



МУСО ДИНОРШОЕВ

**ФИЛОСОФИЯ
НАСИРИДДИНА ТУСИ**

Душанбе - 2012

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН

М. ДИНОРШОЕВ

ФИЛОСОФИЯ НАСИРИДДИНА ТУСИ

Ответственные редакторы:

М. С. АСИМОВ, академик АН Республики Таджикистан

З. М. ДИНОРШОЕВА,
доктор философских
наук, профессор

Душанбе -2012

...Теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии.

Ф. Энгельс

ВВЕДЕНИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Насириддин Туси является центральной фигурой научной и философской мысли Ирана, Азербайджана и Средней Азии XIII в. Его научная деятельность усилиями отечественных и зарубежных ученых изучена более или менее подробно. В этом отношении большие заслуги принадлежат Г.Д. Мамедбеги, Б.А. Розенфельду, А.П. Юшкевичу и В.Ф. Когану. Что касается философского наследия мыслителя, то оно пока что изучено недостаточно. Но все же существует ряд работ, в которых анализируется тот или иной аспект философии Насириддина. Среди них самое важное место занимает исследование М.Хортена «Спекулятивная и позитивная теология ислама у Розы и его критика Туси». ¹ Как известно, Фахриддин Розы (1149 – 1209) в своих работах «Шарх аль-Ишорот» и «Аль-Мухассал» подверг критике философию Ибн Сины. Вступивший на философское поприще Насириддин написал ряд работ с опровержением Розы. Это его труды «Шарх аль-Ишорот» и «Талхис аль-Мухассал». Работа Хортена написана на основе анализа этих трактатов Розы и Насириддина и имеет несомненное значение для определения многих моментов философии обоих мыслителей и понимания идеологической борьбы в XII – XIII вв.

Другая работа, в которой мы находим ряд сведений о философии Туси, – это объемистый труд иранского ученого М.Разави «Ахвол ва осори Мухаммад ибн Мухаммад ибн аль-Хасан ат-Туси» («Жизнь и творчество Мухаммеда ибн Мухаммеда ибн аль-Хасана

ат-Туси»)).²

Ценность этой работы заключается прежде всего в том, что ее автор на основе изучения большого количества исторических и литературных источников анализирует историческую эпоху жизни мыслителя, подробно описывает жизнь и деятельность ученого, воссоздает полный список его трудов, дает их описание и указывает, где они хранятся. Приводит он также сведения о современниках и непосредственных учителях Насириддина, многие из которых были видными учеными и философами своей эпохи и оказали серьезное влияние на формирование его научных и философских взглядов. Но значение труда Разави этим не исчерпывается. Его ценность заключается также и в том, что в нем мы находим анализ взглядов Туси по вопросу об изначальности мира, о сущности тела и природы места, о сущности божественного знания, роли разума в познании и т.д. На основе анализа (хотя и краткого) этих вопросов Разави приходит к выводу, что «Ходжа в философии является последователем философов-перипатетиков. Из мусульманских философов он следовал за Абу Али Синой. Несмотря на это, он был философом мутакаллимом, но его калам склонялся к философии. Другими словами, он колебался между философией и каламом».³ Этот вывод Разави, сделанный на основе беглого анализа «Таджрид аль-акоид» Туси, правилен только в том случае, если под «философией» понимать «материализм», а под «каламом» – «идеализм», ибо, как будет установлено ниже, основную особенность философии Насириддина действительно составляет колебание между материализмом и идеализмом.

В 1957 г. в Тегеране издана работа М.М.Зинджани «Саргузашт ва акоиди фалсафии Насириддин Туси» («Жизнь и философские воззрения Насириддина Туси»)).⁴ Однако этот труд Зинджани не дает ничего нового по сравнению с упомянутой работой Разави, хотя он вышел на год позже. В нем в основном повторяются те идеи и мысли, которые составили содержание книги Разави. Работа Зинджани может быть полезной только в том отношении, что в ней автор приводит в виде приложения ряд трактатов и философскую переписку Насириддина с его современниками, имеющие большое значение для изучения идеологической борьбы в XIII в.

Из работ советских ученых, посвященных анализу ряда аспектов философии Туси, обращают на себя внимание обобщающие труды

А. М. Богоутдинова по истории таджикской философии, где мы находим ряд ценных замечаний о характере мировоззрения Насириддина, его роли в развитии науки и философии, статьи А. К. Закуева, Г. Д. Мамедбейли и исследование М. Н. Болтаева «Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы».

В своем труде «Очерки по истории таджикской философии» академик А. М. Богоутдинов, характеризуя Насириддина Туси как одного из выдающихся представителей научной и философской мысли XIII в., справедливо подчеркивает, что благодаря многочисленным его трудам получила дальнейшее развитие и была подвергнута острому обсуждению проблема бытия и существования.⁵ Определяя характер философии Насириддина Туси, А. М. Богоутдинов и Г. Ашуров пишут: «Судя по решению проблемы категорий, Насириддин колебался между материализмом и идеализмом. С одной стороны, он считал, что конкретными видами субстанции являются материя и объективно существующие тела, с другой же — утверждал, что форма, душа и разум являются самостоятельными видами субстанции».⁶ Мы полностью разделяем этот тезис и в своей работе стремились более обстоятельно доказать его.

Статья А. К. Закуева «Психологические взгляды Насириддина Туси»⁷, написанная на основе «Ахлоки носири», «Шарх аль-Ишорот» и других произведений Туси, посвящена анализу его учения о душе и душевных силах. Основная ее идея сводится к следующему: психологическое учение Насириддина Туси, как и его философское и этическое учения, по существу, носят идеалистический и метафизический характер и представляют собой не что иное, как метафизическое учение о душе и ее силах. Идеалистичность его психологических воззрений выражается в объяснении им явлений растительной и животной жизни наличием в растениях и животных особых душ, понимаемых по-аристотелевски как энтелехии, в признании разумной человеческой души, не зависящей от тела, но управляющей им, точнее, в отрицании того, что психологическая деятельность человека является функцией его тела, в отрицании смертности, тленности души.

Положение А. К. Закуева об идеалистичности учения Насириддина о человеческой душе не вызывает сомнения. Остальные же его положения, по нашему мнению, спорны и требуют уточнения. Но чтобы более аргументированно изложить свою точку зрения, мы

выскажемся по этим вопросам в соответствующих местах нашей работы.

В отличие от упомянутых работ, статья Г.Д. Мамедбейли «Выдающийся азербайджанский ученый»⁸ ценна тем, что она знакомит читателя с социально-философскими взглядами Насириддина Туси. В ней в очень сжатой форме излагается Насиридинова теория идеального общества и некоторые его идеи о воспитании детей. Мысли, изложенные в этой статье Г.Д. Мамедбейли, в дальнейшем были использованы Ш.Ф. Мамедовым в его работе «Развитие философской мысли в Азербайджане».⁹

Теперь несколько слов о работе М.Н. Болтаева «Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы»¹⁰, в которой, наряду с анализом гносеологии и логики Авиценны, мы находим первое систематическое изложение философии и логики Фахриддина Розы и Насириддина Туси. При анализе философии Насириддина Туси исследователь особое внимание уделяет его учению о классификации наук, материи и форме, категориях бытия и их сущности, свободе воли и роли чувств и разума в познании. Изучив эти вопросы на основе «Ахлоки носири», «Асос аль-иктибос» и «Тамат» Туси, М.Н. Болтаев приходит к выводу, что Насиридинова теория классификации наук и его учение о познании носят материалистический характер, в то время как разработанное им учение о материи и форме страдает большой непоследовательностью и не следует какой-либо определенной философской линии. Относительно же Насиридиновой теории свободы воли исследователь пишет: «...Туси логическим путем убедительно доказывает ложность мифа о существовании предопределения и, отвергая фатализм, признает свободу человека в совершении того или иного поступка».¹¹ С нашей точки зрения, выводы М.Н. Болтаева о материалистическом характере Насиридиновой теории классификации наук, непоследовательности его учения о материи и форме и антифаталистичности его теории свободы воли соответствуют исторической правде и не вызывают никакого сомнения. Поэтому, приняв эти его идеи, мы попытались развить их дальше, исходя из новых фактов и материалов, почерпнутых из наследия Насириддина Туси. Но в работе М.Н. Болтаева есть и ряд спорных вопросов. К ним прежде всего относится утверждение исследователя о том, что «его (Насириддина. — М.Д.) учение о познании целиком основывается на

материалистической теории». ¹² Такими же спорными являются его положения о том, что, по Туси, основу познания составляет практическая деятельность человека ¹³ и что «именно труд возвышает людей над всеми остальными животными» ¹⁴

Вот вся основная литература, посвященная анализу философии Насириддина Туси. Ознакомление с этой литературой показывает, что (1) такие важнейшие проблемы философии мыслителя, как проблемы Бога, природы и человека, соотношения чувственного и рационального познания, приобретенного и неприобретенного знания, истинности человеческих знаний, почти не исследованы, (2) нет единого мнения о мировоззренческой направленности его философии, (3) многие положения, выдвинутые в опубликованных работах, спорны и требуют уточнения. Этим и определяется задача нашего исследования. Задача эта – анализ основной проблематики философии Насириддина Туси на основе изучения его важнейших трудов и определение мировоззренческой направленности его концепции. В связи с этим мы выскажем и наши соображения по ряду спорных вопросов, содержащихся в исследованиях по философии Насириддина Туси.

Введение ко второму изданию

«Философия Насириддина Туси», посвященная анализу онтологического и гносеологического аспектов его философского учения, вышла в свет в 1968 г.

В последующие годы по проблемам его философии опубликованы монографические исследования Н.Идибекова «Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли» (Душанбе, 1987), Х.Шоихтиёрова «Социальная философия Насириддина Туси» (Душанбе, 2007) и Гуламхусайна Ибрахима Динани «Насириддин Туси – файласуфи гуфтугу» («Насириддин Туси – философ-полемист», издание третье, Тегеран, 1389/2011 г.). Однако по кардинальным онтологическим и гносеологическим проблемам философии Наси-

риддина Туси, насколько мне известно, новых исследований не появилось. Что же касается нашей монографии «Философия Насириддина Туси», то она уже давно стала библиографической редкостью. Замечая спрос на нее в среде философской общественности, я решил подготовить ее второе – исправленное и дополненное – издание. Исправления и дополнения сводятся к следующему:

- убраны идеологизмы, которые были продиктованы эпохой, в которую писалась работа;
- более обстоятельно освещается жизнь и научно-философское наследие мыслителя. По существу, этот раздел работы написан заново. При этом в научный оборот введено множество новых источников, в том числе и трудов самого мыслителя;
- во второй главе (§2) приведен оригинал поэмы Авхадиддина Рози о материи и форме и «Тамат» к ней Насириддина Туси, чтобы знающий таджикский (персидский) язык мог в оригинале ознакомиться с взглядами обоих этих мыслителей по обсуждаемой проблеме и по достоинству оценить и их поэтический дар. Здесь же даны новые, более адекватные подстрочные переводы названных сочинений Авхадиддина Рози и Насириддина Туси на русский язык, осуществленные нами. Сопоставление оригинала этих сочинений с их подстрочным переводом на русский язык даст читателю возможность более глубоко осмыслить суть концепций гилеморфизма обоих мыслителей;
- внесены соответствующие дополнения, исправления, коррективы и в других разделах работы, в частности в параграфах о душе и теле, категориях бытия (гл. II, §3-4), сущности познания, приобретенном и неприобретенном знании, классификации наук (гл. III) и др.

НАСИРИДДИН ТУСИ – УЧЕНЫЙ-ЭНЦИКЛОПЕДИСТ

1. Время Насириддина Туси и формирование его философских взглядов

Жизнь, научная и философская деятельность Насириддина Туси протекала в Иране и Азербайджане в XIII в. Условия социально-политической и культурной жизни этой эпохи оказали серьезное влияние на формирование его философских и естественнонаучных убеждений.

Главным же событием, предопределившим состояние социально-политической и культурной жизни Ирана XIII в., было монгольское нашествие, ибо оно внесло серьезные изменения в экономику, общественный строй и культурную жизнь этих стран. Эти изменения были обусловлены характером монгольского нашествия и его социальными последствиями. Поэтому, не останавливаясь на исторических подробностях монгольского завоевания, мы на основе источников и исследований советских ученых обрисуем общий характер монгольского нашествия, его социально-политические последствия и влияние на культурную жизнь завоеванного Ирана и Азербайджана.

Основная черта Чингизова завоевания, как в этом убеждают нас исторические источники и исследования советских историков, – это организованное массовое истребление мирного населения и опустошение целых районов. Это была целая система террора, проводившаяся сверху, по прямому приказу Чингизхана, и имевшая целью организованное истребление способных к сопротивлению элементов населения, запугивание мирных жителей и создание массовой паники в завоеванных странах. Видный советский историк И.П.Петрушевский, исследовавший на основе первоисточников Чингизову систему организованного террора, пишет: «Когда Чингизово войско осаждало какой-нибудь город, то пощада горожанам

давалась только в случае немедленной сдачи, и то не всегда. Жителей Балха добровольная сдача не спасла от всеобщей резни. Если город сопротивлялся, то после взятия его Чингизовы полководцы прежде всего выгоняли жителей в поле, где те оставались под охраной монгольского войска. Дней через 5–10, когда завоеватели успевали окончить грабеж, разделить между знатью и вывезти все ценное, они принимались за выгнанных в поле горожан. Их делили по разрядам. Прежде всего отделили и убивали поголовно военных людей, семьи их обращались в рабство. Девушек и молодых женщин обращали в рабынь и делили между знатью и войском. Ремесленников и искусных мастеров распределяли в качестве рабов между монгольскими царевичами и знатью... Наконец, здоровую мужскую молодежь из завоеванных городов и особенно из деревень забирали в «толпу»... т.е. для тяжелых осадных работ и обозной службы, а во время сражений завоеватели ставили «людей толпы» впереди своего войска, делая их мишенью для выстрелов их же соотечественников, сражавшихся с завоевателями». ¹ Организованное массовое истребление очень нередко сопровождалось поголовной резней всех без исключения жителей городов, порой вместе с сельскими округами. Так было, например, в Отраре, Ургенче, Термезе, Нисе, Мерве, Балхе, Нишапуре, Себзеваре, Тусе, Рейе, Казвине, Хамадане, Мараге, Ардебиле, Ходженте, Хорезме, Нахичеване и других городах Средней Азии, Ирана и Азербайджана. Подобными приемами завоеватели стремились не только снизить военный потенциал неприятеля, но и, посеяв массовую панику, убить в населении всякую волю к сопротивлению. Но это не всегда удавалось завоевателям. Сообщения источников убеждают нас в том, что повсюду в Средней Азии, Азербайджане, Армении трудящиеся массы, особенно низы городского населения (ремесленники и городская беднота), более сплоченные и организованные, нежели сельские жители, оказывали захватчикам упорное сопротивление, стойко защищая свои родные города. Даже раз покоренные, горожане часто вновь поднимали восстания – в Мерве, Херате, Хамадане и др. Эта активная борьба народных масс против Чингизовых орд объясняется тем, что нашествие монголов грозило тяжелыми бедствиями именно широким народным массам.

Их ожидали или массовая резня и физическое истребление, или увод в полон и рабство, или «наиболее жестокие и реакционные полурабские формы феодальной эксплуатации».²

Нашествие монголов на Иран с организованным истреблением мирного населения и опустошением целых районов привело к серьезным социальным последствиям.

Самым серьезным последствием монгольского нашествия на Иран был резкий упадок всего хозяйства страны, земледелия в том числе. Сильный упадок земледелия прежде всего связан с огромной убылью населения и, следовательно, с недостатком рабочих рук. Резкое же сокращение численности населения было следствием массового избиения, поголовной резни во многих крупных городах, увода жителей в полон и бегства остального населения. Источники, рассказывая о произведенной чингизидскими полководцами всеобщей резне в ряде городов Ирана и Средней Азии и их округах, называют поражающие воображение цифры. Так, по рассказам источников, при взятии монголами Нишапура (1220 г.) было вырезано будто бы 1 747 000 одних только мужчин. При взятии Мерва в 1221 г. было убито, по Ибн аль-Асиру, до 700 000 человек, а по Джувейни – даже 1 300 000. При вторичном взятии монголами Херата в конце 1222 г. было перебито будто бы 1 600 000 человек. В Балхе, по сообщению жителя дервишского шейха Бахааддина Хусейна Веледа, в начале XIII в. было 200000 жителей. Все они были вырезаны поголовно по личному приказу Чингизхана (1220 г.). После резни в Хорасанском округе Бейхак (1220 г.) было сосчитано 70 000 убитых. Вполне вероятно, что цифры населения были меньше приведенных источниками, но самые факты организованности террора, уничтожения всех или почти всех жителей городов и запустения целых районов не подлежат никакому сомнению. Тот факт, что некоторые огромные города, например Рей, никогда не были восстановлены и столетиями оставались в развалинах, говорит о большой разрушительной силе монгольского нашествия. Промонгольски настроенный историк Джувейни свидетельствует: «И поелику... большинство областей встретили его (Чингизхана) восстанием и ненавистью и от принятия покорности главы отвратили, особенно же страны ислама от границы Туркестана до крайних пределов Сирии, то повсюду, где был государь, либо владетель страны, либо правитель города, которые противились

ему, всякого из них, вместе с семьями, сторонниками, стадниками и чужеземцами, уничтожали. Так что, где было народу сто тысяч, и ста человек не осталось, и подтверждением сего утверждения служит судьба городов, о каждом из коих запечатлено в свое время и в своем месте».³

Другой причиной упадка сельского хозяйства Ирана XIII в. были порча и разрушение ирригационных сооружений (каналов, колодцев и каризов) в ходе монгольского завоевания. Третья причина упадка сельского хозяйства Ирана эпохи монгольского нашествия заключается в нехватке рабочего скота для сельскохозяйственных работ и семян для посевов. Все это было уничтожено во время грабительских походов Чингизидов. Показателен в этом отношении тот факт, что после восстановления Херата оказалось, что в Хератском оазисе вовсе не было рабочего скота, и людям пришлось самим впрягаться в плуги для пахоты, а за рабочим скотом пришлось послать людей в Афганистан.⁴ Четвертым, и притом более важным, фактором, обусловившим длительное состояние упадка сельского хозяйства, была налоговая политика завоевателей – те предельно жестокие формы феодальной эксплуатации, которые систематически разоряли крестьянство и не давали никаких возможностей для возрождения сельского хозяйства. Приведем несколько показаний источников, подтверждающих резкий упадок сельского хозяйства Ирана во время и после монгольского завоевания. Так, Сайфи Хирави в своем труде «Та'рихномаи Херат» приводит воспоминания стариков о страшной разрухе во всем Хорасане после нашествия монголов в 1220–1222 г. Старики, со слов очевидцев, пишет автор, передали, что «в этом округе (т.е. в Хорасане. – М. Д.) не осталось ни людей, ни хлеба (пшеницы – досл.), ни продовольствия и одежды».⁵ Сайфи далее пишет: «Хорасан разорен, и отсюда (от Херата) до Мазандарана ни у кого нет возможности спокойного проживания и поселения... в стране, половина которой стала обиталищем львов и волков, а остальная разорена и разрушена.

...От покойного мауланы Ходжи Насир аль-Миллет ва-д-дина Чишти – да соделает Аллах благоуханной могилу его – я слышал: он говорит, что от пределов Балха до предела Дамгана целый год люди постоянно ели человеческое мясо, собак и кошек, ибо чингизхановцы сожгли все продовольственные амбары».⁶

Разорение Хератского оазиса, одного из самых густонаселенных и плодородных в Хорасане, не представляло чего-либо исключительного. Почти то же самое, только без тех подробностей, какие приведены у Сайфи, рассказывает и промонгольски настроенный историк Джувейни о Мервском оазисе. По рассказу Джувейни, после трех последовательных вторжений монголов в Мервский оазис в 1221–1222 гг. земледельческое хозяйство и плотина на р. Мургаб были разрушены, зерно увезено, скот угнан; после погромов в городе и окрестных деревнях не осталось и ста человек и не находилось пищи, достаточной для нескольких бедняков.⁷

Якут, писавший непосредственно после первого монгольского нашествия 1220–1223 гг., сообщает о Нишапуре и его округе: «В 617 (1220 г. н.э.) разрушили его татары, да проклянет их Бог, и не оставили там ни одной стоящей стены. И теперь, как дошло до меня, это только (голые) холмы, заставляющие плакать даже не проливавшие слез глаза и зажигающие в сердцах погасшие огни... И убили (татары в Нишапуре) всех, кто там был, и великих и малых, и женщин и детей. Потом разрушили его так, что сровняли с землей и прибавили к этому разорение сельских волостей».⁸

Такие же тяжелые последствия имели монгольские завоевания для Сеистана⁹ и Мазандарана¹⁰.

Хозяйственный упадок Ирана, начавшийся с самого начала монгольского нашествия, продолжался вплоть до середины 90-х годов XIII в. Это подтверждается данными многих источников. Поэт На'имаддин Низари, живший во второй половине XIII и начале XIV столетия, сообщает о заброшенных деревнях в Кухистане. Он в своей «Дастурнамэ», написанной в 1310 г., говорит: «Пришлось нам как-то ехать за горы из Туса. Выехали мы из города поутру... Добрались мы, короче говоря, до Навбахора. Это была деревня, совершенно покинутая и разрушенная несправедливостью притеснителя».¹¹

Как явствует из сообщения путешественников, Балхский оазис после погрома 1220 г. оставался в запустении и в первой половине XIV в., Марко Поло об этом сообщает: «От Балха двенадцать дней идешь на северо-восток, и нет тут жилья, потому что народ со страху, от злых людей и войск и всяких собраний бежал в горные крепости. Воды, скажу вам, тут довольно, есть и дичь, и львы; а еды во все двенадцать дней тут нет, а кто сюда едет, берет с собою

продовольствие и для слуг, и для коней». ¹² В 30-е годы XIV в. по дороге из Термеза в Балх проезжал Ибн Батута, который сообщает, что эта местность оставалась такой же запустевшей и необитаемой. ¹³

А о районе Йезд Марко Поло пишет: «Как отсюда поедешь вперед (к Керману), то семь дней дорога по равнине, и только в трех местах поселки, где можно остановиться». ¹⁴ Известный историк Рашидаддин так описывает состояние того же района в последней четверти XIII в.: «В Йездской области дошло до того, что если кто-нибудь ездил по всем тамошним деревням, то он решительно никого не видел, с кем бы мог поговорить или спросить о дороге. Немногочисленные люди, которые оставались, назначали дозорного. Когда он кого-нибудь издали замечал, то подавал знак, и все прятались в каризах и песках. Если кто-нибудь из вельможных землевладельцев, имевших в Йезде имения, ездил туда и желал осмотреть эти имения, то в какую бы деревню он ни приезжал, он не видел ни одного из своих земледельцев, чтобы спросить о состоянии своих садов и в каком они месте находятся». ¹⁵

Каковы причины такого затянувшегося на целое столетие упадка сельского хозяйства после монгольского нашествия? Почему, несмотря на все попытки восстановления городов и земледелия, ¹⁶ хозяйство Ирана продолжало все еще падать? Профессор И. П. Петрушевский, анализирувавший этот вопрос на основе многочисленных источников, пишет: «И если бы единственной причиной хозяйственного упадка были разрушения, произведенные монгольскими войсками во время завоевания, то производительные силы Ирана и сопредельных стран, хотя и медленно, были бы восстановлены. Однако этому восстановлению мешали и многие другие факторы, так что все восстановительные мероприятия могли иметь лишь местный и притом временный успех.

Прежде всего, завоевание Ирана и сопредельных стран монголами не привело к прочному миру, к прекращению опустошительных вторжений в отдельные области. Таковы были карательные экспедиции ильханов Хулагуидов против непокорных вассалов (например, против Мелика Шамс ад-дина I хератского в 1270–1271 гг.) или для подавления народных восстаний (большого восстания казия Шереф ад-дина Ибрахима в Фарсе в 1266/67 г.).

Вторжения враждебных Хулагуидам золотоордынских (джучидских) и среднеазиатских (чагатайских) монголов, особенно вторжение последних в Хорасан в 1269, 1295 и 1318 гг., были почти столь же разрушительными, как и первое монгольское вторжение в Хорасан в 1220 – 1222 гг. ...

Однако общее состояние упадка сельского хозяйства продолжалось не только из-за повторных вторжений и набегов, но и в не меньшей степени вследствие господства кочевников-завоевателей и внутренней политики первых ильханов Хулагуидов и правящей группировки монголо-тюркской военно-кочевой знати». ¹⁷

Следует отметить, что, наряду с сельским хозяйством, состояние резкого упадка переживало и ремесленное производство и торговля Ирана XIII в. Причины такого резкого сокращения (ремесленного производства и торговли те же, что и упадка сельского хозяйства. В связи со всем этим в эпоху нашествия монголов и их господства наблюдаются значительный упадок городов, сокращение развития простого товарного производства и общий рост натурально-хозяйственных тенденций в экономике страны.

Наряду с этим, монгольское нашествие привело к перераспределению земельного фонда, выражающемуся в переходе значительной части земельных владений в руки новых землевладельцев из верхушки завоевателей или во владение ильханской знати, которая, в свою очередь, раздавала их своим служилым людям, к росту частного условного и безусловного землевладения за счет государственного и концентрации земель в руках крупных феодалов, к росту феодальной эксплуатации крестьянства и жестокой крепостнической политике завоевателей по отношению к нему, временному резкому увеличению числа рабов и расширению использования труда рабов в казенных ремесленных мастерских, а также в сельском хозяйстве, на ирригационных работах и в кочевом скотоводстве, ¹⁸ усилению значения кочевого скотоводства, которое превращало цветущие оазисы в степи и пастбища.

Завоевание Ирана монголами имело и серьезное политическое последствие: управление страной перешло в руки захватчиков. В первое десятилетие после вторжения войск Чингизхана (1219 – 1223 гг.) еще не вполне покоренный Иран управлялся его наместниками. Завершение завоевания Ирана совпало с образованием особого монгольского улуса (государства) ильханов Хулагуидов (1253 –

1256 г.), вскоре получившего признание со стороны великого хана (1261 г.). Эта держава Хулагуидов была сочетанием монгольских и местных, иранских форм государственности и феодальных институтов. С.П.Толстов об этом пишет: «Монголы выступают всюду в качестве паразитического нароста на теле местных политических объединений, традиции которых восходят к домонгольскому времени. Юанская империя использовала связи средневекового Китая, хулагуидская – Ирана».¹⁹ Хулагуидское государство представляло собой уродливое, внутренне противоречивое соединение монгольской степной раннефеодальной государственности с иранскими государственными традициями развитого феодального общества, сочетание Чингизовой ясы с мусульманским правом и с разными местными феодальными обычаями, сочетание централистской политики и феодальной раздробленности.

В государстве Хулагуидов проявились резкие противоречия между классом феодалов и связанной с ним верхушкой купечества, с одной стороны, и крестьянством, низшими и средними слоями горожан, с другой. Но значительные противоречия существовали и внутри господствующего класса феодалов, который состоял из четырех основных групп: военно-кочевой аристократии, в основном монголо-тюркско-курдской; провинциальной некочевой знати, в основном иранской; гражданской бюрократии, также иранской; мусульманского духовенства. Первые две группы в общем были носителями центробежной тенденции, феодальной раздробленности, последние две – централистской тенденции, централизованного феодализма. В соответствии с этим в Хулагуидском государстве оформилось два основных политических направления.

Политическое направление, поддерживаемое, главным образом, монголо-тюркско-курдской знатью, было сторонником монгольского кочевого быта, полупатриархального строя и степных традиций. Представители этого политического направления были врагами оседлой жизни, земледелия и городов, сторонниками неограниченной хищнической эксплуатации оседлых крестьян и городских низов. Сторонники этой политики не заботились о том, чтобы не разорить вконец оседлое крестьянство и не уничтожить земледелие, они и не были заинтересованы в его сохранении. Утвердившись в пожалованных им землях для кочевков, они превратились в сторонников феодальной раздробленности.

Главным же моментом в деятельности политического направления, поддерживаемого в основном местной иранской гражданской бюрократией, духовенством и большинством купечества, было стремление создать сильное централизованное государство, покровительствовать купцам и торговле, восстановлению разрушенных монгольским нашествием производительных сил, а также точная фиксация податей и повинностей подданных (крестьян и горожан) и ограждение их от таких поборов, которые разорили бы их совсем.

Между сторонниками этих двух политических направлений шла ожесточенная борьба. Суть этой борьбы касалась вопроса о методах эксплуатации покоренных стран, в первую очередь оседлого феодального зависимого крестьянства, вопроса о слиянии с феодальной верхушкой покоренных стран, о принятии их феодальной государственности, идеологии и культурных традиций.

Монгольское завоевание и его социально-политические последствия оказали пагубное влияние и на развитие духовной культуры оккупированных стран вообще, Ирана в частности. Во-первых, в результате этого нашествия были разрушены и превращены в руины важнейшие центры культуры и перебиты во время всеобщей резни многие представители культуры и науки. Жертвой этой всеобщей резни стали, например, Фаридиддин Аттор и Кутбиддин Мисри. Во-вторых, многие представители персидско-таджикской культуры и науки, спасаясь от бессмысленной гибели, покинули родные края и переселились в другие страны: Джалолиддин Балхи – в Византию; Амир Хисрав – в Дели; Асириддин Абхари – сначала в Сирию, а затем в Византию, где и остался до конца своих дней; Афзалиддин Хунаджи – в Египет. В результате всего этого культурная жизнь в Средней Азии и Иране сильно ослабла. В-третьих, в связи с бедствиями, вызванными монгольским нашествием, в XIII в. особо сильное распространение получил суфизм, выдающимися представителями которого были Джалолиддин Балхи (Руми) – автор знаменитого «Меснави», Садриддин Кунави, перу которого принадлежат такие труды, как «Таббасурот аль-Мубтади ва тазкират аль-Мунтахи», «Рисолаи тасаввуф», «Фукук фи маснадоти хакам аль-Фусус», «Кашфи асрор» и др.

Несмотря на все трудности, как в Средней Азии и Иране, так и за их рубежами, выросла большая плеяда ученых, поэтов и писателей, которые продолжали научные, философские и культурные традиции

своих предшественников. Это философы и ученые Насириддин Туси, Асириддин Абхари, Наджмиддин Котибии (Дабирони) Казвини, Кутбиддин Шерози, Имодин Табарии Мозандарони, Аломаи Хили; историки Атомалик Джувейни, Нисави, Джузджани, Рашидаддин, Муставфии Казвини, Сайфии Хирави, поэты и писатели Саади Шерози, Сайфи Фаргони, Бобоафзал Кошони и др. Однако мы здесь не намерены давать развернутую характеристику всех этих представителей духовной культуры Ирана и Средней Азии XIII в. Нас больше всего интересует развитие философской и естественнонаучной мысли в эпоху монгольского нашествия, и поэтому ограничимся кратким описанием научной и философской деятельности тех выдающихся ученых и мыслителей, которые своим творчеством обеспечили дальнейшее развитие философии и науки в этих странах.

Асириддин Абхари (? – 663 х.к./1265) – выдающийся философ и ученый, переселившийся после монгольского нашествия сначала в Сирию, а затем в Византию, где остался до конца жизни. Его перу принадлежит большое количество трудов по философии, логике и естествознанию. Важнейшими из них являются «Китоби Хидоя» (посвящен естествознанию и метафизике), «Танзил аль-Афкор», «Исогуджи» («Исагоге»), «Кашф аль-Хакоик» (все посвящены логике), «Ишорот», «Махсул», «Аль-Рисолат бар хачдах мас'ала» (посвящены философии). Асириддин был в дружеских отношениях с Насириддином Туси. Между ними существовала переписка, в которой они обменивались мнениями по ряду важнейших философских вопросов. Более того, Насириддин написал комментарий к его книге «Танзил аль-афкор». Этот комментарий известен под названием «Та'дил аль-Ма'ер фи накди «Танзил аль-Афкор». Ему приписывают диван стихов в три тысячи бейтов.

Наджмиддин Котибии (Дабирони) Казвини (? – 1277) – один из четырех первых астрономов Марагинской обсерватории, упоминаемый Насириддином в «Зиджи Ильхани», видный логик, философ и естествоиспытатель. Его перу принадлежит большое количество трудов по различным отраслям знания: «Рисолаи шамсия», «Китоб аль-айн», «Хикмат аль-айн», «Джоме' аль-дакоик», «Аль-Рисолат аль-зохират фи фасоди мукоддимоти муста'малат фи аль-джадал», «Исботи воджиб» и «Муголитот».

Следует отметить, что между Котиби и Насириддином шла

оживленная полемика по ряду важных для того времени философских вопросов. Это вопросы о доказательстве бытия Божьего, о природе теплоты и холода, связи вкусовых ощущений со свойствами тел. Особенно оживленной полемика была по первому вопросу. Против «Исботи воджиб» Котиби Насириддин написал «Рисолаи ради эроди Котиби бар далели хукамо дар исботи воджиб». Но Котиби не остался в долгу и написал ответ Насириддину в виде маленького трактата. Насириддин, по-видимому, не хотел сдавать позиции и написал повторный ответ Котиби в виде небольшого трактата. Несмотря на все свои разногласия с Котиби, Насириддин очень высоко отзывался о нем как об ученом. В предисловии к своему сочинению «Рисола фи аль-харорат ва аль-барудат» он пишет: «После того, как вышеуказанный ученый (т.е. Дабирони) некоторые недостатки моего труда исправит, он улучшится и исправится».²⁰

Кутбиддин Шерози (1240–1310) первоначальное образование получил у отца, который занимался врачеванием и обучал сына медицине. Изучив основы философии и математики в Шероже, он в целях усовершенствования своих знаний уехал в Казвин, где обучался у Котиби. В 658/1260 г. он приехал в Марогу и продолжил изучение философии и астрономии под руководством Насириддина Туси. Очень одаренный и способный, Кутбиддин вскоре стал одним из выдающихся ученых своего времени. В 681/1282 г. он был отправлен в Египет и Сирию в качестве посла монголов. После восьмилетнего пребывания в Египте и Сирии он вернулся в Табриз, где и жил до конца своей жизни. Кутбиддин является автором очень ценных трудов: «Дуррат аль-тадж», представляющий энциклопедию наук эпохи автора, «Тухфаи шохи», «Нихоят аль-идрок», «Ихтиероти Музаффари», посвященные различным вопросам астрономии, «Шархи Конуни Абу Али Сино», «Шархи хикмат аль-ишрок».

Но следует отметить, что самым крупным и выдающимся мыслителем XIII в. Ирана, Азербайджана и Средней Азии был Насириддин Туси, основатель знаменитой Марагинской обсерватории, в стенах которой работала целая плеяда замечательных ученых разных народов, игравшая важную роль в развитии науки на всем Востоке. Мироззрение и научные взгляды Насириддина Туси формировались прежде всего под влиянием социально-политической и культурной жизни его эпохи, ибо, как явствует из анализа философских

и общественно-политических идей мыслителя, многие из них являются не чем иным, как отражением условий социально-политической жизни Азербайджана и Средней Азии XIII столетия. Нет никакого сомнения, что идеи мыслителя о паразитизме непродуцибельных слоев общества (дервишей, отшельников и т.п.), о роли и значении труда и людей труда (земледельцев) в жизни общества и др. сложились под влиянием условий социально-политической жизни его эпохи.

Наряду с социально-политической жизнью, на формирование мировоззрения Насириддина серьезное влияние оказали условия культурной жизни его эпохи, главным образом, его полемика со своими современниками, в особенности с Асиридином Абхари и Наджмиддином Котиби. Эта полемика дала ему возможность высказать свои позиции по таким важнейшим вопросам средневекового мировоззрения, как вопросы бытия и сущности, соотношения Бога и природы, изначальности мира и т.д.

Но следует отметить, что таджикско-персидская философия XIII столетия вообще, ее Насиридинова система, в частности, выросли не на одной базе социально-политической и культурной жизни этой эпохи. Ее становлению и развитию в значительной степени способствовал тот мыслительный материал, который был накоплен в предшествующих эпохах и из которого она исходила.

Это объясняется тем, что «философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит... Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося наличного мыслительного материала».²¹ Среди того мыслительного материала, из которого исходил Насириддин Туси и который оказал значительное влияние на формирование его мировоззрения, первое место принадлежит философскому наследию Ибн Сины и его критиков – Ф.Рози и М.Шахристани. Изучив произведения Ибн Сины, Ф.Рози («Шарх аль-Ишорот», «Аль-Мухассал») и М.Шахристани («Аль-Мусоре'»), он решительно встал на сторону первого и написал ряд трудов в его защиту. Это его труды «Шарх аль-Ишорот», «Талхис аль-Мухассал», «Мусоре' аль-Мусоре'», в которых он, опровергая тенденциозную критику философии Ибн Сины Фахридином Розии и Мухаммадом Шахристани, определяет свою философскую пози-

цию.

На формирование философских взглядов Насириддина Туси известное влияние оказала также идеология мутазилизма. Влияние это особенно ясно проявляется в решении Насириддином Туси проблемы свободы воли. Как будет показано ниже, он в своих трудах «Китоб аль-фусул фи аль-усул» и «Джабр ва ихтиёр» решает этот вопрос с мутазилитских позиций.

От некоторых трудов Насириддина Туси («Равзат ат-таслим», «Ахлоки носири», «Сайру сулук») веет духом исмаилизма и суфизма, что свидетельствует о влиянии этих религиозно-философских течений на его миропонимание.

Таким образом, философия Насириддина Туси есть плод не только условий социально-политической и культурной жизни его эпохи, но и того мыслительного материала, который был накоплен в ходе предшествующего развития философской мысли.

2. Жизнь Насириддина Туси

Мухаммад ибн Мухаммад ибн Хасан Туси, известный как Насириддин Туси, родился 11-го джамади ал-аввал 597 г.х. (18 февраля 1201 г.) в г. Тусе. Это подтверждается тем, что мыслитель во всех своих сочинениях называет себя Туси, а в предисловии к «Зиджи Ильхани» («Ильханову календарю») пишет: «...В то время, когда он (Хулагухан. – М.Д.) завоевал области еретиков (имеются в виду владения исмаилитских царей Кухистана. – М.Д.), вывез оттуда меня – низайшего раба Насира, являющегося из Туса и волей судеб попавшего в страну еретиков, – и поручил мне построить астрономическую обсерваторию»²². Но, несмотря на это четкое и ясное признание самого мыслителя, некоторые историки, в частности Хамдуллах Муставфи – автор «Та’рихи гузида» («Избранной истории»), передают, что предки Насириддина были из Совы и позже переселились в Тус, где родился и вырос Насириддин. Часть историков сообщает, что его предки происходили из Джахруда или Кума.²³ Историк Рашидаддин считает, что Насириддин происходит из Хамадана «Когда выяснилось и оправдалось, – пишет он, – прямотушие и происхождение из города Хамадана Ходжи Насириддина Туси и сыновей Раисаддавле и Муваффакаддавле... (Хулаган) всем им оказал милости, обласкал и дал перевозочные

средства, чтобы они вывозили оттуда (из Аламута. – М.Д.) все свои семьи, родичей и домочадцев со всеми подначальными людьми, слугами, челядью и последователями и поставили бы их на службу его высочества»²⁴. Какому из этих свидетельств следует отдать предпочтение и какое из них истинно? Безусловно, истинно только свидетельство самого мыслителя, ибо только он один мог достоверно знать свое происхождение. Не только сам Насириддин, но и отец его происходил из Туса, ибо в источниках он везде упоминается как Мухаммад ибн Хасан ат-Туси. Если бы отец мыслителя происходил из Кума, Совы или Хамадана, то источники не называли бы его Мухаммад ибн Хасан ат-Туси. Учитывая все это, а также тот факт, что ни один из современных историков мыслителя не указывает на его происхождение их Кума или Совы, точку зрения Хамдуллаха Мустафи и других поздних историков следует отвергнуть. Следует отвергнуть и точку зрения Рашидаддина, хотя он и современник Насириддина Туси, ибо его свидетельство не согласуется с сообщением самого мыслителя.

Отец Насириддина – законовед и знаток хадисов Мухаммад ибн Хасан – старался дать сыну хорошее образование. Вследствие этого Насириддин, как передают источники, еще в детстве усвоил Коран, морфологию и синтаксис, затем изучил законоведение у отца, а введение в логику и философию – у дяди. «Мое воспитание, – писал он, – прошло в среде людей, которые были исламскими богословами и последователями шариата. Имена моих близких и родственников были широко известны в науке. Сначала, воспитываясь под их руководством и душой ощущая истинность ислама, я и не предполагал, что помимо этой религии может существовать какое-либо другое вероучение. Мой отец был мудрым человеком, получившим образование у своего дяди, который был последователем проповедника Таджиддина Шахристани. Он не переоценивал значение шариата и призывал меня приобретать знания по различным наукам и вникать в учения как наших теологов, так и в учения других религий»²⁵. В этот же период Насириддин начал изучать естественные и математические науки. Он изучал математику у друга отца Камолиддина Мухаммада Хасеба. В своей автобиографии о нем он писал: «Камолиддин Мухаммад Хасеб постоянно напоминал мне, что весьма вероятно, что мнения ученых, которые ныне считаются ложными, в будущем восторжествуют как истинные. Он

также поучал меня, что истина может звучать не только в устах последователей ислама. Поэтому следует внимать мудрым словам даже идолопоклонников. Во время общения с Камалиддином Мухаммадом Хасебом я понял, что знания, приобретенные до него, далеки от истины; истина никогда не лежит на поверхности, и потому ее надо искать»²⁶.

Затем для совершенствования своих познаний молодой Насириддин уехал в Нишапур, считавшийся в то время одним из научных центров мусульманского мира. «Я, – писал он, – не забыл слов отца, ставших для меня духовным завещанием. Согласно ему, я стремился приобрести знания у всех ученых, с которыми мне приходилось встречаться»²⁷. И действительно, здесь у Фаридиддина Домода Нишопури он изучал философию, у Кутбиддина Мисри – медицину, у Муиниддина Солима ибн Бадрона законоведение, и в итоге стал весьма известным ученым. Однако ему не пришлось долго жить спокойной жизнью в Нишапуре, ибо вскоре Хорасан подвергся нашествию монголов, и Нишапур был почти разрушен. Это обстоятельство вынудило Насириддина искать себе более спокойного убежища. Кади Нуруллах Шуштари – автор «Маджалис ал-муминин» – пишет: «Первоначально Ходжу (т.е. Насириддина Туси. – М.Д.) обуревало желание широко распространить вероучение фатимидов (ахли байт). Когда он узнал, что Муайиддин Илками – вазир Муста'сима есть один из великих мудрецов шиизма, то решил поехать в Багдад и вместе с полномочным вазиром наставлять и обращать халифа в имамитское вероучение. С этой целью он написал письмо Ибн Илками и вместе с касыдой, сочиненной в честь халифа, отправил его в Багдад. Ибн Илками, наслышанный о мудрости и совершенстве Ходжи и осведомленный о его компетентности в делах и науках, нашел его приближение к халифу неприемлемым для себя. Поэтому он не дал какого-либо ответа на письмо Ходжи»²⁸. Но сообщение Шуштари не соответствует действительности, ибо, как свидетельствуют исторические источники, в это время Муста'сим еще не был халифом, а Илками не находился на посту вазира.

Ошеломленный ужасами монгольского нашествия, обрушившегося на Хорасан, Насириддин Туси покинул его, и начались его скитания в поисках спокойного убежища. Как раз в это время Насириддин Мухташам, правивший от имени исмаилитского царя

Алоуддина Мухаммада Кухистаном и исмаилитскими крепостями Хорасана, пригласил его в Кухистан. Насириддин безоговорочно принимает это приглашение.

Нуруллах Шуштари следующим образом описывает причину поездки Насириддина в Кухистан: «...Ходже стало ясно, что оставаться ему в городах Хорасана из-за реакции и подстрекательства суннитов становится невозможным, а с другой стороны, города Хорасана оказались вообще объектом нашествия неверных монголов. Поэтому мыслитель жил в закоулках и на окраинах до тех пор, пока раис Носириддин не пригласил его к себе. И поскольку крепости исмаилитов показались ему незбылемыми по сравнению с другими городами Ирана, он принял его приглашение и поехал в Кухистан»²⁹

Дата поездки Насириддина в Кухистан в источниках не указывается. Однако можно предполагать, что он поехал туда после 624/1227 г., ибо именно этот год является годом возвышения Носириддина Мухташама как правителя Кухистана. И если учесть, что «Ахлоки носири» («Носирова этика») написана Насириддином в 633/1236 г.³⁰ по заказу Носириддина Мухташама, то можно заключить, что мыслитель прибыл в Кухистан между 1227 – 1235 гг.

В исторических сочинениях имеются и другие версии о прибытии Туси в Кухистан. В частности, автор «Дуррат ал-ахбор» пишет, что «дворцом Аламута группе феодалов было приказано доставить Ходжу в Аламут. Эта группа встретила с Ходжой в окрестностях садов Нишапура и предложила ему поехать в Аламут. Но поскольку Ходжа воздерживался поехать, они угрожали ему смертью и наказаниями. Ходжа, боясь за свою жизнь, вместе с этой группой уехал в Аламут и волей судьбы вынужден был остаться там на долгие годы»³¹. Если исходить из жалоб мыслителя в конце «Шарх аль-Ишорот» о своем тяжелом положении во владениях исмаилитов (см. ниже), то следует признать более достоверной эту версию его пребывания в Аламуте.

Каковы бы ни были причины и условия приезда Насириддина Туси ко двору Носириддина Мухташама, остается неопровержимым тот факт, что он пробыл в Кухистане значительное время и написал здесь ряд важных своих сочинений, среди которых «Ахлоки носири», «Асос ал-иктибос» («Основы познания»), «Ахлоки мухташами» («Мухташамова этика»), «Рисолаи му'иния» («Му'инов

трактат»), «Шархи рисолаи му'иния» («Комментарии к Му'инову трактату»), «Равзат ат-таслим» («Сад благочестия») и др. Здесь же им, по всей вероятности, написаны многочисленные изложения древнегреческих математических сочинений.

По прошествии значительного времени исмаилитский царь Алоуддин Мухаммад узнал, что Насириддин Туси уже давно живет при дворе Носириддина Мухташама. Поэтому он поручил последнему доставить мыслителя к своему двору. Но в это время Насириддин попал в немилость к Носириддину Мухташаму и был им арестован. Когда же Мухташам поехал к царю в Маймундиз (Крепость счастья), то забрал и мыслителя с собой. Причиной его ареста, как пишут историки Абдуллах ибн Фазлуллах и Мирхонд, явилось то, что «Ходжа в период своего пребывания в Кухистане в эпоху хилифата Муста'сима и вазирствования Ибн Илками сочинил прекрасную касыду в честь Муста'сима и с приложением к ней письма отправил в Багдад вазиру Муайиниддину Мухаммаду ибн Илками. Поскольку Ибн Илками была известна степень познаний... Ходжи, постольку он его приближение к халифу считал пагубным для своего счастья. Поэтому он на обратной стороне той же касыды написал послание Носириддину Мухташаму, известив, что Мавлоно Насириддин собирается в Багдад и с этой целью переписывается с халифом. Поэтому он ни в коем случае не должен быть выпущен из поля зрения... Узнав об этом, Носириддин (Мухташам. — М.Д.) арестовал Ходжу (т.е. Туси. — М.Д.), и когда он сам (т.е. Носириддин Мухташам. — М.Д.) из Кухистана поехал в Маймундиз, принудительно увез его с собой, и Ходжа был вынужден остаться там»³².

