев Н. Об отношении Ибн Сино к мистицизму. Душанбе, 1988.
323. Решетова В.Ф. Фараби и ибн Сина о свободе воли //Общественные науки в Узбекистане. Ташкент, 1967. №2
324. Рза-Кулидзаде С.Д. Роль Ибн Сины в развитии средневекового свободомыслия // Торжество разума. Душанбе, 1988.
325. Рике Д. Критика идеалистического натурализма: методологическое засорение американской философии // Современная прогрессивная философская и социологическая мысль в США. М., 1977.
326. Роузенталь Ф. Торжество знания. М., 1978.
327. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973.
328. Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980.
329. Сагадеев А.В. Список и хронология трудов Ибн Сины по анонимному дополнению к биографии мыслителя, составленной Абу-Убайдом аль-Джузджани // Ибн Сина (Авиценна). Избранное. М., 1980.
330. Сагадеев А.В. Ибн Сина как систематизатор средневекового научного знания // Вестник АН СССР. 1980. № 11.
331. Сагадеев А.В. От Авиценны к Ибн Сине: опыт адекватной реконструкции восточно-перипатетической мысли // Абуали ибн Сина. К 1000-летию Абуали ибн Сины. Ташкент, 1980.
332. Сагадеев А.В. Бахманьяр аль-Азербайджани о некоторых основоположениях философии Ибн Сины // Вопросы философии. 1980. №5.
333. Садыков А.С. Абу Али ибн Сина и развитие естественных наук // Вопросы философии. 1980. №7.
334. Садыков Р.Г. К оценке мировоззрения Ибн Сины// Изв. АН РТ. Серия: философия, экономика, право. 1990. №2.
335. Салдадзе Л.Г. Ибн Сина. Ташкент, 1983.
336. Сайфуллаев Н.М. Логика Ибн Сины. Душанбе, 1991.

337. Сайфуллаев Н.М. Ибн Сина – логик – новатор // Торжество разума. Душанбе, 1988.
338. Сейфуллаев Р.С. Натурфилософские идеи Авиценны // Абу Али ибн Сина и естественные науки. Ташкент, 1981.
339. Сейфуллаев Р.С. Ибн Сина о детерминизме // Торжество разума. Душанбе, 1988.
340. Семенов А.А. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Биографический очерк. Душанбе, 1953.
341. Сироджов Ф. Проблема извечности мира в философии Ибн Сины // Торжество разума. Душанбе, 1988.
342. Смирнова О.И. Очерки из истории Согда. М., 1970.
343. Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук. М., 2006.
344. Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVIII в. Киев, 1981.
345. Современные проблемы теории познания диалектического материализма. Т. 1–2. М., 1970.
346. Соколов В.В. Спиноза и современность. М., 1967.
347. Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979.
348. Соколов В.В. Ибн Сина и проблема универсалий // Торжество разума. Душанбе, 1988.
349. Согдийские документы с горы Муг. Выпуск 2. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии В.А.Лившица. М., 1962. № 1.
350. Степанянц М.Т. К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока // Вопросы философии. 1983. №9.
351. Степанянц М.Т. Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал-ад-дина Руми и Мухаммада Икбала // Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982.
352. Степанянц М.Т. Суфийские порывы в философии Ибн Сины // Торжество разума. Душанбе, 1988.
353. Стяжкин Н.И. О развитии идей философии природы в средние века // Философские науки.1983. №2.
354. Сулаймонов Н.С. Теория суждения Ибн Сины // Известия АН Тадж. ССР. ООН. 1980. №3.
355. Султанов М. Гносеология Али Хамадони и ее связь с философской школой Ибн Сины // Торжество разума. Душанбе, 1988.

