

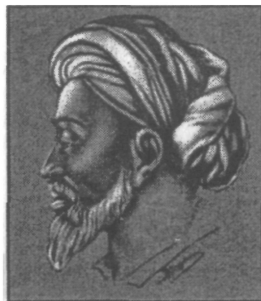
М.Н.Болтаев

ВЕЛИКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ СРЕДНЕВЕКОВОГО ВОСТОКА



Абу Али
Ибн Сина

М.Н. Болтаев



АБУ АЛИ ИБН СИНА — ВЕЛИКИЙ
МЫСЛИТЕЛЬ,
УЧЕНЫЙ-ЭНЦИКЛОПЕДИСТ
СРЕДНЕВЕКОВОГО
ВОСТОКА



Москва
Сампо
2002

УДК 29
ББК 86.4
Б18

М.Н. Болтаев

Б 18 Абу Али ибн Сина — великий мыслитель, ученый энциклопедист средневекового Востока — М.: Сампо, 2002. — 400 с.

ISBN 5-8071-0005-0

В монографии с позиции научной методологии анализируются прогрессивные мистико-философские идеи и дидактические методы выдающегося ученого-энциклопедиста средневекового Востока Абу Али ибн Сины. Исследуются гносеологические и логические положения мыслителя. Рассматриваются проблемы соотношения души и тела в человеке и его духовного совершенствования.

Для научных работников — философов, политологов, аспирантов, преподавателей и студентов вузов.

УДК 29
ББК 86.4

ISBN 5-8071-0005-0

© М.Н. Болтаев, 2001
© Издательство «Сампо», 2001

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая книга посвящена выдающемуся средневековому центрально-азиатскому мыслителю, ученому-энциклопедисту Абу Али ибн Сине, внесшему огромный вклад в развитие мировой науки и культуры. Его огромное наследие включает исследования в самых разных отраслях знания: философии, медицине, астрономии, геологии, математике, физике, лингвистике, поэзии, музыке. Вся жизнь Ибн Сины была самоотверженным служением человеку.

Влияние Ибн Сины сказывалось на прогрессе человеческого познания на протяжении многих веков. Он навсегда вошел в духовную культуру человечества. Образ жизни Ибн Сины, нравственные и политические коллизии в его судьбе, доблесть и гражданское мужество окружали его имя притягательным ореолом легендарности. Слава, которой удостоился Ибн Сина еще при жизни, пережила целое тысячелетие и, не померкнув, сквозь толщу веков дошла до нашего времени.

На Востоке его называли Шейх-ур-Раис. Почетное звание «раис» свидетельствует о государственно-политической деятельности мыслителя в качестве визиря и исполнителя других должностей. Звание «шейх» говорит о его глубоких познаниях в религии и философии. На христианском Западе он был известен как Авиценна.

Творческим наследием Ибн Сины интересовались и увлекались многие ученые и исследователи разных стран и народов во все време-

на. Различные аспекты этого наследия исследовали философы, социологи, историки, филологи, медики и другие специалисты — такие, как В.Ф. Асмус, А.М. Богоутдинов, М.Н. Болтаев, И.С. Брагинский, В.К. Булгаков, Б.Э. Быховский, М.Д. Диноршоев, В.К. Джумаев, В.З. Захидов, Б.А. Ирисов, Ю.Б. Исхоки, Б.Д. Петров, А.В. Сагадеев, А.А. Семенов, В.И. Терновский, М.М. Хайруллаев и другие¹.

В наши дни интерес к этой замечательной сокровищнице познания и культуры не только не погас, но и значительно возрос. Публикации, посвященные Ибн Сине, обширны, однако до настоящего времени не было цельных монографических исследований, которые бы комплексно отобразили эпоху, жизнь и деятельность, а также идеи Ибн Сины. Вместе с тем, необходимость в таком обобщающем труде уже давно назрела.

Особенно значителен был вклад Ибн Сины в развитие философии и медицины. Среди своих современников Ибн Сина отличался не только огромными познаниями и творческим потенциалом, но и чрезвычайной оригинальностью. Если энциклопедизм средневековья был, так сказать, пассивным и характеризовался количественным накоплением знаний, то Ибн Сина был не «хранителем мудрости», а ученым-творцом и борцом. Разум, наблюдения и опыт служили основой всех его исследований.

Философские концепции Ибн Сины носили отпечаток своей эпохи. Являясь последователем Аристотеля и Фараби, он поднялся выше них в дальнейшем развитии некоторых узловых вопросов средневековой теоретической мысли.

Абу Али ибн Сина, полемизируя с господствовавшим в то время ортодоксией, религиозно-философским учением о непознаваемости мира, вопросы теории познания решает с позиций

¹ См. библиографический указатель в конце книги.

огромного научного, личного опыта, разума и мистицизма. При этом интересно разделение им чувств на два вида: внешние и внутренние, а также выяснение их физиологических особенностей. Раскрывая содержание разумной (логической) ступени познания, Ибн Сина делит ее на составные части: активный, созерцательный, пассивный, практический разум и другие. По мнению некоторых исследователей, это вносит путаницу, но мы не можем согласиться с этим мнением, так как подобная трактовка вопроса представляется односторонней.

Независимость взглядов — одна из драгоценных особенностей гения Ибн Сины. Это наиболее полно выразилось в понимании и обосновании им логики, в доказательствах возможности самостоятельного, во многом не зависящего от ортодоксальной религии существования и развития научного знания, философии, основанной на достижениях человеческого опыта и разума.

Следует заметить, что некоторые западноевропейские философы придерживаются ошибочной точки зрения о том, что ученые Центральной Азии не внесли сколько-нибудь существенного вклада в разработку науки логики. Такое утверждение опровергается тщательным изучением творческого наследия Ибн Сины. В многочисленных своих трудах он дает четкое определение логики как орудия, инструмента правильного использования разумом известных положений, развивает положения о категориях и понятиях, суждении и умозаключении, силлогизмах, определении, доказательствах и опровержении. Ибн Сине принадлежит также разработка таких важных вопросов логики, как учение об общем и единичном, о логических ошибках и т. д. Логика для Ибн Сины, его учеников и последователей служила мощным оружием в борьбе против некоторых ортодоксальных догматов. Примечательно, что он решительно выступал против смешения логической проблемы с фило-

софией. Ибн Сина требовал четкого разграничения этих отраслей человеческого знания.

Не потеряли своей актуальности высказывания ученого и в области языка как знака мысли. При этом Ибн Сина проводит прямую связь между логикой и языком — средством выражения мысли.

Ибн Сина был известен прежде всего как философ, логик, а также один из основателей медицинской науки. Его «Канон врачебной науки», в котором обобщались достижения медицины многих народов, в течение пяти веков был настольной книгой медиков.

В этой связи исследователи теоретического наследия мыслителя единодушны в том, что ряд вопросов и проблем научного и философского характера, поставленные и проанализированные в его произведениях, до сих пор не получили своего освещения и всестороннего исследования.

В частности, с уверенностью можно констатировать положение о том, что его учение о системе духовной и физической культуры и физического воспитания в связи с идеями о душе, духовной жизни и душевно-нравственном росте и прогрессе человека и человечества в должной мере всесторонне не освещены и глубоко не исследованы. Мы в своей работе попытаемся осветить и исследовать на основе первоисточников (произведений и трактатов самого мыслителя) и имеющейся научной литературы и эту проблему.