Если это утверждение названных историков принять за истину, то возникает правомерный вопрос: почему же в таком случае Насириддин проявил любезность к Илками во время завоевания Багдада Хулагуханом и спас его от верной смерти? Ни Абдуллах ибн Фазлуллах, ни Мирхонд, ни другие историки не задавались этим вопросом и, следовательно, не дали на него ответа. Это ставит под сомнение истинность указанной ими причины ареста Насириддина Туси.

Однако какова бы ни была причина его ареста, неопровержимым остается тот факт, что Насириддин в период своего пребывания в Кухистане некоторое время действительно находился в тюрьме.

Описывая тяжелое положение в аламутский период своей жизни,

он в конце «Шарх аль-Ишорот» писал:

«Я написал большинство из них (сочинений. – М.Д.) в самых тяжелых обстоятельствах, тяжелее которых быть не может, составил преобладающее их большинство во время духовного упадка, равного которому не было. Более того, я написал и составил их во времена, когда каждая их часть была сосудом боли, мучительных страданий, разочарований и тоски, и в местах, где все время пылал адский огонь и сверху лилась кипящая вода. И не было такого времени, чтобы глаза мои не наполнялись слезами, а сердце – смутой, не проходило и часа, чтобы не увеличивались мои мучения и не приносили заботу и тревогу. Да, прав был поэт, сказавший по-персидски:

به گرداگرد خود چندان که بینم
بلا انگشتین و من نگینم

Сколько бы ни смотрел я вокруг себя, (вижу только):

Бедствие – перстень, а я камень драгоценный, вправленный в него.

Не было в течение моей жизни времени, чтобы не было оно наполнено превратностями судьбы и всем необходимым для вечного разочарования и вечной тоски. Повелителями моих вечных наслаждений были заботы, а их солдатами – тревога.

О боже! Избавь меня от стеснения войск несчастья и валов страданий!

Во имя твоего избранного пророка (т.е. Мухаммада. – М.Д.) и завещанного им благословенному (т.е. Али. – М.Д.) – да возблагодарит их Аллах, да восприветствует их и их род – освободи меня от того бедствия, в котором я нахожусь! Нет божества, кроме тебя, и ты самый милосердный из милосердных!»³³

В исторических сочинениях и хрониках, в частности в «Агосат ал-лахфон» Ибн ал-Каюма Ханбали и «Хафт иклим» Амина Ахмада Рози, сообщается, что Насириддин был абсолютным вазиром царя еретиков и его репутация среди еретиков была настолько высока, что его называли господином Вселенной (Ходжаи коинот). Ибн Касир же пишет: «Насириддин Туси... был вазиром повелителей исмаилитских крепостей Аламута. Затем он был вазиром Хулагу и в событии Багдада (т.е. при завоевании Багдада. – М.Д.) находился с ним»³⁴.

Возможно, исмаилитские правители широко пользовались

советах и наставлениями Туси, но решительно следует сказать, что он никогда не занимал поста вазира в их правительствах. Если бы он был вазиром аламутских правителей, то он каким-нибудь образом отметил бы этот факт в своих автобиографических сообщениях.

В 653–654 гг. (1255–1256) Кухистан был завоеван Хулагуханом. Насиридин был выпущен на волю и вместе с другими учеными отвезен в Марагу – столицу Хулагуидов.

По свидетельству Рашидаддина, автора «Джаме' ат-таворих», Насиридин после освобождения должен был быть отправлен Хулагуханом в Китай к Манкукоону, называвшему его Птолемеем мира и Евклидом века, дабы он приступил к строительству желаемой астрономической обсерватории. Но Хулагухан опасался, что Ходжа не сможет построить такую обсерваторию, которая соответствовала бы желанию Манкукоона. Поэтому он воздержался от его отправки в Каракорум (Ханбилаг). С другой стороны, когда Хулагухан ближе узнал нравственный облик и помыслы Ходжи, то пожелал, чтобы он находился в его свите и был его постоянным спутником, а строительство обсерватории было связано с его [Хулагуна] именем. По этим соображениям он воздержался отправить Ходжу к брату своему³⁵.

После завоевания Кухистана Хулагухан загорелся желанием завоевать Багдадский халифат. По обычаю монгольских царей он стал по этому вопросу держать совет с астрономами и астрологами. Сначала он посоветовался с Насиридином Туси и поручил ему выяснить астрологическую ситуацию по этому поводу и результаты доложить ему. По прошествии некоторого времени мыслитель, как передает Рашидаддин, сообщил Хулагухану, что из состояния мира и влияния звезд вытекает, что вскоре халиф Муста'сим будет пленен и Арабский Ирак без труда станет его владением.

Затем царь пригласил на совет придворного астролога Хисамуддина. В силу своей близости к царю он решительно заявил, что этот поход счастья не принесет, «ибо покушение на династию халифа и поход на Багдад не благословенное дело. До сих пор ни один царь, покушавшийся на Багдад и сражавшийся с Аббасидами, не пользовался благами жизни и очень быстро оказывался презренным и разбитым. И если царь не внемлет моим словам и предпримет поход на Багдад, то произойдет шесть несчастий: во-первых,

подохнут все кони и солдаты заболеют, во-вторых, солнце не взойдет, в-третьих, не выпадет дождь, в-четвертых, поднимется холодный сильный ветер и мир разрушится, в-пятых, растения не будут произрастать из земли, в-шестых, в этом году великий царь скончается»³⁶.

Хулагу было поверил Хисамуддину. Однако придворные настаивали на походе в Багдад. Поэтому царь, вновь пригласив Насириддина на совет, рассказал ему то, что говорил Хисамуддин, и предложил ему повторно высказать свое мнение. Насириддин сказал, что ничего из того, что говорит Хисамуддин, не случится. «А что же случится?» – повторно спросил Хулагухан. Ходжа ответил: «Хулагу станет царем вместо халифа». После беседы с Ходжой Туси царь повторно пригласил Хисамуддина, дабы в его присутствии он поспорил по этому вопросу с Ходжой. «Ходжа сказал, что по общему согласию всех мусульман многие сподвижники пророка (да благословит его Аллах!) стали мучениками и никакого бедствия не произошло. Но если сказано, что это особое свойство Аббасидов, то видим, что Тахир Зул-Яминайн по приказу Мамуна убил Мухаммада Амина, а Мутавакил по сговору с эмирами был убит его сыном, Мансура и Муктадира же убили эмиры и рабы; несколько других из них были уничтожены толпой. И, несмотря на это, в мире не произошло никаких разрушений. Пусть царь будет уверен, что и завоевание Багдада не принесет никаких бедствий»³⁷.

Эти объяснения Туси окончательно укрепили Хулагухана в его намерении завоевать Багдад. В 656/1258 г. он осуществил это свое желание и прекратил долголетнее существование Аббасидского халифата.

В силу изложенных обстоятельств некоторые историки считают Насириддина Туси главным побудителем Хулагухана к завоеванию Багдада. Упомянутый Кади Нуруллах Шуштари, подчеркивая это, пишет, что «поскольку Ходжа знал фанатизм Муста'сима в суннитском вероучении и был наслышан о притеснении им шиитов, постольку возбудил Хулагухана к завоеванию Багдада»³⁸. Ряд историков на этом основании даже считают его еретиком и неверным и договариваются до того, что не будь вероотступника Насириддина, монголы никогда не смогли бы завоевать Багдад. Но думаю, что это обвинение несостоятельно, ибо Насириддин никогда не выступал против главных основоположений ислама – веры в единство Алла-

ха, в пророков, в ангелов, небесные книги, потустороннюю жизнь и т.д. Что касается завоевания Багдада монголами, то оно было пред-
решено командующими монгольскими войсками и монгольской
знатью, которые в полном согласии говорили царю, что поход на
Багдад есть самое правильное решение и потому повелитель не
должен отказываться от этого намерения. Совет же с Насириддином
и Хисамуддином в значительной мере был делом формальным.
Истинная историческая заслуга Насириддина Туси как при завое-
вании Кухистана, так и при захвате Багдада состоит в том, что он,
используя всю мощь своего авторитета, в значительной степени
ослабил пагубное воздействие этих походов и спас от верной
смерти многих деятелей культуры.

Насириддин Туси в 657/1259 г. приступил к строительству обсер-
ватории, известной в истории науки как Марагинская обсерватория.
Одни историки идею строительства обсерватории приписывают
самому ученому. В частности, автор исторической хроники «Вассоф
ал-Хазрат» пишет, что после завоевания Аббасидского халифата
«Туси в порядке служения царскому престолу заявил, что если
знающий тайну разум Ильхана одобрит, то он в целях обновления
астрологических принципов и уточнения наблюдений прогрессий
построит обсерваторию и составит астрономический календарь. Это
заявление соответствовало настроению Ильхана и увеличивало его
благосклонность...

Поэтому царь приказал выдать Насириддину из казны такое ко-
личество средств, которого хватило бы на строительство обсер-
ватории и создание астрономических инструментов»³⁹.

Другие же историки, в частности Рашидаддин, идею создания
обсерватории приписывают Манкукоону, а ее осуществление –
Хулагухану.⁴⁰

К строительству обсерватории и работе в ней по настоянию На-
сириддина была привлечена большая группа известных матема-
тиков и астрономов, многие из которых были и выдающимися фи-
лософами эпохи: Муайиддин Урзи (из Дамаска) – знаток в геомет-
рии и астрономических инструментах; Наджмиддин Дабирон Коти-
би (из Казвина) – выдающийся философ, мутакаллим и логик; Фах-
риддин Ихлоти (из Тифлиса) – инженер и знаток математики; Фах-
риддин Марагаи (из Мосула) – врач и знаток математики; Надж-
миддин Котиб Багдади (из Багдада) – знаток в различных областях

математики, инженерии и астрономических наблюдениях.

В строительстве обсерватории и проведении астрономических наблюдений и исследований также участвовали Мухайиддин Магриби, Кутбиддин Шерози, Шамсиддин Шервони, Камолиддин Идрис, Хисомиддин Шоми, Наджмиддин Устарлоби, Рукниддин Астарободи, Ибн ал-Фавти и сыновья Насириддина Туси – Садриддин Али и Аслиддин Хасан.

Источники также передают, что в строительстве и научных исследованиях Марагинской обсерватории с Насириддином сотрудничал один из выдающихся китайских астрономов, который в «Та'рихи Банокати» («История Банокати») назван Ту Миджай или Ту Наджай (возможно, Tou My-treü). «Он в Китае известен как Шинг или Синг... и Ходжа заимствовал у него начало календаря – *Сомрут* – «Зиджи Ильхани», приведенное в предисловии «Зиджа»⁴¹. По всей вероятности, он и ряд других китайских ученых, в том числе Фао Мунджи, в Марагу были привезены Хулагуханом и, по мнению историка науки Сартона, Насириддин от них усвоил астрономическую науку составления календарей. Все это свидетельствует о том, что Марагинская обсерватория по существу была международным научным проектом, в котором успешно сотрудничали представители различных народов.

Несмотря на привлечение большого количества научных сил, создание астрономических инструментов завершилось только в 660/1262 г., а регистрация результатов астрономических наблюдений – лишь в 672/1274 г., т.е. в год смерти Туси. И тем не менее, с точки зрения Туси, это дело было осуществлено чрезвычайно быстро, ибо он был убежден, что обсерваторию невозможно построить менее чем за тридцать лет, что является периодом завершения вращения семи звезд. Но если заниматься строительством обсерватории более тридцати лет, то это лучше и правильнее. Однако царь, распорядившийся начать строительство обсерватории, приказал: «Старайтесь, чтобы быстрее закончить строительство». Он приказал, чтобы обсерватория была построена в течение двенадцати лет. Мы – его слуги – сказали: «Постараемся, если жизнь будет нам верна»⁴². Стараясь, Насириддин и его сотрудники на основе данных предшествующих обсерваторий (он их аккуратно перечисляет во введении своей работы) и обобщения данных своей обсерватории составили «Зиджи Ильхани» («Ильханов астрономический кален-

дарь»).

Туси пишет: «Мы в целом изучили данные всех обсерваторий и сопоставили то, что обнаружили, с тем, что стало известно благодаря исследованиям нашей обсерватории. Только после этого мы и написали его (Ильханов астрономический календарь. – М.Д.). Этот астрономический календарь мы составили на основе того, что нам стало известно. Если Всевышний Бог даст нам жить и если власть царя мира окажет нам содействие, то мы составим книгу и о том, что будет известно потом... Но если жизнь не будет нам верна, то написанное нами в эти дни после нас долго будет приносить пользу представителям этой науки»⁴³. Жизнь все же не оказалась Насириддину верной. И потому не только не были обобщены астрономические данные, добытые к моменту завершения цикла астрономических наблюдений (1274г.), но и осталось не выполненным завещание учителя об исправлении неточностей, вкравшихся в «Зиджи Ильхани» из-за недостатка практического материала: Кутбиддин Шерози, обиженный на Туси из-за того, что тот не упомянул его имя в предисловии к «Зиджи Ильхани», отказался выполнить завещание своего учителя.

При обсерватории Насириддином Туси была создана огромная библиотека, в которую было привезено большое количество книг из завоеванных Хулагуханом стран и городов. Кроме того, Насириддин отправлял своих уполномоченных в различные города с заданием собрать и отправить в библиотеку научные книги. Больше того, сам Насириддин в своих поездках и путешествиях по городам империи закупал и отправлял в Марагу книги и астрономические инструменты, необходимые обсерватории. По сообщению Мухаммада ибн Шокира, автора «Фавот ал-вафийет», количество книг этой библиотеки достигало 400 тысяч экземпляров. К сожалению, эта уникальная обсерватория и великолепная библиотека после смерти Насириддина и его последнего мецената Абакахана пришли в полный упадок.

По кончине в 663/1265 г. Хулагухана на престол взошел его старший сын Абакахан. При его коронации выступил с наставлением Насириддин Туси. В «Наставлении Абакахану» он изложил свое понимание ряда важных социально-политических проблем, среди которых вопросы о сущности власти, о функциях царя, о его взаимоотношениях с народом, о справедливости и т.д. Этот факт

свидетельствует о том, что Насириддин сохранил свой политический и научный авторитет при дворе Хулагуидов и во время правления наследного принца Абакахана.

В ряде исторических сочинений мы находим сведения о том, что Насириддин Туси был вазиром Хулагухана. Такого мнения, в частности, придерживаются Субки – автор «Табакот аш-шофея ал-кубро» и Хонсори – составитель «Равзат ал-джанот». Ибн Шокир же в своей «Фавот ал-вафиёт» пишет: «Ходжа исполнял обязанности вазира Хулагухана без всякого вмешательства в имущественные дела. Он был настолько влиятелен у Хулагухана и так похитил его разум, что царь не садился на коня, не путешествовал и не приступал к какому-либо делу, пока Ходжа не определял время его действий»⁴⁴. Как правильно пишет мударрис Ризави, «монгольский царь, веря ему, отдавал ему предпочтение перед всеми другими государственными мужами и во всех делах действовал в соответствии с советами Ходжи. Но, несмотря на это высказывание Ибн Шокира других историков, становится ясно, что Ходжа никогда не вмешивался в государственные дела; подобно другим вазирам не распоряжался доходами и расходами страны и не имел на это влияния; никак не запятнал себя увольнением и назначением наместников и губернаторов... Но если иногда с ним советовались по поводу какого-то дела, то он давал лишь советы. Стало быть, его вмешательство в государственные дела не выходило за рамки консультаций. Несомненно только то, что Хулагухан отдал в распоряжение Ходжи вакуфы всей необъятной своей страны, дабы получаемые подати он расходовал на издержки обсерватории и оплату труда ученых, инженеров и знатоков, работающих в обсерватории. Ходжа для руководства вакуфами областей и сбора податей назначал представителей, увольнение и назначение которых зависело от его мнения и точки зрения. Те, кто называл его вазиром Хулагухана, по всей вероятности, рассматривали управление им делами вакуфов и вмешательство в государственные дела как одну из функций вазира. По этой причине они называли его вазиром»⁴⁵.

Живя в Мараге, Насириддин неоднократно предпринимал путешествия в различные города огромной империи Хулагуидов. Одно из первых его путешествий было совершено в Хиллу примерно в 655/1257 г., где он познакомился с известным ученым и философом XIII столетия Хили. Между ними позже состоялась переписка по

ряду религиозно-философских вопросов. В 665/1267 г. он в сопровождении Кутбиддина Шерози совершил путешествие в Кухистан и Хорасан, которое продлилось до 667/1269 г. Последнее его путешествие в Багдад состоялось в 672/1274 г. в свите Абакахана. Спустя месяц он здесь заболел и 18 зилхиджа 672 г.х., соответствующего 25 июня 1274 г. н.э., скончался. В Багдаде он и похоронен. Хамдуллах Муставфи в «Та'рихи гузида» («Избранной истории») приводит следующее стихотворение о его смерти:

نصير ملت و دين پادشاه كشور فضل
يگانه اى كه چو او ما در زمانه نژاد
به سال شش صد و هفتاد و دو به ذى الحجه
به روز هجده هم در گذشت در بغداد

*Покровитель нации и веры, царь страны мудрости,
Единственный, подобного которому не родила эпохи мать,
В шестьсот семьдесят втором году в зи-л-хидже,
На восемнадцатый день ушел в Багдаде.*

Насириддин Туси после себя оставил трех сыновей:

1. **Садриддин Али**, будучи крупным астрономом, еще при жизни отца был управляющим делами Марагинской обсерватории. После смерти отца он занял многие его должности, в том числе пост главы обсерватории и управляющего вакуфами.

2. **Аслиддин Абу Мухаммад Хасан**, был сотрудником отца в Марагинской обсерватории, где продолжил работу и после его смерти. По кончине старшего брата он занял его должности. Больше того, Олджайтуханом был назначен главным придворным астрономом.

3. **Фахриддин Ахмад**, родившийся в Мараге, славился как философ и астроном. В 681/1283 г. он сблизился с Аргунханом, который, с получением престола назначил его управляющим вакуфами. На этой должности он, по всей вероятности, работал до конца своих дней.

Потомки Насириддина Туси осели в Азербайджане и, как свидетельствуют исторические источники и современные исследования, и поныне живут там.⁴⁶ В этой связи следует сказать, что, проживая на протяжении долгого исторического периода в Азер-

байджане, потомки Насириддина Туси действительно ассимилировались с азербайджанцами и вошли в этнический состав азербайджанского народа. Следует указать и на такой факт: в Хорасане и других местах Ирана и поныне живут роды, которые считают себя потомками великого Ходжи Насириддина Туси.⁴⁷

3. Насириддин Туси – ученый-энциклопедист

Насириддин Туси оставил потомкам огромное научное наследие в самых различных областях знания – в области философии, физики, математики, филологии и религиозных наук. Летописцы XIV в. Мухаммад ибн Шокир ибн Ахмад ал-Катби (ум. в 764/1364 г.) – автор «Фавот ал-вафиёт» и Салахитдин Халил ибн Айбек Сафадии (ум. в 764/1362 г.) – автор «Ал-вафи би-л-вафиёт», составившие каталог трудов мыслителя, приводят сорок названий его сочинений.⁴⁸ Но современный иранский ученый Мухаммад Таки Разави, специально исследовавший научное творчество Насириддина Туси, устанавливает, что ему приписывается 190 сочинений на таджикском (персидском) и арабском языках, около 185 из которых действительно принадлежат его перу.⁴⁹

Часть этих трудов посвящена философии. Среди них следует назвать:

- «Разват-ат-таслим» («Сад благочестия»),
- «Китаб ал-фусул фи-л-усул» («Книга о разъяснении принципов»),
- «Исботи воджиб» («Доказательство бытия Необходимого»),
- «Таджрид ал-калом» («Раскрытие сущности калама»),
- «Шарх ал-Ишорот» («Комментарий к "Указаниям"»),
- «Таджрид ал-акоид» («Раскрытие сущности воззрений»),
- «Фусули насирия» («Насировы главы»),
- «Огоз ва анджом» («Начало и конец»),
- «Рисалаи джавхари муфорик» («Трактат об абстрактной субстанции»),
- «Рисала дар мавджудот ва аксоми он» («Трактат о бытии и его видах»),
- «Рисала дар джабр ва ихтиёр» («Трактат о предопределении и свободе воли»),

«Рисала дар кайфияти судури касрат аз вахдат» («Трактат о способе эманации множества из Единого»),

«Рисалаи исбати акли фа'ол» («Трактат о доказательстве бытия активного разума»),

«Рисала дар зарурати марг» («Трактат о необходимости смерти»),

«Аксоми хикмат» («Части философии»),

«Ал-маколот ас-сита» («Шесть статей»),

«Рисала дар усули акоид» («Трактат о принципах воззрений»),

«Рисала дар усули акоиди дин» («Трактат о принципах религиозной веры»),

«Мусари' ал-Мусари'» («Борьба против "Борьбы"»),

«Талхис ал-Мухассал» («Резюме "Итогов"»,

«Фавоиду самонияти» («Восемь полезных известий») 1)

«Фоидаи хикамиа дар замон ва макон» («Философское известие о времени и месте»); 2) «Фоида дар илал ва ма'лулоту мурадтаба» («Известие о цепи причин и следствий»); 3) «Фоида дар ма'нии табиат» («Известие о значении понятия природы»); 4) «Фоида дар ма'нии исмат» («Известие о значении понятия непогрешимости ("добродетели")»); 5) «Фоида дар он ки мабдаи аввалро мабда' нест» («Известие о том, что у Первого Начала нет начала»); 6) «Фоида дар аф'оли бандагон» («Известие о действиях рабов божьих»); 7) «Фоида дар он ки мабдаи аввал мумкин ал-вуджуд нест» («Известие о том, что Первое Начало не есть возможнoсущее»); 8) «Дар исботи акли муджарад» («О доказательстве бытия абстрактного разума».

В этих своих трудах Насириддин Туси широко обсуждает самые разнообразные проблемы средневековой философии и идеологии – проблемы Бога, Природы, Человека, Познания. Причем в одних из них эти проблемы обсуждаются и решаются в духе идеологии и философии исмаилизма, в других явно проступает перипатетическая традиция и тенденция, в третьих прочитываются колебания между перипатетизмом и каламом и стремление сочетать их позиции. Объясняется все это историческими и общественно-политическими условиями жизнедеятельности мыслителя. Живя в Аламутском государстве исмаилитов, он, в частности, вынужден был соотносить свои взгляды с исмаилитской доктриной. Во время заточения в тюрьмах исмаилитов и пребывания в Мараге –

столице Хулагуидов, бывших противниками исмаилитской идеологии, он решительно встает на позиции перипатетической философии ибн Сины и пишет ряд фундаментальных трудов в его защиту, среди которых «Комментарий к "Указаниям и наставлениям"», «Борьба против "Борьбы"», «Резюме "Итогов"» и др. В связи же с усилением влияния ислама и калама на интеллектуальную жизнь в его творчестве наметилась новая тенденция – попытка примирения перипатетизма и калама.

В творчестве Насириддина Туси особое место занимает анализ проблем логики и теории познания. Исследованию этих проблем он посвятил:

«Асос ал-иктибос» («Основы познания»),

«Таджрид ал-мантик» («Раскрытие сущности логики»),

«Та'дил ал-ми'ёр фи накди танзил ал-афкор» («Умеренность критерия в критике "Принижения идей"»).

Вопросы логики рассматриваются также в одной из частей «Шарх ал-Ишорот ва-т-танбихот» («Комментарий к "Указаниям и наставлениям"»).

В этих трудах, особенно в «Основах познания», дан содержательный анализ всех логических проблем – предмета и задач логики, понятия и категорий, суждения, умозаключения, доказательства, поэтических, диалектических (топических) и риторических посылок (суждений). При анализе этих проблем Насириддин продолжил и развил традиция Аристотеля – Фараби – Ибн Сины.

Вопросам практической (социальной) философии посвящены такие работы мыслителя, как:

«Ахлоки носири» («Носирова этика»),

«Рисола дар расму оини подшоҳони кадим ва тарзи гирифтани молиёт» («Трактат об обычаях и нравах древних царей и способах взимания ими налогов»),

«Насихатнома ба Обокохон» («Наставление Абакахану»),

«Ахлоки мухташами» («Мухташамова этика»),

«Авсоф аль-ашроф» («Качества благородных»),

«Рисолаи одоби мутааллимин» («Трактат о воспитании учащихся»).

Следует отметить, что, кроме «Ахлоки носири», «Рисола дар расму оини подшоҳони кадим ва тарзи гирифтани молиёт» и «Насихатнома ба Обокохон», остальные названные произведения

посвящены вопросам религиозной и дервишской (суфийской) морали и, по выражению иранского исследователя М.Донишпажуха, имеют более религиозно-пропагандистский характер, нежели научный. Например, «Ахлоки мухташами», задуманная Насириддином Мухташамом, но написанная Насириддином Туси, представляет собой свод отдельных сур и хадисов морального содержания с их таджикским (персидским) переводом. А «Авсоф аль-ашроф», по выражению самого Туси,⁵⁰ посвящена вопросам морали святых и пророков.

В отличие от этих трудов, «Ахлоки носири» представляет собой солидный научный труд, в котором излагаются вопросы насириддиновой теории души, познания, морали и взгляды на общество и условия его существования. Одной из важнейших идей теории морали мыслителя является идея об изменчивости и преходящем характере морали и нравов. Излагая эту свою идею, он писал: «Мораль есть навык души, которая легко, без обдумывания и размышления вызывает то или иное действие... Следовательно, навык представляет собой одно из качеств души. В этом заключается сущность морали... Между прежними философами существовало разногласие по вопросу о прирожденности, т.е. вечности... или неприрожденности нравов личностей. Одна группа этих философов утверждала, что некоторые нравы прирожденные, а другие возникают благодаря различным причинам и, как первые, со временем становятся непоколебимыми. Другая группа тех же философов утверждала, что все нравы прирожденные и непреходящие. Третья группа философов говорит, что нравы неприрожденные... Напротив, люди сотворены так, что либо легко, либо с трудом воспринимают любые нравы, какие только желают. Из этих трех точек зрения истинна только последняя, ибо мы воочию видим, что дети и юноши благодаря воспитанию и беседам людей, обладающих определенными нравами или усердием, перенимают их нравы, хотя раньше и придерживались других нравов... Если бы нравы были прирожденными, то мудрецы не занимались бы воспитанием детей, улучшением нравов юношей и исправлением их морали».⁵¹ Эта идея проходит через все этическое учение мыслителя и не является каким-то случайным утверждением. Напротив, он в духе этой своей основополагающей идеи неоднократно отмечал, что «если... человек с детства получил воспитание согласно

правилам философии, то... он легко может стать добродетельным. Но если он в детстве не получил правильного воспитания, то необходимо стремиться к постепенному устранению его дурных привычек и неблагоприятных навыков. Не следует обескураживаться трудностями путей (воспитания), ибо беспечность порождает вечное несчастье и возмещение утраченного день ото дня становится труднее, пока не станет невозможным. Она (т.е. беспечность. — М.Д.) не дает ничего другого, кроме сожаления и горечи. Необходимо знать, что никто не рождается добродетельным, подобно тому как никто не рождается плотником, писателем или ремесленником. Но очень часто случается, что некоторые люди от рождения более восприимчивы к добродетелям (чем другие) и у них больше способностей». ⁵²

Для средневекового мусульманского Востока, когда господствующей была идея о прирожденности и наследственности морали и моральных качеств, эти идеи Насириддина являлись подлинно революционными.

В «Ахлоки носири» Насириддин с этих позиций излагает такие нормы и принципы морали и моральных качеств, как добродетель, справедливость, честность, счастье, доблесть, храбрость и т.д. Следует также отметить, что все этическое учение мыслителя связано с его теорией свободы воли. Поэтому оно должно анализироваться под этим углом зрения (более подробно об этом см. гл. II §1 настоящей работы).

Интересны и социально-философские идеи Насириддина Туси, изложенные в «Ахлоки носири». В частности, обращает на себя внимание положение мыслителя о том, что без производства и накопления продуктов питания человеческий род не может существовать, что в основе возникновения семьи лежат экономические причины и нужды продолжения рода. Во второй статье «Ахлоки носири», называемой «Домоводство», он, в частности, писал: «Люди для сохранения своей индивидуальности нуждаются в пище. А производство пищевых продуктов невозможно без таких искусственных мер, как сеяние, кошение (косьба), очищение, рыхление, замес, выпечка, без изготовления их принадлежностей при содействии помощников, без использования орудий и средств, растрачивания жизни на эти работы. (Пища человека) не подобна пище других животных, чтобы была дана самой природой, чтобы их

действия были поэтому направлены только на поиски желаемого корма и воды, приспособления к потребностям природы и что-бы, насытившись, они переставали действовать. Если люди ограничатся добыванием только ежедневно необходимых продуктов, то прекратится производство благ и расстроится их быт, ибо за день невозможно изготовить ежедневно необходимое количество продуктов. По этой причине появилась необходимость в накоплении средств жизни/сбережении их от других себе подобных.

Однако сбережение [средств жизни] невозможно без строений, где бы они сохранились, не портясь, и не были доступны... нуждающимся и узурпаторам. Поэтому возникла необходимость в сооружении домов.

Поскольку люди вынуждены были заниматься организацией производства продуктов питания, постольку могли упустить из виду сбережение накопленных продуктов. Поэтому у людей возникла необходимость в помощниках, большей частью пребывающих в домах и охраняющих продукты питания. Сбережение продуктов питания необходимо для сохранения (жизни) индивидов. Для сохранения же рода человеческого необходима пара, которая могла бы размножать потомство. Поэтому божественная мудрость определила, чтобы каждый мужчина выбрал себе пару, которая бы охраняла дом, имущество и рождала потомство. Когда община становится многочисленной, т.е. когда объединяются мужчины, женщины и дети, изготовление пищевых продуктов всей общине и устранение ее недостаток одному человеку становится не под силу. Поэтому появляется нужда в помощниках и слугах. Благодаря этому объединению, члены которого являются столпами семьи, и стало возможным упорядочение жизненных средств». ⁵³

В этой связи Насириддин придавал особое значение роли ремесел, торговли и денег как всеобщей цены в упрочении семьи как социального института. В теории домоводства Туси особое место занимает проблема взаимоотношения супругов, воспитание детей, отношения господина и слуг и т.д. Эти вопросы им интерпретируются в духе господствующей исламской идеологией.

Много важных и интересных мыслей содержится и в третьей статье «Ахлоки носири», называемой «Городская политика», где Насириддин особое внимание уделяет вопросу о роли взаимопомощи в жизни общества. Поддерживая и развивая идеи Фараби и

Авиценны по этому вопросу, он пишет: «Человеческий род, являющийся венцом всех существ мира, нуждается в помощи других видов и себе подобных в целях сохранения как своей индивидуальности, так и своего рода... Выяснение того, что человек нуждается в помощи себе подобных, заключается в следующем: если бы каждому индивиду пришлось заняться добыванием себе пищи, одежды, строительством жилища и производством оружия, то он прежде всего вынужден был бы приобрести плотничные и кузнечные средства, благодаря которым мог бы изготовить сельскохозяйственные орудия, средства жатвы, молотбы, месильные, прядильные, ткацкие средства и средства для других ремесел и искусств. Отдельный индивид, занимаясь добыванием всего этого, не может так долго сохранить свою жизнь без пищи. Растрачивая свою жизнь на все эти дела, он не будет способен выполнить ни одного из них. Но если они окажут друг другу помощь и каждый в силу своих способностей выполнит одно из важных дел, то могут в достаточном количестве производить средства существования. Тогда удастся последовательная смена индивидов и сохранение рода человеческого».⁵⁴ Исходя из такой постановки вопроса, он определяет общество как особый союз между людьми: «Поскольку бытие рода человеческого без взаимопомощи недействительно, а взаимопомощь без объединения невозможна, постольку человеческий род по природе нуждается в объединении. И такое объединение называется обществом».⁵⁵

Наряду с этим, Насириддин обращает особое внимание на вопрос о роли трудовой деятельности и ремесел в жизни общества, беспощадно критикует непроизводительные слои общества. Он считает, что только благодаря объединению и труду (ремеслам) возможно производство жизненных средств. Поэтому он подвергает резкой, уничтожающей критике те социальные группы, которые уклоняются от общественно полезного труда и занимаются отшельничеством. «Лица, — пишет он, — которые уклоняются от объединения и стремятся к одиночеству, лишаются этой добродетели (т.е. взаимопомощи. — М.Д.) ... Одна группа этой касты считает такое действие (т.е. стремление к одиночеству, отшельничеству. — М.Д.) добродетелью. Это те, кто неразлучны с церковью, живут в одиночестве в пещерах, называя это аскетизмом... Люди эти под видом путешествия перекочевывают из одного города в другой...

употребляют средства существования, коллективно добытые другими людьми. Но взамен этому они ничего им не дают... Съедая пищу и нося одежду, изготовленные ими, они не воздают всему этому должное. Они отвращаются от всего того, что является причиной порядка и совершенства человеческого рода, и по ошибочным причинам и животной низости не приводят из состояния возможного в состояние действительного те качества, которые заложены в их естестве. Группа недалёковидных выдаёт их за добродетельных. Однако это ошибочное представление, ибо добродетель заключается не в отказе от удовлетворения нужд... а в сохранении меры и справедливости во всем... Кто не общается с народом, тот не может проявлять великодушие и щедрость... Если вдуматься во все это, становится очевидным, что эта категория людей скорее похожа не на добродетельных, а на неорганические вещества и мертвецов». ⁵⁶

В этом своем труде Насириддин развивает дальше теорию идеального общества Фараби. Но, не имея возможности подробно анализировать этот аспект его взглядов, мы приведем только одну цитату, очень рельефно выражающую суть его точки зрения. Он писал: «Город свободы, называемый народным городом, – это такой город, каждое лицо которого имеет свои права, независимо, свободно и делает то, что захочет. Жители этого города равноправны, и никто не думает о своем превосходстве над другими. Все население состоит целиком из свободных людей, и никакого различия между ними нет...

В этом городе население ставится выше его правителей, ибо правители должны делать то, что желает население. Подумать только, что среди них нет ни начальников, ни подчиненных!

В этом городе наилучшими людьми считаются те, которые пекутся о свободе народа, защищают его от врагов и не являются честолюбивыми...

Всем людям нравится жить в таком городе, ибо только здесь могут достичь всего желаемого. Поэтому люди со всех сторон съезжаются в этот город, благодаря чему его население быстро растет. В этом городе нет разницы между коренным населением и пришельцами». ⁵⁷

Все это говорит о том, что этические и социально-философские взгляды Насиридина Туси в целом носят научный характер и

заслуживают быть предметом специального исследования.

Особо выдающиеся заслуги Насириддин имеет в области естественных и точных наук, в особенности математики, астрономии и физики.

По математике им написано огромное количество трудов. Но важнейшими из них являются:

- «Изложение Эвклида»,
- «Основания геометрии»,
- «Трактат о постулатах Эвклида»,
- «Трактат о V постулате Эвклида»,
- «Трактат о четырехстороннике».

Исследованиями советских ученых (Г.Д.Мамедбейли, Б.А.Розенфельда, А.П.Юшкевича, В.Ф.Когана) и ученых зарубежных стран установлено, что этими своими трудами Насириддина Туси развил теорию параллельных линий и теорию отношений, превратил тригонометрию в самостоятельную математическую науку, подготовил почву для создания неевклидовой геометрии и оказал серьезное влияние на развитие этой отрасли науки как на Западе, так и на Востоке. Чтобы не быть голословными, приведем ряд фактов.

Первое дошедшее до нас изложение теории параллельных линий принадлежит Эвклиду (III в. до н.э.). Впоследствии ею занимались греческие ученые Посидоний, Птоломей и Прокл, а из восточных мыслителей – Абу Джафар Хазин, Абу Абдулла Шанни (лат. Аганис), Абдул Аббас Табризи (лат. Анариций), Абу Али ибн Хайсам (лат. Альхазен) и Омар Хайям. Насириддин Туси, несомненно, был знаком с достижениями названных ученых в этой области и в своих исследованиях опирался на них.⁵⁸ Но он не остановился на достигнутых ими результатах, а двинул развитие этой теории дальше. Развитие теории параллельных линий Насириддином заключается в поисках более наглядных постулатов, заменяющих V постулат Эвклида, в новом, весьма оригинальном доказательстве того, что в четырехугольнике с двумя прямыми углами при нижнем основании и с равными боковыми сторонами каждый из углов при верхнем основании является прямым, в целом ряде новых утверждений, являющихся промежуточными предложениями при выводах V постулата. Анализируя теорию параллельных линий Насириддина и сопоставляя ее с теориями его предшественников, Г.Д.Мамедбейли пишет: «Новыми у Насириддина являются следующие утверж-

дения:

1. Перпендикуляр и наклонная непременно пересекаются (шестое предложение первой редакции и первый случай второй редакции). Это утверждение исключает геометрию Лобачевского, т.е. эквивалентно V постулату.

2. Если одну из сторон острого угла разделить на равные отрезки и из точек деления этой стороны опустить перпендикуляры на вторую сторону, то эти перпендикуляры делят вторую сторону также на равные отрезки (предложение взамен шестого первой редакции). Справедливость этого утверждения видна из доказательства первого случая второй редакции. Это утверждение исключает и геометрию Лобачевского, и геометрию Римана, т.е. содержит утверждение, эквивалентное V постулату.

3. Из данной точки, находящейся внутри угла, можно провести прямую, пересекающую обе стороны угла (предложение взамен седьмого первой редакции). Это утверждение исключает геометрию Лобачевского и эквивалентно V постулату.

4. В своей теории параллельных линий Насириддин открыто заменяет V постулат другим,⁵⁹ ... что представляет собой важный шаг вперед в деле подготовки открытия независимости V постулата от остальных аксиом и постулатов Эвклида, т.е. в деле подготовки великого открытия Лобачевского».⁶⁰

Теория параллельных линий Насириддина Туси, по общему мнению историков математики, оказала большое влияние на развитие этой теории в Европе. Г.Д. Мамедбейли, например, в своей работе «Мухаммед Насирэддин Туси о теории параллельных линий и теории отношений» на основе множества фактов доказывает, что аналогичная теория таких западных математиков, как Х.Клавий (1537–1612), Д.Валлис (1616–1703), Д.Саккери (1667–1733) и др., была разработана под сильным влиянием Насириддина Туси.⁶¹

Немалы заслуги Насириддина и в развитии теории отношений и чисел. Известный советский историк математики А.П.Юшкевич, оценивая заслуги мыслителя в этой области, писал: «Как известно, древние греки понимали под числом собрание единиц; в теории подобия и в так называемом методе исчерпывания роль действительного положительного числа играли у них отношения непрерывных величин, которые греки, однако, строго отличали от чисел; на отношения к тому же распространены были далеко не все

операции арифметики.

У Насириддина отношение становится числом. Развивая учение о «сопоставлении» отношений, Насириддин в своем произведении «Шакл аль-кит'а» («Трактат о четырехстороннике») писал, что составное отношение есть то, «значение» которого равно произведению «значений» и составных отношений. «Значение» отношения он определял при этом как величину, отношение которой к некоторой единице равно данному отношению. О произвольном – соизмеримом или несоизмеримом отношении Насириддин писал: «Каждое из этих отношений может быть названо числом, которое определяется единицей, так же как один из членов этого отношения определяется другим из этих членов». В результате все отношения тригонометрических линий становятся числами, приближенно выразимыми с помощью дробей.

В Европе концепция действительного положительного числа развивалась аналогично, только с отставанием во времени. Насириддин опередил европейскую концепцию действительного положительного числа примерно на четыреста лет.⁶²

Говоря о роли Насириддина Туси в развитии математики, особо следует отметить его заслуги в обосновании тригонометрии как самостоятельной науки. Как известно, разработанные до Насириддина разделы тригонометрии включались в работы по астрономии. Насириддин в своей «Шакл аль-кита» превратил ее в самостоятельную математическую науку. А.П.Юшкевич, определяя роль и значение этой работы Насириддина в развитии и становлении тригонометрии как науки, подчеркивал, что это по сути дела первый труд, в котором учение о решении треугольников трактуется как самостоятельная наука и дано весьма полное и целостное построение всей системы тригонометрии, начиная с основных понятий и соотношений и кончая алгоритмом решения всех типичных задач.⁶³

В этом своем труде Насириддин последовательно развивает теорию отношений, завершает теорию плоского и сферического полных четырехсторонников, впервые вводит понятие сферического полярного треугольника и применяет его к решению задачи определения сторон сферического треугольника по трем углам.⁶⁴ Вот поэтому Браунмюль считает, что «труд Насириддина действительно заслуживает названия системы тригонометрии, ибо хотя его предшественники Абуль Вафа, Абу Наср, аль-Бируни и другие

предпосылали своим астрономическим сочинениям главу, в которой приводили сводку и обоснование тригонометрических правил, но у них тригонометрия выступала все же только как наука вспомогательная для астрономии, но не имеющая самостоятельного значения для астрономии. Насириддин, напротив, понял ее собственно математическое значение и стремился поэтому обосновать ее как самостоятельную дисциплину, положив в основу полный четырехугольник.

Все его фундаментальные теоремы совершенно последовательно выводятся из этой фигуры». ⁶⁵

В Европе первый собственно тригонометрический трактат появился в XV в. Это труд Иоганна Мюллера (Региомонтана, 1436–1476) «*De Triangulorum*», в котором тригонометрия трактуется как самостоятельная наука. Некоторые историки математики считают, что Региомонтан сыграл в Европе ту же роль, какую сыграл на Востоке лет за двести до него Насириддин, с которым он не был совершенно знаком. ⁶⁶ По-видимому, эта точка зрения не совсем верна, ибо в Марагинской обсерватории работал астроном из Испании, который не мог не содействовать популярности этого труда в Европе. Больше того, сам Региомонтан достаточно хорошо знал арабский язык, о чем свидетельствуют его переводы труда аль-Фергани «Основы астрономии» и аль-Бетани «Книга о звездной науке», изданные в Нюрнберге в 1537 г. Поэтому он не мог не знать о Насириддине, который к этому времени в Европе был достаточно известен. Исходя из этих и некоторых других соображений, Салех Заки считает, что Региомонтан пользовался трудами восточных ученых и его труд представляет собой скорее всего очень удачную компиляцию. ⁶⁷

Насириддин является не только выдающимся математиком, но и выдающимся астрономом своей эпохи. Эта сторона деятельности ученого, его заслуги и историческая роль в развитии астрономии подробно и глубоко анализированы в работе Г.Д. Мамедбеيلي «Основатель Марагинской обсерватории Мухаммед Насирэддин Туси». Поэтому мы отметим лишь следующее.

Великая историческая заслуга Насириддина в развитии этой отрасли науки прежде всего заключается в создании Марагинской астрономической обсерватории.

Во-первых, в ней были сконцентрированы основные научные

силы эпохи: здесь под руководством Насириддина работали и творили более 100 ученых различных национальностей, многие из которых были крупными мыслителями, сыгравшими серьезную роль в развитии науки, как своей, так и последующих эпох.

Во-вторых, в стенах этой обсерватории под руководством Насириддина Туси были созданы астрономические инструменты, которые обеспечивали большую точность наблюдений Солнца, планет и различных небесных явлений. Например, Мувайиддин Орди, конструктор астрономических инструментов Марагинской обсерватории, свидетельствует, что он под руководством Насириддина построил 10 астрономических инструментов:

- 1) большой стенной квадрант;
- 2) армиллярная сфера;
- 3) инструмент для определения наклонности эклиптики;
- 4) инструмент для определения моментов равноденствия;
- 5) инструмент для определения размеров затмения;
- 6) вращающийся квадрант;
- 7) инструмент двух столбов;
- 8) синус-инструмент I;
- 9) синус-инструмент II;
- 10) совершенный инструмент.⁶⁸

В-третьих, научные и технические достижения этой обсерватории впоследствии дали сильный толчок развитию астрономии в Иране, Средней Азии, Китае и других странах.

Так, еще в XIII в. в Пекине под руководством ученика Насириддина, научного сотрудника Марагинской обсерватории бухарца Джалалиддина была построена астрономическая обсерватория, инструменты для которой им были привезены из Мараги. Изобретенный им астрономический календарь «Ван-нянь-лей» (т.е. «Десять тысяч летоисчислений») в скором времени заменил старую китайскую систему летоисчисления и послужил основой составления ежегодного календаря в течение последующих 400 лет.⁶⁹

Достижения Марагинской обсерватории дали сильный толчок развитию астрономии и в Средней Азии. Самаркандская астрономическая обсерватория, созданная под руководством Улугбека, является естественным продолжением Марагинской обсерватории. Ученые Самаркандской обсерватории, усвоив все научные и технические приобретения марагинцев, двинули дальше развитие

этой отрасли науки. О том, что достижения Марагинской обсерватории были известны ученым Самаркандской обсерватории и оказали на них серьезное влияние, свидетельствует совпадение содержания «Зиджи Ильхани» и «Зиджи Курагони» (или «Зиджи Улугбек») – коллективного труда астрономов Самаркандской обсерватории.⁷⁰

Научные и технические достижения Марагинской обсерватории были известны и в Европе и использованы в астрономической обсерватории Тихо Браге (Дания).⁷¹

С этой точки зрения, заслуги Насириддина, как основателя Марагинской обсерватории и воспитателя научных кадров, поистине неоценимы.

Насириддин был не только основателем и руководителем Марагинской обсерватории, но и самым ведущим ее ученым. На основе наблюдений этой обсерватории им написано большое количество трудов, самыми важными из которых являются:

- «Зиджи Ильхани» («Ильханов календарь»),
- «Тазкирай Насирия» («Насирова памятка»),
- «Бист боб дар устурлоб» («Двадцать глав об астролябии»),
- «Китоб аль-бори' фи улуми таквим ва харакоти афлок» («Превосходная книга о календаре и движении небес»),
- «Зубдат аль-хайат» («Основы астрономии»),
- «Си фасл дар таквим» («Тридцать глав о календаре»),
- «Рисола дар таквим ва харакати афлок» («Трактат о календаре и движении небес»).⁷²

Знакомство с этими произведениями Насириддина показывает, что он прочно стоял на почве геоцентрической, так называемой Птолемеевой системы мира и стремился усовершенствовать и привести эту систему в лучшее согласие с наблюдениями. Это имеет свои причины. Одна из них заключается в том, что выдвинутая Аристархом (III в. до н.э.) гелиоцентрическая система мира, с которой Насириддин, несомненно, был знаком,⁷³ в силу неразвитости физики (точнее, механики) не была доказана и потому не могла сколько-нибудь серьезно соперничать с геоцентрической системой мира. «Как известно, механика, изложенная Аристотелем в его трактате о физике, непоколебимо царила в науке до начала XVII столетия. Но с точки зрения аристотелевской механики, движение Земли – как поступательное, так и вращательное – не выдерживало

критики. Поэтому, когда Птолемей в начале «Альмагеста» упоминает о гелиоцентрической системе мира или хотя бы о вращении Земли вокруг оси, он сразу исключает такие предположения, как совершенно несостоятельные с физической точки зрения». ⁷⁴

Приняв Птолемею систему мира, Насириддин внес в нее ряд серьезных улучшений. Так, на основе более точных наблюдений, проведенных в Марагинской обсерватории, он намного улучшил значение среднесуточного движения Земли, среднесуточного движения планет и среднего синодического движения планет. ⁷⁵

Но с мировоззренческой точки зрения, особое значение имеет Насиридинова теория затмения Солнца и Луны, перекликающаяся со взглядами Бируни и изложенная в восьмой главе «Зиджи Ильхани». Дело в том, что в течение долгих веков это явление было предметом религиозных спекуляций мусульманского духовенства, оно использовалось для разжигания религиозного фанатизма и суеверий. Духовенство это явление объясняло так: в наказание людям за их грехи ангелы по божьей воле затемняют Луну и Солнце, и если они не принесут жертвы, ни Луна, ни Солнце не взойдут. Вопреки всему этому, Насириддин при объяснении этого явления исходит из его естественных причин. Он доказывает, что явление затмения Луны связано с явлением ее соединения с Солнцем. Если в момент такого соединения широта Луны не превышает 12° , а долгота от узла 16° , то может произойти затмение. Начало и конец затмения зависят от широты Луны в моменты противостояния и скорости изменения ее долготы. Этот факт свидетельствует о том, что Насириддин, как один из выдающихся ученых своего времени, был свободен от религиозного фанатизма и суеверий.