356. Сучкова Г.Г. Учение Ибн Сины о пространстве и времени // Известия АН Таджикской ССР. ООН. 1980. №3.
357. Терновский В.Н. Ибн Сина. М., 1969.
358. Трахтенберг О.В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957.
359. Турсунов А. К мировоззренческой коллизии философского и теологического//Вопросы философии, №7, 1980.
360. Турсунов А. «Лишь истина была ему пример» // Природа. 1980. № 9.
361. Турсунов А. Философия Ибн Сины. Истоки, проблемы, исторические судьбы//Философские науки.1981.№ 1.
362. Уемов А.И, О достоверности выводов по аналогии // Философские вопросы современной формальной логики. М., 1963.
363. Уразбеков А.У. Этическая концепция Фараби и Ибн Сины // Торжество разума. Душанбе, 1988.
364. Файзуллаев А.Ф. Вопросы противоречивости движения в философской дискуссии Беруни и Ибн Сины // Общественные науки в Узбекистане. 1968. №10.
365. Файзуллаев А.Ф., Насыров Р.Н. Вопросы истины в философской дискуссии Беруни и Ибн Сины // Общественные науки в Узбекистане. 1970. №6.
366. Файзуллаев А.Ф. Идеи Ибн Сины о диалектике устойчивости и изменчивости в природе // Общественные науки в Узбекистане. 1980. №8–9.
367. Файзуллаев А.Ф., Насыров Р.Н. Учение Ибн Сины о познании // Абу Али ибн Сина. К 1000-летию со дня рождения. Ташкент, 1980.
368. Федосеев П.Н. Ибн Сина – великий мыслитель и ученый-энциклопедист // Философские науки. 1981. №5.
369. Философия естествознания. М., 1966.
370. Фролова Е.А. Ибн Сина и история науки // Вопросы философии. 1968. № 12.
371. Фролова Е.А. Между умозрением и гипотетико-экспериментальным методом // Ибн Сино и средневековая философия. Душанбе, 1980.

372. Фролова Е.А. Проблема метода в наследии Ибн Сины // Вопросы философии. 1980. № 9

373. Хайруллаев М.М. Бессмертный энциклопедист из Бухары // Абу Али ибн Сина. Его медицинские и некоторые философские воззрения. Материалы республиканской научной конференции, посвященной 1000-летию Абу Али ибн Сины. Ташкент, 1979.

374. Хайруллаев М.М. Фараби и Ибн Сина // Абу Али ибн Сина. К 1000-летию со дня рождения. Ташкент, 1980.

375. Хайруллаев М.М. Захидов А. Малоизученные страницы наследия Ибн Сины. (О переписке и посланиях) // Вопросы философии. 1980. № 7.

376. Хайруллаев М.М. Абу Наср ал-Фараби. М., 1982.

377. Хайруллаев М.М. Средневековая логика и Абу Али ибн Сина // Торжество разума. Душанбе, 1988.

378. Харенко Е.Д. «Органон» Аристотеля – основа логических исследований Фараби и Ибн Сины // Торжество разума. Душанбе, 1988.

379. Хидоятов Г.А. Крушение Саманидов. Ташкент, 2004.

380. Хуршут Э. Абу Али ибн Сина (Авиценна) и средневековая Европа // Абу Али ибн Сина и естественные науки. Ташкент, 1981.

381. Хусанбаев М. К проблеме единичного и всеобщего в прогрессивной общественно-философской мысли Средней Азии // Общественные науки в Узбекистане. 1966. № 7.

382. Чарыев Г.О. Авиценна и ренессанс // Торжество разума. Душанбе, 1988.

383. Чалоян В.К. Восток – Запад. М., 1968.

384. Черкесов В.И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М. 1961.

385. Шад П. Теория познания Ибн Сины // Из истории философии. М., 1952.

386. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.

387. Шаймухамбетова Г.Б. Проблема универсалий в арабоязычной западноевропейской философии средневековья // Ибн Сино и средневековая философия. Душанбе, 1981.