Исследование идей и суждений такого гениального мыслителя, как Ибн Сина о теле и душе безусловно важно и практически значимо еще и потому, что, по твердому убеждению большинства ученых: биологов, медиков, философов, социологов и ряда других, проблема сохранения здоровья тела, организма человека стала одной из глобальных, общечеловеческих проблем современности.

Опасность, нависшая над человеческой телесностью, — великая угроза наших дней. Под дамокловым мечом находится не только

«внешняя» природа — та экологическая ниша, в которой мы живем, — но и наша «внутренняя» природа: организм, плоть, человеческая телесность. Сущность человека духовна. У человека есть речь, разум, душа, и дух. Духовность возвышает человечество над всеми другими телесными феноменами. Но личность человеческая — это телесно-духовное единство. Тело — основное средство, «инструмент» жизни. Человек приходит в этот мир в оболочке тела и покидает бранные останки, умирая. Тело доставляет огромную радость и жестоко терзает человека хворями и недугами. Телесное здоровье всегда было на одном из первых мест в системе человеческих ценностей.

Немногие исследователи обращали внимание на художественное творчество мыслителя: Вместе с тем общеизвестно, что литературно-художественные и философские повести Ибн Сины оказали большое влияние на развитие литературы народов Востока. Свои произведения Ибн Сина писал на арабском языке и языке фарси-дари. Язык всех его произведений носит отпечаток высокой художественности: широко применены метафора, аллегория, метонимия, символические и мистические образы. Поэтому не только язык художественных произведений, но и язык научной прозы Ибн Сины должен быть изучен специалистами-языковедами. Известно, что выдающийся поэт средневековья Омар Хайям называл Ибн Сину своим учителем. Большой вклад он внес также в развитие поэтики, эстетики и теории музыки.

Нас не могут не интересовать социально-политические и эстетические взгляды великого мыслителя и ученого. Ибн Сина признавал, в соответствии с понятиями своего времени, существование Бога как первопричины, духовной сущности бытия мира, признавал религию, но расхолился с некоторыми официальными догмами ислама, за что подвергался гонениям со стороны духовен-

ства как смелый вольнодумец. Вместе с тем, занимая в разное время высокие посты в государственном аппарате, он не мог открыто выступать с пропагандой своих идей. Этим и объясняется некоторая противоречивость во взглядах ученого.

Особый интерес представляют морально-этические взгляды средневекового мыслителя, которые оказывали значительное влияние на общее развитие цивилизации. Нам представляется, что подробное их освещение могло бы принести известную пользу в деле воспитания молодого поколения.

В заключении необходимо сказать, что творчество Ибн Сины многогранно. Его труды по естествознанию и выдающиеся для своего времени философские теории оказали огромное влияние не только на развитие философии и других наук народов Востока, но и на европейскую философскую и научную мысль. Многие стороны жизни великого мыслителя и ученого-энциклопедиста и некоторые его труды остаются не исследованными в достаточной мере. Часть бесценных трудов утеряна. Предстоит кропотливый поиск и изучение их по отдельным дошедшим до нас отрывкам. Этими важнейшими проблемами занимается большая группа ученых, беззаветно отдающих свои знания и опыт исследованию и обобщению богатейшего наследия общечеловеческой культуры. Среди них почетное место принадлежит и нашим отечественным ученым.

Следует подчеркнуть, что глубокое изучение и обобщение многогранной научной деятельности выдающегося мыслителя и ученого средневекового Востока трудно осуществить отдельным исследователям. Поэтому возникает настоятельная необходимость создания общего, комплексного, по-видимому, коллективного труда, посвященного Ибн Сине. Представленная на суд читателя работа в будущем может быть дополнена и расширена.

Глава первая

ЭПОХА И ЖИЗНЬ МЫСЛИТЕЛЯ

Самый мужественный — тот,
Кто встречает смело свой грядущий день;
Самый же малодушный — тот,
Кто медлит с совершенствованием своим.

Тело — инструмент духовного совершенства.
Абу Али ибн Сина
Мы источник веселья — и скорби родник,
Мы вместилище скверны — и чистый родник.
Человек, словно в зеркале мир, — многолик,
Он ничтожен — и он же безмерно велик.

*Омар Хайям, верный ученик и
последователь Ибн Сины*

Великий знаток высшего живого существа — человека Абу Али ибн Сина еще при жизни был удостоен следующих высоких титулов: Худжатул Хакк (Доказательство или авторитет Истины), Шейх-ур-Раис (Глава мудрецов, старейшин, великий мыслитель), Пизишки, хаками бузург (Великий Исцелитель) и Шараф-ул-Мулк (Слава, гордость страны).

Всемирно известный ученый и один из величайших гуманистов XX века Фредерик Жолио-Кюри в связи с 1000-летием со дня рождения Ибн Сины на XX сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО говорил: «Вся деятельность Ибн Сины основана на требованиях истины, разума».

Известный историк Дж. Сартон писал: «Абу Али ибн Сина (Авиценна) является самым известным мусульманским ученым и одним из самых знаменитых людей всех народов и эпох».

По словам великого поэта Анвари, «свет очей Абу Али ибн Сина был создан из света познания».

По общему признанию исследователей, ученых-историков, Абу Али ибн Сина жил и творил в эпоху восточного Ренессанса — эпоху Возрождения древневосточной, древнегреческой и римской духовной культуры, в эпоху, породившую таких

титанов мысли, культуры, науки и поэзии, как Абу Абдулло Рудаки, Абулқасым Фирдоуси, Абу Абдулло Ансори, Абу Бакр Закария Рози, Мухаммад Исмоил Бухори, Ат-Термизи, Ал-Хорезми. Абу Наср Фараби и Абу Райхан Беруни.

Эта эпоха (конец X — начало XI в.) чрезвычайно богата событиями. Фактически распался Арабский халифат. К началу X в. Саманиды в Мавераннахре и северной части Хорасана, Тахириды и Саффариды в Систоне, Мамуниды в Хорезме, Зияриды в Гургане и Табаристане, Буиды в Дейламани создали независимые или лишь номинально зависящие от Арабского халифата государства. Так, государство Саманидов подчинялось арабским халифам только формально, а государства Саффаридов и Зияридов совершенно не повиновались ему. Это был период экономического подъема и расцвета культуры, особенно в таких городах, как Бухара, Самарканд, Нишапур, Гургендж, Исфахан, Хамадан, Рей, которые стали центрами экономики и культуры на Востоке. В частности, Бухара была столицей государства Саманидов и крупным центром торговли с Индией, Китаем, Сирией, Ираком, Русью и другими странами Востока и Запада. Это способствовало развитию торговли и ремесел. Расцвет ремесел привел к возникновению больших корпораций ремесленников, к распространению товарно-денежных отношений.

В Бухаре была собрана самая большая на Востоке того времени библиотека, известная под названием «Савон ал-хикмат» (Хранилище мудрости). Центрами культурной и научной мысли стали «Общества просвещенных» («Маджлиси уламо») и специальные «Дома науки» («Дорилфунун»), функционировавшие в Бухаре, Хорезме, Самарканде.