Большого внимания заслуживают работы Насириддина в области физики:

«Рисола дар тахкики кавси кузах» («Трактат об исследовании радуги»),

«Рисола дар баёни субхи козиб» («Трактат о предрассветных сумерках»),

«Ин'икоси шуоот» («Ограждение света»),

«Рисола фи аль-харорат ва аль-барудат» («Трактат о тепле и холоде»),

«Рисола дар кайфияти зарурати харакат» («Трактат об обстоятельствах необходимости движения»),

Однако эти работы, важные для выяснения взглядов мыслителя на сущность и природу света («Рисола дар тахкики кавси кузах», «Рисола дар баёни субхи козиб», «Ин'икоси шуоот»), теплоты и холода («Рисола фи аль-хароат ва аль-барудат») и движения («Рисола дар кайфияти зарурати харакат») и генезиса развития идей по этим вопросам, до сих пор не изучены. Хотя статья иранского ученого Джалоля Муставфи и называется «Итилооти Ходжа Насириддин Туси дар мубахси нур» («Представления Ходжи Насириддина Туси о свете»), однако она почти ничего по этому вопросу не дает, ибо в ней больше анализируются взгляды физиков Европы Нового времени (Ньютона, Декарта, Гюйгенса, де Бройля и др.) и таких мыслителей восточного средневековья как Ибн Хайсам (автор «Китоби манозир») и Камолиддин Абул-Хасан (автор «Танкех аль-манозир»), нежели взгляды Насириддина Туси. В этой большой статье (17 стр.) он только дважды упоминает Насириддина и приводит следующие его высказывания из его «Таджрид аль-калом»: 1) «Некоторые ученые полагают, что свет представляет собой corpusculы, которые, выделяясь из своего источника, достигают освещаемых ими тел»,⁷⁶ 2) «Звук – это свойство, образующееся в воздухе благодаря ударению или столкновению тел. Эти волны подобны волнам воды... Движение, перемещаясь из одной части воздуха в другую, так ослабнет, что не может дальше двигать воздух. Вследствие этого звук прекращается. Это движение воздуха подобно волнам воды, которые образуются в результате бросания камня в нее. Благодаря этому подобное движение воздуха именуют звуковыми волнами. Распространение света аналогично движению звуковых волн».⁷⁷ Конечно, эти выдержки не могут раскрыть всю суть учения Насириддина о природе света, его отражении и преломлении. Поэтому назрела необходимость всестороннего изучения трудов мыслителя, где освещается этот вопрос.

Следует отметить, что Муставфи, сравнивая точку зрения физиков Европы XVI–XVIII вв. на сущность и природу света с идеями вышеуказанных мыслителей, приходит к выводу, что знаменитые ученые Европы XVI–XVIII вв. были компиляторами того научного богатства, которое им в наследство оставили наши предки.⁷⁸ Не трудно доказать, что такая постановка вопроса неверна, как с методологической, так и с научной точки зрения. С методологической точки зрения, такая постановка вопроса потому неверна, что отри-

цает поступательный ход человеческого познания, крутые повороты и скачки в его историческом развитии. С научной же точки зрения это утверждение неверно, потому что не соответствует тем объективным фактам, которые изложены в трудах физиков Европы XVI–XVIII вв.

Ознакомление с наследием Туси убеждает нас в том, что он был не только физиком, математиком и философом, но и ученым-медиком. Источники называют такие его медицинские труды:

«Кавонин аль-тиб» («Законы медицины»),

«Хавоши бар «Куллиёти конун»-и Бу Али» («Комментарии к «Канону» Бу Али»),

«Халли мушкилоти «Конун»-и Бу Али» («Разрешение трудностей «Канона» Бу Али»).

Но эти труды мыслителя ни у нас, ни за рубежом еще не изучены. Существует только статья иранского ученого М.Наджмободи «Назаре ба аконд ва осори тиббии Ходжа» («Некоторые суждения о медицинских взглядах Ходжи»), в которой в самых общих чертах характеризуется Насириддиново понимание медицины и ее задач. Главный вывод автора статьи заключается в следующем: «Изучение наследия Туси показывает, что его философские и математические качества доминируют над его медицинскими качествами. По сути дела, эти два качества Ходжи несравнимы. Этим свойством он прямо противоположен Ибн Сине и [Абу Бакру] ар-Рози, которые наряду с философией прекрасно разбирались и в медицине».⁷⁹

Вместе с тем Насириддин Туси разрабатывал вопросы теории таджикско-персидского стихосложения и писал стихи. До сих пор остается очень популярной его «Ме'ер аль-аш'ор», освещающая вопросы таджикско-персидской просодии и метрики. Стихи он писал как на персидском (таджикском), так и на арабском языке. Ибн Касир, автор «Ал-Бадоят ва ал-нихоят», пишет, что «у него очень сильная поэзия». А биографы и составители каталога трудов мыслителя Салахиддин Сафади и Ибн Шокир указывают, что его перу принадлежало большое количество стихов на языке фарси, которые, к сожалению, не собирались и потому в основном утеряны. И лишь в некоторых сборниках и антологиях сохранены отдельные образцы его поэзии. Тем не менее в 40-х годах XX века в Тегеране издан диван Насириддина Туси, охватывающий значи-

тельное количество стихов в различных поэтических жанрах. М.Разави пишет: «Надо учитывать, что без вдумчивого исследования не следует признавать любое стихотворение, подписанное именем Насири Туси или Туси и т.п., за сочинение Ходжи Туси (Насириддина Туси. – М.Д.). Так, в настоящее время на имя Ходжи Насириддина Туси в Тегеране издан и распространен диван, в котором кроме нескольких рубай все остальные бесспорно не принадлежат Ходже Туси. Собиратель и издатель упомянутого дивана без всякого упоминания источников включил в него всякую газель, подписанную псевдонимом «Туси», думая, что она принадлежит Ходже... И это при том, что Ходжа не был мастером в сложении газелей, и принадлежность ему какой-либо газели не засвидетельствована. Кроме того, неизвестно, принадлежит ли псевдоним «Туси» Ходже, ибо поэтов из Туса было множество, и вполне вероятно, что псевдоним «Туси» принадлежит кому-нибудь из них»⁸⁰. В настоящее время мы располагаем несколькими его кит'а, рубай и небольшим маснави, собранными из различных источников неутомимым исследователем его наследия Мухаммадом Таки Разави и помещенными в его книге «Ахвол ва осори Ходжа Насириддин Туси»⁸¹. Сохранившееся поэтическое наследие Туси носит глубоко научный и философский характер. Он излагал в стихах самую суть и квинтэссенцию своих научных, особенно астрономических и философских изысканий. Подтверждением тому может быть «Мадхали манзум дар ма'рифати нуджум» («Стихотворное введение о познании звезд») и маснави «Тамат», излагающая в очень доступной форме его концепцию гилеформизма.

Насириддин Туси также занимался редакторской и переводческой деятельностью. Исторические и литературные источники передают, что Насириддин перевел с арабского на персидский язык ряд важных научных трудов.⁸² Нам известны его переводы на персидский язык «Одоб ал-сагир» Ибн Мукаффа', «Сувар ал-кавокиб» Абдулхусейна Абдуррахмана Суфи, «Зубдат ал-хакоик» Айнулкуззота Хамадани. Эти же источники приписывают ему редакцию и изложение основных научных трудов древнегреческих ученых на арабском языке. Говоря о значении этих редакций и изложений, известный иранский ученый З.Сафо пишет: «За редкими исключениями, наследие, переложенное во втором, третьем и четвертом веках (хиджры. – М.Д.) с греческого на арабский язык...

было переведено подстрочно и невыразительно. В большинстве случаев несовершенство этих переводов достигало такой степени, что даже такие проницательные мужи, как Абу Наср ал-Фараби, Абу Али Сина и его учитель Абу Абдуллах Нотили, как явствует из их автобиографий, не в состоянии были понять их...

Великая заслуга Ходжи (т.е. Насириддина Туси. – М.Д.) заключается в том, что, изучив большинство ранних переводов математических трудов, он сумел исправить и очистить их (от ошибок) и создать новые стройные и совершенные сочинения. Его знаменитые изложения греческих математических трудов созданы именно таким путем. Значение этих изложений заключается в том, что они своей простотой и ясностью сделали доступным изучающим математику большое количество греческих математических книг. В отличие от переводов, в этих изложениях мы не находим никаких неясностей в выражениях, никакого несовершенства в языке и никакой путаницы в мыслях»⁸³.

Возможно, что многие из этих изложений составлены на основе их греческих оригиналов, ибо Убайд Закони (1270–1370) свидетельствует, что Насириддин знал греческий язык: «Хотя автор этих строк Убайд Закони не имеет никакого положения ни в науке, ни в искусствах, тем не менее с юности стремился к изучению взглядов ученых и мыслителей. И вот в эти дни, когда наступил 750 г.х. (1349 г. н.э.), мне посчастливилось прочесть книгу главы философов Платона, написанную им для своего ученика Аристотеля и переведенную единственным в своей индивидуальности Ходжой Насиридином Туси с греческого на язык фарси».⁸⁴

Как видим, Насириддин Туси поистине был настоящим ученым-энциклопедистом, внесшим огромный вклад во все отрасли знания своей эпохи и способствовавшим поступательному развитию научного познания. Но, несмотря на это, он писал:

گفتم که دلم ز علم محروم نشد
کم ما ند ز اسرار که مفهوم نشد
اکنون که بچشم عقل در مینگر
معلوم شد که هیچ معلوم نشد

*Сказал я, что знаниями душа моя переполнена,
Осталось мало тайн, что не познаны.*

*Но теперь, когда взираю на мир глазами разума,
Ясно мне стало, что мне ничего не ясно.*

Стало быть, несмотря на свою энциклопедическую ученость, Насириддин был чрезвычайно скромн. Это отмечали и ученики и современники ученого. Ибн ал-Фавти, например, пишет: «Ходжа был мужем мудрым, добронравным, благородным, скромным, никогда не обижался на просьбу людей, не отказывался удовлетворить их нужды. Его отношение ко всем было приветливым и радушным». То же самое отмечают Ибн Шокир, Муайдиддин, Урзи и многие другие ученики, последователи и современники мыслителя. Это свидетельствует о том, что в Насириддине удачно сочетались личность Ученого и Человека. И тем не менее у него были и противники, и недоброжелатели. Некоторые его недруги и недоброжелатели, в особенности Ибн Каюм Джузия, договариваются до того, что «книги, которые составил Ходжа Туси – это бесподобные книги, приобретенные им при Багдадской смуте (имеется в виду захват Багдада монголами. – М.Д.). Он, заменив введения и переписав их на свое имя, оригиналы утопил в Тигре». Это – злобная клевета, ибо мы из достоверных источников доподлинно знаем, что большинство трудов мыслителя было написано им в Кухистане и задолго до «Багдадской смуты». Клевета Ибн Каюма опровергается и тем, что Туси во введении своих трудов постоянно указывает на их источники. В этом можно убедиться, прочитав его труды «Ахлоки носири», «Асос ал-иктибос», «Зиджи Ильхани» и др., где автор достаточно четко указывает на источники своих сочинений. Например, во введении к «Ахлоки носири» автор, в частности, пишет: «...То, что будет излагаться в этой книге о всех [разделах] практической философии, будет заимствовано в порядке пересказа, повествования, извещения, предания у предшествующих и последующих мудрецов». Конкретизируя это свое общее указание об источниках данного своего труда, он признается, что при написании его первой статьи он использовал сочинение Ибн Мискавейха «Ат-Тахара», при написании второй – трактат Ибн Сины «Тадбири манзил», при написании третьей – произведение Абу Насра ал-Фараби «Оро'у ахли-л-ма-динати-л-фозилати».

УЧЕНИЕ НАСИРИДДИНА ТУСИ О БЫТИИ

Учение о бытии есть важнейший момент философских систем античности и средневековья и объединяет ряд общеполитических проблем, анализ которых имеет большое значение для определения мировоззренческой направленности взглядов мыслителей прошлого. К числу таких проблем относятся: имеет ли мир творца, или он существует от века в силу своих непреложных закономерностей?; каково отношение души и тела (т.е. духовного и телесного), материи и формы?; каково соотношение понятий (категорий) и реальных вещей? Такое же содержание имеет и учение Насириддина Туси о бытии. Об этом свидетельствует общее определение бытия, данное в таких его произведениях, как «Равзат ат-таслим», «Китаб аль-фусул фи аль-усул», «Исботи воджиб», «Асос аль-иктибос». Определяя в этих своих произведениях бытие как все сущее, мыслитель указывает, что оно бывает двух видов: необходимосущее и возможносущее. Из дальнейшей характеристики этих понятий становится ясным, что под понятием «необходимосущее» он разумеет Бога, а под понятием «возможносущее» — все остальные вещи и явления, порожденные Богом. Вот что писал сам Насириддин Туси по этому поводу в одном из своих стихотворений:

موجود منقسم به دو قسم است نزد عقل
یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود
ممکن دو قسم گشت، یعنی جوهر و عرض
جوهر بینج قسم شد، ای ناظم عقود:
جسم و دو اصل او که هیولی و صورتند
پس نفس و عقل، این همه را یاد گیر زود
نه قسم گشت جنس عرض وین دقیقه را

در حین بحث جوهر عقلی بمن نمود:
چون کم و کیف این و متی و مضایف و وضع
پس یفعل است و انفعال و ملک از وجود
پس واجب الوجود زینها مبری هست
کو بود و هست و باشد و اینها یکی نبود

Бытие, согласно разуму, бывает двоякого рода:

Или необходимосущее, или возможносущее.

Возможносущее делится на две части, т.е.

на субстанцию и акциденцию.

Субстанция имеет пять видов, о, упорядочивающий взгляды:

Тело и две его основы, которые суть материя и форма,

Затем душа и разум, – это все спешит познать.

А акциденция бывает девяти видов, и эту истину

Во время спора мне известила разумная субстанция.

*Виды эти такие, как: количество и качество, где и когда,
отношение и положение.*

Затем действие, страдание и обладание бытием.

Необходимосущее, следовательно, свободно от них,

Ибо оно было, есть и будет, но ни одного из них не было».¹

Исходя из такого понимания бытия и его элементов, учение Насириддина Туси о бытии необходимо изложить по такому плану:

- 1) Бог, природа и человек;
- 2) материя и форма;
- 3) душа и тело;
- 4) категории бытия и их сущность.

Но прежде чем перейти к изложению этих вопросов, считаем необходимым сказать, правильно ли, что в приведенном стихе мыслитель близко подходит к материалистическому решению основного вопроса философии. Этот вопрос возникает в связи с тем, что, приводя это стихотворение в своей книге «Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы», М.Н.Болтаев пишет: «Как видим, здесь мыслитель близко подходит к материалистическому решению основного вопроса философии. Физический мир, именуемый им возможносущим, представляет собой часть бытия, физическое при этом имеет две стороны, или два вида – материю и форму. Значит, форма – не идея, существующая вне реальной действительности, а часть физического, материального мира.

Материя и форма, как две части единого физического мира, проявляются в девяти категориях.

Мыслитель, определяя субстанцию как необходимосущую, ограничивается указанием на то, что она вечна, т.е. характеризуется словами «была», «есть» и «будет».² Если хорошенько вдуматься в содержание этого стихотворения, то нетрудно убедиться, что ни одно из этих положений М.Н.Болтаева из него не вытекает. На самом деле, разве можно возможносущее характеризовать как физический мир? Отнюдь нет, ибо в понятие «возможносущего», кроме материи и формы, входят тело, душа и разум. А характеризовать душу (особенно человеческую) и разум как физическое – значит искажать смысл учения средневековых мыслителей по этим вопросам. Далее, разве из этого стихотворения вытекает, что форма – часть физического, материального мира? Никак нет. Взгляды Туси по этому вопросу довольно противоречивы, и следует дать их конкретный анализ (см. об этом §2 главы II). А может быть, верно, что «мыслитель определяет субстанцию как вечное необходимосущее, характеризуемое словами «была», «есть» и «будет»? Опять нет, ибо в стихотворении ясно пишется, что «возможносущее делится на две части, т.е. на субстанцию и акциденцию. Необходимосущее, характеризуемое словами «была», «есть» и «будет», – это Бог, который сотворил возможносущее. Исходя из всего этого, мы не можем согласиться с мнением о том, что в этом стихотворении мыслитель «близко подходит к материалистическому решению основного вопроса философии».

1. Бог, природа и человек

Вопрос о том, сотворен ли мир Богом, или он существует от века и в силу своих непреложных закономерностей, был средоточием всей мировоззренческой идеологии средневековья. И поэтому Насириддин Туси, как один из представителей философской мысли этой эпохи, никак не мог обойти его стороной. Как же тогда он решает его?

В трактате «Равзат ат-таслим», относящемся к аламутскому периоду его научной и философской деятельности, к периоду, когда он находился во власти исмаилитских правителей Кухистана и должен был разрабатывать и пропагандировать их идеологию, он

решает этот вопрос в духе исмаилитской концепции миропонимания: существует единый изначальный Бог, который сотворил первый разум. Первый же разум сотворил душу, а душа – бесформенную материю, природу и тела. «Некоторые утверждают, – писал он, – что основу сущих составляет одна сущность, другие – две, третьи – три, четвертые – четыре. Каково твоё понятие об этом? По моему пониманию, основу сущих составляет одна сущность. Сущность эта – веление Всевышнего и преосвященного. Первое сущее... которое возникло без каких-либо опосредствований, благодаря (божьему) велению, – это первый разум. Остальные сущие возникли благодаря (божьему) велению опосредованно, через посредников. Например, душа (возникла) при посредничестве разума, а бесформенная материя, природа и тела – при посредничестве души».³

Но чтобы допустить сотворение мира Богом, надо доказать существование самого Бога. Понимая эту логическую необходимость, он разрабатывал целую систему космологического доказательства бытия Бога. Согласно такому способу доказательства, бытие Бога выводится из бытия единичных вещей: единичные вещи существуют только благодаря определенной причине. Этой причиной в конечном счете является Бог. Свою концепцию доказательства бытия Бога Насириддин Туси резюмировал в следующих словах: «Если кто-либо попытается отрицать существование Великого и Всевышнего Творца, то его спросят: существующие в мире вещи существуют сами по себе или благодаря чему-то другому? Если он ответит, что существуют сами по себе, то этим он признает, что все эти вещи суть необходимосущие, ибо смысл необходимосущего – существовать само по себе. Но если он ответит, что вещи эти существуют благодаря чему-то другому, то этим признает существование какого-то необходимосущего, ибо необходимосущее – это то, благодаря чему существуют другие вещи. Но его могут спросить: имеют ли возникшие и возникающие вещи какую-либо причину возникновения? Он вынужден признать, что имеют. Тогда спросят его: эта причина суть ты или нечто другое? Если даже он и скажет, что эта причина суть я, то тем самым признает существование Бога. Благодаря этим двум доводам он уже признался в существовании Бога, сам не подозревая этого».⁴ Гносеологическим основанием для такого вывода послужила

неправильная трактовка роли производственно-практической деятельности человека. Наблюдая в повседневной жизни целенаправленный характер трудовой деятельности человека и тот факт, что каждая вещь, необходимая людям, имеет своего творца, мыслители, расширяя сферу действия производственно-практической деятельности людей, распространяли ее на всю вселенную и тем самым приходили к выводу, что подобно тому как необходимые человеку вещи имеют своего творца, и весь мир должен иметь своего творца, называемого Богом.

Но вопрос о сотворении мира Богом в этом труде Насириддина трактуется аллегорически, в духе религиозно-философской концепции исмаилитов, которая во многом расходится с миропониманием ортодоксального ислама. Например, указывая, что согласно убеждениям большинства мусульман, было время, когда Бог еще не сотворил мир, и излагая легенду о сотворении мира и деяниях Адама, Евы и сатаны, Насириддин пишет: «Все это суть аллегория и символика. Какой мир ты подразумеваешь, когда говоришь, что мир некогда не существовал, но потом возник (и стал существовать)? Если имеешь в виду этот мир, украшенный Солнцем, Луной, созвездиями, этот мир с устланной землей и видимыми горами, реками, растениями и животными, то нельзя сказать, что он некогда не существовал, а потом возник. Ибо, если говоришь, что этот мир некогда не существовал, то этим утверждаешь, что тогда творец не был творцом или был лишь потенциальным творцом и только потом стал действительным творцом. А такое утверждение есть не что иное, как ересь... Следовательно, необходимо говорить, что Всевышний всегда был творцом. А раз есть творец, то должно быть и творение. Следовательно, (существование) этого мира необходимо. Поэтому не было времени, когда он не существовал.

Но если кто-либо скажет, что таким образом и Бог и мир окажутся извечными (изначальными) и это есть язычество (многобожие), то мы ответим: мы не отрицаем ни изначальности мира, ни его сотворенности. Затем скажем: мир сам по себе суть сотворенное, но по отношению к своим дополнениям изначальное...

Но этот мир, о котором можно говорить, что некогда он не существовал, но затем возник, есть мир, состоящий из восемнадцати тысяч миров.

В том числе превращение одного периода в другой, одной

веры в другую, одних народов в другие есть определенный мир, каждый из которых переходит в другой. Поэтому тот период, вера и народ, которых не было, но которые возникли, есть тот мир, который не существовал, но который возник впоследствии».

Насириддин Туси в том же аллегорическом духе трактует и вопрос о сотворении мира Богом за шесть дней. Он считает, что сотворение мира за шесть дней есть аналогия эпох основателей шариатов (вер). Каждый день в данном случае равен тысяче годам, т.е. от Адама до Мухаммеда. «И это есть тот мир, о котором можно говорить, что он некогда не существовал, а потом возник».⁶ Оппозиционность этих взглядов Насириддина Туси официальному исламу очевидна: официальный ислам утверждает конечность и тленность материального мира, Насириддин говорит о его изначальности и вечности; официальный ислам твердит о сотворении материального мира за шесть дней, Насириддин же говорит о мире религий (шарое') и их сотворении (возникновении).

Идея изначальности и нетленности материального мира в предшествующей Насириддину философской мысли поддерживалась Ибн Синой,⁷ Абуякубом Сиджистони,⁸ Носиром Хусравом,⁹ Ибн Рушдом¹⁰ и многими другими мыслителями. В пользу этой своей идеи они приводили множество аргументов, самым важным из которых является следующий: мир есть атрибут Бога. Бог как причина всего сущего изначален, вечен и нетленен. Поэтому и мир, как его атрибут, тоже изначален и нетленен. Хотя подобное решение этого вопроса не выходит за рамки идеализма, тем не менее оно в корне противоположно религиозной догме о сотворении мира (которое в известном смысле признавалось мыслителями) и его тленности. Понимая это, ортодоксальный философ ислама Мухаммад Газзали резко выступил против тезиса об извечности и нетленности мира. Сведя все ошибки, допущенные, по его мнению, философами, к 20 пунктам, он писал: «Сюда относится также их высказывание об извечности и нетленности мира. Что-нибудь подобное не осмелился еще утверждать ни один мусульманин».¹¹

Официальному исламу противоположны и представления мыслителя об аде и рае. В этом отношении характерно следующее рассуждение из «Равзат ат-таслим»: «Мир воздаяний называется раем, а мир возмездий адом. Истинный рай – один, это – вечное

воздаяние, изначальное совершенство и бесконечное бытие. А все это означает воссоединение с Богом во всех отношениях. Истинный ад тоже один, это – вечное возмездие, изначальное несовершенство и бесконечное небытие. Все же это означает отдаление от Бога во всех отношениях.

[Но] согласно взглядам большинства мусульман, истинные рай и ад есть обычные места, [состоящие] из телесных веществ и составленные из материальных вещей. Например, рай [с их точки зрения] есть просторный сад, чрезмерно украшенный реками, деревьями, гуриями, чертогами, водой, молоком, медом, вином и разными другими благами из рода кушаний и напитков, перечисляемых ими.

А ад [с точки зрения большинства мусульман], например, есть чрезмерно большая, длинная, широкая и глубокая яма, вечно наполненная огнем и несравненно страшными змеями и скорпионами, которые постоянно жалят [грешных]...

Если представителей ада бросают в огонь и мучают их, то нет никакой разницы между посюсторонним и потусторонним миром. Пророки, известившие об аде и рае с такими телесными свойствами, учитывали способность разума и говорили такие речи в целях пропаганды и устрашения, с тем чтобы простолюдины благодаря этому клонились к подчинению и остерегались совершения грехов против божественных заповедей». ¹² Эти высказывания мыслителя слишком радикальны для мусульманского средневековья, ибо по сути дела заключают в себе отрицание некоторых важных догм ортодоксального ислама. По-видимому, вот из-за таких мыслей и идей он и был объявлен еретиком и богоотступником. Вот, в частности, обвинение в безбожии, выдвинутое против Насириддина Ахмадом ибн Таймией (641–728 г. х.): «Группа людей, называющихся носиритами, а также сообщества карматов и батинитов, в большей степени вероотступники, чем евреи и христиане... Эта секта всегда была другом и спутником врагов ислама. Самое неприятное несчастье для них – это победа мусульман над татарами. Татарские племена не могли бы войти в страну ислама и не могли бы убить халифа, если бы им не содействовала и не помогла эта секта, предводителем и вождем коей был Насириддин Туси, который был визирем еретиков в Аламуте. Именно он вынудил Хулагухана убить халифа. Эта секта известна под несколькими

названиями, в том числе как малохида, каромата, ботиния, ис-
маилия, носирия, хуррамия и мухаммира. Великие мужи религии о
них говорили, что внешняя форма их веры – ересь, а внутреннее их
убеждение – чистое безбожие. Истинная [вера] и внутреннее [убе-
ждение] этой секты заключаются в том, что [ее представители] не
веруют ни в одного пророка и не признают ни Ноя, ни Авраама, ни
Моисея, ни Иисуса и ни Мухаммеда...». ¹³

Без сомнения, краски здесь очень сгущены, а само обвинение
Насириддина в безбожии необоснованно, ибо он ни в этом, ни в
других своих произведениях ни разу не усомнился в существовании
единого Бога, его творческой, всемогущей и всеведущей силе. В
этом смысле его точка зрения вполне совпадает с идеологией
ислама. Более того, в последующих своих сочинениях (после 654
г.х.) он отошел от исмаилитского аллегорического толкования
догматов религии и принял их официальное суннитское объяснение,
о чем, в частности, свидетельствует содержание его труда «Китоб
аль-фусул фи аль-усул» («Книга об основах догматики»), особенно
его I, III и IV разделы. Обвинение это – результат политических
убеждений Таймии, и его цель – обвинением этим скомпро-
метировать Насириддина перед его современниками, подорвать его
растущий в научных и политических кругах авторитет.

К вопросу о соотношении Бога, природы и человека Насириддин
неоднократно возвращался и в последующих своих произведениях.
К их числу относятся «Таджрид аль-акоид» («Исправление взгля-
дов»), «Кавоид аль-акоид» («Принципы
взглядов»), «Китоб аль-фусул фи аль-усул», «Исботи воджиб»
 («Доказательство бытия Необходимосущего»).

Например, в «Китоб аль-фусул фи аль-усул», изданной в
Тегеране под названием «Фусули Ходжаи Туси» и представляющей
собой, по свидетельству иранского исследователя Мухаммед Таки
Данишпажуха, извлечения ¹⁴ из «Кавоид аль-акоид», он следующим
образом доказывает бытие Бога и сотворение всего сущего им:
«Каждый, кто поразмыслит хоть чуточку, тот познает, зависит ли
его бытие от чего-то другого или нет. Первое [состояние] пред-
ставителями умозрительной философии называется возможностью,
а второе [состояние] – необходимостью. Следовательно, бытие есть
либо возможное, либо необходимое. Возможное, поскольку его
бытие зависит от чего-то другого, не может существовать без этого

чего-то другого.

Кто познал сущность возможного и необходимого, тот без большого труда познает, что если бы не было Необходимосущего, то не было и ничего другого, ибо возможное не может существовать ни само по себе, ни благодаря чему-то другому, если это что-то еще само не существует, потому что все находится в состоянии возможносущего. Следовательно, обязательно должно быть необходимое, чтобы существовало возможное... Все, что есть необходимое, нетленно. Следовательно, оно всегда было и всегда есть. С этой точки зрения, его можно считать неуничтожимым, изначальным и вечным. А благодаря тому, что оно есть причина всего сущего, его можно назвать Творцом, Создателем и Богом». ¹⁵ Конкретизируя понятие Бога, мыслитель указывает, что он един, он не есть ни акциденция, ни протяженность, недоступен чувственному восприятию, не имеет противоположностей и абсолютно вечен. ¹⁶ Отсюда ясно, что Бог в представлении Насириддина Туси – это какое-то нематериальное, нетелесное, нетленное, идеальное начало, которое существует само по себе, но которое творит все сущее. В этом смысле концепцию Насириддина Туси в решении проблемы «Бог, природа и человек» следует рассматривать как религиозно-идеалистическую. Однако, несмотря на это, Насириддин никогда не был религиозным фанатиком. «Напротив, необходимо сказать, что Туси придавал большое значение человеческим качествам и был мужем свободомыслящим, вкусившим сладости философского свободомыслия. Он был в близких отношениях с разными учеными, будь они исмаилитами, шиитами или суннитами, и считал недопустимым религиозный фанатизм. От писем, написанных им суфию Кунави, схоласту Котиби, философу Ибн Камуна, шииту Бахрони, шафеиту Кеши и др., очевидно, что он был мужем свободомыслящим». ¹⁷

О том, что Насириддин Туси был действительно свободомыслящим ученым, свидетельствуют и высказывания его современников о нем. Известный историк Рашидаддин, например, передает: «Хулагухан совещался насчет того похода (т.е. похода на Багдад. – *М.Д.*) с государственными мужами и придворными советниками. Каждый из них высказывал что-либо согласно своему убеждению. [Хулагухан] призвал звездочета Хусам-ад-дина, который сопровождал его по указу Когана, чтобы избрать [час] выступления в путь и привала, и приказал ему: «Расскажи без лести все то,

что видно в звездах». Вследствие [своей] близости он обладал смелостью и решительно сказал государю: «Нет счастья в покушении на род Аббасидов и в походе войск на Багдад, ибо доныне ни один государь, который покушался на Багдад и на Аббасидов, не пользовался царством и жизнью. Ежели государь не послушает слов слуги [своего] и пойдет туда, произойдет шесть казней: во-первых, падут лошади и воины захворают; во-вторых, Солнце не будет восходить; в-третьих, дождь не будет выпадать; в-четвертых, поднимется холодный вихрь, мир разрушится от землетрясения; в-пятых, растения не будут произрастать из земли; в-шестых, великий государь в тот же год скончается».

Хулагухан на эти слова потребовал доказательства и взял письменное доказательство... Затем Хулагухан призвал ходжу мира Насир-эд-дина Туси и посоветовался с ним... Он... (т.е. Насириддин Туси. – М.Д.) сказал: «Из этих обстоятельств ничто не случится». Хулагухан спросил: «Так что же будет?» Насир-эд-дин ответил: «А то, что вместо халифа будет Хулагухан». После этого Хулагухан вызвал Хусам-ад-дина, чтобы он поспорил с Ходжой. Ходжа сказал: «По общему признанию всех мусульман, многие из великих сподвижников [посланника божьего Мухаммеда] пали жертвой, и то никаких бедствий не случилось. Если говорят, что-де это особое свойство Аббасидов, то ведь Тахир из Хорасана пришел по приказу Мамуна и убил его брата Мухаммед-Амина, а Мутавакиля при помощи эмиров убил сын, а Мунтасира Муттази убили эмиры и гулямы, и точно так же еще несколько других халифов были убиты руками разных лиц, и никакой беды не произошло».¹⁸

Свободомыслие Насириддина Туси, однако, доказывается не только этими высказываниями и свидетельствами его современников, а всей системой его научных (о чем речь шла в предыдущей главе) и философских взглядов. В своих естественнонаучных трудах Насириддин объясняет многие явления действительности (затмения Луны и Солнца, природу света, радугу и т.д.), исходя из их естественных, материальных причин, и тем самым приближается к деизму, что в средние века было одной из важнейших форм свободомыслия. С переходом в область философии эта тенденция не утрачивается, а выливается в материалистическое объяснение ряда мировоззренческих вопросов, о чем речь пойдет ниже. Здесь в качестве довода свободомыслия и деизма Насириддина Туси изло-

жим его взгляды на такую важную проблему средневековой философии, как проблема свободы человеческой воли.

Для того чтобы по достоинству оценить историческую значимость идей Насириддина Туси по этому вопросу, необходимо: 1) кратко изложить постановку и решение этого вопроса в Коране; 2) кратко изложить основные идеи и сущность борьбы разных идеологических течений вокруг этой проблемы, ибо учение Насириддина Туси о свободе воли выросло, с одной стороны, из критики концепции свободы воли джабаритов и ашаритов, с другой, на базе дальнейшего развития взглядов кадаритов и мутазилитов по этому вопросу; 3) осветить по возможности более подробно концепцию Насириддина Туси по этому важному вопросу философии и определить его отношение к прежним его решениям в истории идеологической мысли.

Как известно, в Коране вопрос этот изложен двояко и двусмысленно: в одних его аятах утверждается, что «кого захочет Бог поставить на прямой путь, он откроет сердце того для покорности, а кого захочет уклонить в заблуждение, у того сердце сделает сжатым, стесненным»,¹⁹ в других же подчеркивается: «им мы указали прямой путь, но они свою слепоту возлюбили больше, чем правоту», «каждый поступает по своему произволу»: «кто хочет, уверует; кто хочет, будет неверным».²⁰

Согласно мнению крупнейшего востоковеда Е.Э.Бертельса, вопрос о свободе воли в истории исламских идеологических течений впервые был поднят мурджидами, деятельность которых развивалась главным образом в период 670–770 гг. и которые утверждали, что «вера должна быть свободным влечением сердца, а не результатом принуждения. Иначе говоря, мурджины уже поднимают один из сложнейших вопросов философии – вопрос о свободе воли».²¹

Впоследствии вопрос этот становится в центре внимания у двух других сект: джабаритов и кадаритов. Джабариты, пытаясь устранить двусмысленность коранических аятов о свободе воли, предложили следующее ее решение: всякое действие совершается божеством, а человек только обладает способностью присваивать себе это действие. Отдельные группы представителей этой секты шли еще дальше и считали, что воля человека не имеет ровно никакого значения.²²

Как свидетельствует Насириддин Туси, джабариты утверждают,

что человек ни в чем не волен. «Те из них, кто еще более ортодоксален, твердят, что человек не обладает ровно никаким влиянием, действием и промыслом. Все то, совершение чего приписывается ему, есть действие Всевышнего Бога и определено им. Некоторые же другие джабариты говорят, что человек ни в чем не волен. Все то, совершение чего приписывается ему, есть действие Всевышнего Бога и предопределено им. Человек только приобретает все это, ибо вместе с произведением данного действия, Бог присвоил человеку качество, называемое «способностью» (*кудрат*).

На самом деле между этим и прежним утверждением никакой другой разницы, кроме словесной, нет, ибо и те и эти утверждают, что в действительности нет никакого другого производителя действий, кроме Аллаха».²³

Каковы аргументы джабаритов в пользу такого решения этого вопроса? Самый серьезный их аргумент «заключается в том, что... по их мнению, Всевышний Бог еще до сотворения рабов своих знал, на что способен каждый из них. И если возможно совершение рабами действий, противоречащих божественному знанию, то его знание не есть знание. А если совершение ими действий, противоречащих его знанию, невозможно, то они (т.е. рабы божьи. — *М.Д.*) ничуть не свободны. Далее, они говорят, что способность и воля человека не являются его атрибутами, ибо если бы они были его атрибутами, то он сообразно им был бы производителем действия. Следовательно, он для приобретения способности и воли нуждается в существовании способности и воли некоего другого. В результате этого появляется круг и цепь в доказательстве, что невозможно. Следовательно, когда ему будут прирождены способность и воля, тогда он может совершать определенные действия, а если ему эти свойства не прирождены, то он не может совершать какое-либо действие. Далее, они говорят, что если Всевышний Бог предопределил заполучение чего-то людьми, то они обязательно заполучат это, без какого бы то ни было старания и усилия. А если Всевышний Бог предопределил, чтобы люди не заполучили чего-то, то они не смогут это заполучить, как бы ни старались. Следовательно, усилие и старание людей не имеет никакого влияния и все зависит от желания и воли Всевышней Истины (т.е. Бога. — *М.Д.*)».²⁴

Выступившие против джабаритов кадариты доказывали, что воля

человека абсолютно свободна, и тем самым считали его полностью ответственным за любой поступок. Они утверждали, что «все хорошее и дурное, приписываемое рабам божьим, есть результат поступков их самих. Они сами совершают их и действуют по своей воле: если хотят, совершают их; если не хотят, не совершают. Все это Бог оставил на усмотрение людей, и они ответственны за них».²⁵ Выдвигая тезис свободы человеческой воли, кадариты рассуждали так: «Если раб Божий не волен в своих действиях, то наложение на него обязанностей напрасно; призывы святых и пророков, действие и бездействие бесполезны; нет надобности в усилии и старании; хорошее и дурное не имеют никакого значения, а если и имеют, то не по отношению к людям; набожность и безбожие суть добрая и дурная судьбы; воздаяние и наказание от поступка не зависят».²⁶

Таким образом, хотя и джабаризм, и кадаризм при решении проблемы свободы человеческой воли исходят из идеалистических посылок, тем не менее они дают прямо противоположное ее объяснение: джабариты безапелляционно отрицают свободу человеческой воли, кадариты же, наоборот, доказывают, что человек в своих действиях и поступках совершенно свободен. Если бы человечество безоговорочно приняло джабаритскую концепцию воли, то вряд ли оно достигло бы какого-либо успеха в своем историческом бытии.

В IX–X вв. линию джабаритов продолжали ашариты, а линию кадаритов – мутазилиты. Основоположник мутазилизма Васил ибн Ата, развивая дальше учение кадаритов, «пришел к полному отрицанию предопределения. Учение его основано на представлении об абсолютной справедливости Бога. Если Бог справедлив, а сомневаться в этом нельзя, так как Коран постоянно подчеркивает это, то как же он мог бы карать человека за те дела, которые сам приказал ему совершить? Таким образом, хотя внешние обстоятельства и события и ниспосланы Богом, но действия человека – продукт его собственной воли».²⁷ Однако начиная с конца IX – начала X в. обостряется борьба между мутазилистами и ашаритами, которая заканчивается победой последних. В этой победе решающую роль сыграл основоположник этого течения – один из наиболее острых умов конца IX – начала X вв. Абулхасан Али ибн Исмоил аль-Аш'ари, суть учения которого сводится к следующему: и совершение, и несовершение человеком поступка зависит от Всевышнего;

люди не имеют ни малейшей доли влияния на свои поступки; они присваивают то, что исходит из Аллаха.

Однако это не значит, что мутазилизм был похоронен окончательно и бесповоротно. Несмотря на то, что многие выдающиеся ученые-мутазилиты пали жертвой фанатических гонителей, учение их тем не менее не заглохло и продолжало сохранять приверженцев на протяжении ряда веков. Об этом свидетельствует деятельность Джалалиддина Руми²⁸ и Насириддина Туси, которые в XIII в. защищали принцип свободы человеческой воли.

Итак, в чем заключается суть учения Насириддина Туси о свободе человеческой воли? Как отмечено выше, оно прежде всего выросло из критики джабаритской и ашаритской концепции по этому вопросу. Во второй главе своей «Китоб аль-фусул фи аль-усул» Насириддин решительно отвергает все их доводы о божественной предопределенности человеческих действий. Он указывает, что утверждение джабаритов о божественной предопределенности человеческих действий основано на следующем рассуждении: «Раз способность к [действию] и воля исходят от Аллаха Всевышнего, то значит, и самое действие исходит от Аллаха Всевышнего, а без них (т.е. без способности к действию и воли. — М.Д.) действие невозможно, наличие же их делает его необходимым, то значит, и самое действие исходит от Аллаха Всевышнего».²⁹

Опровергая эти рассуждения джабаритов, Насириддин писал: «На это [можно] возразить так. Из того обстоятельства, что орудие действия [исходит] от Аллаха, вовсе не следует, что и действие исходит от него. Самое большее к чему такое рассуждение может привести — это представление о необходимости действия, но никак не Божественное провидение».³⁰ Насириддин догадывается, что джабариты будут возражать против такой постановки вопроса, утверждая, что «Аллах сотворил людей, если бы он их не сотворил, то не было бы и [их] поступков; но так как он их сотворил, то и [поступки их] налицо, и значит, он, Всевышний, их совершает».³¹

Однако для Насириддина такая постановка вопроса настолько абсурдна, что ее он не стал опровергать. Он только замечает, что это положение джабаритов подобно вышеизложенному их рассуждению и знатоки знают, что это за утверждение.

Другой довод джабаритов в пользу своей концепции божественной предопределенности человеческих действий заключается в

следующем: «Знание Всевышнего распространяется на поступок человека, так что несовершенство его невозможно, ибо если бы допустить [возможность несовершенства его], то знание Всевышнего стало бы неведением; вывод этот немыслим, значит, и посылка такова, а если несовершенство поступка [человеком] немыслимо, то [значит] человек связан предопределением».³²

Опровергая этот довод джабаритов на основе внутренних его логических противоречий, Насириддин Туси пишет: «Это [утверждение] тоже приводит к представлению о необходимости поступка, но никак не к признанию Божественного провидения (в переводе А.Э.Шмидта – «детерминизма». – М.Д.). Ведь такое же рассуждение они должны были бы применить и к деятельности Всевышнего Творца. Что бы они на это ни ответили, мы стали бы возражать: знание бывает знанием лишь тогда, когда вполне соответствует познаваемому объекту, а потому оно является следствием такового; если бы оно при этом имело влияние на [появление] познаваемого, то познаваемый объект был бы следствием знания и получился бы *circulus vitiosus*; если же этого влияния [знания на появление познаваемого] нет, то не вытекает из него и необходимость».³³

На основе всего этого Насириддин пришел к выводу, что «рабы Божьи сами по собственному свободному выбору творят совершаемые ими поступки, ибо таковые совершаются в соответствии с их внутренними побуждениями. По мнению философов, люди сами совершают свои поступки, но в силу внутренней необходимости, а по мнению джабаритов, Аллах творит их, ибо они (т.е. джабариты. – М.Д.) не признают способности влиять на вещи ни за кем, кроме Аллаха. Абулхусейн Басри³⁴ в пользу первого мнения приводит довод очевидности, и это близко к истине. Если же мы захотим доказать это положение индуктивным путем, то мы скажем: коль скоро в мире существует что-либо дурное, то люди сами творят свои поступки. Посылка правильна, как признает и наш противник, значит, и вывод необходим. А доказательство того, что этот вывод необходимо вытекает из приведенной посылки о том, что, согласно нашему объяснению, совершение дурного немыслимо со стороны необходимосущего и что, значит, творит его кто-либо иной. Если творцом дурного является кто-либо иной, чем Он (т.е. Бог. – М.Д.), то то же надо сказать и о хорошем, ибо мы в силу очевидности знаем, что тот, кто творит дурное, [может] творить и хорошее, что

тот, кто [может] лгать, может говорить и правду. А то, что устанавливает Абул-Хасан аль-Аш'ари и называет «присвоением», причем совершение и несовершение поступка ставит в зависимость от Всевышнего, не признавая за людьми ни малейшей доли влияния [на собственные поступки], – это просто не поддается уразумению».³⁵

Итак, Насириддинова теория свободы человеческой воли, независимости его действий и поступков от Бога основана на следующих соображениях.

1. Человек совершает те или иные действия и поступки в силу своих внутренних побуждений. Поэтому они никак не могут исходить от Бога, а совершаются по собственному свободному выбору человека.

2. Человек совершает свои действия и поступки в силу необходимости, а не Божественного произволения. Правда, это положение в «Китоб аль-фусул фи аль-усул» не развернуто. Насириддин только отмечает, что, с точки зрения философов (например, Абулхусейна Басри), человек совершает свои действия и поступки в силу внутренней необходимости, и это положение близко к истине. Следовательно, в определенной мере он разделяет эту точку зрения.

3. В мире существует дурное. Это дурное не может быть совершено божеством, ибо если «действия Творца соответствуют его побуждениям, а его побуждения заключаются в осведомленности о благодати совершения или несовершения действия, то действия Всевышнего необходимо направлены на благо, т.е. он действует ради определенной цели. А раз установлено, что Всевышний совершенен в существе своем и ни в чем не нуждается, то это благо имеет в виду не его, а его рабов. Если же установлено, что действия Всевышнего направлены на благо его рабов, то и обратное надо считать установленным, что ничто, заключающее в себе вред для них, не может исходить от него... Он не совершает дурного и не одобряет его, так как одобрение его так же дурно, как и его совершение».³⁶

Следовательно, дурное творит некто другой, а не Бог. Этот некто есть человек, который, как мы знаем, творит и дурное, и хорошее.

Но если человек свободен в своих действиях и поступках, то какова роль Бога в его жизни? Роль его, по мнению Насириддина, заключается в том, что он возлагает на него определенные

обязанности. Обязанности эти состоят в том, что «он (т.е. Бог. – М.Д.) повелевает своим рабам делать то, в чем их благо, и запрещает им [делать] то, в чем для них вред... Цель же возложения на людей известных обязанностей (*таклиф*) заключается в исполнении человеком того, что на него возложено, а потому возложение [на людей] неисполнимого нехорошо»³⁷, ибо оно нарушает преследуемую Богом цель – благо людей³⁸. Отсюда ясно, что при такой постановке вопроса всемогущество Бога заменяется его обязанностью по отношению к своим рабам. Более того, такая постановка вопроса приводит к мысли, что человек свободен, а Бог не вполне свободен, ибо он не в состоянии возложить на людей любые обязанности, а только такие, которые исполнимы людьми.