388. Шамин А.Н. Труды Ибн Сины в Европе эпохи Возрождения // Вопросы истории естествознания и техники. 1980. № 4.
389. Шарипов А. Великий мыслитель Абу Райхан Беруни. Ташкент, 1972.
390. Шарипов А. Философская переписка Беруни и Ибн Сины // Вопросы философии. 1978. № 10
391. Шарипов А.Д. Трактат «Об определениях» Ибн Сины // Общественные науки в Узбекистане. 1980. № 8-9.
392. Шептулин А.П. Диалектический метод познания. М., 1983.
393. Шидфар Б.Я. Ибн Сина. М., 1981.
394. Штекл А. История средневековой философии. М., 1912.
395. Ярошевский М.Г. Учение Аристотеля о душе и античный детерминизм // Вопросы философии. 1966. № 6.
396. Абуали ибни Сино ва тамаддуни ҷаҳонӣ // Тезисҳои маърузаҳои конференсияи байналмилалии илмӣ. Душанбе, 2005.
397. Воҳидов С., Қулматов Н. Абуали ибни Сино дар назми асрҳои XII – XV // Мушкилоти Ибни Сино. Душанбе, 1980.
398. Диноршоев М., Қулматов Н. Баҳси мутакаллим бо файласуф // Мушкилоти Ибни Сино. Душанбе, 1980.
399. Диноршоев М. Афрузандаи нури хирад ва афшонандаи тухми маърифат – Абу Али ибни Сино. Осор. Ҷилд 1. Душанбе, 2005.
400. Диноршоев М., Қулматов Н. Баҳси Ф.Розӣ бо Ибни Сино // Садои Шарк. 1980. № 6.
401. Ибни Сино ва фарҳанги замони ӯ. Душанбе, 2005.
402. Осимов М.С. Іаким, мутафаккир ва инсонпарвари бузург // Коммунисти Тоҷикистон. 1980. № 9.
403. Осими М. Пайдоиш ва ташаккули тафаккури фалсафӣ. Душанбе, 1970.
404. Сирочов Ф. Масъалаҳои фалсафаи ҳастӣ дар «Наҷот»-и Ибни Сино. Душанбе, 1980.

405. Султонов М. Аҳамияти «Рисолаи саргузашт» дар омӯзиши авол ва осори Ибни Сино. Душанбе, 1980.
406. Султонов У. Ақидаҳои фалсафӣ, иҷтимоӣ ва ахлоқии Абуали Сино. Душанбе, 1975.
407. Султонов У. Муосирони Абуали ибни Сино. Душанбе, 1980.
408. اربيري ا. مرد شرق در نظر فلاسفهء غرب. ترجمه م. بينا، تهران، ١٩٥٤.
409. الطريحي محمد. ابن سينا. بحث و تحقيق. نجف، ١٩٤٩.
410. العراقي محمد عاطف. فلسفة الطبيعة عند ابن سينا. القاهرة ١٩٧١.
411. بديع الزمان فروزانفر. ابو علي سينا و تصوف. حبس نامه ابن سينا. ج ٢. تهران، ١٣٣١.
412. بو علی سينا. تهران، ١٣٨٨
413. تاريخ فلسفه شرق و غرب. جلد اول تاريخ فلسفه شرق . تهران ، ١٣٦٧.
414. تاريخ فلسفه شرق و غرب. جلد دوم. تاريخ فلسفه غرب . تهران ، ١٣٦٧.
415. تاريخ فلسفه در اسلام. جلدهای ۵-۱. چاپ دوم، تهران ، ١٣٨٧- ١٣٩٨.
416. پرويز ناتل خانلري. تأريخ زبان فارسي. جلد هاي ١-٣. تهران، ١٣٧٧.
417. تيسير شيخ الارض. المدخل في الفلسفة ابن سينا. بيروت ، ١٩٦٧.
418. جشن نامه ابن سينا. تهران، ١٣٣١-١٣٣٤.
419. جميل صليبا. فرهنگ فلسفظ انتشارات حكمت، ١٣٦٦.
420. جميل صليبا. من افلاطون الي ابن سينا. دمشق، ١٩٥١.
421. چهاردهي م.م. تاريخ فلسفة الاسلام. ج ١-٢. تهران، ١٣٣٦.
422. حاشم رضی . حكمت خسروانی. انتشارات بهشت، ١٣٧٩.
423. حمود غرابة. ابن سينا بين الدين و الفلسة. القاهرة، ١٣٢٧.
424. حنا الفاخوري، خليل خليل الجر. تأريخ فلسفة در جهان اسلام. چاپ ۵، تهران، ١٣٧٧.
425. خياطه سليم. فيلسوف بزرگ پارسي. ارمغان. ١٩٣٢. رقم ٢.
426. دائرة المعارف بزرگ اسلامی. جلد چهارم. تهران ١٣٧٥.
427. ذبيح الله صفا. تاريخ علوم عقلي. ج-١. تهران، ١٣٢٧.
428. ذبيح الله صفا. تأريخ ادبيات در ايران و قلمرو زبان فارسي. جلد هاي ١-۵، تهران، ١٣٧١-١٣٧٣.
429. سعيد نفيسي. پور سينا. تهران، ١٣٣٦.
430. سيد جعفر سجادي. فيهنگ علوم عقلي. تهران، ١٣٢١.
431. سيد جلال الدين آشتيانی. هستی از نظر فلسفه و عرفان. تهران، ١٣٧٦.
432. سيد حسين نصر. نظر متفكران اسلامي در بارهء طبيعت. تهران، ١٣٣٢.
433. سيد صادق گوهرين. حجت الحق ابو علي سينا. تهران، ١٣٣٦.
434. سيد نور الحق كاوش. عرفان ابن سينا، كابل، ١٣٧٢.