В этот период происходил значительный подъем многих отраслей научного знания: математики, астрономии, биологии,

медицины, логики, психологии и других. В эту эпоху появляется целая плеяда замечательных ученых-медиков, которые оставили богатое научное наследие. Самый известный из них — Абу Бакр Мухаммад Ибн Закария Ибн Яхья Рози, известный в Европе под именем Розес (ум. в 925 году), является автором более 270 произведений, многие из которых посвящены медицине, анализу физической и духовной жизни человека, химии, философии и другим наукам. Приступая к изучению медицины, Ибн Сина прежде всего изучал труды Рози, особенно «Всеобъемлющую книгу о медицине» («Ал-Хови»).

Произведения и трактаты крупных ученых Мавераннахра и Хорасана в сочетании с трудами древнегреческих, в первую очередь, Сократа, Платона, Аристотеля, индийских и других восточных мыслителей, служили основой духовной и интеллектуальной среды, на почве которых происходило формирование Ибн Сины как величайшего ученого-мыслителя. Благодаря своему гениальному уму, уникальным духовным способностям и редчайшему трудолюбию Абу Али ибн Сина стал великим мыслителем и энциклопедическим ученым своей эпохи и последующих времен.

По свидетельству средневековых историков, Ибн Сина единственный среди философов и ученых X в. написал свою биографию, но она не охватывает всей жизни мыслителя. Один из его учеников — Абу Убайд ал-Джузджани² дополнил ее со слов своего учителя.

² Абу Убайд Абдуважид ибн Муххаммад ал-Финиха Джузджани с 403 года хиджры стал учеником мыслителя и в течение 25 лет вместе с Абу Али ибн Синой разделял его жизненный путь. Благодаря ему многие произведения мыслителя были сохранены. Джузджани умер в 437 году хиджры в Хамадане и был похоронен рядом со своим учителем.

* * *

Абу Али Хусейн Ибн Абдаллах Ибн Хасан Ибн Али Ибн Сина родился 370 году хиджры (980 г.) в селении Афшана³ близ Бухары. Отец Ибн Сины — Абдаллах — был родом из Балха⁴ и занимался финансовыми делами в одном из больших бухарских поселений — Хармайсане⁵. Ибн Сина писал: «Отец мой был из числа жителей Балха. Во времена царствования Нуха Ибн Мансура он переехал в Бухару и поступил на государственную службу: ему предоставили должность правителя селения Хармайсан. Это было одно из больших селений Бухары. Вблизи этого селения было другое, под названием Афшана. Отец мой женился на девушке из этого селения. Я и мой брат родились от нее. Затем всей семьей мы переехали в Бухару. Отец мой нанял для меня учителя по чтению Корана и учителя литературы. В десятилетнем возрасте я усвоил Коран и с этого времени удивлял учителей своими способностями и знанием литературы.

По призыву одного из руководителей секты исмаилитов⁶ отец вступил в нее. От исмаилитов я слышал об учении души

³ Современный кишлак Лаглакка в Бухарской области Узбекистана.

⁴ Балх — старинный город на территории Северного Афганистана.

⁵ Хармайсан — селение Пешкускат в Бухарской области.

⁶ Исмаилиты, или карматы — секта ислама. Они чтили имама Исмаила, почему их и называли исмаилитами. Карматы проповедовали возврат к укладу сельской общины и к равенству ее свободных членов; их поддерживали не только угнетенные крестьяне и бедный люд городов, но и феодалы, стоявшие в оппозиции к центральной государственной власти. Исмаилиты жестоко преследовались багдадскими халифами Аббасидами, но им покровительствовали египетские халифы Фатимиды. Со второй половины X в. исмаилиты стали тайной сектой, к которой принадлежали многие выдающиеся люди в мусульманских странах.

и разума, узнал основные положения их доктрины и брат мой также стал приверженцем этой секты. Я часто слушал споры исмаилитов и усваивал все, что они говорили. Но мое сердце не склонялось к их учению, несмотря на призывы принять их убеждения.

Иногда у них речь шла о философии, геометрии и об индийском счете.

Однажды отец послал меня к продавцу овощей, который был знатоком индийского счета, учиться у него этой науке. В это время в Бухару приехал философ Абу Абдулла Нотили⁷, и мой отец, с надеждой, что тот научит меня философии, поселил его в нашем доме. Несколько раньше его прихода я пошел учиться к Исмаилу Зохиду⁸, который был крупным законоведом. У него я изучил мусульманское правоведение и посещал его дом до тех пор, пока сам не стал мастером по всем приемам ведения спора, аргументации и судебной речи, которые изменялись знатоками шариата.

Еще до встречи с Нотили я прочитал часть «Исогучи»⁹ и самостоятельно исследовал определение категории «рода» и других дефиниций. Нотили никогда о них не слышал, поэтому выразил свое удивление моими знаниями и дал моему отцу

⁷ Абу Абдулла Нотили был один из ученых мыслителей XI в. К сожалению, кроме краткого указания самого Ибн Сины о его жизни и творчестве, до нас ничего не дошло. Автор книги «Сувон ал-Хукамо» («Принципы мудрецов») рассказывает о двух трактатах Нотили, один из которых посвящен вопросу «вужуд» (бытия), другой — науке об эликсире.

⁸ Исмаил Зохид (Абу Мухаммад Исмаил бин Хусейн бин Али бин Хорун) был мусульманским законоведом и захидом (аскетом) в XI в., пользовался большим авторитетом в Бухаре.

⁹ Произведение Порфирия, являющееся введением к «Категориям» Аристотеля.

настойчивые советы о том, чтобы он не поручал мне никаких других дел, кроме занятий наукой...

Затем я стал самостоятельно изучать другие книги и усвоил многочисленные комментарии к ним. И это продолжалось до тех пор, пока я не изучил все подробности и тонкости науки логики. У Нотили еще узнал учение Евклида о пяти или шести фигурах, а остальные фигуры усвоил самостоятельно.

После этого у Нотили я начал изучение «Альмагесты»¹⁰ и, как только закончил изучение основ этой книги, приступил к изучению ее фигур. Тогда Нотили мне сказал: «Сам изучай ее, и задачи ее реши, а затем покажи мне с тем, чтобы я установил правильное решение и ошибки твои». Многие трудности этой книги, которые Нотили до сих пор не замечал, я увидел; когда я их ему показывал, мы вместе решали их. Затем Нотили покинул меня, и я приступил к изучению других книг по физике, метафизике и день ото дня передо мною открывались моря знаний и просвещения.

Далее я проявил интерес к медицине: изучил многочисленные книги и сочинения по этой науке, и познал, что это не самая трудная наука, и за небольшое времени освоил ее. Здесь я обнаружил глубокие мысли прежних выдающихся ученых, мыслителей и медиков и постепенно приступил к лечению больных — и таким путем приобрел большой опыт. Одновременно продолжил изучение фикха, и было мне в это время шестнадцать лет.

Далее, еще полтора года я продолжал изучение логики и всех составных частей философии. Целыми днями до ночи не было у меня отдыха, и, кроме изучения этих наук, ничем другим

¹⁰ Произведение Птолемея, основоположника геоцентрической картины мира.