2. Материя и форма

Проблема материи и формы была одной из центральных мировоззренческих проблем античной и средневековой философии. В философских системах античности и средневековья материя рассматривалась как строительный материал, из которого возникают все остальные вещи и предметы. Но чтобы из этого строительного материала возникли конкретные вещи, необходимо, чтобы он принял определенную форму. Только благодаря форме этот строительный материал становится конкретной вещью. В связи с таким ходом мыслей возникали следующие вопросы: что чему предшествует: материя форме или форма материи? каково их соотношение? Сообразно тому, как решались эти вопросы, сложилась идеалистическая и материалистическая интерпретация этой проблемы. Какую интерпретацию этой проблемы поддерживал Насириддин Туси? Насиридинова концепция материи и формы наиболее полно изложена в небольшой поэме, написанной в качестве заключения (*тамат*) поэмы малоизвестного поэта XIII в. Авхадидина Рози, посвященной этой же проблеме, а также в «Исботи воджиб», «Джабр ва кадр», «Ахлоки носири», «Асос аль-иктибос» и «Равват аль-гаслим». Поэтому считаем необходимым прежде всего привести поэму Авхадидина Рози и выяснить точку зрения ее автора на эту важнейшую проблему средневековой философии, а затем на основе «Тамат»³⁹, «Исботи воджиб», «Джабр ва кадр», «Ахлоки носири» и «Асос аль-иктибос» определить сущность Насиридиновой концепции материи и формы.

صورتى زيبا برو بنگاشتم
صورت آن خوبش آمد گفت كيست
كاین بود در ذات خود صورت پذير
رفت سوى خانه بردش در زمان
كان بدان شكل معين موم بود
صورت بنگاشته انگاشتى
صورت مومى برون زين پيكر است
وين دگر فرعى نه اصلى باشدش
همتش بر هينتش مصروف بود
يافتم بس نفز چيزى بى طلب
كردى آن نيكي كه هرگز كس نكرد
گشته پيدا پيش رايث هر نهران
يافته چيزى و آن نايافته
موم حاضر بود و او غائب ازو
زو دگر ره موم را واخواستم
آن نخستين صورتش برهم زدم
صورتى به زان نخستين ماسختم
خشمش آمد در زمان بر خود بتافت
از تپش چون شمع بر خود مى گريست
و افنا شد اى دريغا موم من
خود نباشد موم از آن مان در جهان
بود حاضر شاهد آن كار و حال
همچو شمع از بهر مومش سوخته
خويشتن را خيره سرگردان كنى
صورتش برخواست ماده برنخواست
صورتش چون نيست ماده گو مباحث
از پى آن صورتست افغان من
مهرت و بهتر بسى ز اين هر دو آن
بس عزيزى بر خود اين خوارى مكن
بر چه مى آيد بگو چندين فغان
يا بى صورت موم خود معلوم نيست ؟
آنچه او را بود انى برنخواست
مى چه بايد خيره چندين ماند تفت
چيزى آخر هم زموم كاستست
همچو ماه چارده ناكاسته
صورتى آخر ازو معدوم شد

پاره اى موم از قضا دى داشتم
كودكى در دستم آن را بنگريست
گفتم اين مومست اى كودك بگير
حالى از من بستد و شد شادمان
طفل نادان را چنان معلوم بود
نقش اورا نفس او پنداشتى
بى خبر كان را حقيقت ديگر است
صورت مومى جيلى باشدش
چون به شكل موم بس مشعوف بود
با خيال خويش مى گفت اى عجب
هر نفس گفتى: زه اى آزاد مرد
تا جهان باشد تو باشى در جهان
چون بنديم طفل را بس تافته
خود غلط مى رفت راه جستجوى
من ز روى تربيت برخاستم
چون ازو آن موم پاره بستم
تا ازو شكلى دگر پرداختم
طفل چون شكل نخستين را نيافت
در دوم صورت زكين مى بنگريست
هر نفس گفتى به بخت شوم من
من كجا يابم دگر مومى چنان
كودكى ديگر از او مهرت بسال
طفل را چون ديد غم اندوخته
گفت تا كى بيهده افغان كنى
موم را در اصل خود بنگر بجاست
طفل گفتا خود نبودى موم كاش
خود چه نفع از ماده اى اى جان من
كودكى ديگر پديد آمد دوان
طفل را گفت اى پسر زارى مكن
آنچه مى خواهى تو دارى بى گمان
غايث مطلوب تو خود موم نيست
موم را هم صورت و ماده بجاست ؟
عارضى گر صورتى از وى برفت
طفل گفتا اين همه خود راستست
بود اول آن چنان آراسته
من نگويم كز جهان خود موم شد

من همی خاموش بودم در مکان
پس بنیشان گفتم ای بی دانشان
بشنو ای چشم خرد ناکرده باز
موم را فی نفسه ای صورت پرست
او به آن نوعی ذاتی قائمست
انفکاک صورت نوعی ازو
و انفصال عارضی زو ممکن است
آنش واجب اینش از ممکن شمار
لیکن او را باز هم واجب شمر
چونکه او از صورتی خالی شود
از صور یک صورتش لازم بود
موم را هم ماده هم صورت بجاست
بیش از این نبود که نوعی دائم است
پس حقیقت گشت کان موجد تو
صورتی شد دیگری آمد بجای

تا رسید اینجا حدیث کودکان
کرده ید خود را بخود نام و نشان
قصه ای کوتاه نظر باشد دراز
صورت نوعی که آن را هست هست
صورت فرعی جز اینش لازمست
ممتنع باشد بدان این را نکو
این سخن در نفس خود بس روشن است
چون بعینه کردی آن را اعتبار
صورت ما لابعینه از صور
صورتی دیگر ورا حالی شود
بر تعاقب دائما نومی شود
ذاتی و آن عارضی هم برنخاست
عارضی را این تبدل لازم است
نیست ممکن کان شود مفقود تو
بی زوالست ای پسر، ملک خدای

*Воска кусок вчера случайно довелось мне иметь,
Прекрасную форму я ему придал.
Дитя какое-то увидело у меня воск в руках,
Понравилась ему его форма, и спросило: «Что это?»⁴⁰
Сказал я ему: «Это воск, о дитя, возьми его,
Он по сути своей форму принимать способен».
Взяло оно у меня воск и, обрадованное,
Ушло домой, унеся тот час же воск с собой.
Несмышленому дитяти было известно, что
Воск стал воском именно той форме благодаря.
Форму воска оно приняло за сущность его,
Думая, что эта живописная форма и есть воск.
Оно не знало, что сущность воска совсем иная,
Что восковая форма нечто иное, чем эта форма,
Что восковая форма – это его природная форма,
А другие его формы – второстепенные, а не основные.
Поскольку дитя в форму воска безумно было влюблено,
Постольку формой его оно безмерно было увлечено.
Само с собой говорило оно: «Удивительно,
Что красивую вещь приобрел без усердия».
Каждый миг оно повторяло: «Будь здоров, о свободный муж,
[Ибо] ты сделал мне такое добро, какого никто никогда не сделал.*

Пока существует мир, будь в этом мире,
Чтобы раскрылись разуму твоему тайны всякие.
Поскольку в сильном восторге нашел я дитя,
Которое приобрело вещь, но сущности ее не знало,
Оно стало на путь неправильных исканий,
Не постигнув сущности наличного воска,
Постольку я решил его поучить,
Потому потребовал воск мне возвратить.
Как я обратно взял у него воска кусок,
Уничтожил его первую форму тотчас,
Другую фигуру я воску придал,
Прекраснее первой форму создал.
Дитя, не найдя ту первую фигуру,
Пришло в ярость, гнев и отчаяние тотчас.
На форму вторую оно неприязненно взирало,
От трепетания, как свеча, обливаясь слезами.
И каждый миг оно говорило: «Мне на горе
Обратился в небытие, увы, воск мой.
Откуда найти мне теперь воска такого,
Ведь в мире нет другого, ему подобного воска».
Другой ребенок, постарше его годами,
Был очевидцем этих дел и обстоятельств.
Увидев, как дитя душою скорбело,
Как свеча, из-за воска, пламенем горело,
Сказал он ему: «Как долго ты будешь напрасно рыдать,
Как долго напрасно ты будешь расстраиваться?
Взгляни же: сам по себе воск остался неизменным,
Исчезла только его форма, материя его не исчезла».
Ответило дитя: «О, если бы не было воска этого,
Раз нет формы материи, пусть не будет и сама материя.
Какая польза из некоей материи, дорогой мой?
Я скорблю и горюю из-за формы той».
Бегом появился ребенок другой,
Постарше и получше тех обоих.
Сказал он дитяти: «О младенец, не горюй,
Ты очень славный, себя не терзай.
То, что ты хочешь, имеешь, без сомнения,
Из-за чего, скажи, ты так горюешь?»

Разве не воск предмет твоего желания?
Или без формы воск не познаваем?
В воске сохранены и форма, и материя,
Все, что ему принадлежит, ни на миг не устранено.
Если у чего-либо устранена его акцидентальная форма,
Чего скорбеть и чего горевать так долго?»
Ответило дитя: «Все это само по себе, разумеется, верно,
Но все же чего-то убывало также из воска.
Вначале он был бесподобно красив,
Изъянов не имел и был как полная луна.
Я не твержу, что в мире исчез сам воск,
Но все же лишился он некоей формы».
Я тихо сидел на месте своем,
Пока не дошел до этого детей разговор.
Но затем я им сказал: «О вы, незнайки,
О вы, считающие себя славными и именитыми,
Слушай, о ты, не открывший разума глаза,
Речь малосведущего бывает довольно долгой.
У воска сама по себе, о поклонник формы,
Сохранена присущая ему видовая форма.
Он из-за этой видовой формы есть устойчивая сущность,
А производная⁴³ форма необходимо подлежит гибели.
Отделение видовой формы от материи своей
Невозможно, усвой это хорошо.
Но возможно отделение акцидентальной формы

от нее —

Это суждение само по себе довольно очевидно.
Видовую форму считай необходимой, а производную — возможной,
Если ты в точности примешь все это во внимание.
Но еще и материю считай необходимой,
[Ведь] она сущность, сама по себе превосходящая форму,
Ибо если она освободится от формы одной,
То получит непременно форму другую.
Если из форм одна становится необходимой,
То остальные последовательно обновляются постоянно,
И материя и форма в воске сохранены:
Ни сущностная, ни акцидентальная формы не устранены.
Это только значит, что видовая форма постоянна,

*А акцидентальная изменению подвержена.
Следовательно, истина то, что воск твой
Не может исчезнуть без следа:
Если устраняется форма одна, то появляется другая,
[Ибо] вечен мир божий, о сын мой!* ⁴⁴

М.Н. Болтаев в своей книге «Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы»⁴⁵ эту поэму приписывает Насириддину Туси. При этом он ссылается на материалы Тегеранской конференции (1956 г.), посвященной Насириддину Туси, изданные под общим названием «Ёдномои Ходжа Насириддини Туси». Однако в статье известного иранского ученого-филолога Саида Нафиси «Аш'ори Форсии Ходжа» пишется: «В сборнике стихов, составленном в седьмом веке (хиджры. — М.Д.) и хранимом в библиотеке Парламента национального совета под №900, есть маленький маснави (стихотворение) малоизвестного поэта седьмого века, современника Ходжи (Насириддина Туси. — М.Д.) по имени Шейх Авхадиддин Рози, два четверостишия которого помещены в сборнике Британского музея, составленном в 813–814 гг. (хиджры. — М.Д.). Эта философская поэма, посвященная проблеме формы и материи, такова...»⁴⁶, и дальше приводится цитируемая нами выше поэма.

Принадлежность этой поэмы Авхадиддину Рози подтверждают неутомимые собиратели, издатели и исследователи творчества Насириддина Туси, иранские ученые Мударрис Разави и Мухаммад Мудариси Зинджани. Мударрис Разави, в частности, пишет: «Эти несколько бейтов относятся к поэме, принадлежавшей Ходжаи Туси, которая в книге древнего почерка «Тазкират аль-Шуаро», хранящейся в библиотеке Парламента национального совета, полностью приведена в продолжении поэмы Авхадиддина Рози, три начальных бейта которой таковы:

پاره ای موم از قضا دی داشتم
صورتی زیبا براو بنگاشتم
کودکی در دستم آنرا بنگریست
صورت آن خویش آمد گفت کیست
گفتم این مومست ای کودک بکیر
کاین بود در ذات خود صورت پذیر

*Воска кусок вчера случайно довелось мне иметь,
Прекрасную форму я ему придал.
Дитя какое-то увидело воск у меня в руках,
Понравилась ему его форма, и спросило: «Что это?»
Сказал я ему: «Это воск, о дитя, возьми его,
Он по сути своей принимать форму способен».⁴⁷*

По нашему мнению, нет никаких оснований не верить Саиду Нафиси, Мударрису Разави и Мухаммаду Мудариси Зинджани, располагающим достоверными источниками о принадлежности данной поэмы Авхадиддину Рози.

Каковы основные положения автора этой поэмы? Какова философская направленность его концепции по интересующему нас вопросу? Самое важное и основное положение этой поэмы — материя первична и во всех своих проявлениях вечна, форма же вторична и зависит от материи. Материя обладает видовой (природной) и производной (акцидентальной) формой. Видовая (природная) форма материи при всех ее превращениях сохраняется, поэтому-то материя становится устойчивой сущностью. Производная (акцидентальная) же форма материи тленна. Материя и ее видовая (природная) форма необходимы, а производная (акцидентальная) форма материи есть нечто возможное. Материя — это сущность, которая сама по себе выше формы. Доказательством этого является то, что производные ее формы постоянно изменяются, гибнут, а она сохраняется. Другое очень важное положение, проводимое Авхадиддином Рози в этой поэме, заключается в утверждении идеи диалектического единства материи и ее видовой формы. Свидетельством этому служат те места поэмы, где автор пишет, что видовую форму от материи отделить нельзя, что материя становится устойчивой сущностью благодаря видовой форме.

Итак, все эти основные положения поэмы свидетельствуют о том, что ее автор Авхадиддин Рози в решении проблемы соотношения материи и формы стоит на материалистических позициях. В этом смысле позиция Рози прямо противоположна позиции Аристотеля, который разработал идеалистическую интерпретацию этого вопроса. Противоположность позиции Аристотеля и Рози проявляется в том, что Аристотель, в отличие от Рози, доказывал, что материя — не действительность, а возможность бытия. Она превращается из возможности в действительность лишь благодаря принятию формы. Материя — медь — из возможности вещи стано-

вится действительностью – медной статуей только благодаря форме как активной, деятельной стороне. Материя – начало пассивное, форма же – начало активное, творческое и во времени предшествует материи.⁴⁸

Но многие непоследовательности аристотелевской концепции материи и формы были преодолены еще Ибн Синой. В частности, Ибн Сина категорически отвергает аристотелевский отрыв материи и формы, выражающийся в признании предшествования формы материи. «Телесная форма, – писал Ибн Сина, – 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».⁴⁹ Он считал, что не форма является основой материи, а наоборот, материя является основой формы. Физические тела, учил мыслитель, состоят из материи и формы. Но этим телам придаются и акциденции. Между формой в собственном смысле и акциденциями существует разница: у формы основа – материя, которая сама по себе имеет специальную природу тела, тогда как акциденции имеют за основу тело, состоящее из материи и формы. В свете всего этого утверждение о том, что материя без телесной формы не обладает действительным существованием, лишается своего первоначального значения, которое оно имело у Аристотеля.

Как же решает эту проблему Насириддин Туси? Чтобы ответить на этот вопрос, приведем его «Тамат» на поэму Авхадиiddина Рози и попытаемся выяснить ее философскую сущность.

گفت کین ره را نه سر پیدا نه بن
من ز فطرت گفتم این بر من مگیر
کز دو چیزست اصل او بس با یکی
در دل من نیست زو تیمار و غم
از زوال او مرا درد دل است
وز فنا بعد از بقا در حیرتم
کز کجا آمد کجا شد چیست حال
تا دگر باز آید آن شکل نخست
کاشکی دانستمی تا برچیم
جان من چون نفس او معلوم بود
حالشان گویی چه باشد بعد از این
کان تفحص بود مارا ناگزیر
زانک آن کودک ز اهل فطنت است

کودک زیرک چو بشنید این سخن
نیست این حجت که گفتی دلپذیر
مو مرا من می شناسم بی شکی
نیست با او صورت ذاتی بهم
صورت عارض که از وی زایل است
بر فوات اوست بکسر حسرتم
من نیارم آوریدن در خیال
کاشکی گشتی بنزد من درست
من ز حال مثل او ایمن نیم
این تن من بر مثال موم بود
هر دورا اکنون همی بینم قرین
قول کودک در دلم شد جایگیر
گفتم آنچ او گفت عین حکمت است

بر رسیدم این سخن از عام و خاص
 هر که دعوی کرد حل این سخن
 دیگران خود بیشتر جاهل بندند
 تا یکی دیدم ز ما مهتر بسال
 پیش او تقریر کردم قصه را
 گفت این بر کودکان مشکل بود
 فکر کن در حال موم خود نخست
 ماده و صورت درو تا جمع نیست
 لیکن آن مجموعه گرچه موم توست
 نقش از نقاش شد در وی پدید
 گر پنیرا صورت از خود یافتی
 آب را سردی چو از خود حاصل است
 و ر بخود بازش گذاری جاودان
 هست صورت بخش جز صورت پنیر
 باز صورتگر اگر صورت نداشت
 معطی درویش چون بخشد عطا
 تو توانی کرد هم معلوم خویش
 کی توانی گر کنی بر موم نقش
 لیک چون در وی نگاری صورتی
 بی گمان دانی که نقش حاصلست
 گرچه این مسبوق و آن سابق بود
 باز اگر از موم زایل یابیش
 در حقیقت هر دو راهست اتحاد
 ماده اول که عکس اول است
 ذات اول واحدست و او کثیر
 او بخود هست است وین گرنیمستی
 لاجرم زان هستی بی منتها
 غایت ماده چو بد تکمیل او
 یافت خط از علت ایجاد خویش
 صد هزاران نفس گشت از وی پدید
 گر صور بسیار بینی بامواد
 چون شدی آگاه از ذات و صفات
 نورا می دان که کرد از حق طلوع
 چون ازو بد هر یکی را ابتدا
 غیر ازو گر کهنه اند و گر نوند
 گر تو و من نیستی اندر میان
 چون بپاشد من علیها را زوال
 بس چو هست و نیست یکسر مغزوپوست

تا مگر یابم از آن حیرت خلاص
 یا مغالط بود یا غلط [چو] من
 و اهل علم از حد آن غافل بندند
 کو بدانستی جواب هر سوال
 شرح دادم قصه پر غصه را
 مهتران را علم این حاصل بود
 تا بیابی آنچه می یابی درست
 نام او در عرف باری شمع نیست
 جز پنیرا نیست و این معلوم تست
 وین سخن باور کند هر کو شنید
 سوی دیگر صورتی نشناختی
 گر کنی گرمش بسرمدی مایل است
 گرمی اندر وی نیلای بی گمان
 نیست زیشان هر دو صورت را گزیر
 بر پذیرفتار نتواند نگاشت
 یا مؤدی چون کند لا شیء ادا
 گر کنی اندیشه ای در موم خویش
 آنچه باشد در دلت معلوم نقش
 کرده باشی بیشتر زان فکرتی
 هست آن نقشی که بود اندر دلت
 آنک این آنست هم صادق بود
 در ضمیر خویش حاصل یابیش
 وین تکثر هست عاید با مواد
 چون دوم صورت بچشم احوال است
 اوست صورتبخش وین صورت پذیر
 ماندی محروم ازو هر نیستی
 نیستیها شد از او چون هستها
 کی سزد از جود حق تعطیل او
 دم بدم بر قدر استعداد خویش
 هر یکی بندی دگر را شد کلید
 نیست جز یک ذات مبدأ و معاد
 بر سراسر جملگی کاینات
 جمله را هم سوی او باشد رجوع
 هم بدو باید که باشد منتها
 زو همی آیند و زی او هم می روند
 اوستی و اوستی تا جاودان
 چیست باقی ؟ - وجه رب نو الجلال
 اوست یا هم اوست یا هم زوست اوست

Слова эти как слышал мальчик смысленный,
Сказал: «У этого пути нет ни начала, ни конца.
Неприемлем довод, приведенный тобой,
Я по натуре врожденной говорю это, не придирайся ко мне.
Воск, я знаю без всякого сомнения,
Что из двух вещей состоит его суть, объединенных воедино.
Нет у него соединенной с ним сущностной формы,
И в сердце моем нет по ней горести и печали.
Акцидентальная форма, что в ней непостоянна,
От ее непостоянности в сердце моем боль и страдание.
Моя печаль и скорбь всецело от ее исчезновения,
И изумлен исчезновением, идущим за извечностью.
Я и не могу представить себе в воображении,
Откуда она пришла, куда ушла, какова она теперь.
О, если бы она восстановилась передо мной,
Дабы снова первая форма появилась.
Я не защищен от участи формы той,
О, если бы знал, кто я и каков я.
Тело мое тому воску подобно,
Душа моя известна как сущность той формы.
Их обоих теперь я вижу близкими и сходными.
Каково, по-твоему, их состояние после этого?»
Суждение дитяти закралось мне в сердце,
Принудило нас исследовать этот вопрос.
Сказал я себе: «То, что говорил он, — истинная мудрость,
Ибо дитя это из людей разумных и проницательных».
Услышал от толпы и вельмож я разумную речь,
Помогушую мне освободиться от изумления:
«Кто претендует разрешить загадку эту,
Тот либо софист, либо ошибающийся, как я.
Другие сами были невеждами большими,
А ученые не ведали, как ее определить».
Но встретил я мужа старше нас годами,
Который знал ответ на любой вопрос.
Перед ним изложил я этот рассказ,
Объяснил я ему этот полный грусти рассказ,
Сказал он: «Детям трудно это понять.
Только взрослым об этом и знать.

Подумай прежде над состоянием воска своего,
Дабы мог постичь, что верно, а что нет,
Материя и форма в нем если не сочтены,
То его по Божьему обычаю нельзя назвать и свечой,
Хотя это целое и есть воск твой,
Но он лишь носитель [формы], что тебе известно.
Форма в ней возникла Художнику благодаря —
Этим словам поверит каждый, кто их услышит.
Если носитель [формы] приобрел бы форму себе благодаря,
То он не спешил бы принимать форму другую.
Вода, поскольку сама по себе холодна,
Если и будешь греть ее, к холодности склоняется она,
А если навечно оставить ее саму по себе,
Без сомнения, не найдешь в ней тепло.
Даритель формы иной, чем ее носитель,
И оба вида формы не обходятся без него —
Если у художника [в уме] форм нет никаких,
То на субстрате он ничего не может изобразить.
Как подарки может дарить бедный деревни?
Или как причина из неведи может вещь создавать?
Ты можешь себе выяснить все,
Если вдумаясь в состояние воска своего.
Как ты можешь воску форму придать,
Если в душе твоей нет форм никаких?
Но если на нем изобразишь форму какую-нибудь,
То значит, над ней ты думал много и долго.
Без сомнения будешь ты знать, что появившаяся форма —
Есть та форма, которая была у тебя в душе.
Хотя эта [появившаяся форма] последующая, а та —
предшествующая,
Но все же верно, что эта [появившаяся форма] — та
предшествующая форма.
Но если вновь находишь ее исчезнувшей из воска того,
То можешь находить ее в душе своей.
В действительности обе эти формы едины.
А многообразие относится к материям.
Первоматерия, которая есть отражение Первой Сущности,
В глазах косого вторичной форме подобна.

*Первая Сущность едина, а первоматерия многообразна,
Первая Сущность есть даритель [форм], а первоматерия –
их субстрат.*

*Первая Сущность существует сама по себе, и если нет Её,
То все остается в состоянии небытия.
Следовательно, тому Бесконечному Бытию благодаря
Небытующие [вещи] становятся как бытующие.
Поскольку цель материи – достижение совершенства,
Постольку Щедрость Истины не допустит порчи ее.
Нашла [материя] направленность причины своего создания
И постоянно [совершенствовалась] в меру способности своей.
Сотни тысяч душ возникли Первой Сущности благодаря,
Каждая из которых служила ключом другой.
Хотя форм у материй ты видишь премного,
Только одна Сущность есть Первоначало и Источник воскресения.
Раз ты осведомился о Сущности и ее атрибутах,
И познал всю совокупность сущих,
То знай, что лучи исходят от Истины – Бога,
И они все к ней должны снова возвращаться.
Раз началом всех их был Он,
То и концом их должен быть Он.
Все, что ново, все, что старо, кроме Его Самого, –
– Все возникает благодаря Ему, все возвращается к Нему.
Если ты и я не будем в мире этом,
Он и только он будет вечно существовать в нем.
Если все подвержено исчезновению,
То что же останется? – лик только Бога вечного.
Итак, поскольку бытие и небытие всецело суть сущность и явление,
Постольку всё – Он, или всё Он же, или всё от него».⁵⁰*

Что можно сказать по поводу излагаемых в этой поэме идей? В-первых, по своему идейному содержанию это «Заключение» Насириддина Туси представляет прямую противоположность поэме Авхадиддина Рози. Противоположность эта заключается прежде всего и главным образом в том, что Насириддин, в отличие от Авхадиддина, форму считает первичной, материю – вторичной. Обосновывается положение это тем, что прежде чем придать вещи определенную форму, форма эта должна заранее существовать в душе. В противном случае вещам нельзя придать желаемую форму.

Это, конечно, идеалистический подход к решению проблемы. Однако он имеет глубокий гносеологический корень, заключающийся в догадке мыслителя об активности человеческого разума (души). Пронаблюдав, что прежде чем создать какую-либо вещь, люди создают ее идеальную форму в своей голове, а затем материализуют эту идеальную форму, философ пришел к выводу, что форма предшествует материи. Таким образом, поставив вопрос об активной роли человеческой души (сознания), Насириддин не в состоянии был адекватно интерпретировать его. Поэтому М.Н.Болтаев пишет, что «ошибочное понимание мыслителем сущности сознания приводило его к идеалистическим выводам. Мысль, возникшая в голове художника, скульптора, архитектора, предшествует тому предмету (портрету, фигуре, зданию), в котором она воплощается. После воплощения этой мысли объект принимает определенную форму. Мысль как бы творит действительность. Здесь Насириддин не понимает того факта, что возникшая в человеческой голове идея создаваемого материального объекта, в свою очередь, также имеет опытное происхождение. Эта идея возникает на основе многочисленного опыта, практической деятельности человека и человечества. Какая бы идея ни возникла в сознании человека, она является, в конечном счете, отображением (правильным или искаженным) материальной действительности. Конечно, мысль о каком-либо создаваемом материальном объекте предшествует этому объекту, но она, в свою очередь, является отображением реальной действительности»⁵¹.

Во-вторых, Насириддин Туси, в отличие от Авхадиiddина Рози, защищает принцип активности формы и пассивности материи и утверждает, что материя становится тем, что она есть, только благодаря форме. Он рассматривает материю как простой восприниматель формы. И это ясно, ибо более или менее последовательный мыслитель, проводящий идею первичности формы и вторичности материи, непременно должен прийти к подобному выводу.

В-третьих, Насириддин Туси считает, что все и всякие формы существующих вещей исходят от Бога, именно он есть даритель и создатель форм. Предел материи, утверждает он, – это его совершенство. Поэтому божественная мудрость не допускает ее порчи и постоянно придает ей соответствующую форму. Не трудно, однако,

заметить, что такой вывод мыслителя есть результат абсолютизации и перенесения во всю вселенную целенаправленной и сознательной деятельности человека.

В-четвертых, последние строки «Тамат» Туси свидетельствуют о суфийско-мистическом подходе мыслителя к решению проблемы материи и формы. В условиях тринадцатого века, когда суфизм получил широкое распространение и выдвинул из своих рядов таких выдающихся теоретиков суфизма, как Ибн Араби, Садраддин Кунави (с ним Насириддин имел переписку), Джалаладдин Балхи (Руми), расположение Насириддина к суфийской теории и практике имеет историческое оправдание.

Из всего сказанного вытекают следующие выводы:

- 1) в решении проблемы материи и формы Насириддин Туси поддерживает и продолжает линию Аристотеля;
- 2) концепция материи и формы Авхадиддина Рози носит материалистический характер, а концепция Насириддина Туси есть последовательный идеализм с суфийско-мистическим налетом.

Эти выводы вытекают из содержания процитированной его поэмы. Но как же решает Насириддин этот вопрос в других своих произведениях? В «Исботи воджиб» и «Джабр ва кадр» он решает его в духе этой своей поэмы. В «Исботи воджиб», например, он писал: «Мир и все его элементы есть нечто оформленное. Поэтому надобно, чтобы он имел оформляющего, который творит эти формы. Форма оформленной вещи бывает двоякого рода. Первый род – это форма, гибель которой приводит к гибели материи. К этому роду формы относится телесная форма, представляющая собою длину, ширину и глубину... Второй род – это форма, гибель которой не приводит к гибели материи, как форма ножа и меча, приданная железу. Благодаря форме появляется определенное качество. Не будь ее, материя не проявляла бы какое-либо качество. Такая материя появляется только благодаря желанию и творческой деятельности творителя.

...Необходимо знать, что каждый элемент мира благодаря своей форме обнаруживает определенное качество. Материя огня, воздуха, воды и земли – одна и та же субстанция. Однако огненная форма этой субстанции проявляет такое качество, которое не присуще ее воздушной, водяной и земляной формам. Таким образом, каждый элемент мира благодаря присущей ему форме проявляет опреде-

ленное качество. Тот элемент, который не обладает данной формой, не обнаруживает подобного качества. Следовательно, отсюда вытекает, что все элементы мира в такой определенной форме созданы творцом мира».⁵²

Однако в «Ахлоки носири» и «Асос аль-иктибос» он во многом отказывается от подобной интерпретации этой проблемы. Например, излагая вопрос о сущности и соотношении акциденции и субстанции, он, вопреки основным идеям указанной поэмы, утверждает, что тело имеет самостоятельное существование и форма зависит от него, если нет тела, то нет и его формы, форма – не особая самостоятельная субстанция, а акциденция тела. «Бытие всякого сущего, – пишет Насириддин Туси, – либо зависит от другого, отличного от него сущего, которое само по себе обладает самостоятельным существованием, либо не зависит от чего-то другого и существует самостоятельно. Несамодовлеющие сущие – это, например, чернота, являющаяся состоянием тела, и форма трона, зависящая от дерева, ибо если бы не было тела, не могло бы быть и черноты, а если бы не было дерева или чего-то его заменяющего, то не могла бы существовать и форма трона... Самодовлеющие сущие – это тело и дерево, упомянутые в приведенном примере».⁵³ Более того, он в этом своем труде доказывает, что «если кто-либо внимательно наблюдает состояния тел и точными размышлениями исследует их состав и противоположности и знаком с наукой о возникновении и гибели (тел), то познает, что ни одно тело не уничтожается окончательно. Напротив, изменяются только акциденции, состояния, состав, формы и свойства, присущие какому-либо предмету или существующей материи. Носители же этих состояний во всех случаях остаются неизменными. Например, вода превращается в воздух, а воздух в огонь. Однако материя, в которой проявляются эти три состояния (тел), в измененном виде существует во всех этих трех обстоятельствах. Иначе нельзя сказать, что вода превратилась в воздух, а воздух – в огонь».⁵⁴ Таким образом, в «Ахлоки носири» Насириддин Туси утверждает принцип вечности и неуничтожимости материи, ее примат над формой, ибо считает, что она зависит от материи и без нее быть не может.

В «Асос аль-иктибос» он форму и материю рассматривает как виды субстанции, из соединения которых возникает третья сложная субстанция – тело. Материя – возможность бытия вещи, а форма –

ее действительное бытие. И материя и форма суть материальные субстанции. Материя приобретает действительное существование благодаря форме. Однако это последнее утверждение в контексте «Асос аль-иктибос» получает материалистическое толкование, ибо здесь форма рассматривается как атрибут материи. Об этом красноречиво свидетельствует следующее место «Асос аль-иктибос»: «Есть ряд сущих, которые находятся в тесной, органической связи с другими. Эта связь не по соприкосновению и смежности, а такая совершенная связь, что нельзя даже предположить какое-либо различие между взаимосвязанными сущими. Одно из этих сущих благодаря другому приобретает определенное качество. Например, как чернота и тело, ибо когда они связываются... тело благодаря черноте приобретает определенное качество. Качество это заключается в том, что тело становится черным. Поэтому такая связь, по терминологии философов, называется слиянием, а сущее, благодаря которому тела приобретают определенное качество, как чернота, называется состоянием.

Состояние бывает двояким. [Первое – это] состояние, служащее причиной самостоятельности вместилища, состояние, без которого вместилище не может быть самостоятельным и действительным. Например, телесная протяженность вещи, являющаяся носителем протяженности, ибо носитель протяженности не может быть непротяженным. Такое состояние называется формой, а его носитель – материей. Второе – состояние, без которого носитель является самостоятельным и действительным сущим... Например, чернота и тело, ибо тело и без черноты есть действительное сущее. Такое состояние называется акциденцией, а его носитель – подлежащим». ⁵⁵ Здесь мы имеем дело с материалистическим толкованием соотношения материи и формы. Форма здесь толкуется в смысле атрибута материи, без которого она не имеет действительного существования. Значит, не всегда положение «материя становится действительной благодаря форме» имеет «идеалистическое содержание». Все дело в том, что понимается под формой. Следует отметить и то, что Насириддин здесь приближается к линии Ибн Сины и Авхадиiddина Рози.

Итак, концепция материи и формы, изложенная в «Ахлоки носири» и «Асос аль-иктибос», в корне противоположна тому, что излагается в «Тамат», «Джабр ва кадр» и «Исботи воджиб».

Как расценить такое разноречивое решение этой проблемы в философии Насириддина Туси? Рассматривать ли это как непосредственность мыслителя или как эволюцию его взглядов от идеализма к материализму (или наоборот)? Дать конкретный ответ на эти вопросы мы пока что не можем, ибо даты написания указанных сочинений мыслителя (за исключением «Ахлоки носири» и «Асос аль-иктибос») до сих пор не установлены. Но мы обязаны отметить следующие предположения:

1) если «Тамат», «Исботи воджиб» и «Джабр ва кадр» написаны до «Ахлоки носири», то это обстоятельство необходимо рассматривать как эволюцию взглядов Насириддина Туси от идеализма к материализму в решении вопроса о материи и форме; 2) если же упомянутые трактаты им написаны после «Ахлоки носири», то данное обстоятельство следует рассматривать как эволюцию взглядов философа от материализма к идеализму в решении данной проблемы; 3) но если некоторые из этих трудов написаны до, а некоторые после «Ахлоки носири», то разноречивое решение проблемы материи и формы им нужно рассматривать как непосредственность его концепции. Дальнейшее изучение наследия Насириддина Туси должно дать ответ на вопрос о том, какое из этих предположений соответствует исторической правде.

3. Душа и тело

Проблема души и тела в античной и средневековой философии есть прежде всего вопрос (1) о происхождении жизни и эволюции ее форм, (2) о соотношении духовного (психического) и телесного (физического). Поэтому анализ этого вопроса имеет решающее значение для определения мировоззренческой направленности философии античных и средневековых мыслителей. Это и побуждает нас более подробно исследовать взгляды Насириддина Туси на эту проблему. В этих целях нам необходимо осветить два следующих вопроса:

- 1) что понимает Насириддин Туси под понятием «душа»?
- 2) каково, по Туси, соотношение души и тела?

Учение Насириддина Туси о душе и теле изложено в таких его трудах, как «Равзат ат-таслим», «Шахр аль-ишорот» и «Ахлоки носири». Как явствует из этих произведений, он понимает душу как носительницу всех жизненных и психических процессов, как энте-

лехию и форму живого органического тела. Но это общее определение души ничего еще не говорит о мировоззренческой направленности взглядов их автора. Такое определение души давали и Платон, и Аристотель. Однако взгляды Платона на эту проблему, как и вся его философская концепция, носят явно выраженный идеалистический характер, ибо он считал, что душа как оживотворяющее тело начало порождена Богом, Бог «вывел заключение, что нечто неразумное никогда как творение не будет прекраснее того, что имеет ум... а ума не может быть ни в чем без души. Следуя такой мысли, ум вселил он в душу, а душу в тело»⁵⁶, душа вечна, тело тленно. Учение же Аристотеля о душе и теле в общем и целом носит материалистический характер, ибо определяя душу как оживотворяющее тело начало, он под этим началом понимает способность живых организмов пользоваться пищей, постигать и мыслить. При этом он постоянно подчеркивает: 1) высшие способности включают в себя низшие, возникают из них и на их основе, но к ним не сводятся; низшие способности свойствами высших способностей не обладают; 2) душа гибнет вместе с гибелью тела (за исключением человеческой разумной души, которая после гибели тела остается и продолжает существовать – в этом и проявилась уступка Аристотеля идеализму в вопросе души и тела)⁵⁷.

Таким образом, от определения души как энтелехии, как оживотворяющего тело начала можно в дальнейшем идти и к материализму, и к идеализму. И здесь все будет зависеть от того, что разумеется под энтелехией, под оживотворяющим тело началом, как они понимаются, какой смысл в них вкладывается.

Понятие души как энтелехии, как оживотворяющего тело начала Насириддином конкретизировано в его учении о видах души, являющемся ключом к пониманию мировоззренческой сущности его теории души и тела. Учение это (учение о видах души) формировалось под наблюдением того факта, что живые органические тела в своих жизненных проявлениях качественно различаются между собой. Растения, например, обладают способностью питаться, расти и размножаться, у животных и человека, помимо этих способностей, имеется еще способность к чувственному восприятию внешнего мира и произвольному движению, а у человека сверх всего этого – способность к познанию умопостигаемого и

разумному познанию. Поэтому Насириддин Туси признает душу трех видов: растительную, животную и человеческую (разумную).

Сущность растительной души, по Насириддину, состоит в том, что она является носителем растительных жизненных явлений, заключающихся в произрастании, размножении, поглощении и удалении пищи.⁵⁸ Эту свою функцию она выполняет через те силы, которыми располагает. «Растительная душа, – пишет Насириддин Туси, – обладает тремя силами. Первая из них – питательная сила, действие которой становится действительным благодаря четырем другим силам: притягивающей пищу силе, задерживающей пищу силе, переваривающей пищу силе, удаляющей пищу силе. Вторая – сила роста, действие которой осуществляется благодаря питательной силе и силе, называемой преобразующей (*мугаира*). Третья – сила размножения (воспроизведения себе подобных), действие которой осуществляется благодаря питательной силе и силе, называемой формирующей (*мусаввира*)»⁵⁹.

Отсюда вытекает следующий основополагающий вывод: основой основ жизни живого существа является питание, без него не возможны ни рост, ни размножение.

Животную душу Насириддин Туси определяет как носительницу способностей к чувственному познанию, как энтелехию естественного органического тела в смысле умения ее познать частное и способности к волевому движению.⁶⁰ Поэтому он и считает, что «животная душа обладает двумя силами: органической воспринимающей (постигающей) и волевой двигательной. Органическая воспринимающая (постигающая) сила бывает двоякого рода. Первый род – та сила, средствами которой являются внешние чувства, которых пять: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Второй род – та сила, средствами которой являются внутренние чувства, которых также пять: всеобщее чувство (*хисси муштарак*), представление (*хаёл*), мысль (*фикр*), воображение (*вахм*), воспоминание (*зикр*). Волевая двигательная сила также бывает двух видов. Первый из них – это сила, побуждающая к достижению желаемой пользы и называемая силой страсти. Второй – сила, побуждающая к устранению опасностей и называемая силой гнева»⁶¹.

В чем Насириддин видит сущность этих сил животной души? Ответ на этот вопрос имеет первостепенное значение для понимания сути самой животной души. Поэтому Насириддин как в

«Ахләки носири» и «Асос аль-иктибос», так и в «Шарх аль-Ишорот» подробно освещает этот вопрос.

Основные его идеи по вопросу о внешних воспринимающих силах животной души состоят в следующем.

1. Чувственные воспринимающие силы возникают благодаря воздействию реальных вещей на эти чувства. Вне этого воздействия никаких восприятий быть не может.

2. Каждая внешняя воспринимающая сила имеет предмет своего восприятия. Зрение, например, воспринимает цвет, обоняние – запахи, слух – звуки, вкус – вкусовые свойства предметов и т.д.

3. Силы эти познают только единичное, общего они познать не могут.⁶²

Еще более подробно Насириддином характеризуется сущность внутренних чувств (сил), к которым он относит общее чувство, представление, мысль, воображение и воспоминание. Характеризуя, например, общее чувство, он пишет: «Что касается доказательства существования общего чувства, то им может служить его (Ибн Сины. – М.Д.) утверждение о том, что мы видим падающую сверху вниз каплю воды как прямую линию, а точку, быстро вращающуюся вокруг себя – как окружность. Причем мы их видим такими не в воображении, а в действительности. Мы действительно видим и воспринимаем указанную падающую каплю воды как прямую линию, а быстро вращающуюся точку – как окружность, и это несмотря на то, что наше зрение запечатлевает изображение только того предмета, который находится перед ним. В приведенных примерах в поле нашего зрения находятся не прямая линия и не окружность, а капля и точка. Мы должны были бы видеть их не в виде линии и как окружность. Это происходит потому, что у нас, кроме зрения, имеется и такая чувственная сила, которая сохраняет изображение точки, которую мы видели раньше, когда она находилась в поле нашего зрения в ином положении. Это изображение потом соединяется с новым изображением той же точки, но уже переместившейся на другое место, и т.д. В результате соединения различных последующих изображений одной и той же точки (или капли) мы видим вращающуюся с большой скоростью точку как окружность, а падающую каплю как прямую линию. Указанная сила и есть общее чувство, в котором собираются и соединяются образы всех ощущаемых вещей, и оно познает их...»⁶³ А.К.Закуев в этой

связи отмечает, что эта сила (т.е. общее чувство) в учении Туси (как и в учении Ибн Сины) по своему действию во многом соответствует тому психическому процессу, который в современной психологии называется восприятием. Функция этой силы, по учению Туси, заключается в том, что она слагает данные внешних чувств в общий образ предмета. Общим чувством Туси старается объяснить и ту закономерность восприятия, которая известна в современной психологии под названием последовательного образа.⁶⁴

Остальные внутренние воспринимающие силы Насириддином характеризуются следующим образом: 1) представление – чувственная воспринимающая сила, сохраняющая образы воспринятых конкретных вещей; 2) мысль – познавательная сила, которой свойственно сочетать и разъединять вещи в представлении; 3) воображение – чувственная сила, делающая выводы и познающая смысл воспринятых образов конкретных вещей; 4) воспоминание – чувственная познавательная сила, которая собирает и сохраняет сделанные выводы и познанный смысл.

Почти такое же объяснение сущности внутренних чувств находим в «Джабр ва кадр», где мыслитель пишет, что «общее чувство познает представляемые сущие; представление сохраняет познанные формы; воображение постигает единичные сущности; воспоминание сохраняет то, что постигнуто воображением; догадка является средством этих двух познавательных сил (т.е. воображения и воспоминания). Память данными обоих этих сил овладевает посредством догадки, а разумными формами – при помощи мышления».⁶⁵

Эти мысли и идеи Насириддина, перекликающиеся со взглядами Авиценны,⁶⁶ по нашему глубокому убеждению, носят вполне отчетливый материалистический характер. Поэтому мы не можем согласиться с положением А.К.Закуева о том, что «объяснение явлений растительной и животной жизни наличием в растениях и животных особых душ, понимаемых по-аристотелевски как «энтелехии», является витализмом, который представляет собой одно из идеалистических направлений в биологии. Таким образом, и в своем понимании жизни растений и животных Туси занимает идеалистическую позицию»⁶⁷. В вопросе о мировоззренческой сущности учения Насириддина Туси о растительной и животной душе у А.К.Закуева вообще нет ясности. Он то отмечает, что в

своем понимании жизни растений и животных Туси занимает идеалистическую позицию, то указывает, что «в решении ряда вопросов, в частности в объяснении так называемых растительных и животных душевных сил и функций, у Туси, как и у Ибн Сины, имеются материалистические тенденции, носящие просто стихийный характер»⁶⁸. В другом месте своей статьи, утверждая это же самое, он пишет: «В той, однако, части, которая относилась к растительным и животным душам, он стихийно проявлял некоторые материалистические тенденции»⁶⁹. Более того, характеризуя учение Туси о животной душе как виталистическое – идеалистическое, он несколько страниц спустя отмечает, что в его учении о познавательных и чувственных силах животной души понятие «общее чувство» соответствует тому психическому процессу, который называется восприятием, понятие «фантазия» (*хаёл*) близко к тому, что мы называем «образной памятью», понятие «вохима» можно было бы определить приблизительно словами «восприятие смысла», а понятие «память» означает почти то же, что в современной психологии именуют «смысловой памятью», наконец, значение «воображения» совпадает примерно с современным содержанием понятия «воображение», но только в узком смысле.⁷⁰ Спрашивается, можно ли говорить о каких-то сходствах, точках соприкосновения учения Туси о животной душе и ее познавательных силах с современной научно-материалистической психологией, если оно носит виталистический, идеалистический характер? Разумеется, нет.

Но А.К.Закуев совершенно прав, когда пишет, что учение Насириддина Туси о разумной человеческой душе проникнуто идеализмом,⁷¹ ибо, определяя человеческую душу как простую субстанцию, достоинство которой заключается в самодовлеющем познании всего умопостигаемого и в управлении телом посредством различных сил и органов чувств,⁷² философ пытается вывести ее существование из непосредственного самосознания и доказать, что она не есть тело, нетелесна, не связана с чувствами и чувствами непостижима. Поскольку мыслитель существование говорящей души выводит из непосредственного самосознания и самочувствования, постольку он считает, что для доказательства ее бытия «нет нужды в каком-либо аргументе, ибо для разумного человека самым явным и ясным из всех вещей является сущность и действительность его самого. Эта явность и ясность достигла такой

степени, что спящий во сне, бодрствующий в период бодрствования, пьяный в состоянии опьянения, трезвый в трезвом состоянии могут забыть обо всем, но никак не могут забыть о себе самом»⁷³. Что касается идеи о том, что человеческая душа есть особая нетелесная, нечувственная, чувствами непостижимая субстанция, то он приводит в ее защиту множество аргументов и доказательств. Их можно свести к следующим:

1. Сущность человека (т.е. говорящая человеческая душа) является носителем и принимаемелем форм умопостигаемых вещей и сущности всего познаваемого. В ней постоянно отображаются одни сущности и снимаются другие. Это ее (души) свойство противоположно акциденции, которая не обладает самостоятельным бытием, а принимаема и носима сущностями, имеющими самодовлеющее существование и называемыми субстанцией. Поэтому человеческая душа – не акциденция, а субстанция.⁷⁴

2. Душа – не тело и нетелесна, ибо тело – сложная сущность, распадающаяся на различные части, а душа – простая неделимая субстанция; тело в одно и то же время не может принимать различные противоположности (например, быть и черным и белым), душа же в одно и то же время отражает различные состояния и свойства тел. Ни одно тело не может принимать какую-либо форму, если не исчезнет изображенная на нем прежняя форма; душа же может воспринимать всю совокупность форм, появляющихся перед ней, не требуя снятия прежних форм. Телесные силы (т.е. чувства) склонны к восприятию телесностей и связаны с телесными наслаждениями, от восприятия которых они укрепляются и совершенствуются, душа же от приобретения знаний о телах все больше слабеет и становится менее совершенной, и наоборот, чем дальше она отдаляется от них, тем больше ей проясняются правильные мысли и истинные идеи, чем больше усиливается ее страсть и желание к познанию божественных истин, тем больше укрепляется ее склонность и возбужденность к поискам превосходных и вечных идей, стоящих выше идей о материальных вещах. Каждое чувство воспринимает только им познаваемые сущности, душа же одновременно воспринимает все чувственно постигаемое, устанавливает причину заблуждения чувств, отличает истину от лжи.⁷⁵

Все эти идеи Насириддина о самоочевидности, нетленности и

нечувственности человеческой души перекликаются с идеями и мыслями Ибн Сины по этому вопросу⁷⁶ и мало оригинальны. Поэтому, отказываясь от их подробного анализа, отметим, что в идее мыслителя о том, что человеческая душа не есть тело и нетелесна, нет ничего идеалистического, ибо он человеческую душу рассматривал как познавательную способность человека, а познавательная способность есть не тело, а свойство тела (мозга). С этой точки зрения, это положение, берущее свое начало от Аристотеля⁷⁷ и развиваемое перипатетиками мусульманского Востока, есть большой шаг вперед в понимании сущности человеческой души по сравнению с вульгарноматериалистическими представлениями (вспомним атомистов) о ее телесности. Идеализм в суждениях Насириддина Туси о человеческой душе берет верх тогда, когда он пытается вывести ее существование из непосредственного самосознания, выдает ее за самостоятельную субстанцию, вырывает ее из своей материальной основы (чувства и человеческого тела) и превращает в вечную, нетленную, самодовлеющую сущность. Все это Насиридином было предназначено для доказательства независимости человеческой души от тела, о чем речь пойдет ниже.