435. سيد يحى يثربى. عرفان نظرى، چاپ چهارم، تهران، ١٣٨٥.
436. شاهوردي محمد. فلسفهء ابن سينا. تهران، ١٣٣٣.
437. شريف م.م. تأريخ فلسفه در اسلام. جلدهاي ١-٤. تهران ١٣٦٦- ١٣٧٠.
438. شيالي. دراسة في تأريخ الفلسة العربية الاسلامية، بيروت ١٣٤٠.
439. شيخ عبد الله نعمه. فلاسفه شيعه، چاپ اول ، تهران، ١٣٦٧
440. عارف تامر. ابن سينا في مرابع اخوان الصفا. بيروت، ١٤٠٣.
441. عبد الامير الاعصم. تأريخ ابن راوندي الملحد. بيروت، ١٩٧٥.
442. عبد الرحمن بدوي. ارسطو عند العرب. القابرة، ١٩٧٨.
443. عبد الرحمن بدوي. افلوطين عند العرب. القابرة، ١٩٧٧
444. عبد الرحمن بدوي. من تأريخ الاحاد في الاسلام. بيروت، ١٩٨٠.
445. عبد الرفيع حقيقت (رفيع) تاريخ علوم و فلسفه ايران، چاپ اول، تهران، ١٣٧٦ خورشيدى.
446. عبد الغفور روان فرهادي. ميلان ابن سينا از فلسفه به عرفان. كابل، ١٣٥٩.
447. عثمان نجاتي. الادراک الحسي عند ابن سينا. مصر، ١٩٦١.
448. علي اصغر حلبي. تأريخ فلاسفء ايراني. تهران، ١٩٧٣.
449. علي اصغر حلبي. تأريخ فلاسف در ايران و جهان اسلامى، چاپ اول. تهران، ١٣٧٣.
450. علي اصغر حلبي. تأريخ علم كلام در ايران و جهان اسلامى. چاپ دوم، تهران، ١٩٧٦.
451. علي اكبر سياسي. علم نفس ابن سينا و تطبيق ان با روانشناسي جديد. تهران، ١٣٣٣.
452. عمر فروخ. تأريخ الفكر العربي. بيروت، ١٩٨١.
453. غني قاسم. ابن سينا. تهران، ١٩٣٧.
454. فرهنگ مهر. فلسفه زرتشت. لوس آنژلوس، ١٩٩٤.
455. قنواتي. مؤلفات ابن سينا. القابرة، ١٩٥٠.
456. ماجد فخري. سير فلسفة در جهان اسلام. تهران ١٣٨٢.
457. مبلغ اسماعيل. نقد فلسفة از نظر جامي. كابل، ١٣٢٣.
458. محمد تقي بهار. سبک شناسي. جلدهاي ١-٣، تهران، ١٣٧٠.
459. محمد خوانسارى. فرهنگ اصطلاحات منطق. انتشارات فرهنگ ايران، ٢٥٣٦ شاهنشاهى.
460. محمد صالح حاير مازندراني. حكمت ابو علي ابن سينا. ج ١-٥. تهران، ١٣٣٥-١٣٤٢.
461. محمد فروغي. ديباچه – ابن سينا. فن سماع طبيعي. تهران ١٣١٦ .
462. مراد وهبة. يوسف كرم، يوسف شلالة. المعجم الفلسفي. بيروت، ١٩٧١.
463. مروة حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية. ج ١-٢. بيروت، ١٩٧٨.