я не занимался. Как только в ходе чтения я сталкивался с трудностями изучаемой науки, как только чувствовал слабость моих решений, ходил в мечеть и совершал молитву, и обменивался мнениями со знающими людьми в целях решения этих трудностей.

Затем возвращался домой, зажигал свечу, продолжал чтение книг и записей изучаемых вопросов, и это продолжалось до тех пор, пока не одолевал меня сон и от слабости не отказывали руки и ноги. В такие моменты я выпивал немного вина; тогда возвращались силы, и я продолжал чтение книг. Случалось, что засыпал и во сне видел и решал научные проблемы. И многие сложные проблемы прояснялись и решались мною во сне. Таким образом работал я до тех пор, пока не изучил досконально все науки. Познал все, что достигнуто человеческими способностями. И что познал в том возрасте, до сих пор мною не забыто.

В логике, физике и математике все, что было достигнуто, усвоил... Затем приступил к изучению метафизики и далее начал чтение книги «Метафизика»¹¹ и ничего в ней не было мне понятно. Повторно стал читать, и снова трудности ее не стали ясными для меня. И более сорока раз читал эту книгу и почти все выражения запомнил, но основные ее идеи не стали мне ясными. Не достиг своей цели, потерял надежду, отчаялся и твердил себе, что нет пути постижения этой книги. Однажды в предвечернее время пошел на базар к переплетчикам и у них встретил продавца книг. Последний предложил мне купить книгу, а я отказался от покупки, сказав, что от этой книги нет никакой пользы. Продавец настаивал, чтобы я купил эту книгу,

¹¹ Основное философское сочинение Аристотеля.

«ибо она,— говорил он,— стоит очень дешево и я ее тебе за три монеты отдам». В этот момент владелец книги очень нуждался в деньгах. Я купил книгу и узнал, что она является сочинением Абу Насра Фараби¹², посвященным началам «Метафизики».

Я вернулся домой и поспешно приступил к чтению этой книги, и цели ее стали мне ясными, и познал я, что в ней идет речь о проблемах метафизики. Обрадованный и удовлетворенный этой удачей, на следующий день я раздал нищим и нуждающимся много добра.

В это время царем Бухары был Нух Ибн Мансур. Он заболел болезнью, которую не смогли лечить лекари. В то время им стало известно мое имя и то, что мною изучены многочисленные книги медиков. Рассказали обо мне Нуху и попросили его вызвать меня. Он пригласил к себе, и вместе с другими лекарями я принял участие в его лечении и он выздоровел.

Однажды я его попросил, чтобы он разрешил мне пользоваться царской библиотекой с тем, чтобы изучать медицинские книги. Он разрешил мне и меня повели в библиотеку царства. И я увидел очень богатую и большую библиотеку с многочисленными книжными полками. Там имелись шкафы, в которых были по порядку сложены книги. На каждой книжной полке были сложены книги по какой-либо специальной науке. В библиотеке имелись каталоги, я их прочитал и, что хотелось найти, нашел по тому каталогу. И приступил к изучению их. В той библиотеке обнаружил книги, названия которых до этого ни от кого не слыхал и сам тоже до этого

¹² Абу Насар Мухаммед Фараби (870—950) — «второй учитель» («второй Аристотель»), прославленный математик и врач, основатель традиции аристотелизма на востоке.

их нигде не встречал, и после этого тоже нигде не видел. Изучил эти книги и извлек из них пользу и постиг заслугу каждого ученого мужа в науке и познании. Как достиг восемнадцатилетнего возраста, приобрел душевный покой от изучения этих наук. В памяти сохранил все прочитанное; после этого ничего нового в науках не прибавилось, разница лишь в том, что в то время в приобретении знаний я не был таким зрелым, как теперь.

По соседству со мною жил человек по имени Абу ал-Хасан Арузи. Он изъявил желание, чтобы я написал сводную научную книгу для него. Я написал книгу под названием «Ал-маджмуа» («Собрание») и подарил ее ему. В этой книге изложил учение всех наук, кроме математики. В это время мне был двадцать один год.

Еще по соседству со мной жил человек по имени Абу Бакр Барки, который был настоящим захидом-аскетом. Он был авторитетом в законоведении и тафсире¹³ и считался в свое время в этих науках единственным авторитетом. Он попросил меня, чтобы я написал для него комментарий по философии. Я написал книгу «Ал-Хосил ва ал-Махсул» («Результаты и итоги») в двадцати свитках. Кроме того, для него же написал произведение о морали под названием «Собрание учений о честности и благодеянии». Этих двух книг, кроме него, ни у кого нет, и я никому их не отдавал, чтобы их переписали.

В этот период отец мой умер, и жизнь моя стала тревожной. Я был вынужден выполнять государственные поручения. Через некоторое время мне пришлось покинуть Бухару и уехать в Гургендж. В то время Абу ал-Хасан Сухайли, меценат науки

¹³ Тафсир — комментарий к Корану.

и философии, в той области был правителем, и с его помощью я нашел дорогу ко двору Али Ибн Мамуна. В то время я носил мантию и чалму законоведа, и меня назначили на должность законоведа.

После этого поехал в город Ниса и оттуда поехал в Бовард, и оттуда же переехал в Тус. Из Туса поехал в Башкон и оттуда поехал в Самнигон, а затем в Джарам и оттуда поехал в Гурган. В этих путешествиях я прилагал усердие к тому, чтобы поступить на службу к эмиру Кобусу. Но по стечению обстоятельств в это время его задержали чужеземные войска, и он умер в заключении. Во время проезда по селениям я заболел тяжелой болезнью и вынужден был вернуться снова в Гурган. Там присоединился ко мне Абу Убайд Джузджани».

На этом заканчиваются автобиографические сведения, изложенные Ибн Синой. После этого биографические сведения об Ибн Сине излагает его ученик Абу Убайд Джузджани, который со дня приезда мыслителя в Гурган не отлучался от своего учителя до конца его жизни и во всех путешествиях сопровождал его.

Абу Убайд Джузджани пишет: «В Гургане был человек, которого звали Абу Мухаммед Шерози, он был меценатом. Рядом со своим домом он купил дом для шейха и поселил его в этом доме. Я каждый день приходил к шейху. У него читал я книгу «Альмагест». Для меня шейх написал книгу «Мухтасар ала-восит» («Краткая средняя книга»), а для Абу Мухаммада Шерози — книги «Ал-мабда ва ал-маад» («Начало и конец») и «Ала-рассад алкуллия» («Общее об астрономии»). Кроме того, в этом городе шейх написал многие свои книги, и в том числе «Канон», «Мухтасар алмагасоти» («Краткое об астрономии»)

и множество трактатов. Многие другие книги он написал во время путешествий и пребывания в горах. Затем шейх перестал быть свободным ученым и перешел на службу к Саиде¹⁴ и ее сыну Мадж ад-Дауле. По причине имевшей место переписки и соблюдения обычая они встретили прибытие шейха с должным уважением. В это время Мадж ад-Даула заболел меланхолией и желчной болезнью. Шейх стал лечить его и вылечил. Там же шейх написал книгу «Ал-маад» («Конец»).

После убийства Халала Бадра бин Хуснувия и поражения войск Багдада шейх решил поехать к Шамс ад-Дауле. Затем появились причины, из-за которых шейх вынужден был с дороги в Рей поехать в Казвин и оттуда в Хамадан, где он перешел на службу к Кадбонвию, который создал для шейха самые лучшие условия.