С учением о человеческой душе связано и учение о разуме. В вопросе о соотношении человеческой души и человеческого разума у Насириддина нет четкого представления: он то отождествляет разум с человеческой душой, то признает его силой, способностью, светом души; познающей силой признает то человеческую душу, то разум.⁷⁸ Но чаще всего он склонен к мысли, что разум есть не сама душа, а ее сила, содействующая ей в постижении единичных вещей, первичных и вторичных понятий (категорий). Это наглядно видно из его характеристики ступеней разума, которых он, как и Ибн Сина,⁷⁹ насчитывал четыре: 1) материальный (потенциальный) разум (*акли хаюлони*), 2) разум по привычке (*акли малаки*), 3) актуальный разум (*акли билфе'л*), 4) приобретенный разум (*акли мустафод*). «Данные ступени теоретической души, — писал он, — разделяются на те разумы, для которых совершенство является возможным, и на те, которые являются уже совершенными. Кроме того, теоретический разум характеризуется интенсивностью и слабостью. Начальная ступень теоретического разума напоминает способность маленького ребенка к письму; средняя ступень подобна способности неграмотного взрослого человека, готового

научиться писать; последняя ступень теоретического разума подобна способности человека, уже научившегося писать, но в настоящее время не пишущего, но имеющего, однако, возможность приступить к письму в любое время, когда только пожелает. Та душевная сила, которая соответствует первой ступени, называется потенциальным разумом; сила теоретической души, соответствующая средней ступени, называется разумом по привычке; сила, соответствующая последней ступени, называется фактическим разумом. Действительное наличие вторичных умозрительных понятий в разуме является результатом его совершенства, энтелехии. Разум, обладающий упомянутыми вторичными умозрительными понятиями, называется приобретенным разумом».⁸⁰

Насириддин Туси, наряду с названными выше ступенями разума, признает также существование некоего Активного разума, находящегося где-то вне человеческой личности. Этот вид разума, по представлению мыслителя, не является ни телом, ни чем-то телесным, ни душой, а представляет собой некий абсолютный разум, в котором запечатлены образы всего сущего. Человеческая душа, входя со всеми своими теоретическими силами (разумами) в сношение с Активным разумом, воспринимает существующие в нем умозрительные образы и таким путем приобретает знание. Активный разум, пишет он, приводит человеческую душу от состояния возможности к действительности и содействует ей в познании умозрительного.⁸¹ На этом в свое время настаивал и Ибн Сина, который писал, что «Активный разум является абсолютной разумной субстанцией. В то время, когда между нашими душами и Активным разумом возникает связь и происходит соприкосновение, в наших душах запечатлеваются разумные образы, присущие Активному разуму. И, таким образом, наши души приобретают знание умозрительного».⁸²

В вопросе о соотношении форм души Насириддин придерживался той точки зрения, которую разработал Аристотель и поддерживал Ибн Сина⁸³. Аристотель в своем трактате «О душе» выдвинул и обосновал мысль о том, что «без растительной способности не может существовать ощущающая. Между тем у растений растительная способность имеется раздельно от ощущающего [начала]... Что касается тех смертных существ, которым свойственно логическое [начало], то у них имеются также все остальные

способности, а из тех, кто одарен одной из этих [способностей], не всякий обладает логической [силой]»⁸⁴. Другими словами, с точки зрения Аристотеля, высшие формы души включают в себя низшие ее формы, возникают на их основе, но к ним не сводятся. Точка зрения Насириддина Туси, изложенная в «Ахлоки носири», совпадает с этими взглядами Аристотеля и Ибн Сины, ибо он, подобно им, считал, что растительная душа присуща как растениям, так и всем видам животных и человеку, животной душой обладают только животные и человек, а говорящая душа – это отличительная черта человека, благодаря которой он возвышается над всеми живыми существами.⁸⁵

Теперь переходим к изложению взглядов Насириддина Туси на вопрос о соотношении души и тела. Анализ произведений Насириддина Туси (в частности «Ахлоки носири» и «Равзат ат-таслим») под углом зрения этого вопроса показывает, что он к его решению подходил дифференцированно, т.е. в зависимости от того, о связи какой формы души с телом идет речь. Так, при решении вопроса о соотношении растительной и животной душ с телом он доказывал, что «эти две формы души, т.е. растительная и животная, расщепляемы и разлагаемы и погибают с гибелью тела».⁸⁶ Это значит, что, с точки зрения мыслителя, носителем растительной и животной душ является тело и поэтому эти формы души погибают с его гибелью. В этом еще раз проявляется приверженность Насириддина Туси к Аристотелю и Авиценне и его материалистический подход к объяснению вопроса о сущности растительной и животной душ и их связи с телом.

Но что касается соотношения говорящей человеческой души с телом, то мыслитель здесь придерживался иных взглядов. Исходная его идея по этому вопросу заключается в том, что «человеческое тело есть орудие и средство души... а не ее вместилище, как думают некоторые, ибо душа (человеческая. – М.Д.) – не тело и нетелесна, чтобы была привязанной к месту...»⁸⁷ Вот именно такое понимание сущности человеческой души и ее соотношения с телом и привело Насириддина Туси к выводу, что говорящая душа после разложения тела сохраняется, она бессмертна и вечна.⁸⁸ Это положение в философии Насириддина покоится на следующих двух допущениях: 1) небытие, гибель, тленность присущи только форме и акциденции, человеческая же душа не есть ни форма, ни акци-

денция, а есть нетелесная субстанция, обладающая самодовлеющим существованием, поэтому ей не присуще небытие и с разложением тела она не гибнет; 2) если нетленны телесные материи, то нетленны и абстрактные субстанции, которые превосходят грубую материю.⁸⁹ Идеалистическая направленность этих идей очевидна и не требует доказательства.

Исторической правды ради следует отметить, что в решении вопроса о соотношении говорящей души с телом Насириддин Туси не всегда был последовательным. В некоторых своих произведениях, а именно в «Шарх аль-Ишорот», он высказывает по этому поводу нечто противоположное изложенному выше. Об этом свидетельствует следующее его положение: «Ты без всякого сомнения знаешь, что двигаешься через посредство твоей воли и желания, что ты познаешь посредством твоих чувств или разума и твоя сущность остается всегда одной и той же, пока ты живешь, если даже ты будешь жить сто лет. Она перестанет существовать только тогда, когда настанет срок твоей смерти и когда твое тело разрушится».⁹⁰ Как отмечено выше, сущность человека, по Насириддину, составляет его душа. Следовательно, в этих строках он как раз говорит о гибели человеческой души как сущности человека в связи со смертью его тела. Несмотря на это, Насириддин, по-видимому, больше склонялся к идее независимости человеческой души от тела, ее вечности и нетленности, ибо с нею мы в его произведениях встречаемся чаще.

Следует отметить, что концепция соотношения души и тела Насириддина совпадает с концепцией Аристотеля. Как известно, Аристотель в своих трудах (в частности в «О душе») постоянно подчеркивает, что «душу от тела отделять нельзя»⁹¹. Но конкретизируя это свое положение, он доказывал, что растительная и животная душа от тела действительно неотделимы, они тленны и гибнут с гибелью тела, а разумная душа, как вечная, от тленного тела отделима. Вот некоторые выдержки из трактата «О душе», подтверждающие наш вывод.

1. «И поскольку ум мыслит обо всем, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, как сказал Анаксагор, чтобы иметь господство, т.е. познать. Ведь постороннее, являясь рядом с умом, загораживает и ставит ему препятствия. Таким образом, природа ума заключается не в чем ином, как только в возможности. Итак, то, что мы называем в

душе умом, до мышления, не может быть ничем в действительности из существующего (я определяю ум как то, чем душа мыслит и постигает). Поэтому немислимо уму быть связанным с телом».⁹²

2. «В самом деле, чувственная способность (т.е. животная душа) не бестелесна (и, следовательно, от тела неотделима. – М.Д.), ум же отделим от тела».⁹³

3. «Что касается разума и теоретической способности, то [пока в этом вопросе] еще нет ясности, но кажется, что тут другой род души и что только эти способности могут отделяться как вечное от тленного. Относительно прочих частей души из сказанного выше ясно, что их нельзя отделить [от тела], как утверждают некоторые».⁹⁴

В свете всего этого становится очевидной связь учения Насириддина Туси о соотношении души и тела с учением Аристотеля. Более того, учение Аристотеля о душе и ее соотношении с телом, по-видимому, является одним из важнейших теоретических источников концепции души и тела Насириддина Туси. Другим важнейшим теоретическим источником идей Насириддина Туси о душе и теле является философия Ибн Сины. Это видно на примере их учений о душе и теле, где многие их положения совпадают. Однако Насириддин не был простым последователем Авиценны: там, где взгляды учителя не соответствовали его убеждениям, он высказывал свои мысли или поддерживал идеи других мыслителей, в правоте которых не сомневался. Вот два примера.

1. Ибн Сина в «Китоб аль-Шифа» указывал, что запоминание и воспоминание суть одна и та же сила. Насириддин же по этому поводу писал: «Здесь может возникнуть философский вопрос, заключающийся в следующем: являются ли сила запоминания и сила воспоминания, воспроизводящая прошлое на основе сохранившихся в воображении смыслов, одной и той же силой или они самостоятельные силы. В своей книге «аль-Шифа» Ибн Сина говорил, что данная сила, т.е. память (*хофиза*), называется также воспоминающей силой (*хотира*). Это говорит о том, что Ибн Сина запоминающую и воспоминающую силы считал одной и той же силой в другом отношении. На самом же деле воспоминание заключается в повторном познании той вещи, которая была познана в другое время, в прошлом. Таким образом, воспоминание не является простой, элементарной силой, а является возбудителем

действия или самым сложным действием, вызванным тремя силами: изменяющей, познающей и сохраняющей».⁹⁵ По мнению А.К.Закуева, точка зрения Насириддина близка к современному пониманию этого вопроса, ибо в современной психологии запоминание и воспоминание признаются разными процессами одной и той же функции – памяти.⁹⁶

2. Ибн Сина, рассматривая вопрос о соотношении души и тела в своем «Китоб аль-Наджот», писал, что «душа вовсе не гибнет вместе с гибелью тела, она вообще нетленна»⁹⁷. Дальнейшие его рассуждения в этом и в других трудах показывают, что таковой он считает не только говорящую человеческую душу, а душу вообще, включая и растительную, и животную. Насириддин же, как отмечено выше, придерживался той же точки зрения, что и Аристотель, и, подобно ему, вечной и нетленной считал только человеческую говорящую душу. Поэтому положение А.К.Закуева о том, что «вопреки учению Аристотеля о смертности души [умирающей вместе с телом], следуя своему духовному учителю Ибн Сине, Туси считает человеческую душу бессмертной, продолжающей свое существование и после смерти тела»⁹⁸, не соответствует исторической правде.

В чем причина такого непоследовательного решения Насириддином Туси вопроса о соотношении души и тела? Дело в том, что растительная и животная души – это простейшие формы проявления жизни и психической деятельности. Их связь с телом обнаружить легче и проще. Например, любой человек может без труда наблюдать, что с гибелью тела прекращается его способность к приему пищи, размножению и росту, составляющая сущность растительной души. Также легко можно обнаружить, что погибшее животное тело теряет всякие чувственные способности. Таким образом, для того чтобы прийти к выводу о зависимости растительной и животной души от тела, достаточно простого наблюдения за жизнедеятельностью растений и животных. Но если учесть, что Насириддин был не простым наблюдателем, а ученым-энциклопедистом, занимающимся исследованием природы и досконально знающим достижения медицины Ибн Сины, то идея зависимости растительной и животной души от тела для его философии становится закономерной.

Что касается психической деятельности в ее специфически

человеческих формах проявления и ее связи с телом, то для решения этой проблемы недостаточно одних наблюдений. Здесь необходимы глубокие исследования, дающие возможность выяснить физиологический механизм сознания, психической деятельности и ее связи с телом. Но в средние века для подобных исследований не созрели условия и физиология высшей нервной деятельности не существовала даже в зачаточной форме. Натурфилософия, призванная решить эту задачу, не располагая фактическим материалом о сущности высшей нервной деятельности и ее связи с телом, заменяла неизвестные еще ей действительные связи сознания с телом (мозгом) фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, заполняя действительные пробелы лишь в воображении.

4. Категории бытия и их сущность

Вопрос о категориях и их соотношении с реальным бытием также относится к числу тех мировоззренческих проблем, вокруг которых шла непримиримая борьба на протяжении всей истории философской мысли. В результате этой борьбы оформились идеалистическая и материалистическая концепции категорий и их соотношения с реальным бытием. Не вдаваясь, однако, в подробности исторического развития взглядов на эту проблему, осветим, как она решалась в одной из философских систем XIII в. – в философии Насириддина Туси. Но и здесь предметом нашего исследования будет не вся совокупность входящих в эту проблему вопросов, а только два следующих: 1) что такое категории (понятия) и каково их соотношение с реальным бытием?; 2) характеристика основных категорий бытия.

В «Асос аль-иктибос», где излагается эта проблема, Насириддин определяет категории как высшие роды бытия, объединяющие большинство сущностей, постигаемых рассудком и разумом.⁹⁹ «К этим категориям не относятся только те разумные универсалии, которые по сравнению с названными категориями являются более общими и служат необходимым условием [существования] большинства сущностей. [Это такие универсалии], как «бытие», «необходимость», «возможность» или те вещи, которые являются основой и пределом некоторых видов, как «единство» и «точка»... Все другие вещи из рода сущих, отображающиеся в разуме благодаря

словесным знакам, не выходят за пределы этих категорий».¹⁰⁰ Но в каком отношении – в онтологическом или гносеологическом – он называет категории высшими родами бытия? Если исходить из приведенного определения, то следует признать, что категории определяются им как высшие роды бытия в онтологическом плане, ибо они характеризуются как наиболее универсальные моменты бытия, к которым восходят все частности. Однако само бытие для Насириддина есть не общий род этих категорий, а необходимое условие их существования. В данном случае он мыслил так: «...Понятие этих сущностей (т.е. категорий. – М.Д.) частично может быть заключено в бытии, а понятие сущности без понятия всех частностей в нем заключено быть не может. Поэтому если бы бытие было из рода этих сущностей (т.е. категорий. – М.Д.), то его понятие не могло бы частным образом быть заключенным в бытии. Далее, разум не требует [выяснить] причину того, что чернота есть цвет, а треугольник – форма, но он требует [выяснить] причину бытия треугольника и формы. Следовательно, если бы бытие было родом [этих категорий], его гибель была бы связана с гибелью других родов. Далее, род высказывается о всех видах и индивидах, входящих в него в универсальной форме, бытие же о сущих высказывается в частной форме, ибо существующее само по себе, устойчивое само по себе, самостоятельное само по себе по своему бытию превосходит того, что существует благодаря чему-то другому, самостоятельно через другое и само по себе неустойчиво. Следовательно, бытие есть не род этих категорий, напротив, оно относится к числу необходимых условий [их существования]».¹⁰¹

Однако в том же «Асос аль-иктибос» мы находим гносеологическую трактовку категорий. В этом плане категории Насириддином рассматриваются как высшие роды понятия. На такую мысль нас наводит положение мыслителя о первичных и вторичных понятиях. «Под первичными понятиями (*ма'кулоту аввали*), – пишет Насириддин, – мы понимаем разумные формы, абстрагированные из реальных сущих. [Это такие понятия], как субстанция, акциденция, единое, множественное и т.д. Под вторичными понятиями (*ма'кулоту сония*) мы понимаем разумные формы, абстрагированные из первичных понятий. [Это такие понятия], как целое и часть, субстанциальное и акцидентальное».¹⁰² Как указано выше, субстанция, акциденция и ее виды – количество, качество, отно-

шение, положение, место, время, действие, страдание – Насириддином рассматриваются как высшие роды бытия. Здесь же они называются понятиями. Причем мыслитель указывает, что понятия эти суть разумные абстракции из конкретных, реальных вещей. Такой вывод будет справедливым и в отношении вторичных понятий, ибо и они в конечном счете, опосредованно (через посредство первичных понятий), суть разумные абстракции из реальных сущих.

Исходя из такого решения вопроса о соотношении высших понятий (категорий) и реальностей, мы считаем, что в объяснении гносеологической их сущности он стоит на материалистических позициях. С нашей точки зрения, на таких позициях он стоял при объяснении гносеологической сущности не только высших понятий (категорий), а понятий (слов) вообще.

Наши доказательства в пользу такого вывода заключаются в следующем.

1. Насириддин считает, что понятия установлены взамен сущностей¹⁰³ и высказываются как о действительно существующих, так и о действительно несуществующих вещах. Это последнее положение очень ясно высказано при определении сущности частного и общего понятия. «Понятие, выражающее определенное значение, – пишет Насириддин Туси, – либо требует, чтобы его смысл не был общим, и его называют частным понятием, как «Зайд», что есть собственное имя, или как «этот человек», ибо благодаря соединению с указательным [местоимением] другие [люди] не могут включаться в объем его содержания; либо его смысл не исключает общности, и потому называется общим понятием, как «человек», «солнце», «анко», ибо смысл всех этих понятий не исключает общности, хотя первое из них высказывается о многих действительно существующих индивидах, второе – только об одном, а третье не высказывается ни о чем. Поэтому воображение может предположить большое множество каждого из этих индивидов».¹⁰⁴

2. Излагая вопрос о соотношении общего понятия с общим как реальностью, Насириддин утверждает, что «общее (как реальность) существует вне разума, общее же понятие вне разума существовать не может»¹⁰⁵. По-видимому, такой точки зрения он придерживался и относительно частного понятия и единичных вещей, ибо, с его точки зрения, общее есть то, что возникает из слияния многих

вещей.¹⁰⁶

3. Как будет показано в следующей главе, с точки зрения Насириддина Туси, в результате отображения вещей в разуме образуется их рассудочная форма. Само собой разумеется, что эти рассудочные (разумные) формы есть не что иное, как понятия, которые возникают в разуме благодаря отображению вещей в нем. Следовательно, понятия – не фикция разума, а отображение бытия в разуме.

Но исто иче кой правды ради следует отметить, что таковыми счит Насириддин не все и всякие понятия. Согласно его концепции, есть ряд врожденных понятий и суждений, которые служат основой всякого знания. Несомненно, что это есть отход от материалистической трактовки гносеологической сущности понятий, свидетельствующий о непоследовательности концепции Насириддина. Но и об этом подробнее мы будем говорить в следующей главе – при анализе вопроса о приобретенном и неприобретенном знании. Теперь же перейдем к рассмотрению основных категорий бытия, которых мыслитель, как и Аристотель, насчитывал десять.

Первая из этих категорий – **субстанция**. В «Асос аль-иктибос» Насириддин дает следующее определение субстанции: «...Субстанция есть сущее, существующее вне субстрата. Субстрат же есть самодовлеющее сущее, благодаря которому существуют акциденции»¹⁰¹. Следовательно, по Насириддину, субстанция – тоже самодовлеющее сущее, существующее само по себе, а не через нечто другое.

Из дальнейших рассуждений Насириддина становится очевидным, что субстанция – не категория бытия, а сама реальность, составляющая сущность и действительность бытия,¹⁰⁸ о которой высказываются категории.¹⁰⁹ Эта реальность, по Насириддину, характеризуется следующими особенностями: 1) субстанция есть самый высший род бытия, помимо нее никакого другого высшего рода не существует, все частные субстанции восходят к ней и объединяются ею; 2) субстанция есть вечное сущее, ибо «все, что есть субстанция, существует извечно»;¹¹⁰ 3) субстанция не имеет противоположностей, но является вместилищем противоположностей и последовательно принимает различные акциденции; 4) субстанции не характерны такие свойства, как сила и слабость, ибо одна субстанция не может быть более субстанциальной, чем другая.

Субстанция, согласно Насириддину, имеет пять видов: материя, форма, тело, душа и разум. Материя, форма и тело суть материальные субстанции, а душа и разум – идеальные субстанции. Каждый из этих видов субстанции бывает частным и общим. Частные субстанции – это индивиды (единичные сущие), называемые первичными субстанциями, а общие субстанции – это виды и роды сущих, называемые вторичными и третичными субстанциями.¹¹¹

Оценивая эти положения мыслителя, необходимо подчеркнуть следующее.

1. Характеризуя форму как самодовлеющую субстанцию, Насириддин вступает в противоречие со своим положением о форме как атрибуте материи, развиваемым в «Ахлоки носири» и «Асос аль-иктибос» (см. §2 настоящей главы).

2. Как указано выше, Насириддин различает растительную, животную и человеческую (говорящую) души. Судя по определению их сущности (см. §3 настоящей главы), идеальный характер носят человеческая и отчасти животная души. Растительная же душа в сущности своей – материальное явление. Поэтому определение души, без каких-либо оговорок, как идеальной субстанции не вполне согласуется со взглядами самого мыслителя о ее сущности и природе.

3. Определение души (способность к росту, размножению, чувственному познанию и разумному действию) и разума как самодовлеющих субстанций не выдерживает критики, ибо они суть функции живого тела и без него не могут быть в наличии. Однако Насириддин Туси (как и многие другие мыслители мусульманского средневековья) характеризовал их как самодовлеющие субстанции, для того чтобы подготовить предпосылки для доказательства своей идеи о независимости человеческой души и разума от тела.

За «субстанцией» следуют категории «количество», «качество», «отношение», которые анализируются более или менее обстоятельно и конкретизируют понятие «субстанция». Есть и определенная логика в таком порядке расположения этих категорий. Так, «количество»... предшествует «качеству»... так как представляет необходимое условие «качества»: в предмете и качество его формы, и качество цвета, и другие качественные определенности – все предполагают некоторую количественную характеристику, относя-

щуюся к протяженности». ¹¹² В свою очередь, категории «количество» и «качество» потому предшествуют категории «отношение», что всякое отношение предполагает определенные количества или качества одних предметов, сравниваемые с количеством или качеством других.

Итак, что такое «количество» как категория бытия? «Количество и число, — пишет Насириддин, — это два синонимичных понятия, указывающие на вещи, сами по себе могущие быть равными или неравными». ¹¹³ Это определение количества у мыслителя зиждется на той идее, что «есть вещи, могущие быть равными или неравными, как поверхность и тело, о коих можно говорить, что некоторые из них равны другим или не равны другим, т.е. являются больше или меньше других вещей. Но есть и вещи, которые не могут быть равными или неравными, как идеальные субстанции, ибо нельзя утверждать, что одна душа равна другой или она больше или меньше другой». ¹¹⁴ Однако у Насириддина мы наблюдаем попытки отрыва количества и числа от вещей, отвлечением которых они являются. Это, в частности, проявляется в утверждении мыслителя о том, что «числа могут быть равными или неравными по своей сущности, а не благодаря другим вещам. То же самое следует сказать и о количестве» ¹¹⁵. По-видимому, это положение у Насириддина — не случайное утверждение, ибо в другом месте он пишет: «Особенность количества заключается в том, что оно определимо по своей сущности, т.е. его можно определить, не нуждаясь ни в чем другом. Но определяемые тела определяются посредством количества. Следовательно, количество определимо само по себе, а все остальное — через количество». ¹¹⁶ Несомненно, верно, что объем, величина и другие свойства тел определяются количеством, но неверно, что количество определяется само по себе, а не через реальные вещи. Противопоставление и отрыв количества от тел и их свойств ведет к мистике чисел и математическому идеализму пифагорейского толка.

Насириддин для классификации количества и количественной характеристики предметов выдвигает два принципа: первый — по признаку прерывности или непрерывности, второй — по признаку соотношения. Согласно первому принципу, «непрерывное количество есть то, которое при предполагаемом разделении имеет общую границу, для одной части являющуюся началом, а для

другой – концом... Прерывное же количество – это то, части которого не имеют общей границы, как число семь, которое при делении на два не имеет границы, служащей началом одной части и концом другой»¹¹⁷. В свою очередь, непрерывное количество Насириддином делится на самодовлеющее и несамодовлеющее. Самодовлеющее непрерывное количество – это такое количество, предполагаемые части которого могут существовать одновременно. К этому роду количества он относит линию, поверхность и тело. Несамодовлеющее непрерывное количество – это такое количество, при существовании одной части которого другая его часть уже не существует реально. К такому роду количества относится время. Область прерывного же количества, по Насириддину, составляет число.

Насириддин непрерывные и дискретные количества рассматривает как две противоположные величины, которые познаются только при сравнении их друг с другом. «Так, как мы познаем полностью раздельную величину, только сравнивая ее с непрерывной величиной, которая предполагается разлагаемой до бесконечности, так же мы можем познать полностью непрерывную величину, только сравнивая ее с раздельной величиной, предполагая, что эта величина состоит из величин, являющихся единицами, изменяющими эти величины».¹¹⁸

Согласно второму принципу, мыслитель делит количество на соотносимое и несоотносимое. Соотносимое количество – это все то, некоторая часть которого соотносима с другой его частью. Образцом такого количества являются линия, поверхность и тело. Несоотносимые количества – это число и время, ибо число лишено отношения, а время – несамодовлеющее.

Теперь несколько слов о качестве. «Качество – это всякие формы, благодаря коим подлежащее не нуждается в других определениях».¹¹⁹ Это общее определение качества, служащее основой классификации качественных состояний, само конкретизируется в ходе их характеристики. Исходя из этого определения, Насириддин Туси все качественные состояния делит на четыре категории.

1. Качества, познаваемые пятью органами чувств: цвет, вкусовые свойства, запахи и т.п. Эти качества, пишет Насириддин, бывают либо устойчивыми, как желтизна золота и краснота крови, либо

неустойчивыми, как покраснение кожи лица от стыда и желтизна от страха. Первые из этих качеств называются действительными, а вторые – страдательными.¹²⁰

2. Душевные качества – свойства, которые возникают у одушевленных тел благодаря душе или у души при посредстве тела: знание, вера, сомнение, доброта, скромность, храбрость, щедрость и др. и их противоположности из рода мерзостей и злонравия, а также и другие душевные явления вроде страха, горя, стыда и стеснения, радости, здоровья и болезни, чувства дружбы и вражды, гнева и злобы и т.п.

Душевные качества, по мыслителю, бывают двоякого рода:

а) состояния – преходящие, неустойчивые душевные качества: сомнение, вера, гнев кроткого, здоровье хилого, горе, стыд, стеснение и т.д.;

б) навыки – устойчивые, непреходящие душевные качества: знание, добродетель, мерзость, враждебность и т.п. Далее Насириддин пишет: «Навык – это душевное свойство, обуславливающее совершение действий без всякого размышления. Состояние и навык различаются по своему проявлению. Состояние – это то свойство, которое еще не укрепилось и не утвердилось. Когда оно утвердится и укрепится, то переходит в навык».¹²¹

3. Способности действия и претерпевания. В целях объяснения сущности этого рода качеств мыслитель пишет: «Если нечто в субстрате существует потенциально и нет никакого предпочтения ни стороне его проявления, ни стороне непроявления, то затем у одной из этих сторон возникает определенная способность, обуславливающая ее превосходство. Эта способность, без сомнения, есть свойство этого подлежащего. Следовательно, если эта способность есть причина превосходства стороны субстрата, совершающей действие (как свойство побеждать противника у мужчины), или причина превосходства стороны субстрата, не допускающей претерпевания (как невосприимчивость к болезням у людей, благодаря чему их здоровье легко не меняется, и как твердость тела, благодаря чему нелегко сделать в нем отверстие или расщепить его), то она называется способностью действия (досл. «потенцией»). Но если эта способность является причиной превосходства той стороны подлежащего, которая допускает претерпевание (как запуганность, восприимчивость к болезням и мягкость тела), то она

называется способностью претерпевания (досл. «импотенцией»)).¹²²

4. Качества, проявляющиеся через количество. К этому роду качеств он относит форму, образ и очертание предметов, в частности прямолинейность и кривизну линии, неровность и ровность поверхности, вогнутость и выпуклость тела, конфигурацию – четырехугольник, треугольник, куб и т.д.

Таким образом, Насириддин Туси понимает качество не как определенность, тождественную с самим предметом, а как внешний его признак.

Как особенность качественной определенности Насириддин отмечает, что в отношении ее «бывают противоположности, она может быть выражена в большей или меньшей степени».¹²³ Однако наличие противоположности и различной степени выраженности качества, по Насириддину, имеет место не во всех видах качественной определенности, а только в трех первых категориях качества.

Выяснение сущности категории «отношение» Насириддин начинает с критики его определения, данного прежними мыслителями. Их определение звучит так: «Отношение есть общее понятие, сущность которого познается в сравнении со своей противоположностью».¹²⁴ Это определение по общепринятости, а не по сущности, указывает мыслитель, ибо, например, «отец» есть общее понятие, сущность которого познается в сравнении с понятием «сын». Поэтому «отец» есть соотносительное понятие. Но поскольку отец есть сущность, постольку относится к категории субстанций. Однако одна и та же вещь по своей сущности не может быть относима к двум разным категориям. Следовательно, отношение в действительности есть то свойство, благодаря которому отец становится отцом. Это свойство есть отцовство, без которого отец есть просто мужчина и относится к категории субстанций. Отцовство же – это свойство, не относимое ни к каким другим категориям, кроме как к отношению. Понятие «отец» включает в себе оба эти значения, одно из которых относится к субстанции, а другое – к отношению. Исходя из всего этого Насириддин считает, что «отношение есть общее понятие, сущность которого познается в сравнении со своей противоположностью и которое не обладает, кроме данной формы, никакой другой формой бытия. «Отцовство» именно таково и, кроме данного значения,

никаким другим бытием не обладает. Но «отец», кроме данного значения, обладает и другим бытием. Это его бытие – его свойство быть субстанцией».¹²⁵ Такое определение, по мнению его автора, даст возможность отличить отношение по общепринятости от истинного отношения.

Как особенности отношения Насириддин отмечает следующие.

1. Объект и сущность, о которых должно высказаться отношение, существуют вместе либо во вне, как отец и сын, либо в разуме, как предшествующее и последующее. В обоих этих случаях соотносительные сущности могут быть либо из одного вида, как братство, дружба, равенство, сходство, либо из разных видов, как отец и сын, причина и следствие и т.п. Первые называются повторительно-соотносительными отношениями, ибо члены отношения состоят из одного вида, а вторые неповторительно-соотносительными, потому что члены отношения из разных видов.

2. Члены отношения могут быть обращены. Например, соотносительное понятие «отец своего сына» можно обратить в «сын своего отца».

3. Отношение проявляется во всех категориях. Например, в сущности – вода и водянистая; в количестве – длинная и короткая линия, параллельная линия и поверхность, большое и маленькое тело, ровное и неровное и т.д.; в качестве – теплое и холодное, пречерное и пребелое, твердое и мягкое, широта и узость угла, кривизна и прямолинейность линии; в месте – верх и низ; во времени – предшествующий и последующий; в положении – водруженный и спущенный; в обладании – хорошо одетый и плохо одетый; в действии – хорошо режущий и плохо режущий; в страдании – хорошо срезанный и плохо срезанный. Таковы основные идеи Насириддина Туси об отношении. Они свидетельствуют о том, что отношение им понимается не как взаимосвязь и взаимодействие явлений действительности, а как соотношение и сопоставление. Но несмотря на это, в его взглядах на сущность этой категории содержится ряд положительных моментов, а именно: вещи познаются в сравнении и сопоставлении друг с другом, вне отношения никакая вещь не может быть познана.¹²⁶

Сущность и смысл остальных категорий бытия (положение, место, время, обладание, действие и страдание) анализируются очень бегло. Например, относительно «положения» он отмечает

только то, что это состояние, возникающее у сложных тел благодаря отношению их частей друг к другу или к сторонам света, как стояние и сидение, лежание ничком и лежание лицом вверх и т.д.

Относительно же категории «где?» он пишет: «Другая категория – это «где?», которая означает нахождение тела в определенном месте. Место – это внутренняя поверхность объемлющего тела, содержащего в себе объемлемое тело. В этом смысле общее не обладает местом. Виды «где?» соответствуют видам места: находиться вверху, внизу, висеть в воздухе, находиться в воде, дома, на базаре. «Где?» – это состояния, отличные и от места, и от находящегося в месте тела, возникающие благодаря их отношению».¹²⁷ Итак, для Насириддина «где?» – это не место, а отношение тела к своему месту. Место же – поверхность объемлющего тела, содержащего в себе объемлемое тело. Примечательно здесь то, что Насириддин не признает никакого места, помимо тел. Другими словами, ему чужда идея абсолютного места.

Но тела, отмечает Насириддин, существуют не только в пространстве (месте), но и во времени. Поэтому он в нескольких словах излагает сущность категории «когда?» и определяет ее соотношение с понятием времени. «Когда?», – пишет он, – означает существование тела в определенном времени... «Когда?» – это отношение существующего во времени тела к самому времени».¹²⁸ Время же определяется так: «Время есть один из видов непрерывного количества. Оно суть количество движения».¹²⁹

Время бывает действительным и недействительным. Действительное время – это время, границы которого совпадают с периодом возникновения и гибели существующего во времени тела, как, например, время существования человека в течение его жизни. Недействительное время – это время по своей продолжительности большее, чем действительное. Примером такого вида времени является существование человека в определенном тысячелетии или эпохе. Этот вид времени называется общим временем.¹³⁰ Следовательно, различие действительного и недействительного времени заключается в их продолжительности, а не в том, что будто недействительное время суть фикция. Как отличие времени от места Насириддин отмечает то, что в одно и то же время могут сосуществовать множество вещей. Относительно места этого

сказать нельзя. Это последнее положение связано с представлением о месте как вместилище тел.

С точки зрения историко-философской науки, во взглядах Насириддина Туси содержится один важный положительный момент. Это признание им объективного характера места и времени, связи времени с движением. Правда, признание это не высказано ясно и определенно, но его можно вывести из общей концепции мыслителя по вопросу о месте как внутренней поверхности объемлющего тела и времени как количестве движения тел. Тело, по Насириддину Туси, существует объективно, поэтому объективны и время, и место.

Категория «обладание», как и категория «положение», Насириддином Туси исследована недостаточно. В своем «Асос аль-иктибос» он по поводу этой категории ограничивается следующим замечанием: «Оно (т.е. обладание. – М.Д.), с точки зрения древних мудрецов, есть наличие чего-то у вещи, как наличие знания, доблести, здоровья, красоты, богатства, детей, жилища и т.д. у Зейда. С точки зрения современных мудрецов, (обладание) есть свойство, возникающее у тела благодаря его отношению к примыкающему к нему (телу), которое перемещается с перемещением данного тела, как носимые одежда, оружие, рубашка, украшения, подковы и т.д.»¹⁸¹

Две последние категории – это «действие» и «страдание», в связи с анализом которых излагается вопрос о движении и его сущности. Категория «действие», по Насириддину Туси, указывает на состояния, присущие производителю действия, ибо действующим во время действия является именно он. Категория же «страдание» выражает состояния, присущие принимающему действию, ибо страдающим (претерпевающим) во время действия является именно он. Поэтому это состояние изменчиво и преходяще. Примеры действия – «резать», «сжигать», а страдания (претерпевания) – «быть отрезанным», «быть сожженным».¹³² Интересно то, что и действие и страдание мыслителем считаются производными от движения. А движение им определяется как обновление и гибель объекта самого по себе.¹³³ Для выяснения сути взглядов Насириддина Туси большое значение имеет следующее его положение: «Движение проявляется не более чем в четырех категориях: в «количестве» как пористости и конденсации, росте и увядании или

тучности и худощавости; в «количестве» как нагревании и охлаждении, почернении и побелении, называемом метаморфозой; в категории «где?» как переходе из одного места в другое, называемом перемещением; в категории «положение» как неотлучном движении тела сферической формы вокруг своего центра, называемом круговращением. Но если происходит сразу или постепенно полное, абсолютное изменение объекта, то движение может проявиться и в субстанции. Движение, проявляющееся в субстанции, называется возникновением и гибелью». ¹³⁴ Этот отрывок показывает, что движение мыслителем понимается не только как простое перемещение, но и как переход из одного состояния в другое, как возникновение и гибель предметов и явлений материального мира. В этом как раз и заключается историческая значимость взглядов Туси о движении и его сущности.

Однако учение о категориях в своей наиболее полной, развитой форме восходит к Аристотелю, самой универсальной голове среди греков. Доказательством этому могут служить его знаменитые «Категории», «Физика» и «Метафизика». В средние века это учение было поддержано и продолжено такими выдающимися мыслителями, как Фараби и Ибн Сина. Первый написал обстоятельные «Комментарии к «Категориям» Аристотеля», ¹³⁵ а второй изложил свою точку зрения по этой проблеме в разделе «Метафизики» знаменитой «Даниш-намэ». ¹³⁶ Нет сомнения, что Насириддин Туси был знаком ¹³⁷ с этими трудами своих предшественников и при разработке учения о категориях опирался на них. Поэтому, с точки зрения историко-философской науки, большое значение имеет установить, как соотносится его учение о категориях с учением его предшественников. Вопрос этот требует специального исследования. Поэтому, оставляя его решение на будущее, здесь в общих чертах отметим общее и различное между Аристотелем и Насириддином в трактовке категорий бытия и их сущности.

Общие моменты, сближающие учения этих двух мыслителей о категориях, заключаются в следующем:

1. Оба мыслителя рассматривают категории как в онтологическом, так и в гносеологическом плане. В онтологическом плане категории ими рассматриваются как различные роды бытия, а в гносеологическом – как различные роды понятия о бытии.

2. И Аристотель, и Насириддин считают, что реальной, само-

довлеющей основой всего сущего является сущность (субстанция), она, по сути дела, не категория, а сама реальность, о которой высказываются категории. Это Насириддиново понятие сущности (субстанции) нами изложено выше. О том, что и Аристотель стоит на этих позициях, свидетельствует следующее его положение: «Ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они высказываются о подлежащем «сущность»».¹³⁸ Совпадают и их идеи о первичных и вторичных субстанциях (сущностях).

3. Учения этих двух выдающихся мыслителей о категориях сближаются и тем, что они при классификации количественных и качественных сторон бытия исходят из одних и тех же принципов. Аристотель, классифицируя количество и качество, первое делит на прерывное и непрерывное, а второе на свойства, состояния, чувственные качества, фигуры и мы.¹³⁹ То же самое мы находим и у Насириддина (см. выше).

4. Насириддин, как и Аристотель, считает, что «место» есть пространственное определение предмета, его граница, а «время» — мера движения и покоя бытия, мера нахождения тела в движении или покое.¹⁴⁰

Наряду с этими общими чертами учения этих мыслителей о категориях характеризуются рядом специфических особенностей:

1. Аристотель, анализируя вопрос о сущности, указывает, что она бывает трех родов: материя, форма и тело. Насириддин к ним добавляет еще два вида сущностей (субстанций), а именно разум и душу, и таким образом создает теорию субстанционального дуализма. Характеристика души и разума как самостоятельных субстанций является, по-видимому, результатом влияния неоплатонизма, господствующей религиозной идеологии, и недостаточности научных фактов для раскрытия их сущности.

2. «Стремясь объяснить место как явление, безусловно, объективное, он (Аристотель. — М.Д.) делает тот последний шаг, дальше которого переступает границу: место превращается в особую реальность, хотя и проявляющуюся в движении тел, но в своем бытии существующую как особая величина, которая не обязательно 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 и какую-то силу», «оно не пропадает, когда находящиеся в нем вещи гибнут», ибо «телом быть ему невозможно».¹⁴¹ Насириддину чужд такой взгляд на «место».

3. Исследуя вопрос о времени, Аристотель особое внимание уделял доказательству его объективности, безусловного существования и текучести. Но он не смог выдержать эту линию до конца. Вместе с возникновением вопроса об отношении субъекта к исчислению времени, к объекту он не смог сохранить материалистического подхода в его трактовке и считал, что время, как величина считаемая, зависит от свойств человеческой души, как величины считающей. Он сомневался, «будет ли в отсутствие души существовать время или нет. Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого, ясно, следовательно, и числа, так как число есть или сочтенное или считаемое. Если же по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать времени».¹⁴² В известных нам произведениях Насириддина, в частности в «Асос аль-иктибос», где анализируется сущность категории времени, мы подобных идей не находим.

Вместе с тем следует отметить, что непосредственным источником учения Насириддина Туси о категориях была авиценновская концепция категории бытия. Об этом свидетельствует тот факт, что в насириддиновой концепции категории бытия мы находим те новые идеи, которые в свое время были высказаны Ибн Синой.

* * *

Выше мы проанализировали основные моменты учения Насириддина Туси о бытии. Подытоживая наш анализ, необходимо подчеркнуть следующее.

1. Несмотря на признание Насириддином существования Бога и сотворенности мира, он не был религиозным ортодоксом, ибо при анализе таких вопросов, как вопрос об аде и рае, изначальности

мира (хотя мыслитель и говорит о сотворенности мира, тем не менее считает, что мир так же изначален, как и Бог), божественном произволении и свободе человеческой воли и т.д., он отходит от их ортодоксального решения. В своих же естественнонаучных представлениях он, по сути дела, приходит к деизму, ибо всегда пытается объяснить явления мира, исходя из их естественных причин.

2. При решении многих вопросов бытия Насириддин Туси проявляет непоследовательность, колебание между материализмом и идеализмом, о чем свидетельствуют его взгляды на проблемы материи и формы, души и тела.

УЧЕНИЕ НАСИРИДДИНА ТУСИ О ПОЗНАНИИ

Теория познания в философском наследии Насириддина Туси занимает особо важное место. Главное содержание таких его произведений, как «Асос аль-иктибос» и «Таджрид аль-мантик», составляют именно вопросы гносеологии. Теории познания он касается также в «Ахлоки носири», «Шарх аль-ишорот», «Талхис аль-мухассал» и других произведениях.

Чем объяснить такое пристрастие Насириддина Туси к теоретико-познавательным вопросам? Это, по-видимому, объясняется следующими обстоятельствами.

1. В XI–XIII вв. в истории таджикско-персидской философии усиливаются агностические тенденции. Мыслители агностического толка беспелляционно отрицали познаваемость мира, познавательную способность чувств и разума, не признавали роль доказательства в познании истины и пытались доказать, что только свет, зароненный Аллахом в сердце человека, служит ключом к достижению знаний. Все эти идеи наиболее яркое свое выражение нашли в философии Мухаммеда Газзали.

Чтобы не быть голословными, приведем некоторые выдержки из его известного труда «Избавляющий от заблуждения», где очень ярко и ясно изложены его теоретико-познавательные взгляды.

Он пишет: «Я подумал: «Откуда у людей берется доверие к чувственным данным?» Ведь самым сильным из чувств является чувство зрения. Но вот когда смотришь на тень, кажется, что она не перемещается. Но стоит тебе для проверки посмотреть на эту же тень через час, как ты обнаружишь, что она все-таки перемещается, ибо движется она не резкими толчками, а постепенно – ничтожными крупинками и безостановочно. Или смотришь, например, на

звезду, и тебе кажется, что она совсем маленькая – не больше динара. Но потом геометрическим способом доказывается, что звезда эта по размеру своему превышает землю. Так же обстоит дело и с другими чувственными данными. Повсюду судья Чувство выносит одно решение, а судья Рассудок выдвигает другое, опровергающее чувственные данные и вскрывающее в них обман настолько убедительно, что для защиты их не остается уже никакого средства.

После того, как рухнуло мое доверие к чувственным данным, я подумал: «Верно, полагаться можно только на показания рассудка». Но тогда заговорили чувственные данные: «А почему ты полагаешь, что доверие твое к показаниям Рассудка не подобно тому доверию, которым пользовались у тебя чувственные данные?...» Мой ум некоторое время мешкал с ответом, и замешательству его способствовали размышления о природе сновидений. Я говорил себе: «Разве о сновидениях своих ты не думаешь как о чем-то непреходящем и устойчивом? ... Разве ты, будучи в состоянии сна, подвергаешь их каким-нибудь сомнениям? А затем, проснувшись, разве ты не убеждаешься в безосновательности и незначительности всего того, что тебе пригрезилось и во что ты поверил? Так почему же ты думаешь, что всякая вещь, в которую ты благодаря чувству и рассудку веришь в бодрствующем состоянии, является истинной по отношению к этому твоему состоянию, хотя у тебя может появиться и такое состояние, которое будет относиться к твоей яви так же, как явь – к твоему сновидению, и явь твоя перед ней будет не более как сновидением? Так что, если придется тебе впасть в подобное состояние, ты убедишься: все, что когда-то воображалось твоему Рассудку, – лишь бессмысленная фантазия».¹ Отрицая познавательные способности человека, его чувств и разума и роль доказательства в познании истины, Газзали открывает широкую дорогу религии, поповщине, богословию. Это выразилось в том, что он доказывал, будто только свет, зароненный Аллахом в сердце человека, «служит ключом к достижению большинства знаний, и всякий, кто думает, что для обнаружения истины достаточно одних только доказательств, ставит узкие границы беспредельной милости Аллаха».² Но дело усугубляется и тем, что Газзали далее утверждает: «Свет этот льется из щедрот божьих лишь на некоторых из живущих, и необходимо выжидать его, или, как сказал Пророк: «В

дни нашей судьбины Господь ваш овевает вас свежим дуновением, и вам остается только подставлять себя этому дуновению». ³ Если вдуматься в эти положения Газзали, нетрудно понять, что он отрицает знание, чтобы возвышать религию, насаждать слепую веру в Бога.

Насириддин Туси, последовательно проводящий идею свободы человеческой воли, конечно, не мог согласиться с подобными взглядами, ибо считал их ошибочными.

Он писал: «Одна группа философов говорит: «Приобретение понятия (как одного из видов знания) при помощи определения и всего того, что выступает в его роли, совершенно невозможно, ибо если тезис уже существует в разуме, то он не приобретен. А если тезис не существует в разуме, то невозможно и его приобретение, ибо непредставляемое не может быть тезисом. Но если становится представляемым, то невозможно знать, он ли является тезисом или нечто другое. Причина этой ошибки заключается в незнании способов возникновения понятия». ⁴ Но парой фокуснических фраз доказать ошибочность агностицизма невозможно. Чтобы решить эту задачу, необходимо опровергать его по всей линии теоретико-познавательных вопросов. Вот почему Насириддин в своем философском наследии особое внимание уделяет вопросам гносеологии.