464. منوچهر. طبقه بندي علوم از نظر ابو علي سينا. جشن نامه ابن سينا، ج ۲. تهران ۱۳۳۱.
465. مهدوي يحي. فهرست نسخهاي مصنفات ابن سينا. تهران، ۱۲۳۳.
466. موسي دينارشاهوف. از تأريخ فلسفه تاجيک. دوشنبه ۱۹۸۸.
467. هانری کربن. ابن سينا و تمغيل عرفانی. چاپ نخست، تهران، ۱۳۸۷.
468. کوربن هنري. تأريخ فلسفهء اسلامي. تهران، ۱۳۵۲.
469. Avicenna. 1.Problem der Philosophie; 2. Wissenschaftsgeschichte Halle (Saale). 1980.
470. Afnan S.M. Avicenna. His life and works. London, 1958.
471. Bloch Ernst. Avicenna und die Aristotelische Linke. Berlin. Rütten Loening, 1952.
472. Bown H.V.B. Avicenna and the christian philosophers in Baghdad. – in: Islamica philosophy and classical traditions. Colombia, 1973.
473. Broch Frust. Avicenna und die Aristotelische hinre. Berlin, 1963.
474. Corbin H. Avicenna et le Resit vissionaire. Tegeran – Paris, 1954, t. 1-2.
475. Cunningham F.A. Averros vs. Avicenna on being. – The new sholasticism. Washington, 1974, vol. 48.
476. Dingler H. Geschichte der Naturphilosophie. B., 1932.
477. Gardet L. La connaissanse mystigue ches Ibn Sina et ses presupposes philosophigues. Le Caire, 1952.
478. Gershevitch I.A Grammar of manichean Sogdian. Oxford, 1961.
479. Goishon L. La pensée religiuse d'Avicenne. Paris, 1951.
480. Gilson E. L'esprit de La philosophie médiévale. Paris, 1951.
481. Gardet A.M. Le Resit de Hayy ibn Yagzan. Paris, 1959.
482. Gardet A.M. The philosophy Avicenna and its influence of medieval Europe. Tr. From Franch willi notes M.S.Khan. Delhi, Banassidass, 1969.
483. Justi Iranisches namenbuk. Marghbourg, 1845.
484. Labourt J Lt christianisme d ans L'mpire perse Soul La dinastie Sassanide. Paris, 1904.
485. Mahdi M. Islamic philosophy: the Tastern and Western schools – «Cultures». Paris, 1978, vol. 1.

486. Nasr S.H. An introductions to islamic cosmological doctrines. Cambridge, 1964.
487. Naturphilosophie. Von der Spekulation zur Wissenschaft. B., 1969.
488. Rahman F. Avicenna's Psychology. Oxford, 1952.
489. Rousseau M.F. Avicenna and Aguinas on incorruptibility. – New sholasticism. Washington, № 4, 1977, vol. 51.
490. Siassi A.A. La psychologia d'Avicenna et ses analogic dans la psychologia moderne. Teheran, 1956.
491. M.Sharif. A history of muslim philosophy. Wiesbaden 1963-1966, vol. 1-2.
492. Suhel Unver. Tib tarihi. Istanbul, 1943.
493. The Great Turkish Philosopher and Master of medicine, Ibn Sina (Avicenna), Studies on his Personality and Works. Istanbul, 1937 – Turkish Historical Society (Ankara) Pub. VII Series, Nl.
494. The Questions of Personality and Nationality of Ibn Sina (Avicenna). – Turk Tarih Kurumu Belleteni (Ankara). 4. 13, 1940.
495. Fakhri Majid. A history of islamic philosophy. New York – London, 1970.
496. Ledler B.N. The prince of physicians on the nature of man. Mod. Schoolman. Saint Louis, 1978, vol. 55, 2.
497. Wolfson H.A. The philosophy of the kalam. Cambridge, 1976.
498. Worms W. Die lehre liber die Anfangslosgkeit bei der mittelalterischen arabischen Philosophen. Munster, 1900.

Разрешено к печати 20.10.2020. Сдано в печать2.10.2020.
Бумага офсетная. Формат 60x84 1/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 28,8. Заказ № ….. Тираж 200 экз.

Издательское учреждение «Дониш» НАНТ:
734029, г. Душанбе, ул. С.Айни, 299/2.