Шамс ад-Даула узнал о прибытии шейха и пригласил его для лечения своей болезни — спазмы живота. И шейх стал лечить его. Когда Шам ад-Даула был вылечен, в знак благодарности он сделал шейху драгоценный подарок. После сорокадневного срока лечения он с почетом и уважением отправил шейха домой и сделал его своим приближенным.

В то же время Шамс ад-Даула совершил нападение на Карамсин с тем, чтобы воевать с Аназом, и увез шейха с собой. Однако это нападение потерпело неудачу. Шамс ад-Даула бежал от врагов и возвратился в Хамадан.

Шамс ад-Даула попросил шейха, чтобы тот исполнял должность визиря, и шейх согласился. В этот период восстали войска из-за того, что им не хватало жалованья и средств к

¹⁴ Саида Мулк Хотун была женой Фохра ад-Дауны-Дейлама и матерью Мадж ад-Даулы.

жизни, и во всем обвинили шейха, напали на его дом и ограбили его, а затем самого шейха арестовали и попросили эмира казнить его. Но эмир отказался казнить его и, чтобы успокоить войска, освободил шейха от должности визиря. Сорок дней шейх скрывался в доме Абу Саида бин Дахдука: до того дня, когда снова заболел спазмой желудка Шамс ад-Даула. Тогда он снова вызвал шейха и попросил извинения за случившееся. Шейх приступил к его лечению и вылечил его. Шамс ад-Даула опять проникся большим уважением к шейху и снова поручил ему должность визиря.

Затем я попросил его, чтобы он написал комментарий к книге Аристотеля. Он ответил: «Я сейчас не располагаю свободным временем, чтобы заняться этим делом. Но если хочешь, напишу книгу, содержащую все рационалистические науки с изложением существующих противоположных точек зрения, и опровержения их воззрений». Я согласился с его предложением. В начале этой книги он изложил физику и ее назвал «Китаб аш-Шифа» («Книга исцеления»). В это же время завершил написание первой книги «Канона». У него не было свободного времени, а по вечерам у него собирались люди, жаждущие знаний. Я при нем читал книгу «Шифа», а другие читали «Канон». И как только он освобождался от учеников, к нему приходили певцы и музыканты, и разгоралось пиршество, и мы с ним сидели и пили вино. Обучением своих учеников шейх занимался в свободное от службы у эмира время.

Наступило время, когда Шамс ад-Даула уехал в Тарам на войну. Вблизи этого города у него начались рецидивы спазмы живота из-за невыполнения им предписаний шейха. Заболел Шамс еще и другой болезнью. Войска, опасаясь за жизнь эмира,

отправили его в Хамадан, но по дороге он скончался. Войска дали присягу сыну Шамс ад-Даулы — Сама ад-Дауле. И он послал человека к шейху, чтобы на него возложить должность визиря. Но шейх не принял его предложение, втайне написал послание на имя Ала ад-Даулы, и попросил его, чтобы тот принял шейха к себе на службу.

В этот момент шейх скрыто жил в доме Абу Галиба Аттара. Я попросил его завершить написание книги «Шифа». Шейх пригласил Абу Галиба и попросил у него бумагу и чернильницу. Абу Галиб приготовил все, что просил шейх. И шейх за восемь дней своей рукой написал двадцать частей одной главы, еще два дня продолжал писание перечня вопросов и завершил главу. При этом он не располагал никакими книгами и не обращался ни к каким произведениям других авторов, а все писал по памяти. После всего, что было написано, еще раз просмотрел, а затем приступил к разъяснению и комментариям к каждому тезису. В день он писал по 50 листов и завершил книгу «О природе», включающую разделы «О животных» и «О растениях».

Затем он начал изложение «Логики» и написал часть этого раздела. В этот момент Тадж ал-Мулк¹⁵ обвинил шейха в измене за тайную переписку с Ала ад-Даулой и послал людей, чтобы они нашли шейха. Некоторые его враги указали место укрытия шейха. Его задержали и посадили в крепость Фарджон. Там он написал касыду, которая начинается двустихием:

«Мой приход на это место очевиден, я это вижу;
Но выйду ли я отсюда — сомнительно».

¹⁵ Тадж ал-Мулк — один из приближенных Шамс ад-Даулы. После смерти последнего стал визирем его сына Сама ад-Даулы.

И наступило время, когда Тадж ал-Мулк, выражая доверие, пригласил шейха.

Затем шейх направился к Исфahanу: и я с ним, и его брат с двумя слугами. Тайком, облачившись в суфийскую одежду, мы вышли из Хамадана и после многих мучений и нападений дошли до деревни Тийран, которая находилась у ворот Исфahана. И там к нам навстречу вышли друзья и приближенные Ала ад-Даулы. Для шейха от эмира принесли почетный халат. Его устроили в доме Абдулла бин Боби в местечке Гунганабад. Этот дом, обставленный по вкусу шейха мебелью и украшенный коврами, привели в порядок.

Шейх поехал на собрание к Ала ад-Дауле и там был встречен чрезвычайно высоким уважением и почетом. Затем Ала ад-Даула распорядился, чтобы во дворце вечерами собирались ученые и организовывали диспуты с шейхом.

В Исфahане шейх стал работать над завершением книги «Шифа», закончил написание «Логики» и «Астрономии» и вкратце написал разделы «Геометрия», «Арифметика» и «Музыка»; и в каждом разделе добавил математические части. В книге «Астрономия» добавил десять частей, противоречивших прежним учениям о фигурах, и в конце этой книги изложил ряд астрономических положений, которые не были известны прежним ученым. В начале книги «Геометрия» (Евклида) также добавил некоторые подобия. В книге «Арифметика» также добавил прекрасные особенности излагаемых вопросов. В книге «Музыка» также изложил идеи, которые не были известны прежде. И таким образом завершил написание произведения «Шифа». Только книги «О животных» и «О растениях» окончательно дописал по дороге в Шопур, куда он отправился вместе с Ала ад-Даулой.

Шейх был на службе у Ала ад-Даулы и считался его доверенным лицом. Как-то Ала ад-Даула решил отправиться в Хамадан и взял с собой шейха. Однажды вечером во время поездки начался разговор о звездах. Шейх стал говорить о недостатках таблиц, которые были результатом наблюдений прежних ученых. И тогда Ала ад-Даула поручил шейху, чтобы он руководил созданием звездной обсерватории, устранил недостатки прежних таблиц и определил расходы, необходимые для выполнения этого задания. Шейх начал заниматься этим делом, вызвал меня к себе, поручил мне изготовление инструментов и принятие на службу в обсерваторию работников. Однако из-за бесконечных путешествий и возникших препятствий и трудностей этот замысел остался неосуществленным.

Шейх в Исфохане написал «Даниш-намэ алаи» («Книгу знаний»), посвященную Ала ад-Дауле.

Однажды, когда шейх находился на службе у Ала ад-Даулы, было организовано собрание ученых, мудрецов и почтенных людей. Там присутствовал ученый по имени Абу Мансур Джаббои¹⁶.