2. В странах Востока, в частности в Иране и Средней Азии, в XI – XIII вв. стало все больше и больше проявляться религиозное засилье. Стремясь защитить и обосновать догматы ислама, насадить религиозное суеверие и фанатизм, мусульманские богословы опровергали всякую науку. Вот как свидетельствует об этом Мухаммад Газзали, будучи сам одним из крупнейших теологов: «Некоторые невежественные друзья ислама решили, что религии можно помочь путем отрицания всякой науки, исходящей от математиков. Таким образом, они отвергали все науки математиков и утверждали, что последние якобы проявляют в них полное невежество. Они доходили до того, что отвергали их рассуждения о солнечных и лунных затмениях, называя их противозаконными». ⁵ Сам же Газзали, в силу ряда причин (см. §4 настоящей главы) не решаясь отрицать науки, пытался канонизировать их и согласовать с религией. Отрицание наук, их роли в познании мира равносильно агностицизму. Насириддин Туси, как самый выдающийся ученый и

мыслитель XIII столетия, не мог равнодушно относиться к подобным попыткам. Если бы он не был уверен в познаваемости мира, вряд ли отдал бы всю свою сознательную жизнь служению науке, строительству, в частности, Марагинской обсерватории, в стенах которой проводились многочисленные астрономические наблюдения и изыскания.

В своем учении о познании Насириддин Туси особое внимание уделяет проблемам познаваемости мира, роли чувств и разума в процессе познания, видам знания, истины, классификации наук и др.

1. Познаваемость мира.

Чувственное и рациональное познание

Анализ философского наследия Насириддина Туси показывает, что он твердо стоит на позиции познаваемости мира и не сомневается в силе и мощи человеческих познавательных способностей. Он определенно и ясно заявлял: «Вещи могут познаваться либо благодаря их сущности или сущностям, либо благодаря акциденциям, либо благодаря их сходству между собой».⁶ Идея познаваемости мира конкретизирована Насириддином в его учении о роли чувств и разума в процессе познания и в учении о классификации наук.

Но прежде чем перейти к освещению этих его взглядов, необходимо отметить следующее. Установив факт познаваемости мира, Насириддин высказал и весьма важную диалектическую догадку: «Познание вещей не есть одновременный акт, а имеет несколько ступеней в зависимости от своей силы и слабости, ясности и неясности, частности и всеобщности, совершенности и несовершенности».⁷

Это положение аргументировано Насириддином следующим образом: «Издали видят некое тело и узнают, что оно – материальное тело, но не могут узнать, камень ли, дерево ли, живое ли существо оно. Следовательно, их знание об этом теле является сомнительным, общим и недостаточным. Если затем находят это тело передвигающимся, становится очевидным, что оно живое существо. Следовательно, такое знание становится более

конкретным и совершенным, хотя в данном теле и не произошло никаких изменений. Точно таким же образом (знание становится более ясным, конкретным и совершенным. – *М.Д.*), если благодаря другим признакам будет известно, что это тело, либо лошадь, либо человек, относится к такой-то группе и в том-то его сущность». ⁸ А вот другой довод Насириддина Туси, приведенный им в пользу того же положения: «...Если некто, не зная огня, впервые ощущает его дым, то может принять первый за источник последнего. Но затем, ощущая сияние огня, познает, что источником дыма является пламя. Ощущая же его температуру, он познает, что огонь имеет силу нагревания. Наконец, он может наблюдать горящее тело. Таким образом, его знания увеличиваются до тех пор, пока он не достигнет истинного знания». ⁹

На основе всего этого Насириддин приходит к выводу, что «появление и усовершенствование знания в разуме познающего по причине постижения им особенностей тела не говорит о том, что это последнее некогда обладало общим бытием, а затем постепенно становилось особенным. Оно не означает также и то, что будто в некоторых обстоятельствах познающий субъект был ошибающимся, а его познания не соответствовали бытию, но затем стал не ошибающимся и знания его стали соответствовать бытию». ¹⁰ Это означает только то, что познание идет от неясного, неточного и несовершенного знания к более ясному, точному и совершенному.

В своей теоретико-познавательной концепции Насириддин Туси придавал большое значение и выяснению роли чувств и разума в процессе познания. В частности, оценивая роль чувств в процессе познания, он указывал, что «хотя чувства сами по себе не выражают общего знания, однако должно быть известно, что ключом и общего, и частичного знания являются [именно] чувства, ибо человеческая душа... может познать исходные начала понятия и суждения лишь посредством чувств. И поэтому первый учитель. (т.е. Аристотель. – *М.Д.*) говорил: «Кто лишается чувств, тот лишается знания». ¹¹ Несомненно, это вполне правильная оценка роли чувств в процессе познания. Без познавательной способности чувств мышление теряло бы всю свою познавательную силу и мощь. Однако Насириддин не только констатировал, что чувства – это ключ познания, но и доказывал, что они правильно отражают чувственную реальность и дают истинное знание о вещах. Насириддин писал:

«Познание посредством чувств таково, что если душа при помощи одного из внешних чувств воспринимает какую-либо чувственную реальность, то в ее [души] воображении изображается форма, соответствующая этой чувственной реальности, с тем чтобы после исчезновения этой реальности душа посредством представления могла бы в любое желаемое время восстановить эту форму в своих внутренних чувствах. Эта форма во всех своих проявлениях... соответствует первичной форме. Различие заключается лишь в том, что при восприятии первичной чувственной реальности необходимо наличие материи, которая является носителем этих акциденций, а при восприятии этой же формы в наличии материи нет надобности».¹²

Отсюда совершенно очевидно, что Насириддин Туси стоит на позиции теории отражения и считает, что знание есть отражение реальных вещей в чувствах и разуме человека. Этот наш вывод основывается не только на вышеприведенном отрывке, но и на ряде других высказываний мыслителя. В частности, в «Асос аль-иктибос» мы читаем следующее: «Когда люди посредством внешних чувств познают сущность всего сущего, то образы постигаемых [вещей] естественным образом отображаются в их разуме... Затем эти образы посредством памяти и воспоминания естественным образом указывают на сущность всего сущего».¹³

Подтверждением нашего вывода может служить и следующее положение философа, где он утверждает, что чувства дают нам знание о вещах лишь тогда, когда в них отражаются эти вещи: «Чувства... не всегда выражают истину, ибо вне времени ощущения исчезает необходимость суждения».¹⁴

Таким образом, при анализе исходного момента процесса познания Насириддин стоит на материалистических позициях. Материалистический подход философа к решению вопроса о роли чувств в процессе познания выражается в следующем: 1) мыслитель не сомневается в объективном существовании мира (хотя и считает, что он сотворен Богом), 2) познание есть отражение образов внешних вещей в чувствах и разуме познающего, а не познание мыслительного содержания мира.

Излагая точку зрения Насириддина Туси на роль чувств в процессе познания, нельзя не обратить внимания на его высказывание о том, что «чувства сами по себе [без связи с разумом] не

выражают никакого общего знания. Они могут выражать только единичные суждения, возникающие в процессе ощущения».¹⁵ Это положение составляет одну из важнейших гносеологических догадок Туси и свидетельствует о том, что мыслитель прекрасно понимал, что чувства отражают только отдельные свойства предметов и не способны ни к анализу, ни к синтезу и, следовательно, не в состоянии открывать нам сущность вещей, их взаимодействие и взаимопереход.

Насириддин Туси также угадал, что каждое чувство в процессе познания играет определенную, только ему присущую роль. В качестве доказательства приведем следующее рассуждение мыслителя: «Качество имеет четыре основных вида. Первый вид – качества, познаваемые пятью органами чувств. Этому виду качества не дано какого-либо названия, [выраженного] одним словом. Поскольку органов чувств пять, постольку этот вид качества распадается на пять [своих] разновидностей.

[Качества], познаваемые чувством зрения, – это такие качества, как чернота, белизна, краснота, желтизна, голубизна и все то, что возникает из их синтеза, а также блески, как блеск солнца, луны, звезд, огня и др.

[Качества], познаваемые слуховым чувством, – это звуки и их свойства, благодаря которым возникают классы звуков речи. [Посредством слухового чувства познаются также] другие качества, являющиеся причиной глухости и резкости, высоты и глубины [низины], приятности и неприятности [тона] звуков.

[Качества], познаваемые чувством обоняния, – это приятные и неприятные запахи и их различные виды.

[Качества], познаваемые вкусовым чувством, – это девять вкусов пищи, т.е. сладость, кислотность, острота, горькость, горько-соленость, терпкость, безвкусность и все то, что образуется из их синтеза.

[Качества], познаваемые осязанием, сводятся к четырем свойствам, т.е. жар, холод, сырость, сухость...»¹⁶

Эта идея о специфической роли каждого органа чувств в процессе познания проводится мыслителем и в «Ахлоки носири», где он пишет, что «каждое чувство воспринимает только им познаваемые сущности. Зрение, например, не имеет никаких иных информации, кроме зрительных. Слух не познает ничего другого, кроме звуков».¹⁷

Насириддин прекрасно понимает также, что органы чувств не только в отдельности, но даже и в совокупности не могут дать исчерпывающего знания о мире. Об этом свидетельствует следующее положение мыслителя: «Но ни одно из чувств не может освободиться от заблуждения, допускаемого ими же самими. Зрение видит солнце, превосходящее землю более чем в 160 раз, в виде диска. Чувства не обнаруживают этого различия. Зрению никогда не выяснить причины перевернутости деревьев, отражающихся в воде. Так же обстоит дело и с другими его заблуждениями. Это же надо сказать и относительно других чувств».¹⁸

Далее Насириддин проводит следующую мысль: «Чувства, кроме тел и телесности, ничего другого не могут постигнуть».¹⁹

Это обстоятельство заставило Насириддина анализировать роль разума в процессе познания. Общий итог, к которому он пришел в «Асос аль-иктибос» в результате анализа роли разума в процессе познания, сводится к следующему: «...Необходимо знать, что чувства в познании умопостигаемых явлений выступают только как посредник. Решающую же роль в познании [общего] во всех обстоятельствах играет разум»,²⁰ ибо «общее ближе к разуму, подобно тому как особенное ближе к чувствам».²¹ Выясняя роль разума в процессе познания, Насириддин Туси выдвинул следующие особенно важные мысли: 1) человеческий разум способен к бесконечному, беспредельному познанию; 2) разум вполне способен отражать всю совокупность форм умопостигаемых и чувственнопостигаемых вещей; 3) отражать другие предметы «способны» и материальные тела, но отражательная способность разума отлична от отражательной «способности» материальных тел. Тела не могут отражать какие-либо другие предметы, если отразившиеся ранее в них формы не устранились, разум же, последовательно отражая формы умопостигаемых и чувственнопостигаемых вещей, не требует снятия ранее в нем отразившихся форм. Эти свои идеи он изложил в своем труде «Ахлоки носири», где писал: «Ни одно тело не может принимать какую-либо форму, если не исчезнет его прежняя форма. Например, тело, имеющее форму треугольника, не может принять форму четырехугольника, пока не устранил первую свою форму. Или в куске свечи, который принял форму одного солнца, не может изображаться форма другого солнца, пока прежняя форма не снимется, ибо если на куске еще остались следы первой формы, то

обе они смешиваются и ни одна из них не запечатлится в совершенстве. Это суждение распространяется на все тела и является общим для них всех.

Состояние души противоположно этому, ибо какое бы множество форм умопостигаемых вещей и вещей, постигаемых чувствами, перед ней ни появлялось, она воспринимает всех их одну за другой, не требуя снятия прежних форм. Напротив, вся совокупность форм в совершенстве отображается ею, и она никогда не достигнет такого состояния, чтобы стала неспособной принимать другие формы из-за избытка запечатлевшихся в ней форм. Наоборот, само избытие форм, запечатлевшихся в ней, есть то ее средство, благодаря которому она легко воспринимает другие формы. Поэтому, чем больше люди овладевают знаниями и добрыми нравами, тем совершеннее их разум и проницательность».²²

Но возникает вопрос: являются ли вышеизложенные взгляды Насириддина достаточным основанием утверждать, что он правильно решил вопрос о соотношении чувств и разума в процессе познания, что он преодолел метафизическое противопоставление чувств и разума, имеющее место в предшествующей и современной ему философской мысли? Как показывают приведенные факты, мыслителем в этом направлении сделан серьезный шаг: ведь он проводит мысль, что источником и частного, и общего знания являются чувства, что чувства содействуют разуму в познании умопостигаемых вещей. Однако решить этот вопрос полностью и окончательно, преодолеть до конца метафизическое противопоставление чувств и разума он не смог. Это объясняется следующими обстоятельствами.

1. Несмотря на то, что Насириддин утверждает, что источником и частного и общего знания являются чувства, что чувства содействуют разуму в познании умопостигаемых вещей, тем не менее последовательно доказывает, что частное познается чувствами, общее – разумом, не замечая, что познание единичного, частного ведет к познанию общего, и наоборот, ибо «отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного».²³

2. Насириддин не всегда последовательно проводит свою идею о

том, что ключом и общего и частного знания являются чувства, что чувства содействуют разуму в познании умопостигаемых вещей. Так, он в своем труде «Ахлоки носири» по вопросу о соотношении чувств и разума излагает нечто совершенно противоположное тому, что доказывается в «Асос аль-иктибос». Вот образчик его рассуждений в «Ахлоки носири»: «Душа одновременно воспринимает все чувством постигаемые сущности, устанавливает причину заблуждения чувств, отличает истину от лжи. Стало ясным, что знания ее возникли не благодаря чувствам, ибо то, чем не обладают чувства, не может быть использовано душой. Поскольку ее суждения представляют собой опровержение чувств, постольку она заимствовала их не от них. Следовательно, стало ясным, что душа нечто иное, чем телесные чувства, и превосходнее их. Она в постижении [сущностей] совершеннее чувств».²⁴

Ведь на самом деле, он же в «Асос аль-иктибос» неоднократно подчеркивал, что «человеческая душа... лишь посредством чувств может познать исходные начала понятия и суждения»,²⁵ что «способом приобретения суждений является силлогизм или истинная индукция. Первичные посылки силлогизма возникают посредством индукции, в которой решающую роль играют чувства. Следовательно, ясно, что никакое знание не может возникнуть без посредства чувств».²⁶

В связи с этим возникает вопрос: чем объяснить такую непоследовательность Насириддина в понимании проблемы соотношения чувств и разума в процессе познания? Нетрудно ответить на этот вопрос, если задуматься над приведенными выше положениями Насириддина Туси. Подметив, что чувства иногда нас «обманывают», не могут раскрыть сущности явлений, он приходит к выводу, что разум не основывается на чувствах, абсолютно не зависит от них. Тем самым мыслитель вступает в противоречие со своим положением о том, что никакое знание не возникает без посредства чувств.

Но противопоставление Насириддином Туси чувств и разума имеет и другую причину. С его точки зрения, «телесные силы (т.е. чувства. — М.Д.) склонны к восприятию телесностей и связаны с телесными наслаждениями... Зрение, [например], склонно к восприятию изящных форм, слух — к слушанию приятных звуков. Так же обстоит дело и с силой страстей, склонной к достижению наслаждения удовлетворением [своих] прихотей, и с силой гнева,

стремящейся достичь совершенства в целях господствования. Все эти силы благодаря восприятию желаемых ими предметов укрепляются и становятся более совершенными.

Душа же от победы подобных сущностей и приобретения знаний о телах все больше слабеет и становится менее совершенной.

[Однако] чем больше она отходит от удовлетворения прихотей и связи с ними, тем больше ей проясняются правильные мысли и истинные идеи, тем больше усиливается ее страсть и желание к познанию божественных истин, тем больше укрепляется ее склонность и возбужденность к поискам превосходных и вечных идей, стоящих выше идей о материальных вещах».²⁷

Отсюда ясно, что, по Насириддину, связь разума с чувствами и чувственными данными приводит к его ослаблению и отуплению. Но такая постановка вопроса не выдерживает критики и является, по-видимому, результатом влияния мистико-суфийской идеологии на мировоззрение Насириддина Туси.

Идеализм Насириддина Туси в трактовке роли разума в процессе познания проявляется и в том, что он отрывает говорящую душу и разум от тела, в результате чего познание становится не функцией тела, а функцией особой силы, не зависящей от тела.

Анализируя вопрос о роли чувств и разума в процессе познания, Насириддин Туси совершенно правильно замечает, что «способность различения и разум у всех людей неодинаковы».²⁸ Однако мистифицируя и абсолютизируя различия человеческих познавательных способностей, он пытается доказать, что только лица, обладающие совершенным разумом, здоровой натурой, истинными обычаями и наставляемые на путь истины божественной мощью и божественным предводительством, могут познать посюсторонний и потусторонний миры.²⁹ Лица же, лишенные этих качеств, не могут вникнуть в сущность посюстороннего и потустороннего миров. Они могут познать только их внешнее проявление. В этом как раз и заключается квинтэссенция следующих рассуждений мыслителя: «Категория лиц, являющихся по своей степени ниже их (т.е. лиц, обладающих совершенным разумом, здоровой натурой, истинными обычаями. – *М.Д.*), совершенно лишена разумного познания. Пределом их познания являются представления, приобретенные силой воображения... Итак, поскольку эта категория лиц не может вникнуть в сущность познания, постольку они получили доступ [только

к познанию] определенностей форм посюстороннего и потустороннего миров... [Поэтому] познание первой категории лиц совершеннее познания этой группы.

Группа же лиц, являющаяся по степени своей ниже этой категории, не способна [к постижению] воображаемых [мнимых] форм. [Поэтому] они удовлетворяются [познанием] призрачных форм и воспринимают посюсторонний и потусторонний мир через сравнение с материальными [вещами]...

Таким образом, эти различия возникают сообразно способностям [людей]

Примером этому может служить следующее: если некая личность познает сущность чего-то, то другой познает его форму, третий – отображение этой формы, отразившейся в зеркале или воде, четвертый – изображение этого образа, созданного неким художником». ³⁰ Мистификация разнородности человеческих познавательных способностей у Насириддина выражается не только в том, что, с его точки зрения, познать мир могут только лица с совершенным разумом, здоровой натурой и истинными обычаями, но и в том, что будто «способности людей не увеличиваются больше того, что им дано при рождении или приобретено благодаря обучению». ³¹ Он вырыл пропасть между познавательными способностями различных категорий людей и утверждает, что «пределом способностей каждого человека является достижение только одной из этих сущностей... Они в мире познания стремятся к великому и Всевышнему Богу, который следующим суждением определил [степень] совершенства каждой категории людей: совершенство людей зависит от достоинства их разума». ³²

Следует отметить, что все эти положения послужили Насириддину Туси гносеологической предпосылкой для обоснования идеи о том, что общественный порядок есть результат разнородности (неодинаковости) человеческих способностей. Однако не вдаваясь в подробности (ибо это не входит в предмет нашего исследования), отметим лишь следующее: анализируя вопрос о разнородности (неодинаковости) человеческих способностей как одного из условий общественного порядка, Насириддин пытается доказать, что если бы человеческие способности были одинаковыми, то все люди занялись бы одним ремеслом, исчезла бы необходимость во взаимопомощи, каждый стремился бы сам произвести необходимые

жизненные средства, но не смог бы это выполнить и поэтому общество неминуемо погибло бы. Но поскольку способности людей различны, то они вынуждены заниматься различными ремеслами и указанная опасность не грозит обществу.³³

2. Приобретенное и неприобретенное знание

Непоследовательность Насириддина в решении вопроса о соотношении чувства и разума в процессе познания, а также отрыв разума от практики послужили гносеологическим основанием учения о приобретенном и неприобретенном знании.

К идее приобретенных и неприобретенных знаний, помимо указанной причины, Насириддин, по-видимому, пришел и под влиянием Аристотеля, которого он очень хорошо знал и который во всех основных своих произведениях утверждал, что не может быть доказательства для всего. Вот совершенно ясное его заявление из «Второй Аналитики»: «Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывается, но что знание непосредственных (положений) не доказывается. Ясно, что так необходимо должно быть».³⁴ В «Метафизике» же Аристотель утверждает: «...Не может существовать доказательства для всего».³⁵ Аналогичное рассуждение находим и в «Топике» Стагирита, где истинное и первоначальное определяется как «то, что достоверно не через другое, а через самое себя, ибо о началах знания нельзя спрашивать «почему», а каждое из начал само по себе достоверно».³⁶ При этом следует помнить и влияние на Насириддина Туси Ибн Сины, который во всех своих основных сочинениях, таких как «аш-Шифа», «ан-Наджат», «Даниш-намэ» и «ал-Ишорот ва-т-танбехат», уделял большое внимание анализу проблемы приобретенного и неприобретенного знания. Насириддин Туси, взявший в XIII столетии на себя миссию защиты философии Ибн Сины от нападок Мухаммада Шахристани и Фахриддина Рози, достаточно хорошо был осведомлен во всех его философских концепциях, в том числе в его учении о приобретенном и неприобретенном знании. Не меньшую роль в признании Насириддином Туси недоказуемых начал знания наверняка сыграла математика, где аксиомам принадлежит важная роль. Будучи великим математиком своей эпохи, он знал, что некоторые математические знания носят аксиоматический характер. Это наводило его на мысль, что такие знания должны быть и в других отраслях науки.

Вопрос о приобретенном и неприобро́тенном знании имеет большое значение для раскрытия сущности теоретико-познавательной концепции Насириддина Туси. Поэтому вкратце осветим его точку зрения.

Итак, что такое знание с точки зрения Насириддина Туси? В «Асос аль-иктибос» мыслитель дает следующий ответ: «Знание есть либо понятие, либо суждение (о вещах), каждое из которых может быть как приобретенным, так и неприобро́тенным».³⁷

Возникает вопрос: какие знания Насириддин называет неприобро́тенными, а какие приобретенными? Чтобы ответить на него, предоставим слово самому мыслителю: «...Началом приобретенного знания являются знания, возникшие без посредства приобретения. Такими (т.е. неприобро́тенными. – М.Д.) знаниями в области понятия являются наиболее общие категории, как бытие (существование) и единица, а также некоторые категории и классы чувственно постигаемых (идей), как чернота и белизна. В области суждений (к неприобро́тенным знаниям относятся) посылки, называемые исходными принципами силлогизмов».³⁸

К таким неприобро́тенным суждениям Насириддин относит так называемые первичные принципы (*аввалиет*), чувственно постигаемые (*махсусот*) и опытные посылки (*таджрубиет*), мнения, приобретенные от других (*мутавотирот*), посылки, естественно влекущие за собой выводы, которые всегда существуют в разуме, интуитивные (*вахмиет*) и общепринятые (*машхурот ба хакикат*) посылки, установления (*макбулот*), допущения (*мусалламот*), предположения (*мазмунот*) и т.д.

С точки зрения философа, все эти высказывания и суждения сами по себе ясны и не нуждаются ни в определении, ни в описании, ни в доказательстве и ничем не опосредованы. Поэтому они не приобретенны.

Под приобретенными же знаниями Насириддин понимает то, что само по себе неясно и поэтому нуждается в определении и описании. Другими словами, приобретенные знания – это знания, приобретаемые посредством определения, описания и сравнения. Излагая свою точку зрения, Насириддин писал: «Все неясное (нашему разуму) может быть познано посредством определения... если это неясное – составное, является следствием (чего-то другого), но составные элементы и причины которого ясны.

Если это неясное – простое и само является причиной, то оно при условии известности его следствия, субстанциальных и несубстанциальных акциденций, свойств и составных частей может быть приобретено посредством описания. Но если у этого неясного есть подобие или противоположности, то о нем можно почерпнуть некоторые сведения посредством сравнения. Все само по себе неясное, у которого составные части, причины и следствия, акциденции и подобию не известны, никоим образом не может быть познано.³⁹

Основные доводы философа в пользу деления человеческого знания на приобретенное и неприобретенное сводятся к следующему.

1. Всякое рассудочное обучение и изучение основывается на предшествующем знании. Поэтому всякое приобретенное знание есть следствие неприобретенных знаний. Отсюда Насириддин Туси заключает, что «невозможно, чтобы все знания были приобретенными, ибо возникает круг и цепь [в познании], которые являются причиной прекращения приобретения [знаний]. Следовательно, началом приобретенного знания являются знания, возникшие без посредства приобретения».⁴⁰

2. Идеи, отображаемые в разуме и рассудке, с точки зрения Насириддина, либо сами по себе ясны и не нуждаются в приобретении, либо таковыми не являются и поэтому приобретаются посредством определения и описания. Интересным в этом отношении является следующее рассуждение Насириддина: «Идеи, отображаемые в разуме и рассудке, либо по своей сущности ясны и не нуждаются в приобретении, либо таковыми не являются. Ясные и неприобретенные идеи бывают либо чисто умопостигаемыми, как бытие, необходимость, возможность, невозможность, либо познаваемыми внешними чувствами, как теплота и холод, чернота и белизна, свет и тьма, либо воспринимаемыми внутренними чувствами и душевной интуицией, как радость, скука, страх, сытость и голодание.

Различие между первым видом этих (т.е. умопостигаемых. – *М.Д.*) идей [с одной стороны] и двумя последними [с другой] заключается в том, что к умопостигаемым идеям относятся общие формы, частности которых чувства никоим образом не могут познавать, хотя эти частности и связаны с чувственными вещами. Одно из достоинств разума [как раз] в том и состоит, что он благодаря своей способности различения может без посредства чувств постигать их

в отвлеченной от чувственных реальностей форме. Благодаря абстрагированию они из чувственных реальностей превращаются в общие [образы]. Под чувственно постигаемыми и воспринимаемыми [идеями] мы понимаем общие образы, разумом абстрагированные от частных.

Частности таких общих образов познаются внутренними и внешними чувствами. Хотя усвоение этих понятий... в исходном пункте зарождения не может быть осуществлено⁴¹ посредством определенной формы приобретения, тем не менее разум после обозрения абстрактных образов не нуждается в средствах приобретения. По этой причине они (разумные идеи. – М.Д.) ясны и изначальны. Исходные начала приобретенных понятий состоят из ясных не приобретенных понятий».⁴²

Такая постановка вопроса приводит мыслителя к идее недоказуемых начал знания.⁴³ К таким недоказуемым началам знания он, в частности, относил посылки науки логики, ибо, с его точки зрения, они «не имеют никаких опосредствований, т.е. ясны в своей сущности и не нуждаются в доказательстве».⁴⁴

Следует признать, что в делении человеческого знания на неприобретенное и приобретенное нет ничего предосудительного, ибо 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 таким положениям можно отнести аксиомы математики и фигуры умозаключений, закрепленные в уме человека как непосредственно наличествующие в сознании. В конспекте «Науки логики» Гегеля Ленин, отмечаая этот характер фигур умозаключений, писал: «Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер...»⁴⁵ 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»⁴⁶ Поэтому для знания в целом характерна не непосредственность, а именно опосредованность. Вот поэтому следует признать, что хотя познание и есть отражение человеком природы, но это «не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий,

законов...»⁴⁷ Точно таких же взглядов в этом вопросе придерживался Ф.Энгельс. Это особенно ясно видно из его решения проблемы происхождения аксиом. Он считал, что самоочевидность аксиом мнимая. «Современное естествознание, – писал Энгельс, – 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 опытным доказательстве, то это является лишь результатом «накопленной наследственности».⁴⁸

Как правильно отмечает А.Ф.Асмус, за этой сжатой формулировкой Ф.Энгельса о «накопленной наследственности» кроется та же, что у В.И.Ленина, мысль об опосредованности аксиом практикой, о миллиардах случаев повторения в опыте, в практике одних и тех же или сходных отношений, которые отлагаются в сознании в форме непосредственно созерцаемых аксиом.

Поставив вопрос о неприоброетенном и приобретенном знании как двух основных моментов познания, Насириддин Туси не смог, однако, правильно понять их соотношение, ибо пытался доказать, что неприоброетенное знание есть предпосылка и основа приобретенного, что приобретенное знание суть дальнейшее развертывание неприоброетенного знания. «Для приобретения несущественной вещи, – писал он, – необходима особая материя, из которой, особым образом изменяя ее, создают желаемый предмет. Например, плотнику для создания трона необходимо пригодное для такой работы дерево. Видоизменяя его срезанием, обтесыванием и тому подобными действиями, он создает трон такой, какой он знает. Люди же для постижения приобретенных понятий и суждений нуждаются в общеизвестных идеях, утвердившихся в их памяти до приобретения. Известным образом видоизменяя эти идеи... они приобретают желаемые понятия и суждения».⁴⁹

Если учесть, что неприоброетенное знание, с точки зрения Насириддина Туси, – это знание изначально ясное, абсолютно ничем не опосредованное, не нуждающееся ни в определении, ни в доказательстве, то становится ясно, что он проводит идею априорного знания. Поэтому его решение проблемы соотношения неприоб-

ретенного и приобретенного знания носит идеалистический характер, ибо основой и предпосылкой всякого приобретенного знания считается априорное знание.

Наше убеждение в правоте такого вывода усиливается и рядом других положений Насириддина Туси, изложенных в «Носировой этике». Самыми важными по интересующей нас проблеме являются соображения Насириддина Туси относительно предмета и исходных начал наук. Он пытается доказать, что метафизика является завершением всех наук, начала ее ясны и, следовательно, не подлежат ни доказательству, ни описанию. Для большей наглядности приведем рассуждения самого мыслителя: «Каждая наука имеет свой предмет, исследованием которого она занимается. Например, человеческое тело, в соответствии с такими его состояниями, как болезнь и здоровье, является предметом медицины, а по своим количественным данным – предметом геометрии. Начала (знания) – это то, что доказывается в другой, высшей науке, если они не ясны. В данной же науке необходимо принять их аксиоматически. Например, началом науки медицины является (тезис): «элементов не более четырех»; эта проблема доказывается в физике. Медику необходимо принять этот (тезис) у представителя естествознания и считать для своей науки аксиомой. Подобно этому, началом науки геометрии является (тезис): «прерывное количество существует благодаря непрерывному, его виды сводятся к трем: линия, плоскость, тело». Этот тезис доказывается в теологии, называемой метафизикой. Геометр должен принять его у представителя теологии и использовать в своей науке.

Наука метафизика – это наука, в которой завершаются все науки и начала которой не могут быть неясными». ⁵⁰ В связи с подобными рассуждениями закономерно поставить вопрос: если метафизика есть завершение наук, если все науки завершаются в ней и заимствуют свои начала у нее, то откуда же метафизика берет свои начала? Насириддин не ставит такого вопроса и не дает на него ответа. Он только указывает, что начала метафизики не могут быть неясными. Но если учесть это последнее положение и то, что метафизика есть учение о божестве и наиболее общих понятиях, нетрудно заметить, что он все же признает априорность начал метафизики. А это и есть идеализм в теории познания.

Следует отметить, что не выдерживают критики и аргументы,

выдвинутые Насириддином Туси в защиту идеи неприобетенного и приобретенного знаний. На самом деле, разве можно принимать всерьез довод мыслителя, что если бы человеческое знание в целом было приобретенным, то возникли бы круг и цепь в познании и поэтому должно существовать неприобетенное знание? Безусловно, нет, ибо основой и критерием истинности знаний являются не сами знания (хотя и неприобетенные), а практика. Только в практике может «доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления».⁵¹

Несостоятельным является и второй аргумент Насириддина, выдвинутый им в защиту своей точки зрения о неприобетенном и приобретенном знании. Этот аргумент философа, как отмечено выше, сводится к тому, что определенная часть существующих в разуме идей изначально ясны и поэтому недоказуемы и не приобретены. Утверждая подобное, Насириддин и не подозревает, что те или иные идеи человечества могут получить значение аксиом лишь тогда, когда практическая деятельность человека миллиарды раз приводит его сознание к их повторению, что знание пришло и приходит в результате долгого опосредствования материальной практикой, что поэтому непосредственность некоторых положений – не безусловное начало знания.

Таким образом, камнем преткновения для Насириддина (как и всех до него живших мыслителей) оказался вопрос о роли практики в процессе познания. Отрывая разум от чувств и практики, не понимая в силу исторических условий решающей роли практики в процессе познания, абсолютизируя момент неприобетенного знания, мыслитель приходит к идее неприобетенного, априорного знания, т.е. к идеализму в гносеологии.

3. Учение об истине

Мыслители, признающие познаваемость мира, всегда задавались вопросом: «истинны ли наши знания о мире?» Он занимал и Насириддина Туси. Его учение об истине и лжи покоится на убеждении о соответствии или несоответствии понятий и суждений внешним вещам. Разбирая, например, вопрос о соотношении понятий и вещей, он указывал, что «понятия о вещах бывают либо совершенными в том смысле, что рассудочный их образ без никаких различий соответствует их внешней форме, либо несовершенными

в том смысле, что рассудочный их образ близок к их внешней форме или похож на нее, либо искаженными, несоответствующими [внешней форме]». ⁵²

Говоря же о суждении как одном из видов знания, Насириддин проводил ту же самую мысль. Другими словами, он считал, что суждения истинны, достоверны, если соответствуют бытию, а ложны, если не соответствуют ему. По этому поводу мы в «Асос аль-иктибос» читаем следующее: «Суждение есть либо необходимость достоверности, либо нет. Если оно есть необходимость достоверности, то эта достоверность либо полная, либо неполная. Полная достоверность соответствует либо тому, что существует в своей сущности, либо тому, что есть необходимость общей или особенной формы, либо не соответствует [ни тому, ни другому]. Первый вид [такой достоверности] суть истина, второй – достоверность по общепринятости, третий – ложь». ⁵³

Исходя из такого понимания сущности понятия и суждения, Насириддин дает такое обобщающее определение истины: «Истина... есть полная достоверность, соответствующая [бытию]». ⁵⁴ Оценивая эти идеи Насиридина Туси, М.Н.Болтаев совершенно правильно подчеркивает, что «учение мыслителя о полной и неполной истине соответствует теории современной науки об истине достоверной и истине вероятной. Достоверная истина, или, по выражению мыслителя, «полная истина», не делится на виды, а вероятная истина (неполная истина) бывает разного порядка и разной степени.

Таким образом, теория истины мыслителя является материалистической теорией, ибо истина, по его учению, есть знание, соответствующее внешней действительности. В то же время эта теория содержит элементы диалектики, ибо он отличает достоверную истину от вероятной и признает существование знаний различной степени достоверности». ⁵⁵

Разбирая вопрос о необходимости истинного заключения от истинных и ложных посылок, философ доказывает, что истинное заключение не всегда есть результат связи посылок, оно является истиной по своей природе. Об этом свидетельствует тот факт, что очень часто посылки ложны, а заключение истинно, и наоборот: «Истинность посылок является причиной истинности заключения, а ложность заключения – причиной ложности посылок. Однако от

ложности основания не окажется необходимой и ложность заключения, подобно тому как от истинности заключения не окажется необходимой и истинность основания...

Следовательно, очень часто бывает, что силлогизм (т.е. посылки силлогизма. — *М.Д.*) ложен, а его заключение истинно. Но заключение истинно не потому, что его истинность обусловлена данным силлогизмом (т.е. данными посылками. — *М.Д.*), а потому, что оно истинно в своей сущности (т.е. потому, что оно соответствует бытию. — *М.Д.*)». ⁵⁶

Выясняя вопрос о соотношении знания и сомнения, мыслитель, наряду с вышеизложенной идеей, проводит и другую очень интересную мысль, а именно: истинное знание, в отличие от мнения, не может быть опровергнуто. «В определенном отношении, — писал он, — знание и сомнение суть противоположности. Их противоположность обусловлена истинностью [первого] и ложностью [второго]. Знание есть истинность достоверного в силу необходимости или возможности, или [другими словами] достоверность в том, что данное суждение в силу необходимости таково, что не может быть опровергнуто (досл. «таково, что его гибель невозможна»). — *М.Д.*)». ⁵⁷

Однако следует отметить, что Насириддин не всегда последовательно проводит эту в основном правильную точку зрения, согласно которой истина есть соответствие наших понятий и суждений бытию. В его произведениях иногда проскальзывает мысль, согласно которой истина сводится к связи не противоречащих друг другу суждений. Это, в частности, видно из следующего его рассуждения в «Асос аль-иктибос»: «Истина есть необходимое или возможное суждение, необходимо связанное с другим суждением...» ⁵⁸

Следует отметить, что Насириддин не ограничивается общей постановкой вопроса об истине. В его философском наследии имеется ряд важных мыслей, показывающих, что он пришел к идее конкретности истины и существования относительной и абсолютной истины. Показательно в этом отношении следующее его высказывание: «Если оно (суждение. — *М.Д.*) относится к определенному времени, как суждение «сегодня солнце затемнено», то будет называться временной и изменчивой истиной, ибо вне этого времени данное суждение не является истиной. Но если оно не

относится к определенному времени, как суждение «солнце в некоторое определенное время затемняется», то будет называться абсолютной, вечной истиной, ибо данное суждение всегда истинно. Понятие «истина» больше всего применимо к этому роду суждений».⁵⁹

Как мы выяснили выше, истина, с точки зрения Насириддина Туси, суть понятия и суждения, соответствующие бытию. В этой связи возникает закономерный вопрос: что является критерием соответствия или несоответствия наших знаний бытию? Однако, насколько нам известно, Туси не только не решает этого вопроса, но даже и не ставит его. Чем это объяснить? Ответ на этот вопрос нужно искать в учении мыслителя о неприобретенном знании. Как мы указали выше, неприобретенное знание, согласно Насириддину Туси, – это изначально ясное знание, не нуждающееся ни в доказательстве, ни в описании, ни в сравнении и являющееся основой приобретенного знания. При таком понимании сущности знаний сам собой снимается вопрос о критерии их истинности. Вот почему Насириддин не ставит его.

Этот наш вывод не совпадает со следующим положением М.Н.Болтаева: «Согласно мнению мыслителя (т.е. Насириддина Туси. – *М.Д.*), не всегда можно теоретически познать тот или иной предмет действительности. Иногда чрезвычайно трудно познать сущность некоторых вещей природы путем и при помощи разума. В таких случаях человек должен практически подойти к изучению этой вещи. Он, практически воздействуя на вещь, должен изменить ее форму, и в результате этих практических действий он познает эту вещь. Когда трудно приобрести знание о какой-либо вещи, пишет Насириддин Туси, то, чтобы овладеть этой вещью, необходимо особым образом изменить ее, в результате чего мы приобретаем требуемое знание о ней. Например, плотнику потребуется такое дерево, из которого можно было бы сделать трон; для этой цели он [практически] путем обрезания, строгания и иными воздействиями видоизменяет его до тех пор, пока не сделает из него трон. Значит, в таких случаях человек путем практического воздействия познает вещь. Практическая деятельность человека становится основой познания, хотя об этом мыслитель и не говорит открыто».⁶⁰

Нам представляется, что, вырывая анализируемое положение Насириддина Туси из общего контекста и не совсем точно переводя

его, М.Н.Болтаев превратно толкует точку зрения мыслителя, изложенную в нем. Чтобы раскрыть истинный смысл положения Насириддина Туси, часть которого цитирует М.Н.Болтаев, приведем его целиком.

«Ҳар илме ва идроке ки бошад, чун онро эътибор кунанд, аз ду ҳол ҳолӣ набошадӣ: ё муҷаррад ёбанд аз ҳукм чӣ ба исбот ва чи ба нафӣ ва онро тасаввур хонанд, ё на муҷаррад ёбанд ба исбот ё нафо ва онро тасдиқ хонанд. Мисоли тасаввур «Ҳайвони нотик» ва мисоли тасдиқ «Ин ҳайвони нотик аст» ё «Ин ҳайвони нотик нест». Ва ҳар яке аз ин ду қисм ё бе васитаи иқтибоси ҳосил шавад, ё ба воситаи иқтибоси ҳосил ояд. Мисоли тасаввури номуктасиб шинохтани мардум ва мисоли тасдиқи номуктасиб донишони он ки мардум ҳаст. Ва мисоли тасаввури муктасиб шинохтани ҳақиқати фаришта ва мисоли тасдиқи муктасиб донишони ба яқин, ки фаришта ҳаст.

Ва ҳамчунон ки дар иқтибоси чизе ки ҳосил набувад моддаи махсус бибояд, ки дар он модда тасарруф кунанд ба вачҳе махсус, то матлубе ки муктасиб хоҳад буд ҳосил ояд. Масалан, наччорро дар начорати тахт ба чӯбе, ки шоистаи он кор бувад, ҳочат афтад, то чун дар он чӯб тасарруф кунад ба буридан ва тарошидан ва ғайри он, бар вачҳе ки у донад, тахт ҳосил шавад.

Мардумро низ дар таҳсили тасаввур ва тасдиқи муктасиб ба маонии маълум, ки дар хотири ӯ муқаррар бошад пеш аз касб, ҳочат бувад ва бар тасарруфе, ки дар он маонӣ бар вачҳе маълум, то аз он маонӣ ба воситаи он тасарруф тасаввури матлуб ё тасдиқи матлуб ҳосил кунанд».⁶¹

«Если анализировать всякое знание и познание, – пишет Туси, – то можно обнаружить, что они не лишены двух состояний. Либо они никак не высказываются об утверждении и отрицании и называются понятиями, либо высказываются и называются суждениями. Пример понятия: говорящее животное. Пример суждения: «Это есть говорящее животное» или «Это не есть говорящее животное». Оба этих вида [знаний] возникают либо без посредства приобретения, либо посредством приобретения. Примером неприобренного понятия является узнавание людей, примером неприобренного суждения – познание того, что люди существуют. Примером приобретенного понятия является познание сущности ангела, примером приобретенного суждения – истинное познание о том, что ангел существует... Для приобретения несуществующей вещи необходима

особая материя, из которой, особым образом изменяя ее, создают желаемую вещь.

Например, плотнику для создания трона необходимо дерево, пригодное для такой работы. Изменяя его срезанием, строганием и прочими [действиями], он создает трон такой, какой он знает. Люди же для постижения приобретенных понятий и суждений нуждаются в общеизвестных идеях, утвердившихся в их памяти еще до приобретения. Видоизменяя эти идеи известным образом... они приобретают желаемые понятия и суждения».

Если быть беспристрастным и вдуматься в положения, заключенные в этом суждении Насириддина Туси, то не трудно заметить, что ни о каком критерии практики тут и речи нет. Здесь Насиридин отмечает только следующее: если работник (в данном случае плотник) для создания какой-либо вещи нуждается в материи (материале), то познающий субъект для познания чего-либо нуждается в общеизвестных идеях, утвердившихся в его памяти еще до приобретения. Первый (т.е. работник), видоизменяя имеющийся материал, создает нужную ему вещь, второй (т.е. субъект познания), видоизменяя имеющиеся уже в его памяти идеи, получает желаемые знания (понятия и суждения).

Нам, однако, могут возразить, говоря, что, по Насириддину, «знание без практики гибнет, а практика без знания невозможна». Но что означает этот тезис в контексте Насириддина Туси? Не свидетельствует ли он о том, что мыслитель правильно понимал взаимосвязь знания и практики? Нет, ибо тезис этот в контексте средневековых мыслителей вообще, Насириддина в частности, имеет совершенно иной смысл, чем тот, который в него порой вкладывают. В контексте Насириддина Туси этот тезис означает только то, что знание и практика, как свойства двух взаимосвязанных сил разума – теоретической (познавательной) и практической, не могут существовать отдельно. Причем, если в его контексте знание есть результат познания всего сущего теоретической силой разума, то практика суть действие практической силы разума по управлению домом или городом на основе добытых знаний. Вот поэтому Насиридин и считает, что знание есть начало, а практика – конец деятельности разума. О том, что данный тезис имеет именно такой смысл, свидетельствуют многочисленные высказывания Насириддина Туси по этому поводу. Вот одно из них:

«...Разумная душа обладает двумя силами: первая – познавательная, вторая – практическая. Совершенство познавательной силы заключается в стремлении достигнуть просвещения и постичь науки, дабы сообразно этому стремлению понять ступени сущих и познать по мере своих сил и способностей их сущность. После этого она (т.е. познавательная сила. – *М.Д.*) удостоивается познания истинного желания и всеобщей цели (т.е. Бога. – *М.Д.*), которая есть предел всего сущего... Совершенство же практической силы, состоит в упорядочении своих сил и специфических свойств, дабы они соответствовали друг другу, были совместимы и соподчинимы. Следовательно, благодаря их согласованности ее (т.е. практической силы. – *М.Д.*) поведение одобряется и она достигает мастерства управлять домом и городом, дабы упорядочить то состояние, которое возникает благодаря сообществу, дабы все люди достигли того счастья, которое является общим для всего сообщества...

Следовательно, первое совершенство (т.е. познавательная сила. – *М.Д.*) относится к умознанию и играет роль формы, а второе же совершенство (т.е. практическая сила. – *М.Д.*) подобно материи. И подобно тому как не может быть формы без материи и материи без формы, знание без практики гибнет, а практика без знания невозможна. Следовательно, знание есть начало, а практика конец (деятельности разума)». ⁶²

В связи с анализом роли практики в процессе познания М.Н.Болтаев также излагает взгляды Насириддина Туси о труде. Исследуя этот вопрос, он приходит к выводу, что «на основе фактов и множества примеров мыслитель (т.е. Насириддин Туси. – *М.Д.*) доказывает положительную и, по существу, материалистическую мысль о том, что именно благодаря своему специфическому труду по возделыванию сельскохозяйственных культур и ремесленному производству необходимых средств жизни, человек выделяется из животного мира и может достичь вершины совершенства. К тому же, в силу трудовой деятельности, человек имеет возможность видоизменять природные вещества и в процессе этих трудовых действий по видоизменению предметов действительности познавать вещи и явления окружающей действительности». ⁶³ Согласуется ли этот вывод со взглядами Насириддина Туси? Подтверждают ли его факты, приведенные М.Н.Болтаевым из трудов Насириддина

Туси? Для ответа на эти вопросы приведем полный текст рассуждения мыслителя, основываясь на отдельных фрагментах которого М.Н.Болтаев пришел к указанному выводу: «Наивысшим видом животных, — писал он, — является тот, чья прозорливость и чье уразумение достигли такой степени, что он поддается воспитанию и обучению и благодаря этому у него появляются неврожденные совершенства. Примером этому служат благовоспитанная лошадь и обученный сокол. Чем этой способности у таких животных больше, тем выше их степень. Подобным животным достаточно простое наблюдение за тем или иным действием, чтобы научиться воспроизводить его. Например, они без особого затруднения и принуждения могут подражать тому, что они видят. Это и есть предел животной степени. Исходный момент человеческой степени связан с этой животной степенью... До этого предела все порядки и различия возникают сообразно потребностям природы. После этого степень совершенства и несовершенства человека определяется волей и размышлением.

Каждый, кто в совершенстве обладает этими способностями (то есть волей и размышлением. — М.Д.) и благодаря использованию [различных] средств и доказыванию исходных начал способствует их переходу от состояния несовершенства к состоянию совершенства, тот обладает большим достоинством и благородством, чем те, у кого этих способностей недостаточно. Началом этой степени являются люди, которые посредством разума и способности угадывания создают благородные искусства, овладевают тонкими ремеслами и создают точные инструменты. За ними следует категория людей, которая неустанным рассуждением, размышлением и обдумыванием погружается в науку и стремится достичь совершенства. Затем следуют те, кто без посредства тел, путем откровения, усваивают у приближенных Всевышнего Бога знания обо всем действительном... Это есть предел человеческой степени... Достижение этой степени есть начало связи с возвышенным миром и перехода к степени священных ангелов, разума и отвлеченных душ, а также предел перехода к степени слияния, где замыкается круг бытия, как замыкается окружность, достигшая своей исходной точки. Следовательно, промежуточные ступени отрицаются, порядок и беспорядок снимаются, начало и конец сливаются воедино, и все устраняется, кроме Абсолютной истины (т.е. Бога. — М.Д.),

являющейся сущностью всего действительного и пределом всего желаемого... Итак, благодаря данному разъяснению стали известны возвышенность человеческой степени и его превосходство над другими существами мира...