На этом собрании речь шла о литературе и языке. Шейх также изложил свою точку зрения. Абу Мансур упрекнул шейха, сказав ему: «Ты являешься философом и мудрецом, но тебе неизвестна наука о языке и то, что производно от нее; и то, что говоришь по этому вопросу, не заслуживает внимания». После этого собрания шейх занялся изучением книг о языке, и три года подряд его голова была занята этим вопросом. Он попросил из Хорасана книгу Абу Мансура «Тахсил ал-лутат» («Учение о языке»). Со

¹⁶ Абу Мансур мухаммад бин Али бин Умар Джаббои — современник Абу Али ибн Сины, знаток арабского языка.

временем шейх стал таким знатоком языка, что никто не мог сравняться с ним в основательном и существенном знании.

Шейх сочинил три поэмы и три книги: одна из них была написана в стиле Бин Амайда¹⁷, а другая по способу Соби¹⁸ и третья книга в стиле Сохиба. Шейх повелел, чтобы эти три книги переплели в старые переплеты, представил их Ала ад-Дауле и попросил его, чтобы он предложил этот трехтомник Абу Мансуру с тем, чтобы узнать, что он скажет.

В один из дней эмир показал этот трехтомник Абу Мансуру и сказал, что якобы нашел его в пустыне во время охоты. Он предложил Абу Мансуру ознакомиться с книгой и определить, кто ее автор. Абу Мансур взял те книги, некоторое время изучал их и погружался в размышления, чтобы понять отдельные места этих книг. В один из таких моментов вошел шейх, и непонятные места книг стали предметом их обсуждения. Шейх стал легко разъяснять трудные места и для иллюстрации смысла слов и выражений тех книг привел множество примеров из поэзии и прозы.

Присутствующие были удивлены, а Абу Мансур, который был болтуном и человеком, не заслуживающим доверия, остался пристыженным, ибо догадался, что эти сочинения принадлежат самому шейху и что они написаны в ответ на его наглое обвинение. После этого он просил извинения у шейха.

Далее шейх написал книгу о языке и назвал ее «Лисон ал-араб» («Арабский язык»). Однако до смерти шейха эта книга

¹⁷ Абу ал-Фазл Мухаммад бин Абу Абдулла ал-Хусейн бин Мухаммад ал-Котиб, известный под именем Бин Амайда, был одним из визирей ад-Даулы Делайма; ученый XI в.

¹⁸ Абу Исхак Ибрахим бин Халол ал-Хирони ал-Соби — известный писатель XI в.

не была переписана набело, так и осталась в черновом варианте и никому не стала доступной.

Шейх хотел дополнить главы книги «Канон» описанием своих способов лечения, испытанных на практике. Однако до завершения этого произведения были утеряны все его наброски.

Однажды шейх мучался страшной головной болью и почувствовал, что ему хочется лить на голову какое-то вещество; и тогда он потребовал льда, завернул этот лед в материал и положил на голову. Повторяя это действие, он почувствовал улучшение состояния и вскоре вылечился.

Был и такой случай: в Хорезме одна женщина заболела туберкулезом и шейх велел ей есть только засахаренные лепестки розы (гулканд) и больше ничего; она съела сто ман засахаренных лепестков розы (для понижения температуры он использовал камфару) и постепенно опасность миновала.

Шейх в Гургане написал книгу по логике — «Китаб ал-Мухтасар». Эта та книга, которая впоследствии была включена в произведение «Наджод» («Спасение»). Один экземпляр этой книги был отправлен в Шираз; ученые того города, и в том числе Кази, дополнили эту книгу своими комментариями и суждениями. Затем разделили ее на части и со специальным письмом через Абу ал-Косима Кирмони Сохиба Ибрахима отправили в Дейламу с тем, чтобы доставить шейху книгу и получить от него ответ.

Абу Косим Кирмони принес указанные части книги шейху. Шейх прочитал письмо и, вернув его пришедшему, разложил перед собой эти части книги; и в то время как присутствующие разговаривали между собой, шейх читал их. И тогда Абу ал-Косим ушел от него.

Шейх попросил меня, чтобы я принес ему бумагу, и велел, чтобы ее разделили на пять частей, по десяти листов каждая. После вечерней молитвы он зажег свечу и попросил вина; меня и брата своего тоже напоил и начал писать ответы. Меня и его брата клонило ко сну; тогда он разрешил, чтобы мы ушли и отдохнули.

На рассвете второго дня я услышал, что кто-то стучит в двери моей комнаты; оказалось, что слуга шейха вызывает меня. Я поспешно пошел к шейху и увидел, что у него готовы пять листов написанной работы; он отдал их мне и сказал: «Отнеси к шейху Абу ал-Косиму Кирмони и скажи, что с ответом я поторопился, чтобы не задержать путешественника». Эти листы я передал шейху Абу ал-Косиму и тот был поражен.

Шейх изобрел для обсерватории, о которой уже шла речь, инструмент и написал трактат. Я восемь лет занимался устройством этой обсерватории. Моей целью было выявление и проверка учения Птолемея, и я уяснил для себя множество его положений.

Шейх написал книгу «Китаб ал-Инсоф» («О справедливости»). Однако в тот день, когда султан Маъсуд напал на Исфахан, его люди ограбили комнату шейха, и названное произведение было украдено вместе с награбленными вещами.

Шейх был сильным мужчиной, он не знал слабости и утомления. Он был человеком, уверенным в своих силах. Однако множество дел и упорный труд постепенно подрывали его здоровье. В том году, когда эмир Ала ад-Даула пошел войной на эмира Таша Фараш, в пути шейх жаловался на сильную резь в животе. Образовалась язва и вследствие этого случилась диарея. В таком безвыходном положении он хотел вместе с Ала ад-Даулой поехать в город Изодж, но знал о состоянии своего

здоровья и, чтобы успокоить боли, спазмы и эпилепсии, совершал промывание. В один из дней он попросил, чтобы делали промывание с двумя частями яиц ящерицы, обладавшими исцеляющим действием на язву желудка. Однако один из приближенных, который намеревался вылечить его, смешал вместе с яйцами ящерицы и ее гной. И я в то время не присутствовал и не знал, сделал он это умышленно или по незнанию. Сам шейх, чтобы устранить боль, принимал метардитус. Вдобавок ко всему этому один из слуг, которые был обижен на шейха, положил в метардитус чрезмерное количество опиума и опоил шейха.

В таком состоянии его повезли в Исфахан, и он стал заниматься самолечением и ослаб до такой степени, что не в состоянии был подниматься и стоять на ногах. В результате усиленного самолечения его состояние несколько улучшилось, и он пошел на собрание к Ала ад-Дауле. Он не оберегал себя и не придерживался диеты. И таким образом, иногда в добром здравии, а иногда больной, он продолжал свою жизнь.

Все это продолжалось до тех пор, когда Ала ад-Даула решил поехать в Хамадан, и шейх тоже отправился вместе с ним. На полдороги его состояние ухудшилось, и как только доехали до Хамадана, он почувствовал, что иссякли силы и болезнь победила. Никакого эффективного лечения не оказалось. Он потерял надежду на выздоровление и не стал оказывать болезни никакого сопротивления. Он сказал, что его тело перешло в такое состояние, что на него не действует лечение. Пробыв несколько дней в таком состоянии, он умер. Он прожил пятьдесят семь лет».