Цель от разъяснения [сущности] этих степеней – в том, чтобы [люди] знали, что человек при своем возникновении обладал срединной степенью и находился в центре мировых степеней. [Поэтому] у него есть путь вверх сообразно его воле и путь вниз сообразно его природе. Ибо подобно тому как необходимые животным предметы, как пища, называемая ассимилирующей вещью, волосы и волосяной покров, устраняющие вредное влияние жары и холода, средства защиты от врагов и недругов, создаются... самой природой... все необходимые человеку вещи определяются его рассудительностью, мышлением, приобретательностью и волей. Чем лучше их (эти вещи. – *М.Д.*) он знает, тем лучше их он создаст. Он не может раздобыть себе пищу, одежду, орудия [труда] без систематического сева, жатвы, молотбы, замеса и выпечки хлеба, без овладения ткацким, прядильным, портняжным, сапожным и другими ремеслами, без обтесывания и измерения [предметов]. Таким образом, ...совершенство каждого вида растений и животных определено в самом начале их зарождения и вложено в их натуру.

Совершенство же человека и возвышенность его добродетелей определяются его мышлением, способностью к рассуждению, разумом и волей. [Поэтому] ключ счастья и несчастья, совершенства и несовершенства человека находится в руках его самого. Если он по благоразумию будет следовать истинным обычаям и постепенно склонится к науке, просвещению и благородным нравам, то заложенное в его естестве желание совершенства прямым путем... переведет его из одной степени [совершенства] в другую, с одной ступени на другую, чтобы благодаря этому ему сиял божественный свет, чтобы он приобрел соседство с высшими существами и вошел в число приближенных вездесущего Бога. Но если человек в истинной своей степени изберет бездеятельность и бразды своего правления отдаст в руки природы, то, вырождаясь, направится к низшим степеням. В связи с этим в его естестве преобладают дурные и низменные страсти... присущие морально больным, и он из-за этого день ото дня, миг за мигом

становится все менее совершенным... По этой причине он, подобно камню, скатывающемуся сверху вниз, через небольшой промежуток времени дойдет до первоначальной своей степени и самого низкого положения».⁶⁴

Из этих рассуждений Насириддина Туси возникают следующие выводы.

1. Человек отличается от животных мышлением, способностью к рассуждениям, разумом и волей. Этот вывод подтверждается не только приведенными рассуждениями мыслителя, но и множеством других его идей, изложенных в «Исботи воджиб» и «Джабр ва кадр». Так, рассматривая в «Исботи воджиб» вопрос о порядке в неорганическом и органическом мире, он писал, что «выше животных стоит человек, который властвует над животными, растениями и стихиями (т.е. четырьмя элементами – землей, водой, воздухом, огнем. – *М.Д.*), превращает их в свою пищу и подчиняет себе. Он речью и разумом превосходит стихии, минералы, растения и животных и является полновластным в произведении благородных знаний и изящных искусств».⁶⁵ Вот почему средневековые мыслители считали, что «человек есть говорящее (разумное) животное».

2. Насириддин правильно понимал общественную функцию труда. Он доказывал, что труд является важнейшим условием существования человеческого рода и человеческого общества.

К такому выводу нас приводит как процитированный отрывок, где говорится, что без систематического сева, жатвы, молотбы, замеса и выпечки хлеба, без овладения ткацким, прядильным, портняжным, сапожным и другими ремеслами человек не может раздобыть себе пищу, так и его идеи о роли труда в жизни общества, изложенные в первой главе (§2) настоящей работы. Однако в сочинениях Насириддина Туси гносеологическая природа труда не анализируется. Это свидетельствует о том, что мыслитель не пришел к пониманию познавательной сущности человеческого труда.

4. Классификация наук

Идея Насириддина Туси о познаваемости мира и его материалистический подход к теоретико-познавательным проблемам наиболее ярко проявляются в его учении о классификации наук.

Поэтому в целях более полной характеристики гносеологической концепции философа необходимо изложить его точку зрения на эту важнейшую проблему теории познания и всей науки.

Ученые и философы различных эпох за основу классификации наук брали или роль и значение познания для деятельности людей (Аристотель, Эпикур), или характер и свойства человеческого познания (Ф.Бэкон). Насириддин Туси же в основу классификации наук клал предмет их исследования. В этой связи возникают два очень важных с теоретико-познавательной точки зрения вопроса, а именно: 1) что такое предмет науки с точки зрения Насириддина Туси?; 2) почему именно предмет науки принят Насириддином Туси за критерий ее классификации?

В «Асос аль-иктибос», где специально анализируется проблема научного познания, на первый из этих вопросов дается следующий ответ: «Предмет науки – это то, исследованием существенных свойств которого занимается наука. ...Предметом науки может быть либо одна отдельная вещь, либо множество вещей. Одна отдельная вещь может быть предметом науки... либо по своей сущности, либо по своим свойствам... Множество вещей не может быть предметом науки, если между ними нет отношения (связи), особым образом объединяющего их».⁶⁶ Вот почему он считает, что философия «представляет собой познание вещей как они есть и стремление к выполнению работ по мере сил и способностей, дабы человеческая душа достигла того совершенства,⁵⁷ к которому она тяготеет».⁶⁸

Итак, предмет науки, по Насириддину Туси, – сущность, свойства и отношения вещей. Такое определение предмета науки, безусловно, содержит большую долю истины и для своего времени имело очень важное мировоззренческое и методологическое значение. Мировоззренческое его значение заключалось в том, что подготавливало основу для материалистического объяснения сущности науки и научного познания и исключало религиозно-идеалистическую их трактовку, согласно которой истинная наука только та, что изучает божественные установления и наставляет людей на путь Божий. С методологической же точки зрения, значение Насириддинова (и ему подобных) определения предмета науки состояло в том, что ориентировало ученых и мыслителей на исследование и изучение самой природы.

Ответом на второй вопрос, на вопрос, почему именно предмет

науки принят Насириддином за критерий ее классификации, может служить его положение о том, что «причиной различия наук является либо различие их предметов, либо различие отношений одного предмета к другому».⁶⁹

Разъясняя эту свою идею, Насириддин отмечает, что каждая наука имеет свой специфический предмет изучения, чем науки отличаются друг от друга и классифицируются как самостоятельные отрасли знания. Но если какие-либо науки имеют один общий предмет, то они классифицируются как самостоятельные отрасли знания в соответствии с тем, какую сторону, какие отношения этого предмета они изучают. «Если какие-либо две науки, – писал Насириддин, – имеют один предмет и отличаются лишь различными отношениями, то предмет одной из них является абсолютным, а предмет другой зависит от каких-либо других отношений, или предмет их обеих зависит от двух различных отношений. Первый – это, например, шар и движущийся шар, из которых один (т.е. движущийся шар. – *М.Д.*) зависит от другого (т.е. от шара. – *М.Д.*). Второй – это, например, тела мира, являющиеся и предметом космологии, которая есть раздел физики, и предметом астрономии, относящейся к математике. Но предметом физики они являются по потенции и действительности, а математики – по количеству и форме».⁷⁰

Предмет науки для Насириддина Туси – не только основа ее классификации, но и основа взаимосвязи различных ее отраслей. Анализируя этот последний вопрос, он пишет, что «взаимосвязь наук по предмету... бывает четырех видов:

а) один предмет является видом другого предмета, как предмет геометрии и тригонометрии, или он является сущностью другого предмета, как природа (с одной стороны), существование и уничтожение (с другой);

б) предмет одной науки является абсолютным, а предмет другой зависит от предмета первой...;

в) предмет обеих наук присутствует в одном теле, как предмет медицины и этики;

г) предметом обеих наук является одно и то же тело, которое изучается ими в двух различных отношениях, как предмет космологии и астрономии».⁷¹

Эти положения Насириддина Туси с точки зрения генезиса

развития идей по анализируемой проблеме имеют исторически важное значение. Оно заключается в том, что в них делается попытка найти объективную основу классификации наук и их взаимодействия. Принятие предмета науки за такую основу представляет собой глубокую научно-философскую догадку, дающую возможность наметить правильный подход к решению этой важной проблемы теории познания и всей науки.

Классификация наук, разработанная Насириддином Туси, основывается на его изложенных выше основополагающих идеях. Исходя из этих идей, он прежде всего классифицирует науку (философию) на две большие категории – на теоретическую и практическую философию. Аргументируется такое членение философии следующим образом: «Поскольку философская наука есть познание всех вещей как они есть и подобающего стремления к выполнению действий, постольку она в соответствии с родами сущего распадается на части. Сущие бывают двух родов: первый – сущие, бытие которых не зависит от волевых действий человеческих личностей; второй – сущие, бытие которых зависит от действия и размышления человеческих индивидов. Поэтому наука о сущих бывает двух родов: первый – наука о сущих, бытие которых не зависит от волевых действий человеческой личности, этот род науки называется теоретической философией; второй – наука о сущих, бытие которых зависит от действий и размышления человеческих индивидов, этот род науки называется практической философией».⁷²

Но согласно Насириддину, сущие, изучаемые теоретической и практической философией, имеют различные виды. Так, первый род сущих, по мыслителю, распадается на три вида: 1) сущие, бытие которых не связано с материей, 2) сущие, бытие которых зависит от бытия материи, но для понимания которых необязательно учитывать их связь с материей, 3) сущие, бытие которых зависит от материи и которые становятся ясными и понятными только при учете их связи с материей.⁷³ В соответствии с этим Насириддин теоретическую философию расчленяет на три самостоятельных раздела – метафизику, математику и физику. Попытаемся изложить основные его идеи о сущности этих отраслей знания, дающие возможность более полно раскрыть содержание и мировоззренческую направленность его концепции классификации наук.

1. Метафизика, согласно Насириддину Туси, – это наука о тех

сущностях, бытие которых не связано с материей.⁷⁴ Она имеет два основных принципа. «Первый ее принцип – познание всеславного, Всевышнего Бога и его приближенных, по чьему велению появились достоинства, возвышенность и средства других вещей, как разум, души, их атрибуты. Этот принцип называется теологией. Второй ее принцип – познание универсалий и состояний всего сущего, ибо они существуют в форме единого и множественного, необходимого и возможного, возникновения и изначальности и т.п. Этот принцип называется первой философией, которая имеет несколько ответвлений. К ее ответвлениям относится познание пророчества (т.е. профетологии. – *М.Д.*), имамата (т.е. духовного предводительства. – *М.Д.*), обстоятельств потустороннего мира и т.п.»⁷⁵

Отсюда совершенно очевидно, что Насириддин Туси в понимании сути метафизики, охватывающей собственно философские вопросы, стоит на идеалистических позициях. Идеалистическая тенденция мыслителя в объяснении сути метафизики выражается в отождествлении метафизики с теологией, в отрыве так называемой «первой философии», являющейся отраслью метафизики, от материи, в превращении ее принципов в чистые абстракции, в представлении профетологии и учения о духовном предводительстве как науки.

Здесь необходимо отметить, что как «метафизика» мы перевели «илми моба'д аль-табия». М.Н.Болтаев в указанном своем сочинении этот термин переводит «наука о природе вообще» и пишет, что «предметом данной науки является исследование небесных и земных тел».⁷⁶ Нам представляется, что выражение «илми моба'д аль-табия» никак нельзя перевести как «наука о природе вообще», ибо дословно оно означает «наука о том, что следует за физикой». Поэтому будет правильнее, если перевести его как «метафизика». Что касается положения М.Н.Болтаева о том, что «предметом данной науки является исследование небесных и земных тел», то оно не соответствует действительности. Чтобы показать неверность этого положения, приведем сначала рассуждения самого Насиридина, который пишет: «Теоретическая философия распадается на две части. Первая часть – это наука о тех сущностях, бытие которых с материей не связано. Вторая часть – это наука о тех сущностях, которые не смогут существовать без связи с материей. Эта часть (теоретической философии) сама распадается на два

отдела. Первый отдел – учение о тех сущностях, для понимания которых не обязательно учитывать их связь с материей. Второй отдел – учение о тех сущностях, которые становятся ясными лишь при учете их связи с материей. По этой причине теоретическая философия распадается на три части: первая из них называется метафизикой, вторая – математикой, третья – физикой». ⁷⁷ Из этого рассуждения мыслителя, помимо всего прочего, вытекает следующий вывод: метафизика – учение о сущностях, бытие которых не связано с материей. А что это за сущности, бытие которых не связано с материей? Как явствует из объяснения Насириддином принципов метафизики, эти сущности суть Бог и универсалии. Следовательно, предметом метафизики, по Насириддину, являются Бог и универсалии, а не исследование небесных и земных тел. Следовательно, указанное утверждение М. Н. Болтаева не соответствует исторической правде. В объяснении М.Н. Болтаева в содержание приведенного положения вкралась и другая неточность: правильно указывая, что, по Насириддину, наука о сущностях, которые не смогут существовать без связи с материей, делится на две отрасли, он пишет: «Первая – это то, что можно понять разумом; участие и влияние материи для него необязательно. Эта наука называется практической философией, ибо она относится к практической деятельности. Она определяет, что добро, что зло в действиях людей. В силу этого, человек в своих делах должен выбрать одно из этих качеств и избегать другого. Вторая – это то, что благодаря материи становится известным» ⁷⁸. Неточность этого положения заключается в том, что в нем утверждается, что, по Насириддину, первой отраслью науки, изучающей сущности, которые не могут существовать без материи, является практическая философия. Но как явствует из процитированного выше положения мыслителя, первой отраслью этой науки он считал не практическую философию, а математику.

2. Математика – учение о тех сущностях, для понимания которых не обязательно учитывать их связь с материей. ⁷⁹ К таким сущностям философ относит количество, форму и числа. При изучении таких сущностей действительно можно отвлечься от их вещественного содержания и изучить их в «чистом» виде. Поэтому Насириддиново определение математики близко к истине, как метко схватывающее главную черту этой важнейшей отрасли человеческих знаний и в

основном правильно формулирующее ее предмет. Это свое понимание математики Насириддин конкретизирует при изложении сущности ее основных принципов. «Принципы математической науки, – писал он, – сводятся к четырем. Первый принцип – познание количества, его определений и второстепенных свойств. Его называют геометрией. Второй принцип сводится к познанию чисел и их особенностей и называется арифметикой. Третий принцип – познание противоречивого расположения небесных и земных тел по отношению друг к другу, познание количества движения тел и их объема. Этот принцип называется астрологией и астрономией... Четвертый принцип – познание метрических соотношений. Поскольку он используется при (определении) соотношения звуков, количества времени движения и паузы, возникающей между ними, постольку называется наукой музыки. Математическая наука имеет и несколько ответвлений, как оптика, искусство снимать перспективы, алгебра, механика и т.п.»⁸⁰

3. Физика – учение о тех сущностях, которые становятся ясными лишь при учете их связи с материей.⁸¹ Что это за сущности, мы узнаем из характеристики принципов этой науки, которых, по Насириддину, восемь. «Принципы физики, – писал он в «Ахлоки носири», – сводятся к восьми. Первый принцип – познание таких начал изменения, как время, пространство, движение, покой, конечное и бесконечное и т.п. Он называется наукой о естественных абсолютах. Второй принцип – познание простых и сложных тел, а также познание свойств небесных и земных элементов. Он называется наукой о небе и мире. Третий принцип – познание составных частей тел и элементов и перехода форм в общую материю. Этот принцип называется наукой о возникновении и гибели. Четвертый принцип – познание причин возникновения таких небесных явлений, как гром, молния, дождь, снег, землетрясение и т.п. Этот принцип называется [наукой о] небесных явлениях. Пятый принцип – познание сложных тел и свойств их составных [частей]. Этот принцип называется минералогией. Шестой принцип – познание растущих тел, их душ и способностей. Называют его ботаникой. Седьмой принцип – познание тел,двигающихся благодаря волевому движению. Называется этот принцип зоологией. Восьмой принцип – познание состояния говорящей человеческой души. Этот принцип называется психологией. Физика имеет и много ответвлений. К ним,

например, относятся медицина, основы астрологии и земледелие».⁸² Из такого объяснения сущности физики как науки и ее принципов вытекает, что под физикой Насириддин понимает всю совокупность известных в его эпоху естественных наук, изучающих ту или иную группу объективных предметов и явлений. Исходя из этого, следует признать вполне правильным положение М.Н.Болтаева о том, что «в классификации научных знаний о явлениях природы очевиден материалистический подход мыслителя к этой чрезвычайно сложной проблеме. Все естественные науки занимаются исследованием существующих явлений и предметов природы, изучением свойств, качеств, движения и изменения этих явлений».⁸³

К категории теоретических наук Насириддин относил также и логику. Однако она в его системе наук занимает особое место, выступая как общий метод отыскания истины и новых знаний. В этом нас убеждают многочисленные разъяснения мыслителя по поводу предмета, задач и сущности этой отрасли знания.⁸⁴ Так, в «Ахлоки носири» он писал, что «наука логика, приведенная из состояния возможности в действительность мудрецом Аристотелем, ограничивается познанием свойств вещей и путей приобретения скрытых сущностей. Следовательно, она в действительности есть наука обучения и средство приобретения других знаний».⁸⁵ Эта же самая мысль повторяется им и в «Асос аль-иктибос»: «...Наука логики есть познание значений, благодаря которым становится возможным достижение приобретенных знаний. Она также есть познание того, какого знания можно достичь из каждого значения».⁸⁶ В подходе Насириддина Туси к логике замечательно и то, что он сущность этой науки объяснял с материалистических позиций, что ярко проявляется в его понимании предмета этой отрасли знания. С его точки зрения, предметом логики являются вторичные категории, отвлеченные от первичных. Первичные же категории суть формы, разумом отвлеченные от реальных вещей. Следовательно, в конечном счете вторичные категории, составляющие предмет науки логики, также суть формы, разумом абстрагированные от реальных вещей, а не пустые конструкции самого ума. Нам кажется, что именно таков смысл следующего рассуждения мыслителя: «Предмет науки логики... суть вторичные категории, благодаря чему она служит причиной понимания способа приобретения знаний. Под первичными категориями (досл.

«высказываниями») мы понимаем разумные формы, абстрагированные из реальных вещей. [Это такие категории], как субстанция, акциденция, единое, множественное и т.д. Под вторичными категориями мы понимаем разумные формы, абстрагированные от первичных категорий. Это такие категории, как целое и часть, субстанциальное и акцидентальное и т.п. Логика потому называется наукой о науках («илм ба илм»), что ее предмет суть вторичные категории... Рассуждения о высших категориях потому не входят в [предмет] этой науки, что они относятся к числу первичных категорий».⁸⁷

Второй основной раздел науки в Насиридиновой системе – это практическая философия. Определяя ее сущность и задачи, Насириддин Туси писал: «Практическая философия есть познание правильности волевой и ремесленной деятельности человеческого рода, благодаря чему она явится причиной упорядочения его земной и загробной жизни, причиной достижения того совершенства, к которому люди стремятся».⁸⁸ Такая трактовка сущности, задач и целей практической философии, понимаемой Насириддином как совокупность известных ему общественных наук, содержит в себе как положительный, так и отрицательный моменты. Когда Насириддин утверждает, что практическая философия есть учение о правильности волевой и ремесленной деятельности людей и призвана помочь им в устройстве их земной жизни и достижении желаемых целей, то он высказывает глубокую научно-философскую догадку, в основном правильно определяющую сущность, задачи и цели этой отрасли человеческих знаний. Но когда он утверждает, что практическая философия должна способствовать устройству загробной жизни людей, то проявляет непоследовательность и отдает дань религиозно-идеалистическому пониманию этой отрасли науки.

Общество, согласно Насириддину, прежде всего состоит из отдельных индивидов. Эти индивиды в силу определенных причин (см. главу I, §2) объединяются в семьи. На основе семьи возникают более крупные сообщества людей – города, страны. Поэтому, утверждает мыслитель, практическая философия, как философия общества, распадается на три самостоятельных раздела: 1) философия морали – рассуждение об отдельных душах и исправлении нравов; 2) философия домоводства – рассуждение о сообществах,

возникающих в предслах дома, о семейных доходах, о взаимоотношениях супругов; о воспитании детей; 3) философия общества – рассуждение о сообществах, возникающих в пределах города, области, края и страны, об условиях существования и функционирования этих сообществ.⁸⁹

Из классификации практической философии видно, что Насириддин не включает в категорию философских наук так называемые канонические (или религиозные) науки. Об этом же свидетельствует его отношение к фикху – мусульманскому законоведению, Трактую фикх как совокупность канонических наук, изучающих различные виды установления (например, молитвы, посты, подати, паломничество, бракосочетание и т.п.), мыслитель пытается доказать, что он не входит в категорию философии, т.е. науки.

Излагая свою точку зрения по этому вопросу, он в «Ахлоки носири» писал: «Все эти виды установления (т.е. молитва, пост, подати, паломничество, бракосочетание и т.п. – *М.Д.*) называются фикхом. Поскольку основой этого рода действий являются установления, относящиеся к переменам обстоятельств, превратностям жизни, различиям средств, переменам в жизни народов и государств, постольку они (эти действия. – *М.Д.*) изменчивы. Поэтому эта тема (т.е. установления. – *М.Д.*) не относится к категории философии, ибо философ ограничивается исследованием рациональных проблем и изучением универсалий, которые вечны, непреходящи и в связи с устарением народов и гибелью государств не устраниаются и не изменяются».⁹⁰

Следует отметить, что концепция классификации наук, изложенная в произведениях Насириддина Туси, в основных своих чертах была выдвинута и обоснована еще Ибн Синой, великим продолжателем линии Аристотеля в средневековой философии. В подтверждение этой мысли приведем основные в этом плане положения мыслителя, изложенные в его «Даниш-намэ». «В каждой науке, – пишет он, – есть то, что изучается как [предмет] этой науки. Предмет этот бывает двоякого рода: первый – существование чего происходит от нашего действия, а второй – существование чего не происходит от нашего действия.

Примером первого являются наши действия, примером второго – земля, небо, животные, растения.

Вследствие этого и философские науки разделяются на два вида.

Первый осведомляет нас о наших собственных действиях и называется практической наукой, так как польза ее в том, что она учит нас, что мы должны делать, дабы устроить наши дела в этом мире и чтобы можно было надеяться на спасение в том мире. Второй осведомляет нас о состоянии бытия вещей, чтобы наша душа обрела свою форму и была счастливой на том свете... эта наука называется теоретической.

Каждая из этих двух наук распадается на три [науки]. Практическая наука распадается на следующие три [науки].

Первая – наука об управлении народом, дабы необходимое для него сообщество было упорядочено. И эта [наука бывает двух видов]: 1) о том, какими должны быть религиозные законы, 2) политика. Первый из них – основа, а второй – ответвление и следствие.

Вторая наука – об управлении домом, дабы то сообщество, которое образуется в доме между женой и мужем, отцом и детьми, хозяином и слугой, было упорядочено.

Третья [наука] – о себе самом, то есть каким должен быть человек по отношению к самому себе...

Теоретическая наука тоже разделяется на три вида. Первый называется высшей, или первичной (т.е. первой. – *М.Д.*) наукой, ее называют также наукой о том, что лежит вне природы (т.е. метафизикой. – *М.Д.*).

Второй называется средней наукой, математикой.

Третий называется наукой о природе, или низшей наукой (т.е. физикой. – *М.Д.*).⁹¹

Отсюда очевидно, что классификации наук, предложенные Ибн Синоу и Насириддином Туси, в основном совпадают. Причем совпадение это не внешнее, не формальное, а сущностное. Это особенно ярко проявляется при объяснении сущности и предмета подразделений теоретической философии. В «Даниш-намэ» мы читаем: «Из этих трех наук (т.е. метафизики, математики, физики. – *М.Д.*) ближе всего к людям и к их пониманию наука о природе (т.е. физика. – *М.Д.*)... Предметом этой науки является чувственное тело, поскольку оно находится в движении и изменении, ограничено и состоит из частей.

Другая наука – математика... предметом ее в общем является «количество», а если ее расчленишь, то мера и число. Геометрия,

арифметика, астрономия, музыка, оптика, механика, наука о движущихся сферах, наука о приборах и тому подобное входят в состав математики.

Предметом же высшей науки (т.е. метафизики. – *М.Д.*) не являются отдельные вещи, предмет ее – абсолютное бытие... В этой науке мы должны изучать причины, присущие всякому бытию, а не одним лишь (объектам) математики или физики. Познание создателя всех вещей, его единства и зависимости от него всех вещей тоже входит в эту науку, и та часть этой науки, которая специально рассматривает это единство, называется теологией, или божественной наукой. Принципы всех наук основываются на этой науке...»⁹²

Все это свидетельствует о том, что Насириддин Туси в решении проблемы классификации наук следовал за Авиценной и продолжал его линию. Однако можно ли на этом основании утверждать, что он был простым комментатором Ибн Сины и ничего нового в этом отношении не высказал? Отвечая на этот вопрос, следует отметить, что великая историческая заслуга Насириддина прежде всего заключается в восстановлении им в своих правах философских наук, отчасти отверженных (метафизика), а отчасти канонизированных (политика, этика, физика) Мухаммедом Газзали. Одно это обстоятельство дает нам право ставить имя Насириддина рядом с именем Ибн Сины, корифея всей средневековой науки, ибо восстановление в своих правах философских наук после Газзали, учение которого было возведено в ранг государственной философии мусульманских правителей, требовало титанического мужества и энциклопедической учености.

Восстанавливая в своих правах философские науки, Насириддин высказал и ряд ценных мыслей, еще более приближающих его к материалистическому пониманию сути науки. Это прежде всего относится к соотношению религиозных наук и политики. С точки зрения Авиценны, религиозные науки и политика в единстве составляют один из видов практической философии, а именно науку об управлении народом. В этом единстве первая роль принадлежит религиозным наукам, ибо они основа, а политика – ее ответвление. Насириддин же, классифицируя практическую философию на философию общества, домоводства и морали, указывает, что религиозные науки (фикх в широком смысле этого слова) не относятся к

философским наукам. Насириддин также развил дальше идею Ибн Сины о предмете науки как основе классификации наук. Он пришел к выводу, что предмет науки — не только основа классификации наук, но и основа их взаимодействия. И еще в одном пункте существенно отличаются точки зрения этих двух мыслителей, а именно по вопросу о цели теоретической философии. Ибн Сина, излагая свою точку зрения, утверждал, что этот раздел философии осведомляет нас о состоянии бытия вещей, чтобы наша душа обрела свою форму и была счастливой на том свете (см. выше). У Насириддина такой идеи мы не находим. Это объясняется, по-видимому, тем, что он ее не разделял.

Но чтобы более четко определить историческую значимость концепции классификации наук Насириддина Туси, сопоставим в общих чертах его взгляды со взглядами «Братьев чистоты» и Мухаммада Газзали.

Учение «Братьев чистоты» о сущности познания и классификации наук изложено в их трактате «О научных искусствах». Определяя в этом своем трактате знания как свойство души, которое возникает либо благодаря великому учителю, либо благодаря самой душе, извлекающей знания из самой себя,⁹³ «Братья чистоты» утверждают, что «наука бывает трех видов: пропедевтика, шариат и философия.

Пропедевтика есть наука, служащая причиной упорядочения жизни и правильности мирских дел. Она бывает девяти видов: первый — наука писания и чтения, второй — лексикография и грамматика, третий — наука учета и обмена, четвертый — поэтика и метрика, пятый — гадание, магия, заклинание, шестой — алхимия и ловкость, седьмой — астрология и искусство, восьмой — наука продажи и купли, медицина, девятый — наука преданий, историй, метафизики, которая представляет собой познание божества.

Но то, что суждено душе в потустороннем мире, составляет предмет шести наук, относящихся к шариату: первая — Коран, вторая — наука толкования, третья — наука преданий пророков, четвертая — фикх, сунны и заповеди, пятая — наука проповеди, обещаний и подвижничества... шестая — наука толкования снов.

Философская наука состоит из четырех разделов: первый — математика; второй — логика, третий — физика (естествознание), четвертый — теология.

Математическая наука бывает четырех видов: первый арифметика, которая есть наука о сущности чисел и их особенностях, второй – геометрия, которая есть познание количества и его особенностей, третий – астрология⁹⁴, представляющая собой познание количества небес, созвездий и звезд, количества тел и их движения; четвертый – музыка, которая есть познание соединения и сущности соотношения звуков.

Наука логики бывает пяти видов: первый – познание сходств поэтических искусств, второй – познание искусства риторики, третий – познание искусства диалектики, четвертый – познание искусства доказательства, пятый – познание софизмов в диспутах и в диалектике⁹⁵.

Физика имеет семь видов: первый – наука о началах, которая есть познание пяти вещей: материи, формы, времени, пространства и движения, второй – познание форм и состава небесных сфер, познание движения и покоя Земли, третий – наука о возникновении и гибели, об элементах и обо всем к ним относящемся, четвертый – наука о явлениях и причудах, подчиненных астрологии, пятый – минералогия, шестой – наука о совокупности растений, седьмой – наука о совокупности животных.

Теология имеет пять видов: первый – познание необходимого (т.е. Бога. – *М.Д.*), его атрибутов и деяний, второй – наука о духах, третий – наука о душах всех животных... четвертый – наука политики, которая имеет пять разновидностей: политика пророчества, политика имущественная, политика знати, политика демоса, политика городская, пятый – наука о потустороннем мире»⁹⁶.

Мы полностью выписали то место трактата «Братьев чистоты» «О научных искусствах», где изложены взгляды «Братьев чистоты» на сущность познания и их концепция классификации наук. Если сопоставить эту их концепцию классификации наук, их понимание сущности научного познания с идеями и взглядами Насириддина, нетрудно заметить, что последний в решении многих вопросов реалистичнее первых. Так, в решении проблемы сущности научного познания Насириддин стоит ближе к истине, нежели «Братья чистоты»: с точки зрения Туси, наука есть познание вещей как они есть; с точки зрения «Братьев чистоты», знание есть свойство души, возникающее либо благодаря учителю, либо благодаря самой душе, извлекающей знания из самое себя. Эти взгляды «Братьев чистоты»

напоминают нам теорию воспоминания Платона и говорят об их родстве.

Следовательно, в решении вопроса о сущности познания Насириддин в основном стоит на материалистических позициях, а «Братья чистоты» – на идеалистических⁹⁷. Что касается предложенной Насириддином Туси классификации наук, то она как по форме, так и по содержанию существенным образом отличается от классификации наук, разработанной «Братьями чистоты»:

- если «Братья чистоты» членят науку на пропедевтику, шариат и философию, то Насириддин делит ее на теоретическую и практическую, под первой понимая естественные науки и логику, а под второй – общественные. Поэтому точка зрения Туси более близка к истине, нежели концепция «Братьев чистоты»;
- «Братья чистоты» возводят в ранг науки гадание, магию, заклинание, предание и т.п. Туси не признает подобные виды науки;
- «Братья чистоты» важнейшей отраслью науки считают шариат, состоящий, по их мнению, из таких разделов, как Коран, наука толкования, наука преданий пророков, фикх, сунны, заповеди, наука проповеди, обещаний, подвижничества, наука толкования снов. Насириддин Туси не включает шариат и его разделы в систему наук, что было большим шагом в правильном понимании сущности познания;
- «Братья чистоты» сводят логику к поэтике, риторике, диалектике (в аристотелевском смысле) и доказательству, из которых собственно логической проблемой является только доказательство. Насириддин же, определяя логику как учение о вторичных категориях и способах приобретения знания, преимущественное внимание обращает на исследование категорий, понятий, суждения и доказательства и их роли в познании;
- «Братья чистоты» считают общественные науки, называемые ими наукой политики, одним из разделов теологии. У Насириддина Туси же практическая философия (т.е. общественные науки) суть самостоятельная отрасль науки, не имеющая никакого отношения к теологии.

Исходя из всего этого, мы считаем, что классификация наук, предложенная Насириддином Туси, по сравнению с классификацией наук, разработанной «Братьями чистоты», представляет собой большой шаг вперед в понимании истинной сущности науки

и научного познания.

Проблема классификации наук интересовала и Мухаммада Газзали, одного из крупнейших представителей мусульманского калама второй половины XI – начала XII в. Основные его идеи по интересующему нас вопросу сводятся к следующему: науки делятся на канонические (религиозные) и философские (рационалистические). Канонические науки, указывает Газзали в «Кимиѣ саодат» («Эликсир счастья»), бывают двух видов: первый вид – науки, относящиеся к сердцу⁹⁸, второй вид – науки, относящиеся к действиям органов тела. Из дальнейших разъяснений содержания понятия «науки, относящиеся к действиям органов тела» становится ясным, что под этим понятием он объединяет такие религиозные науки, как наука ритуального омовения и молитвы, наука поста, наука податей, наука паломничества, наука бракосочетания⁹⁹.

Науки, относящиеся к сердцу, Газзали членит на два вида: 1) науки, относящиеся к состояниям сердца, 2) науки, относящиеся к вере. Разъясняя их сущность, он пишет: «Примером науки, относящейся к состояниям сердца, является обязательное знание того, что ненависть, зависть, высокомерие, подозрительность и т.п. недозволенны. Второй вид – наука, относящаяся к вере. Заключается она в том, что если у верующего возникает какое-либо сомнение относительно веры, то он должен очистить свое сердце от него»¹⁰⁰.

Характеристику философских наук Газзали дает в трактате «Избавляющий от заблуждения», где пишет, что «философские науки распадаются на шесть разделов: математику, логику, физику, метафизику, политику и этику».¹⁰¹

Говоря об этих науках, Газзали придает особое значение соотношению философских наук и религии, допуская при этом явную непоследовательность. Определяя, например, отношение математики и логики к религии, он, с одной стороны, утверждает, что математика и логика суть доказательные науки, которые «не имеют никакого отношения к религиозным предметам ни в смысле отрицания таковых, ни в смысле утверждения», а с другой – подчеркивает, что «всякий, изучающий математику и логику приходит в такой восторг от точности этих наук и ясности их доказательств, что о философах у него начинает складываться благоприятное мнение. Он начинает думать, что все их науки обладают тем же четким и строго аргументированным характером, как и эти науки. А

затем, если окажется, что он уже слышал людские разговоры об их неверии и безбожии и об их пренебрежительном отношении к шариату, такой человек сам становится богоотступником... При этом он рассуждает так: если бы истина была в религии, последняя не упряталась бы от этих людей, проявляющих такую точность в данной науке. Поэтому, когда подобный человек узнает из разговоров об их неверии и безбожии, он принимается искать доводы в подтверждение того, что истина заключается в **отвергании и отрицании религии**».¹⁰² Позволительно спросить: как можно при такой постановке вопроса говорить, что математика и логика не имеют никакого отношения к религиозным предметам ни в смысле их отрицания, ни в смысле их утверждения, если они в конечном счете приводят к мысли об отвергании и отрицании религии?

Но, несмотря на все это, Газзали все же не решается открыто отрицать математику и логику. В чем причина этого? Ответом на этот вопрос могут быть следующие его рассуждения: «...Невежественные друзья ислама» решили, «что религии можно помочь путем отрицания всякой науки, исходящей от математиков. Таким образом, они отвергали все науки математиков и утверждали, что последние якобы проявляют в них полное невежество. Они доходили до того, что отвергали их рассуждения о солнечных и лунных затмениях, называя их противозаконными. Когда же такие рассуждения доходили до слуха человека, познавшего все эти вещи на основании неопровержимых доказательств, он проникался к философам еще большей симпатией, а к исламу — презрением. Большое преступление перед религией совершают люди, решившие, что исламу можно помочь отрицанием математических наук»¹⁰³. И далее: «Отрицание ее (т.е. логики. — М.Д.) приводит лишь к тому, что у логиков складывается дурное мнение не только об интеллекте отрицающего, но и о его религии, которая, по утверждению последнего, освещает это отрицание».¹⁰⁴ Итак, Газзали вынужден признать математику и логику только во имя спасения религии.

Относительно физики Газзали делает следующие замечания: «Что касается физики, то она заключается в изучении мира небесных сфер, их звезд и расположенных под ними простых тел — таких, как вода, воздух, земля и огонь, — и сложных тел — таких, как

животные, растения и минералы, – а также в изучении причин изменения, превращения и смешения их... При ближайшем же рассмотрении оказывается, что физика находится по отношению к религии в подчиненном положении.

В основу всей физики должно лечь понимание того, что природа подчиняется Всевышнему Аллаху, что она не самостоятельна, но, напротив, является послушным орудием в руках своего творца. Солнце, луна, звезды, природные тела – все подчиняется повелениям его, и в них нет ничего такого, что действовало бы само собой и само через себя»¹⁰⁵.

Все это свидетельствует, что Газзали признает только канонизированную, теологизированную физику, физику, подтверждающую догмы религии. Эта же тенденция проявляется у Газзали при объяснении содержания политики и этики. Он утверждает, что все разговоры философов о политике и этике заимствованы ими из писаний, ниспосланных Аллахом посланникам своим, и из мудрых изречений, унаследованных от первых пророков (политика), а также из рассуждений суфиев, людей, достойных и непреклонных в богоуслужении и противодействии страстям, в следовании по пути, ведущему к Всевышнему Аллаху, где они сторонятся мирских насаждений (этика).¹⁰⁶

Знакомство с социально-философскими произведениями философов показывает, что эти высказывания Газзали не соответствуют исторической правде. Философы, несомненно, испытали на себе влияние исламской идеологии, однако нельзя свести их социально-философские учения к одним только высказываниям пророков и суфиев.¹⁰⁷

Но если Газзали пытается канонизировать физику и социальную философию, то метафизику (следовательно, собственно философию) он совершенно отрицает. Отрицание это мотивируется тем, что будто большинство заблуждений философов заключается именно в ней. «...Все допущенные ими (т.е. философами. – М.Д.) ошибки, – пишет Газзали, – могут быть сведены к двадцати принципам, из коих три должны быть признаны противочуждыми, а семнадцать – еретическими. Для того чтобы доказать несостоятельность их учения в этих двадцати вопросах, мы составили книгу «Опровержения», а что касается упомянутых трех вопросов, то в них философы выступили против всех мусульман. Эти вопросы

излагаются в следующих их высказываниях:

«Тела не воскресают, воздаяния и наказания носят духовный характер». Их высказывания верны там, где утверждается существование духовных воздаяний и наказаний... но неверны там, где отрицается существование телесных воздаяний и наказаний. Их высказывания безбожным образом противоречат шариату.

Сюда же относится и такое их высказывание: «Всевышний Аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном». Истина же заключается в том, что от ведения его не укрывается ни одна вещь...

Сюда относится также их высказывание об извечности и нетленности мира. Что-нибудь подобное не осмеливался еще утверждать ни один мусульманин»¹⁰⁸.

Итак, отношение Газзали к философским наукам можно характеризовать следующим образом: 1) по отношению к математике и логике он занимает компромиссную позицию; 2) физику и социальную философию пытается канонизировать; 3) метафизику отвергает, как науку, в которой заключено большинство заблуждений философов. В целом же Газзали постоянно возвышает религиозные науки, принижая философские. Истинной наукой он считает только религиозные (канонические) науки, ибо они и только они наставляют людей на путь Божий. Все эти идеи ясно и четко изложены в «Кимийи саодат», которая есть сокращенный таджикский вариант «Ихъё ал-улум ал-дин» («Возрождение религиозных наук»). Здесь он пишет: «Только та наука является описанием и преданием тайн потустороннего мира и истин шариата, которая наставляет людей на божий путь... Но науки, изучаемые в наши дни, противоречат вере, Корану и преданиям, а учителя наших дней превратили свои науки в сети, опутывающие людей мирскими делами. Общение с ними и изучение наук у них не воздерживает людей от мирских страстей.

Полезная наука только та, которой очевидно ничтожество (тленного) мира и опасность дел загробной жизни, та, которая раскрывает невежество и тупоумие тех, кто предался посястороннему миру и отвратился от потустороннего мира, та, которая постигла опасности высокомерия, лицемерия, алчности, вожделения, любви к (бренному) миру и познала¹⁰⁹ пути избавления от них»¹¹⁰.

Исходя из всего этого, мы считаем, что классификации наук,

предложенная Мухаммедом Газзали, носит явный религиозно-идеалистический характер и в своей основе противоположна взглядам Насириддина Туси. Противоположность эта выражается в следующем: 1. Если Насириддин сущность науки усматривает в познании вещей и стремлении к выполнению работ, то Газзали задачу науки, главным образом, видит в наставлении людей на путь Божий. 2. На основании своего понимания сущности науки Насириддин Туси членит науку, как указано выше, на теоретическую и практическую, каждая из которых имеет несколько принципов и ответвлений. В его системе наук не нашлось места каноническим наукам. Газзали же, исходя из понимания науки как наставления людей на путь божий, классифицирует ее на каноническую (религиозную) и философскую. Причем истинной наукой он считает только каноническую. Философская же наука признается им лишь в той мере, в какой она согласуется с религиозными (за исключением математики и логики, по отношению к которым он занимает компромиссную позицию).

Таким образом, в лице Газзали и Насириддина мы обнаруживаем два противоположных подхода к решению проблемы классификации наук – религиозно-идеалистический (Газзали) и материалистический (Насириддин Туси).

* * *

Анализ основных проблем теоретико-познавательной концепции Насириддина Туси дает возможность сделать следующие выводы.

1. Насириддин Туси твердо стоит на позиции познаваемости мира, у него нет и тени сомнения относительно познавательной мощи человеческих чувств и разума. Другими словами, несмотря на всю непоследовательность в решении проблемы соотношения чувств и разума в процессе познания, он считает, что человек при помощи присущих ему познавательных сил вполне способен познавать мир.

Эти его положения направлены против агностицизма и догмата «пути Господа неисповедимы». Этим и определяется историческое значение теоретико-познавательной концепции этого великого мыслителя, ученого-энциклопедиста.

2. Теория познания Насириддина Туси есть теория отражения и в

своем исходном пункте носит материалистический характер (хотя он и признавал сотворенность мира), ибо Насириддин считает, что объектом познания является внешний мир. «Знание, – писал Насириддин Туси, – бывает знанием лишь тогда, когда вполне соответствует познаваемому объекту, а потому оно является следствием такого, если бы оно при этом имело влияние на появление познаваемого, то познаваемый предмет был бы следствием знания и получился бы *circulus vitiosus*»¹¹¹. Идеализм же, как известно, объектом познания считает не сам материальный мир, а его мыслительное содержание.

3. Однако Насириддин не всегда последовательно проводит материализм в теории познания. Оторвав (в некоторых случаях) разум от чувства, разделив знание на неприобретенное и приобретенное, допустив примат неприобретенного знания над приобретенным, признав существование каких-то абсолютно недоказуемых начал знания, он отходит от исходной материалистической тенденции своей теории познания и приходит к идеализму. Вот поэтому мы не можем согласиться с положением М. Н. Болтаева о том, что учение Насириддина «о познании целиком основывается на материалистической теории».¹¹²

4. Насириддин не сомневается в истинности знаний. Истинные знания, считает он, – это понятия и суждения, которые соответствуют бытию и внешним вещам. Понятия и суждения, не соответствующие бытию, не могут быть истинными. Здесь налицо материалистический подход к решению проблемы истины.

5. Вопрос о критерии истинности человеческих знаний Насириддином Туси не ставился в силу исторических условий средневековья и признания им примата неприобретенного знания над приобретенным.

6. В понимании сущности научного познания и классификации наук Насириддин в основном стоит на позициях материализма. Материалистический подход мыслителя к решению этого вопроса особенно ясно проявляется при характеристике сущности и задач математики и физики. При характеристике метафизики же он больше склоняется к идеализму. Великая историческая заслуга Насириддина заключается в том, что, поддержав линию Авиценны, он восстановил в своих правах философские науки и защитил их от посягательства Газзали, который основными считал религиозные науки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ основной проблематики учения Насириддина показывает, что главную особенность его философии составляет колебание между материализмом и идеализмом. Это объясняется прежде всего непоследовательностью теоретических источников его философии. Нет сомнения, что Насириддин в своих философских построениях исходил из Аристотеля и Ибн Сины, непоследовательность философских систем которых общеизвестна. Опираясь на этих мыслителей и продолжая их традиции, он не смог преодолеть их непоследовательности. Бессилие Насириддина в преодолении непоследовательности своих учителей прежде всего объясняется историческими условиями эпохи его жизни. Как известно, на протяжении всего средневековья господствующей идеологией была религия. Она контролировала все стороны общественной жизни, под ее властью находились все формы общественного сознания. Всякое проявление инакомыслия и свободомыслия, даже самое либеральное, расценивалось как ересь и вероотступничество и жестоко каралось. Поэтому мыслителям приходилось лавировать. Лавирование же очень часто приводило их к непоследовательным выводам.

Но было бы неверным объяснять непоследовательность мировоззрения Насириддина непоследовательностью одних теоретических источников его философии и господством религии. Здесь были и другие причины. Одна из них — непонимание им (как и всеми средневековыми мыслителями) природы общественной практики, абсолютизация и раздувание ее целесообразного и целенаправленного характера, перенесение этой черты общественной практики на всю вселенную. Другая — недостаточность (или отсутствие) научных фактов для правильного объяснения ряда мировоззренческих вопросов, в частности вопроса о соотношении человеческой души и тела, чувств и разума. Третья — обстоятельства жизни и окружение Насириддина Туси. В Аламуте он вынужден был поддерживать, разрабатывать и пропагандировать исмаилитскую концепцию миропонимания. После освобождения Хулагуханом из крепости Аламута он поступил к нему на службу и отошел от исмаилизма, чтобы отвести от себя обвинения в ереси. В этих целях он даже принял официальное суннитское толкование

ряда вопросов, в частности вопроса о воскресении души, об аде и рае («Китоб аль-фусул фи аль-усул»).

Вывод о том, что главную особенность философии Насириддина составляет колебание между материализмом и идеализмом, сделан на основе анализа таких произведений мыслителя, как «Асос аль-иктибос», «Равзат ат-таслим», «Джабр ва кадр», «Шарх аль-Ишорот», «Исботи воджиб», «Ахлоки носири» и «Китоб аль-фусул фи аль-усул». Но у Насириддина есть и другие труды. Согласно источникам, ему же принадлежат такие трактаты, как «Кавоид аль-акоид», «Таджрид аль-акоид», «Таджрид аль-калом», «Мусоре' аль-мусоре'», «Талхис аль-мухассал» и др. Больше того, сохранилась переписка мыслителя со своими современниками, в которой они обмениваются мнениями по ряду важнейших философских проблем. Поэтому задачи дальнейшего изучения философии Насириддина заключаются в: 1) исследовании неизученных до сих пор философских произведений мыслителя и определении их философского содержания; 2) анализе и установлении философской линии содержания полемики Насириддина Туси со своими предшественниками и современниками; 3) изучении социально-философских и общественно-политических взглядов мыслителя; 4) анализе этического учения Насириддина Туси в свете его теории свободы воли; 5) дальнейшем изучении естественнонаучных трудов Насириддина Туси и определении его роли в развитии философии и науки. Окончательные выводы о характере философии Насириддина Туси и его месте в истории философии можно сделать только на основе изучения и решения перечисленных вопросов.