Как свидетельствуют источники, Ибн Сина умирал в полном сознании, как величайшие мудрецы и личности, продекламировал двестишесть следующего содержания:

Мы умираем и с собою уносим лишь одно:
Сознание того, что мы ничего не узнали. (67, 56—59)

Сведения о жизни и деятельности Ибн Сины, автобиографические и сообщенные его преданным учеником Абу Убайдом Джузджани, являются самыми верными и ценными. Однако в них, несмотря на всю достоверность, изложена весьма скудная информация.

Чтобы более подробно представить жизнь и деятельность Абу Али ибн Сины, обратимся к другим источникам — к сведениям, изложенным в исторических трудах, мемуарах и трактатах его современников и других ученых.

О времени рождения Ибн Сины приводятся противоречивые сведения. В большинстве источников указывается, что родился он в 373 г. хиджры. Однако эта дата не соответствует действительности, ибо, по заявлению самого Ибн Сины, он лечил саманидского эмира Нуха Ибн Мансура, который умер в месяце шаўбон¹⁹ 387 год хиджры.

Если предположить, что Ибн Сина приступил к лечению Нуха Ибн Мансура в последний год пребывания его у власти, и признать, что сам Ибн Сина родился в 373 год хиджры, то выходит, что он стал лечить эмира в тринадцатилетнем возрасте, что маловероятно. Между тем Ибн Сина в автобиографии пишет, что по разрешению эмира Нуха Ибн Мансура ему было дозволено пользоваться эмирской библиотекой, когда ему было восемнадцать лет.

Историк Байхаки в своей книге «Татамма саван ал-Хакимо» («Твердые камни мудрецов») пишет: «Шейх Абу Али в год льва в 370 году родился от своей матери» (34, 36). Историк Ибн

¹⁹ Шаўбон — 8-й месяц мусульманского лунного года.

Халликан, автор произведения «Фават алвафайат», тоже пишет, что Ибн Сина родился в месяце сафар²⁰ 370 г. Свидетельства этих историков подтверждаются и автобиографией Ибн Сины. Следовательно, датой его рождения можно считать месяц сафар 370 года хиджры.

В соответствии с существовавшим в те времена обычаем, Абу Али ибн Сина с малолетства изучал Коран. Как свидетельствует сам Ибн Сина, в детские годы для его обучения отец нанимал учителя. Историки пишут, что первым учителем Ибн Сины был человек по имени Махмуд Массакх, который считался хорошим знатоком арифметики (42, 165).

Детские и юношеские годы Ибн Сина провел в Бухаре. Характеризуя Бухару того времени, ал-Мукаддаси отмечает, что по многочисленности домов этот город был подобен Дамаску. Он окружен крепостью, его базары прекрасны. Нет другого более благоустроенного и густонаселенного города. Поездку сюда считают добрым делом и говорят, что тот, кто станет жить в нем, обретет радость жизни. Кто бывает в этом городе, тот находит вкусную пищу, чистые бани, изящные и прекрасные дома.

Для жителей Бухары занятия наукой и писательским творчеством не были источником заработка; средства к жизни им давали различные ремесла: они были бакалейщиками, плотниками, сапожниками и т. п. Соседи Ибн Сины — продавцы овощей или бакалейщики — хорошо знали индийский счет и многие науки того времени. Из этого следует, что в X в. наука и просвещение были доступны многим горожанам.

По сообщениям современников Ибн Сины, Бухара X—XI вв. была столицей саманидского государства, а также админист-

²⁰ Сафар — 2-й месяц мусульманского лунного года.

ративным, культурным и научным центром Мавераннахра и Хорасана. Об этом благоустроенном городе того времени историк Абу ал-Косим Ибн Хукал ал-Насиби в своем произведении «Китаб сурат ал-арз» («Книга о «внешних» достоинствах») писал: «Среди городов ислама я не видел более благоустроенного и прекрасного, чем Бухара. Когда приходишь к городской крепости, видишь обширный мир зеленой растительности, и представляется, что голубое небо, как огромная крыша, окружено этой огромной зеленой скатертью. Между этими зелеными лучами сверкают бирюзовым цветом дворцы и дома. Даже в Мавераннахре нет такого города, который по своим обширным размерам, благоустройству и широте площадей, зданий, благоустройству и многочисленности мест прогулок и отдыха мог бы сравняться с Бухарой» (48, 672).

Далее Ибн Хукал пишет: «Бухара является столицей всего Хорасана и имя ее — Бу-маджакас. Она является благоустроенным городом, с многочисленными, расположенными на ровной земле зданиями, большинство из которых деревянные. В городе имеются многочисленные дворцы и сады, широкие и красивые улицы. Территория его 12 фарсах²¹.

Бухара состоит из шахристана, старой крепости и центральной части. Старая крепость расположена за пределами шахристана и отчасти является городом. В ней имеется крепкая цитадель, в которой находится центр саманидских эмиров. Соборная мечеть и площадь расположены в старой крепости. Центр Бухары обширен и там имеются торговые ряды. В Хорасане и Мавераннахре нет другого города, который, как Бухара, имел бы столь много прекрасных, близко расположенных и многочисленных зданий.

²¹ Фарсах — путевая мера, равная 6—8 км.

По многочисленности населения Бухара также стоит во главе городов Востока. По центру этого города протекает река Сугд; она пересекает базары и обеспечивает водой мельницы и земледельцев. В Бухаре семь городских ворот, все они из железа и именуются: 1) «Дарвозаи шахр» («Городские ворота»); 2) «Дарвозаи нур» («Ворота света»); 3) «Дарвозаи хуфра» («Ворота нижние»); 4) «Дарвозаи охан» («Железные ворота»); 5) «Дарвозаи куханджак» («Ворота старой крепости»); 6) «Дарвозаи бани асад» («Ворота рода львов»); 7) «Дарвозаи бани саъд» («Ворота счастья»).

В старой части города было также еще двое ворот, которые назывались «Дарвозаи регистан» («Ворота регистана», т. е. площади) и «Дарвозаи джамэ» («Ворота соборной мечети»). В цитадели города были также ворота, которые назывались «Дарвозаи майдон» («Ворота площади»), расположенные в сторону дороги на Хорасан; «Дарвозаи Ибрахим» (расположенные в восточной части крепости); «Дарвозаи рив» («Ворота коварства»); «Дарвозаи мурдакашон» («Ворота похорон»); которые открываются в сторону Насафа и Балха; «Дарвозаи колобод» («Ворота ткачей»), или, по другому, «Дарвозаи новбахор» («Ворота весенние»); «Дарвозаи Самарканд» («Самаркандские ворота»), расположенные со стороны дороги на Самарканд; «Дарвозаи богушкур» («Ворота желания»); «Дарвозаи джадсарун» («Ворота славы») на стороне дороги в Хорезм и «Дарвозаи гашадж» («Ворота плутовства»).

В Бухаре нет реки, которая имела бы источник в холмах. Но по городу протекает большая река, название которой Сугд. Она течет со стороны Самарканда и в Самарканде называется Бухарской рекой. Эта река имеет в Бухаре множество разветвлений и доходит до окраин и всех точек города, и каждая ее ветвь имеет свое название».

Такой была Бухара в эпоху Ибн Сины.