Анализ философии Насириддина Туси также показывает, что он был последователем и продолжателем Ибн Сины и его школы. Но на основании этого нельзя утверждать, что он не был оригинальным философом, ибо в его трудах мы находим много новых идей и мыслей, двинувших развитие философской мысли по восходящей линии. Таковы его учения о форме как способе организации тел, воспоминании и запоминании как двух самостоятельных психических процессах, о поступательном характере человеческого знания, истине, предмете науки как основе классификации и взаимодействия наук и т.д. Наряду с этим, Насириддин Туси дальше развил многие положения философии Ибн Сины, развернул и более детально раскрыл их сущность и содержание. Сюда относятся

учения Ибн Сины о вечности мира, о категориях бытия, душе и теле, о приобретенном и неприобретенном знании, о соотношении чувственного и рационального знания, классификации наук и т.д. В свете всего этого, безусловно, прав М.Н.Болтаев, который доказывает, что «Насириддин Туси был оригинальным мыслителем, развивавшим в своих произведениях многие передовые философские мысли своих предшественников, В том числе и некоторые философские идеи Аристотеля и Ибн Сины»¹.

Развивая философию Ибн Сины и защищая ее от нападков его идейных противников – Мухаммада Шахристани и Фахриддина Рози, – Насириддин Туси способствовал усилению интереса к этой струе теоретической мысли нашего народа. В результате в XIII–XV вв. выросла целая плеяда ученых и философов, продолживших линию Ибн Сины и его школы. К этой плеяде относятся Кутбиддин Шерози (XIII в.), Кутбиддин Тахтони (XIV в.). Джалолиддин Давони (XV в.) и многие другие. С уверенностью также можно сказать, что защита философии Насириддином Туси в значительной мере способствовала возникновению шеразской философской школы, многие представители которой, поддерживая и продолжая перипатетико-авиценновскую философскую традицию, обеспечили прогресс философской мысли в последующие века.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

- ¹ Horten M. Die spekulative und positive Teologie des Islam nash Razi und ihre Kritik durch Tusi. Leipzig, 1912.
- ² Разави М. Ахвол ва осори Мухаммад бин Мухаммад бин аль-Хасан аль-Туси. Тегеран, 1334.
- ³ Там же, стр. 184.
- ⁴ Зинджани М. Саргузашт ва ақоиди фалсафии Насириддин Туси. Тегеран, 1335.
- ⁵ Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1961, стр. 185.
- ⁶ История таджикского народа, т. 2. М., 1964, стр. 318.
- ⁷ Закуев А.К. Психологические взгляды Насириддина Туси // Тр. Ин-та ист. и фил. АН АзССР, т. 6. Баку, 1955, стр. 212–241.
- ⁸ Мамедбейли Г.Д. Выдающийся азербайджанский ученый // Изв. АН АзССР. 1951. №29.
- ⁹ Мамедов Ш.Ф. Развитие философской мысли в Азербайджане. Баку, 1965, стр. 79–85.
- ¹⁰ Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. Душанбе, 1966.
- ¹¹ Там же, стр. 314, 325.
- ¹² Там же, стр. 325.
- ¹³ Там же, стр. 336.
- ¹⁴ Там же, стр. 337.

Глава I

Насириддин Туси – ученый-энциклопедист

- ¹ Петрушевский И.П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV веков. М.–Л., 1960, стр. 32–33.
- ² Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.–Л., 1948, стр. 318.
- ³ Джувейни. Таърихи джахонгушой, т. 1. Лондон–Лейден, 1912, стр. 17.

- ⁴ Сайфии Хирави. Таърихномаи Херат. Калькутта, 1944, стр. 111.
- ⁵ Там же, стр. 83, 152.
- ⁶ Цит. по: Петрушевский И.П. Ук. соч., стр. 60.
- ⁷ Джувейни. Таърихи джахонгушой, стр. 132.
- ⁸ Цит. по: Петрушевский И.П. Ук. соч., стр. 69–70.
- ⁹ Ибн Исфандиёр. Таърихи Табаристон. Тегеран, 1320, стр. 74–81.
- ¹⁰ Низари. Дастурнамэ / Введение, перс. текст и русск. пер. Е.Э.Бертельса // Восточный сб., 1. Л., 1926, стр. 65.
- ¹¹ Там же, стр. 65.
- ¹² Цит. по: Петрушевский И.П. Ук. соч., стр. 78.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Рашидаддин. Джамиъ-ат-таворих / Пер. Арендса. М.–Л., 1946, стр. 251.
- ¹⁶ Об этих попытках см.: Петрушевский И.П. Ук. соч., стр. 71 – 72.
- ¹⁷ Там же, стр. 73–74.
- ¹⁸ Обо всем этом более подробно см.: Петрушевский И.П. Ук. соч., гл. V–VIII; о н ж е. К вопросу о прикреплении крестьян к земле в Иране в эпоху монгольского владычества. ВИ, 1947, №4; о н ж е. О формах феодальной зависимости крестьян в Иране в XIII–XIV вв. СВ, 1955, №5; Беленицкий А.М. К вопросу о социальных отношениях в Иране в Хулагуидскую эпоху. СВ, т. 5. М.–Л., 1948.
- ¹⁹ Толстов С.П. Ук. соч., стр. 318.
- ²⁰ Цит. по Мамедбейли Г.Д. Основатель Марагинской обсерватории Мухаммед Насирэддин Туси. Баку, 1961, стр. 197.
- ²¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., изд-е 2-е, т. 37, стр. 419–420.
- ²² Насириддин Туси. Зиджи Ильхани (рукопись).
- ²³ См.: Разави М. Ахвол ва осори Ходжа Насириддини Туси. Техрон, 1354 х.к., с. 4; 631 – 633.
- ²⁴ Рашидаддин. Сборник летописей. М. - Л., 1946, т. 3, стр. 31.
- ²⁵ Насириддин Туси. Маджмуаи расоил. Техрон, 1336, с. 25.
- ²⁶ Там же, стр. 26.
- ²⁷ Там же, стр. 27.
- ²⁸ Цит. по: Разави М. Ахвол ва осори Ходжа Насириддини Туси. Техрон, 1354 х.к., с. 9–10.
- ²⁹ Цит. по: Разави М. Указ. соч., стр. 10.

³⁰ Эта дата выводится из высказывания Насириддина Туси о том, что раздел «Ахлоки носири» «О правах родителей» написан в 633 г.х.к. и добавлен к ней 30 лет спустя.

³¹ Цит. по: Разави М. Указ. соч., стр. 11.

³² Цит. по: Разави М. Указ. соч., стр. 11.

³³ Ал-Ишорот ва-т-танбихотли Ибни Сино маа шарҳи Насираддин ат-Туси. Ал-қисм ар-робеъ дор ал-маъориф би Миср, 1968, с. 164.

³⁴ Ибн Касир. Ал-Бадая ва ниҳоя. Ч. 13. Изд-во «ас-Саодат» (6/г издания).

³⁵ Рашидаддин. Сборник летописей, т. 3, стр. 48.

³⁶ Рашидаддин. Джамовеъ ат-таворих. Баку, 1957, ч. 3, с. 50.

³⁷ Там же, стр. 51.

³⁸ Разави М. Указ. соч., стр. 18.

³⁹ Цит. по: Разави М. Указ. соч., стр. 41.

⁴⁰ Рашидаддин. Сборник летописей, т. 3, стр. 46.

⁴¹ Разави М. Указ. соч., стр. 47.

⁴² Насириддин Туси. Зиджи Ильхани (рукопись).

⁴³ Там же.

⁴⁴ Ибн Шокир. Фавот ал-вафиёт, т.2, с. 251.

⁴⁵ Разави М. Указ. соч., стр. 82.

⁴⁶ Там же, стр. 68 –77; Мамедбейли Г.Д. Основатель Марагинской обсерватории Мухаммед Насирэддин Туси, стр. 33.

⁴⁷ Более подробно см.: Разави М. Указ. соч., стр. 68 – 77.

⁴⁸ Ибн Шокир. Фавот ал-вафиёт, т.2, с. 150; Сафади. Ал-Вофи би-л-вафиёт, т.1, с. 181.

⁴⁹ См.: Разави М. Указ. соч., стр. 336 – 397.

⁵⁰ Насириддин Туси. Авсоф аль-ашроф. Тегеран, 1304, стр. 3.

⁵¹ Насириддин Туси. Ахлоки носири. Бомбей, 1320 х., стр. 109 –111, см. также стр. 115.

⁵² Насириддин Туси. Мунтахаби «Ахлоки носири». Тегеран, 1320, стр. 52–53.

⁵³ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 282–284.

⁵⁴ Там же, стр. 350–351.

⁵⁵ Там же, стр.353.

⁵⁶ Там же, стр. 363–364.

⁵⁷ Там же, стр. 425–428.

⁵⁸ Об этом подробно см. Мамедбейли Г.Д. Мухаммед Насирэддин Туси о теории параллельных линий и теории отношений.

Баку, 1959, стр. 5–11.

- ⁵⁹ У постулат Эвклида гласит: «И если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону лежащие углы меньше двух прямых, то эти две прямые, продолженные неограниченно, встретятся с той стороны, где углы меньше двух прямых» (Начала, кн. I–IV. М.-Л., 1950, стр.15). Насириддин в первой редакции «Тахрири Уклидис» («Изложение Эвклида») пишет, что это «утверждение не является аксиомой и может быть доказано только в геометрической науке. Лучше было бы поместить это вне постулатов, и я разъясняю его в надлежащем месте. Вместо него я ставлю другое утверждение. Это утверждение таково: прямые линии, лежащие на одной плоскости поверхности и расходящиеся в одном направлении, не сходятся в том же направлении, если только они не пересекаются».
- ⁶⁰ Мамедбейли Г.Д. Мухаммед Насирэддин Туси о теории параллельных линий и теории отношений, стр. 35.
- ⁶¹ См. подробнее: Мамедбейли Г.Д. Мухаммед Насирэддин Туси о теории параллельных линий и теории отношений, стр. 36–40; Коган В.Ф. Основания геометрии. М.-Л., 1949, стр. 119–123.
- ⁶² Цит. по: Б о л т а е в. М. Н. Ук. соч., стр. 263. См. также: Мамедбейли Г.Д. Мухаммед Насирэддин Туси о теории параллельных линий и теории отношений, стр. 74–99.
- ⁶³ Юшкевич А.П. История математики в средние века. М., 1961, стр.291.
- ⁶⁴ Мамедбейли Г.Д. Мухаммед Насирэддин Туси о теории параллельных линий и теории отношений, стр. 53.
- ⁶⁵ Там же, стр. 69.
- ⁶⁶ Цейтен Г.Г. История математики в древности и в средние века. ГОНТИ, М.-Л., 1932, стр. 223.
- ⁶⁷ Об этом более подробно см.: Мамедбейли Г.Д. Мухаммед Насирэддин Туси о теории параллельных линий и теории отношений, стр.68–73.
- ⁶⁸ Мамедбейли Г.Д. Основатель Марагинской обсерватории Мухаммед Насирэддин Туси, стр. 195.
- ⁶⁹ Там же, стр. 212–221.
- ⁷⁰ Там же, стр. 221–235.
- ⁷¹ Там же, стр. 211.
- ⁷² В Аламуте им по астрономии были написаны следующие труды:

«Рисолаи муиния дар хайат» («Муинов трактат об астрономии»), «Халли мушкилоти рисолаи муиния» («Разрешение трудностей Муинова трактата»), «Шахри рисолаи муиния» («Толкование Муинова трактата»).

⁷³ У Насириддина есть труд под названием «Тахири китоби джурми наирин ва дури он ду аз замин таълифи Аристархис» («Изложение книги о двух светящихся телах и их отдаленности от земли, составленной Аристархом»).

⁷⁴ Субботин М.В. Работы Мухаммеда Насириддина Туси по теории движения Солнца и планет // Изв. АН Азерб. ССР, №5, 1952, стр. 54.

⁷⁵ Об этом и о Насиридиновой теории движения Солнца и планет более подробно см.: Мамедбейли Г.Д. Основатель Марагинской обсерватории Мухаммед Насирэддин Туси, стр. 34–79.

⁷⁶ Цит. по: Муставфи Дж. Итилооти Ходжа Насириддини Туси дар мубахси нур // Ёдномаи Ходжа Насириддин Туси. Тегеран, 1336 х.

⁷⁷ Там же, стр. 194–195.

⁷⁸ Там же, стр. 198.

⁷⁹ Наджмободи М. Назаре ба ақоид ва осори тиббии Ходжа // Ёдномаи Ходжа Насириддини Туси.

⁸⁰ Разави М. Указ. соч., стр. 625.

⁸¹ Там же, стр. 598 – 628.

⁸² См. список этих редакций во введении к «Асос аль-иктибос» и у Г.Д.Мамедбейли. Основатель Марагинской обсерватории Мухаммед Насирэддин Туси, стр. 149–179; 183–186.

⁸³ Сафо С. Тахрирот Ходжа Насириддини Туси // Ёдномаи Ходжа Насириддин Туси.

⁸⁴ Убайд Закони. Куллиёти мунтахаб. Душанбе, 1963, стр. 111.

Глава II

Учение Насириддина Туси о бытии

Цит. по: Разави М. Ук. соч., стр. 62.

² Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 297–298.

³ Насириддин Туси. Разват аль-Таслим ё тасаввурот. Бомбей, 1950, стр. 8.

- ⁴ Там же, стр. 6.
- ⁵ Там же, стр. 58-60.
- ⁶ Там же, стр. 60.
- ⁷ Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии, стр.116.
- ⁸ Абуякуб Сиджистони. Кашф аль-Махджуб. Тегеран, 1949. стр. 42.
- ⁹ Носир Хусрав. Зод аль-мусофирин. Берлин, 1342, стр. 254; Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава. Душанбе, 1965, стр. 46.
- ¹⁰ Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, стр. 398-499.
- ¹¹ Газали. Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н. Из истории философии народов Средней Азии и Ирана. М., 1960, стр. 228.
- ¹² Насириддин Туси. Равзат ат-таслим, стр. 47-48.
- ¹³ Цит. по: Разави М. Ук. соч., стр. 47.
- ¹⁴ Мухаммад Таги Данишпажух. Дебочаи «Фусули Ходжаи Туси». Тегеран, 1335, стр. 4.
- ¹⁵ Насириддин Туси. Фусули Ходжаи Туси. Тегеран, 1335, стр. 42.
- ¹⁶ Там же, стр. 12-22.
- ¹⁷ Мухаммад Таги Донишпажух. Мукаддимаи «Ахлоки мухташами». Тегеран, 1339, стр. 13.
- ¹⁸ Цит. по: Мамедбейли Г.Д. Основатель Марагинской обсерватории Мухаммед Насирэддин Туси, стр. 30.
- ¹⁹ Коран, 6, 125.
- ²⁰ Там же, 41, 16, 17, 86, 18, 25.
- ²¹ Бертельс Е.Э. Избр. тр. Суфизм и суфийская литература, М., 1965, стр. 21.
- ²² Там же, стр. 21.
- ²³ Насириддин Туси. Джабр ва кадр // Маджмуаи расоили фалсафи. Тегеран, 1336, стр. 9.
- ²⁴ Там же, стр. 10.
- ²⁵ Там же, стр. 9-10.
- ²⁶ Там же, стр. 10.
- ²⁷ Бертельс Е.Э. Ук. соч., стр. 22. Более подробно о джабаритах,

кадаритах, ашаритах, мутазилитах см.: Шахристани, Аль-Милал ва-л-нихал». Тегеран, 1321, стр. 62–73.

²⁸ О нем см.: Одилов Н. Джахонбинии Джалолиддин Руми. Душанбе, 1964; он же. Философские взгляды Джалалиддина Руми. Автореф. канд. дисс. М., 1965.

²⁹ Цит. по: Шмидт А.Э. Насириддин Туси о свободе воли // Сб. статей в честь Д.Ф. Кобеко. СПб., 1913, стр. 173.

³⁰ Там же, стр. 173. Перевод второго отдела «Китоб аль-фусул фи аль-усул» Насириддина Туси А.Э.Шмидтом осуществлен на основе арабского перевода, выполненного аль-Джурджани (р. 1413 г.). В некоторых местах он не совпадает с оригиналом. Так, в оригинале приведенная нами вторая цитата кончается словами: «Аз ин шубха тахаюли эчоб тавон кард, аммо чабр ба ҳеч ваҷҳ лозим наояд», что должно перевестись так: «Это сомнение может привести к представлению о необходимости (действия), но не к божественному провидению». А.Э.Шмидт же это место переводит так: «Самое большее, к чему такое рассуждение может привести, – это представление о необходимости действия, но никак не детерминизм». По-видимому, слово «джабр» лучше и правильное перевести как «божественное произволение» или «божественное провидение», нежели «детерминизм». Но поскольку другого перевода этой работы Насириддина нет, мы с некоторыми незначительными поправками будем цитировать этот перевод А.Э.Шмидта. Здесь же хотим отметить, что не все неточности перевода можно ставить в вину переводчику, ибо его перевод есть перевод перевода.

³¹ Там же, стр. 173–174.

³² Там же, стр. 174.

³³ Там же.

³⁴ В переводе А. Э. Шмидта, слово «Басри» отсутствует. Оно вставлено нами на основании персидского оригинала «Фусули Ходжаи Туси» (Тегеран, 1956, стр. 29).

³⁵ Там же, стр. 172–173.

³⁶ Там же, стр. 175.

³⁷ Там же, стр. 175.

³⁸ Там же, стр. 175–176.

³⁹ Так в дальнейшем мы будем называть заключение Насириддина на поэму Авхадиддина.

- ⁴⁰ В оригинале «кист», что значит «кто это, кто он».
- ⁴¹ В материалах Тегеранской конференции, изданных под названием «Ёдномаи Ходжа Насириддини Туси», где приводится эта поэма, стоит «асли», что значит «основной». Но оно не соответствует содержанию текста. Поэтому мы заменили его словом «фар’и» – «не основной», больше соответствующим содержанию поэмы.
- ⁴² В том же издании «босурат» – «с формой», но оно не соответствует содержанию контекста. Поэтому мы его заменили «бе сурат» – «без формы», больше соответствующим содержанию текста.
- ⁴³ В том же издании здесь стоит «нав’и» – «видовая форма». Но это не увязывается с общим смыслом контекста. Поэтому мы «нав’и» переправили в «фар’и» – «производную форму».
- ⁴⁴ Цит. по «Ёдномаи Ходжа Насириддини Туси», стр. 38–41.
- ⁴⁵ Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 286–291.
- ⁴⁶ Саид Нафиси. Ашъори форсии Ходжа // Ёдномаи Ходжа Насириддин Туси, стр. 38.
- ⁴⁷ Разави М. Ук. соч., стр. 333.
- ⁴⁸ Несмотря на общий идеалистический характер концепции материи и формы Аристотеля, в его взглядах на материю и форму имеются исторически важные элементы материализма и диалектики, заключающиеся главным образом в его признании объективного существования вещей природы и в характеристике их как конкретных воплощений единства материи и формы.
- ⁴⁹ Ибн Сина. Даниш-намэ. Перевод и предисловие А.М.Богоутдинова. Сталинабад, 1957, стр 146; А.М.Богоутдинов. Ук. соч., стр. 120–121.
- ⁵⁰ Цит. по Разави М. Ук. соч., стр. 333–335.
- ⁵¹ Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 296.
- ⁵² Насириддин Туси. Исботи воджиб // Маджмуаи расоили фалсафи, стр. 3–4.
- ⁵³ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 31.
- ⁵⁴ Там же стр. 40–41.
- ⁵⁵ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, Тегеран, 1325, стр. 35–36.
- ⁵⁶ Платон. Тимей, 30 в. М., 1879.
- ⁵⁷ Аристотель. О душе. М., 1937, стр. 41–2, 44–6, 73, 74, 94. См.

- также: Ярошевский М.Г. Учение Аристотеля о душе и античный детерминизм // Вопросы философии. 1966. №6.
- ⁵⁸ Насириддин Туси. Шарх аль-Ишорот. Стамбул, 1290 х., стр. 37.
- ⁵⁹ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 42.
- ⁶⁰ Насириддин Туси. Шарх аль-Ишорот, стр. 37.
- ⁶¹ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 42–43.
- ⁶² Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 402; Асос аль-иктибос, стр. 343; 377.
- ⁶³ Насириддин Туси. Шарх аль-Ишорот, стр. 214. Цит. по: Закуев А.К. Психологические воззрения Насириддина Туси, стр. 230–231.
- ⁶⁴ Закуев А.К. Психологические воззрения Насириддина Туси, стр. 230.
- ⁶⁵ Насириддин Туси. Джабр ва кадр, стр. 20.
- ⁶⁶ Ибн Сина. Книга спасения. Фрагменты // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, стр. 219–234; Даниш-намэ, стр. 258–264.
- ⁶⁷ Закуев А.К. Ук. соч., стр. 221.
- ⁶⁸ Там же, стр. 217.
- ⁶⁹ Там же, стр. 237.
- ⁷⁰ Там же, стр. 232.
- ⁷¹ Там же, стр. 220, 224, 237.
- ⁷² Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 29.
- ⁷³ Там же, стр. 30.
- ⁷⁴ Там же, стр. 31–32.
- ⁷⁵ Там же, стр. 33–38; Шарх аль-Ишорот, стр. 163.
- ⁷⁶ Ибн Сина. Аль-Ишорот ва аль-танбехот. Стамбул, 1290х., стр. 154–156; он же. Книга спасения, стр. 239–246.
- ⁷⁷ Аристотель. О душе, стр. 41–42.
- ⁷⁸ Сравни его «Шарх аль-Ишорот» (стр. 150–160), «Равзат ат-таслим» (стр. 29), «Ахлоки носири» (стр. 42–46).
- ⁷⁹ Ибн Сина. Даниш-намэ, стр. 268; он же. Книга спасения, стр. 227–229.
- ⁸⁰ Насириддин Туси. Шарх аль-Ишорот, стр. 163. Приблизительно так же трактует он этот вопрос и в «Равзат ат-таслим» (стр. 28–29).
- ⁸¹ Насириддин Туси. Шарх аль-Ишорот, стр. 158; Закуев А.К.

- Ук. соч., стр. 235–236.
- ⁸² Ибн Сина. Аль-ишорот ва аль-танбехот, стр. 161; он же. Книга спасения, стр. 259–260.
- ⁸³ Ибн Сина. Книга спасения, стр. 258.
- ⁸⁴ Аристотель. О душе, стр. 45.
- ⁸⁵ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 42–45.
- ⁸⁶ Насириддин Туси. Равзат ат-таслим, стр. 23.
- ⁸⁷ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 41.
- ⁸⁸ Там же, стр. 39; Равзат ат-таслим, стр. 23.
- ⁸⁹ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 40–41.
- ⁹⁰ Насириддин Туси. Шарх аль-Ишорот, стр. 135.
- ⁹¹ Аристотель. О душе, стр. 38.
- ⁹² Там же, стр. 94.
- ⁹³ Там же, стр. 95.
- ⁹⁴ Там же, стр. 40.
- ⁹⁵ Насириддин Туси. Шарх аль-Ишорот, стр. 163.
- ⁹⁶ Закуев А.К. Ук. соч., стр. 232.
- ⁹⁷ Ибн Сина. Книга спасения, стр. 251.
- ⁹⁸ Закуев А.К. Ук. соч., стр. 226.
- ⁹⁹ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 34.
- ¹⁰⁰ Там же, стр. 34.
- ¹⁰¹ Там же, стр. 35.
- ¹⁰² Там же, стр. 399.
- ¹⁰³ Там же, стр. 7.
- ¹⁰⁴ Там же, стр. 17.
- ¹⁰⁵ Там же, стр. 19.
- ¹⁰⁶ Там же.
- ¹⁰⁷ Там же, стр. 36.
- ¹⁰⁸ Там же, стр. 38.
- ¹⁰⁹ Там же, стр. 39.
- ¹¹⁰ Там же, стр. 37.
- ¹¹¹ Там же, стр. 39.
- ¹¹² Асмус В.Ф. История античной философии. М., 1965. стр. 279.
- ¹¹³ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 39.
- ¹¹⁴ Там же, стр. 40.
- ¹¹⁵ Там же, стр. 40.
- ¹¹⁶ Там же.

- ¹¹⁷ Там же, стр. 40. Такое же определение прерывных и непрерывных количеств мы находим в начале VII книги «Тахрири Уклидис» (вторая редакция), где Насириддин пишет: «Величина – это всякое явление, которое может быть разделено или принимать (в себя, впитывать в себя) части. Если ее части имеют общие границы, то она непрерывная, нет – она дискретная» (цит. по Г.Д.Мамедбейли. Мухаммед Насирэддин Туси о теории параллельных линий и теории отношений, стр. 83).
- ¹¹⁸ Насириддин Туси. Шакл аль-кита. Баку, 1952, стр. 20.
- ¹¹⁹ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 42. Насириддин критикует тех, кто считает, что «качество – это то, что служит причиной сходства и различия тел», ибо, с его точки зрения, то же самое можно сказать о положении, о фигуре и т.п. (стр. 46).
- ¹²⁰ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 44.
- ¹²¹ Там же, стр. 44.
- ¹²² Там же, стр. 44 – 45.
- ¹²³ Там же, стр. 46.
- ¹²⁴ Там же.
- ¹²⁵ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 47.
- ¹²⁶ Там же, стр. 47, 49.
- ¹²⁷ Там же, стр. 50.
- ¹²⁸ Там же.
- ¹²⁹ Там же.
- ¹³⁰ Там же, стр. 51.
- ¹³¹ Там же.
- ¹³² Там же, стр. 52.
- ¹³³ Там же.
- ¹³⁴ Там же.
- ¹³⁵ Фараби. Комментарии к «Категориям» Аристотеля / Перевод А.В.Сагадеева // Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, стр. 176 – 214.
- ¹³⁶ Ибн Сина. Даниш-намэ, стр. 142–169.
- ¹³⁷ Перечисляя во введении первой статьи «Асос аль-иктибос» источники этого труда, он, наряду с другими произведениями Аристотеля, называет и «Категории» (стр. 6).
- ¹³⁸ Цит. по: Асмус В.Ф. История античной философии, стр. 227. См. также Аристотель. Категории, гл. 5; Метафизика, гл. 2.

- ¹³⁹ Аристотель. Категории, гл. 6–7.
- ¹⁴⁰ Ср. следующее положение Аристотеля с изложенными выше взглядами Насириддина: время «есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» (Физика. 4, 2).
- ¹⁴¹ Александров Г.Ф. Учение Аристотеля о категориях бытия // Аристотель. Категории, стр. 28.
- ¹⁴² Аристотель. Физика, изд. 2-е. М., 1937, стр. 223.

Глава III

Учение Насириддина Туси о познании

- ¹ Газали М. Избавляющий от заблуждения, стр. 215–216.
- ² Там же, стр. 216.
- ³ Там же, стр. 217.
- ⁴ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 411.
- ⁵ Газали М. Избавляющий от заблуждения, стр. 225.
- ⁶ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 411.
- ⁷ Там же, стр. 411.
- ⁸ Там же, стр. 411.
- ⁹ Там же, стр. 412.
- ¹⁰ Там же, стр. 412.
- ¹¹ Там же, стр. 375.
- ¹² Там же, стр. 375.
- ¹³ Там же, стр. 61.
- ¹⁴ Там же, стр. 374.
- ¹⁵ Там же, стр. 377.
- ¹⁶ Там же, стр. 43.
- ¹⁷ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 36.
- ¹⁸ Там же, стр. 37.
- ¹⁹ Там же, 39; см. также стр. 402.
- ²⁰ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 377.
- ²¹ Там же, стр. 343.
- ²² Насириддин Туси. Ахлоки носири. стр. 34–35.
- ²³ Ленин В.И. Полн. собр. соч., изд.-е. 5-е. Т. 29, стр. 318.
- ²⁴ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 37 – 38.
- ²⁵ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 375.
- ²⁶ Там же, стр. 377. Здесь следует отметить, что многие теоретико-познавательные вопросы в «Ахлоки носири» освещены с

позиций, противоречащих «Асос аль-иктибос». Сюда, в частности, относится вопрос о соотношении чувств и разума в процессе познания. Но нам кажется, что излагаемая в «Ахлоки носири» точка зрения не есть подлинная точка зрения самого мыслителя, ибо в предисловии он пишет: «Все общие и частные вопросы практической философии, изложенные в этой книге... представляют собой пересказ (идей) древних и поздних мудрецов, без какого бы то ни было стремления установить их истинность и ложность с целью отдать предпочтение одним идеям и доказать абсурдность других. Поэтому если у размышляющего (над этой книгой) возникнет сомнение по отношению к какому-либо вопросу, то он должен знать, что автор этой книги не обязан в ответе и не ручается за доказательство истинности». Но если предполагать, что эти идеи все же принадлежат ему, то приходится констатировать, что он придерживался их недолго. В «Асос аль-иктибос», написанной в 642/1247 г., т.е. 8–10 лет спустя после «Ахлоки носири», он в основном отходит от них.

²⁷ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 31 – 32.

²⁸ Там же, стр. 401.

²⁹ Там же, стр. 401.

³⁰ Там же, стр. 403 – 404.

³¹ Там же, стр. 405.

³² Там же, стр. 404.

³³ Там же, стр. 351 – 353.

³⁴ Аристотель. Вторая Аналитика, гл. 1.

³⁵ Аристотель. Метафизика, гл. 3.

³⁶ Аристотель. Топика, гл. 1. Влияние Аристотеля на Насириддина чувствуется и по другим линиям. Однако этот вопрос требует специального рассмотрения, и потому мы пока воздерживаемся высказаться по этому поводу.

³⁷ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 340.

³⁸ Там же, стр. 345.

³⁹ Там же, стр. 413.

⁴⁰ Там же, стр. 345.

⁴¹ В тегеранском издании «Асос аль-иктибос» стоит «сурат бандад», что означает «осуществляется». В сносках этого же издания указывается, что в оригинале и некоторых других

экземплярах написано «сурат набандад» – «не осуществляется». По смыслу больше подходит «сурат набандад». Поэтому в переводе дается этот последний вариант.

⁴² Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 413.

⁴³ Там же, стр. 393, 395, 396, 397.

⁴⁴ Там же, стр. 395.

⁴⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 198.

⁴⁶ Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965, стр. 291.

⁴⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 164.

⁴⁸ Энгельс Ф. Дialeктика природы // Соч., изд-е 2-е, т. 20, стр. 581–582.

⁴⁹ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 47.

⁵⁰ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 26–27.

⁵¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

⁵² Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 340.

⁵³ Там же, стр. 341.

⁵⁴ Там же, стр. 360.

⁵⁵ Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 335–336.

⁵⁶ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 207.

⁵⁷ Там же, стр. 409.

⁵⁸ Там же, стр. 361.

⁵⁹ Там же, стр. 361.

⁶⁰ Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 336.

⁶¹ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 3–4.

⁶² Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 61–62.

⁶³ Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 337–338.

⁶⁴ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 50–54.

⁶⁵ Насириддин Туси. Исботи воджиб, стр. 4; Джабр ва кадр, стр. 21.

⁶⁶ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 393.

⁶⁷ М.Н.Болтаев вместо «камол» – «совершенство» прочитал «гумон» – «сомнение», а оборот «то нафси инсони ба камоле, ки мутаваҷҷеҳи он аст, бирасад» перевел так: «Чтобы всей мощью человеческая душа, исходя из сомнения о своем существовании, достигла своего действительного бытия» (Ук. соч., стр. 280). На этой основе он пришел к выводу, что «вторая

часть данного определения примыкает к известному тезису французского философа Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую» (Ук. соч., стр. 280).

⁶⁸ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 12.

⁶⁹ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 400.

⁷⁰ Там же, стр. 401.

⁷¹ Там же, стр. 402.

⁷² Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 13.

⁷³ Там же, стр. 14.

⁷⁴ Там же, стр. 13.

⁷⁵ Там же, стр. 15.

⁷⁶ Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 281.

⁷⁷ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 13–14.

⁷⁸ Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 281.

⁷⁹ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 13.

⁸⁰ Там же, стр. 15–16.

⁸¹ Там же, стр. 14.

⁸² Там же, стр. 16–17.

⁸³ Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 383.

⁸⁴ Логическое учение Насириддина Туси подробно изложено в работе М.Н.Болтаева «Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы» (стр. 341–558).

⁸⁵ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 18.

⁸⁶ Насириддин Туси. Асос аль-иктибос, стр. 5.

⁸⁷ Там же, стр. 399–400.

⁸⁸ Насириддин Туси. Ахлоки носири, стр. 18.

⁸⁹ Там же, стр. 18–19, 21.

⁹⁰ Там же, стр. 20–21.

⁹¹ Ибн Сина. Даниш-намэ, стр. 139–140.

⁹² Там же, стр. 141–142.

⁹³ Гарджимай расоили ихвон аль-Сафо ва хилон аль-муруват ва валь-Вафо. Бомбей, 1304 х., стр. 41.

⁹⁴ В других трактатах «Братьев чистоты» (например, в трактате «Об арифметике») третьим разделом математики считается астрономия (Ук. соч., стр. 4).

⁹⁵ В античной и средневековой философии диалектикой называлось искусство вести спор, добываясь истины путем столкновения противоположных мнений, раскрывать противоречия

- в суждениях противника и преодолевать эти противоречия.
- ⁹⁶ Тарджимаи расоиلى ихвон аль-Сафо..., стр. 41–42.
- ⁹⁷ Следует отметить, что теоретико-познавательные взгляды «Братьев чистоты» довольно противоречивы: с одной стороны, они утверждают, что источником познания является чувственное восприятие, и тем самым направляют свою гносеологию по линии материализма, с другой, что душа извлекает знания из самого себя, и тем самым скатываются к идеализму. Однако исследование гносеологических воззрений «Братьев чистоты» не входит в нашу задачу. Поэтому отсылаем читателя к книге А.К.Закуева «Философия «Братьев чистоты» (Баку, 1961), где более подробно исследована теория познания этой философской школы.
- ⁹⁸ Газали под «сердцем» понимает «душу». Об этом подробнее см. М.Газали. Кимиёи саодат. Тегеран, 1319 х., стр. 10–11.
- ⁹⁹ Газали М. Кимиёи саодат. Лахор, 1313 х., стр. 53–54.
- ¹⁰⁰ Там же, стр. 54.
- ¹⁰¹ Газали М. Избавляющий от заблуждения, стр. 223.
- ¹⁰² Там же, стр. 223–226.
- ¹⁰³ Там же, стр. 225.
- ¹⁰⁴ Там же, стр. 226.
- ¹⁰⁵ Там же, стр. 226–227.
- ¹⁰⁶ Там же, стр. 228.
- ¹⁰⁷ В подтверждение этого см.: Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города / Перевод А.В.Сагадеева // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960; Насириддин Туси. Ахлоки носири; Ибн Халдун. Мукаддима / Пер. М. Бациевой // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
- ¹⁰⁸ Газали М. Избавляющий от заблуждения, стр. 227–228. Об отношении Газзали к философским наукам также см.: Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные философские произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, стр. 490–502.
- ¹⁰⁹ В тексте оригинала здесь стоит «надонад» – «не познала». Но оно не соответствует содержанию текста. Содержанию текста больше соответствует «бидонад» – «познала».
- ¹¹⁰ Газали М. Кимиёти саодат, стр. 55–56.

- ¹¹¹ Цит. по: А.Э.Шмидт. Насириддин Туси о свободе волди. стр. 174.
- ¹¹² Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 325.

Заключение

- ¹ Болтаев М.Н. Ук. соч., стр. 279.

БИБЛИОГРАФИЯ

І. Источники

- Авхадидин Рози. Достони фалсафи // Ёдноман Ходжа Насириддин Туси. Тегеран, 1957.
- Аристотель. Физика. Перевод В. П. Карпова, изд-е второе. М., 1937.
- Аристотель. О душе / Перевод и примечания П. С. Попова. М., 1937.
- Аристотель. Категории. С приложением «Введения» Порфирия / Перевод А.В.Кубицкого. М., 1939.
- Аристотель. Метафизика / Перевод А.В. Кубицкого. М.-Л., 1934.
- Аристотель. Аналитики. Первая и вторая / Перевод Б. А. Фохта. Л., 1952.
- Газали. Избавляющий от заблуждения / Перевод А.В.Сагадеева // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960.
- Абу Хамид Газали. Кимиёи Саодат. Тегеран, 1319 х.
- Джувайни А. Таърихи джанонкушой, т. 1, Лондон–Лейден, 1912.
- Ибн Исфандиёр. Таърихи Табаристон. Тегеран, 1320 х.
- Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) / Перевод А.В.Сагадеева и А.И.Рубина // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
- Ибн Сина. Даниш-намэ / Перевод и предисловие А.М.Богоутдинова. Сталинабад, 1957.
- Ибн Сина. Книга исцеления (фрагменты) / Перевод А.В.Сагадева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
- Ибн Сина. Книга спасения (фрагменты) / Перевод А.В.Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока). М., 1961.
- Коран / Перевод И. Ю. Крачковского. М., 1963.
- Ленин В.И. Философские тетради // ППС, изд-е пятое, т.29.
- Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // ПСС, изд-е пятое, т.18.
- Ленин В.И. К характеристике экономического романтизма // ППС, изд-е пятое, т. 2.

- Ленин В.И. От какого наследства мы отказываемся // ППС, изд-е пятое, т.2.
- Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., изд-е второе, т. 2.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., изд-е второе, т.3.
- Насириддин Туси. Рисолаи имомат. Тегеран, 1336 х.
- Насириддин Туси. Мукаддимаи кадими «Ахлоки носири». Тегеран, 1336 х.
- Насириддин Туси. Исботи воджиб // Маджмуаи расоири фалсафи. Тегеран. 1336 х.
- Насириддин Туси. Джабр ва кадр // Маджмуаи расоири фалсафи. Тегеран, 1336 х.
- Насириддин Туси. Фусули Ходжаи Туси. Тегеран, 1335 х.
- Насириддин Туси. Шакл аль-кита. Баку, 1952.
- Насириддин Туси. Фусули Ходжаи Туси. Тегеран, 1335 х.
- Насириддин Туси. Равзат ат-таслим ё тасаввурот. Бомбей, 1950.
- Насириддин Туси. Асос аль-иктибос. Тегеран, 1325 х.
- Насириддин Туси. Шарх аль-Ишорот. Стамбул, 1290 х.
- Насириддин Туси. Мунтахаби «Ахлоки носири». Тегеран, 1320х.
- Насириддин Туси. Ахлоки носири. Нулкишвар, 1323 х.
- Насириддин Туси. Тамат // Разави М. Ахвол ва осори Мухаммад ибн Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Туси. Тегеран, 1335 х.
- Насириддин Туси. Рисола дар мавдждудот ва аксоми он // Маджмуаи расоири фалсафи Тегеран, 1336 х.
- Низари Н. Дастурнамэ / Введение, персидский текст и русский перевод Е.Э.Бертельса // Восточный сборник, т. 1. Л., 1926.
- Платон. Тимей. М., 1879.
- Рашид ад-дин. Сборник летописей («Джами ат-таворих») / Перевод Арндса. М.-Л., 1946.
- Сайфии Хирави. Таърихномаи хирот. Калькутта, 1944.
- Тарджимаи расоири ихвон аль-Сафо. Бомбей, 1304.
- Убайди Закони. Куллиёти мунтахаб. Душанбе, 1963.
- Шахристани М. Аль-Милал ва аль-нихал. Тегеран, 1321 х.
- Рашид ад-дин. Сборник летописей («Джами ат-таворих») / Перевод А.В.Сагадеева // Г р и г о р я н С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960.
- Фараби. Комментарии к «Категориям» Аристотеля / Перевод

- А.В.Сагадеева // Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
- Энгельс Ф. Дialeктика природы // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., изд-е второе, т. 20.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., изд-е второе, т. 20.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К. и Ф. Энгельс. Соч., изд-е второе, т. 21.
- Энгельс Ф. Письмо К Шмидту от 27 октября 1890 г. // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., изд-е второе, т. 37.

II. Исследования

- Александров Г.Ф. Аристотель, М., 1940.
- Александров Г.Ф. Учение Аристотеля о категориях бытия // Аристотель. Категории. М., 1939.
- Али-заде А.А. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII–XIV вв. Баку, 1956.
- Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965.
- Асмус В.Ф. История античной философии. М., 1965.
- Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава. Душанбе, 1965.
- Бациева М. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., 1965.
- Беленицкий А.М. К вопросу о социальных отношениях в Иране в Хулагуидскую эпоху // Советское востоковедение. 1948. №5.
- Бертельс Е.Э. Избр. тр. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. Душанбе, 1961.
- Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн-Сины и его школы. Душанбе, 1966.
- Великие ученые Средней Азии и Казахстана. Алма-Ата, 1965.
- Гафуров Б.Г. История таджикского народа. М., 1955.
- Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960.
- Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, М., 1966.
- Диноршоев М. Категории – исходный момент логики Насиридина Туси // Тез. докл. конф. молодых ученых АН Тадж. ССР.

- Сталинабад, 1961.
- Донишпажух М.Т. Дебоча ба «Фусули Ходжаи Туси» // Фусули Ходжаи Туси. Тегеран, 1335 х.
- Донишпажух М. Пайвастагии мантик ва риёзи назди Ходжаи Туси. Ёдномаи Ходжа Насириддини Туси. Тегеран, 1336 х.
- Закуев А.К. Психологические взгляды Насириддина Туси // Тр. Ин-та истории и философии АН Аз. ССР, т. VI, Баку, 1955.
- Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». Баку, 1961.
- Зинджани М.М. Саргузашт ва ақоиди фалсафии Насириддин Туси. Тегеран, 1335 х.
- Иванова М.И. Мутолааи даврон ва осори Насириддин Туси дар Иттиходи Шурави // Ёдномаи Ходжа Насириддини Туси. Тегеран, 1336 х.
- История Ирана с древнейших времен до конца XVIII столетия. Изд-во ЛГУ, 1960.
- История таджикского народа, т. 2, М., 1964.
- Касумханов Ф.Л. Теория непрерывных величин и учение о числах в работах Мухаммеда Насириддина Туси // Тр. Ин-та истории естествознания и техники АН СССР, т. 1. 1954.
- Кедров Б.М. Классификация наук, ч. 1. М., 1961.
- Кедров Б.М. Классификация наук, ч. 2. М., 1965.
- Коган В.Ф. Основания геометрии. М.-Л., 1949.
- Кубесов А. Развитие идей Архимеда в работах Насириддина Туси. Автореф. канд. дисс. М., 1963.
- Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
- Мамедбейли Г.Д. Выдающийся азербайджанский ученый // Изв. АН Азерб. ССР. 1951. №9.
- Мамедбейли Г.Д. Насирэддин Туси о теории параллельных линий и теории отношений. Баку, 1959.
- Мамедбейли Г.Д. Основатель Марагинской обсерватории Мухаммед Насирэддин Туси. Баку, 1961.
- Мамедов Ш.Ф. Развитие философской мысли в Азербайджане. Изд-во Московс. ун-та, 1965.
- Машкот С.М. Химояти Ходжа Насир аз фалсафаи Ибни Сино // Ёдномаи Ходжа Насириддини Туси. Тегеран, 1336 х.
- Мехтадо С. Шархи хол ва зиндагии Ходжа Насир // Ёдномаи Ходжа Насириддин Туси. Тегеран, 1336 х.
- Муставфи Дж. Итилооти Ходжа Насириддин Туси дар мубахси нур

- // Ёдномаи Ходжа Насириддин Туси. Тегеран, 1336х.
- Наджмободи М. Назаре ба акоид ва осори тибии Ходжа // Ёдномаи Ходжа Насириддин Туси. Тегеран, 1336 х.
- Нафиси С. Ашъори форсии Ходжа // Ёдномаи Ходжа Насириддин Туси. Тегеран, 1957.
- Одилов Н. Джахонбини Джалалиддин Руми. Душанбе, 1964.
- Одилов Н. Философские взгляды Джалалиддина Руми. Автореф. канд. дисс. М., 1965.
- Ойдин Сойили. Ходжа Насири Туси ва расадхонаи Марога // Ёдномаи Ходжа Насириддин Туси. Тегеран, 1336 х.
- Очерки по истории азербайджанской философии. Баку, 1966.
- Петрушевский И.П. Городская знать в государстве Хулагуидов. СВ, т. 5, М.-Л., 1948.
- Петрушевский И.П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV вв. М.-Л., 1960.
- Петрушевский И.П. К вопросу о прикреплении крестьян к земле в Иране в эпоху монгольского владычества. ВИ, 1947, №4.
- Петрушевский И.П. О формах феодальной зависимости крестьян в Иране в XIII–XIV вв. СВ, 1955, №5.
- Разави М. Ахвол ва осори Мухаммад бин Мухаммад бин аль-Хасан аль-Туси. Тегеран, 1335 х.
- Розенфельд Б.А. О математических работах Насириддина Туси // Историко-математические исследования, вып. 4, М.-Л., 1951.
- Субботин М.Ф. Работы Мухаммеда Насириддина Туси по теории движения Солнца и планет. Изв. АН Азерб. ССР. 1951. №5.
- Султанов М.С. О произведении Насириддина «Ахлоки Носири» // Тезисы докладов на сессии, посвященной 750-летию со дня рождения Мухаммеда Насириддина Туси. Баку, 1957.
- Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.-Л., 1948.
- Фараджев А.К. Краткий очерк развития экономической мысли в средневековом Азербайджане // Изв. АН Азерб. ССР. 1952. №10.
- Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент, 1967.
- Цейтен Г.Г. История математики в древности и в средние века. М.-Л., 1932.
- Юшкевич А.П. История математики в средние века. М., 1961.
- Юшкевич А.П. Математика народов Средней Азии в IX–XV вв. //

- Историко-математические исследования, вып. 4, М.-Л., 1951.
- Ярошевский М.Г. Учение Аристотеля о душе и античный детерминизм. «Вопросы философии», 1966, № 6.
- Afnan S.M. Avicenna. His life and works. L., 1958.
- De Boer T. 1. The History of philosophy in Islam. L., 1933.
- Horten N. Die spekulative und positive Teologie des Islam nach Razi und ihre Kritik durch Tusi. Leipzig, 1912.
- Munovi M. and V.MInorsky. Nasir-ad-din Tusi on finance. BSOS. vol. X, part 3, 1940.
- Stephenson J. The classification of the sciences according to Nassiruddin Tusi. ISIS, 5, 1923.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение к первому изданию	3
Введение ко второму изданию	7
Глава I. Насириддин Туси – ученый-энциклопедист.....	9
1. Время Насириддина Туси и формирование его философских взглядов	9
2. Жизнь Насириддина Туси	21
3. Насириддин Туси – ученый-энциклопедист	34
Глава II. Учение Насириддина Туси о бытии.....	54
1. Бог, природа и человек	56
2. Материя и форма	70
3. Душа и тело	89
4. Категории бытия и их сущность	102
Глава III. Учение Насириддина Туси о познании	117
1. Познаваемость мира. Чувственное и рациональное познание	120
2. Приобретённое и неприобретенное знание	129
3. Учение об истине	135
4. Классификация наук	144
Заключение	165
Примечания	168
Библиография	185

Muso Dinorshoev

***THE PHILOSOPHY OF
NASIR AD-DINI TUSI***

Dushanbe - 2012

ISBN 978-99947-836-8-7

Компьютерный набор: Неля Хуснитдинова

Редактор: Неля Хуснитдинова

Сдано в печать 22.08.2012. Разрешено к печати 23.08.2012.

Бумага офсетная. Формат 60x84 1/16.

Печать офсетная. Заказ №66. Тираж 400 экз.



Джабболя наги
Республика Таджикистан

*Издательство "Дониш": 734029,
г. Душанбе, ул. С.Айни, 121, корп. 2*