Одним из учителей Абу Али ибн Сины был Абу Абдулла Нотили, который считался известным ученым того времени. В юношеском возрасте Ибн Сина самостоятельно изучил многие науки, в том числе медицину. Он успешно лечил эмира Нуха Ибн Мансура. После выздоровления эмир разрешил Ибн Сине пользоваться эмирской библиотекой Саманидов. По неизвестным причинам она сгорела. Враги Ибн Сины обвинили его в поджоге. Но, как пишет историк Байхаки, это было явной клеветой на Абу Али ибн Сину. Ибн Сина был самым большим ценителем книг и не мог пойти на поджог библиотеки. В действительности поджоги были совершены людьми, недовольными жестокостью эмира. Один из пожаров вспыхнул после смерти Абу ал-Мулка; этот пожар был совершен слугами и невольниками. Другой пожар возник в период правления Нуха Ибн Мансура. В один из праздничных вечеров, когда по старинному обычаю зажгли огромный костер, большая искра вылетела оттуда и попала на свод дворца. По свидетельству историков, в эпоху Нуха Ибн Мансура сгорела вся крепость саманидских эмиров, в том числе и библиотека.

Абу Али ибн Сина был приглашен ко дворцу Саманидов в то время, когда его слава как ученого и мыслителя распространилась во всех странах Ближнего и Среднего Востока. Его знали в Мавераннахре и Хорасане как выдающегося философа и медика.

В месяце ша'убон 387 г. хиджры эмир Нух Ибн Мансур умер. Положение в государстве Саманидов стало тревожным. Эмиром стал его сын Мансур. Однако при нем и его преемниках эмирская власть стала шаткой и неустойчивой. Интриги и волнения среди правителей привели к тому, что в 389 год хиджры Махмуд Газневи завоевал всю территорию государства Саманидов, низверг и уничтожил эту династию.

Ибн Сина в Хорезме

Абу Али ибн Сине были известны жестокость Махмуда Газневи; он знал, как сурово относился тот к шиитам, обвиняя в их карматстве. Поэтому после смерти Нуха Ибн Мансура, свержения эмиров саманидской династии в Мавераннахре и Хорасане и утверждения власти Махмуда Газневи Ибн Сина видел свое единственное спасение в бегстве из Бухары. Самым лучшим выбором для себя он считал двор хорезмшахов, которые были ценителями науки и просвещения. Поездка Абу Али ибн Сины в Хорезм, по всей вероятности, состоялась между месяцами шаўбон 387 г. и зи-ал-каўд (одиннадцатый месяц) 389 года хиджры (год захвата Махмудом Газневи Центральной Азии). Возможно, Ибн Сина поехал в Хорезм в конце 387 года хиджры.

В этот период в Хорезме эмиром был Али бин Маўмун, который после смерти своего брата в 387 году стал шахом Хорезма и, чтобы защитити себя от угроз Махмуда Газневи, женился на его сестре. Этот хорезмшах был ценителем науки и искусства. При его дворе находили приют многие ученые XI в. Благодаря помощи и содействию визиря шаха Али бин Маўмуна, ценителя науки Абу ал-Хасана Ахмеда бин Мухаммада Сухайли, Ибн Сина также нашел там приют в качестве факиха и ученого. Ибн Сине установили жалованье и создали условия для работы.

После смерти хорезмшаха Али бин Маўмуна эмиром стал его брат Абу ал-Аббос Маўмун бин Хорезмшах. С целью защиты от угроз Махмуда Газневи он также женился на его сестре — жене умершего брата. По этой причине между ним и Махмудом Газневи установились неплохие отношения. Однако

позднее, согласно историческим сведениям, хорезмшахи установили дружеские отношения с врагами Махмуда Газневи. Тогда Газневи выразил недовольство хорезмшаху и отправил в Хорезм своего посланника, с тем, чтобы в дальнейшем хорезмшахи платили дань и подчинялись ему.

После многочисленных разногласий эмир Абу ал-Аббос из-за боязни нападения Махмуда Газневи стал платить ему дань, что легло тяжелым бременем на народ и вызвало недовольство не только высших сановников, но и значительной части армии — главного оплота власти. Все это привело к восстанию против хорезмшаха. Восставшие в месяце шаваалла (десятый месяц мусульманского лунного года) 407 года хиджры напали на эмирский дворец и сожгли его. Самого хорезмшаха и его жену, сестру султана Махмуда, убили, а их семнадцатилетнего сына по имени абу ал-Харас бин али бин Маўмун сделали эмиром. Разумеется, султан Махмуд не мог спокойно отнестись к этому. Со своими войсками он напал на Хорезм и, несмотря на яростное сопротивление хорезмийцев, овладел городом, а всех причастных к убийству хорезмшаха и своей сестры уничтожил.

В то время, когда султан Махмуд начал поход против хорезмшаха, Абу Али ибн Сина выехал из Хорезма. С самого начала вражды султана с хорезмшахом было ясно, что жестокость и насилие, проявленные Махмудом Газневи к хорезмшаху, имели целью полное завоевания края. Ибн Сина, охваченный страхом перед жестокостью султана Махмуда, постарался избежать опасности. Как сообщается в исторических источниках, Ибн Сина выехал из Хорезма и поехал в Гурган, где правил Кабус бин Вашмагир, который также считался ценителем науки и просвещения.

Ибн Сина, вероятно, выехал из Хорезма раньше 403 года хиджры, ибо в этом году, как свидетельствуют источники, Кабус был убит. Абу Али ибн Сина пишет в автобиографии, что, когда он приехал в Гурган, Кабус был задержан и заточен, и несколько позже убит в заключении.

Когда Ибн Сина находился в Хорезме, он познакомился с видными учеными Абу Сахлом Масихи, Абу ал-Хайром Хумором, Абу Райханом Беруни, Абу Насром Ароком — братом хорезмшаха. Эти ученые находились при дворе эмира и относительно спокойно занимались решением научных проблем своего времени. Эти талантливые ученые и мыслители были известны во многих странах Ближнего и Среднего Востока.

Абу Али ибн Сина еще до встречи с Абу ал-Хайром Хасаном бин Бобо бин Савадом Бахномом писал, что ученый Абу ал-Хайр не относится к категории рядовых ученых и что встреча с ним окажется важной и полезной (34, 17). Этот ученый, хотя и был манихейцем, пользовался почетом и уважением султана Махмуда Газневи. После захвата Хорезма он отправил Абу ал-Хайра, которому было уже более ста лет, в Газну и окружил почетом и уважением.

Абу Сахл Иисус бин Иахья Масихи Гургани — один из известных медиков и ученых X в. — был одним из учителей Абу Али ибн Сины. Абу Райхан Беруни в своей книге «Ал-бокия» пишет, что этим ученым были написаны двенадцать научных трактатов. Абу Наср Мансур бин Али бин Араки был известным математиком X в. Он происходил из древнего рода Хорезма. Абу Райхан Беруни перечисляет двенадцать трактатов этого ученого, которые тот написал в Хорезме и объединил под названием «Абу Райхан».

Автор книги «Асрор ал-Таухид» («Тайны учения о Едином») Мухаммад бин Муннавар пишет, что когда Абу Саид Абу ал-Хайр — известный суфий X в. — находился в Нишапуре, Абу Али ибн Сина встретился с ним. Эту встречу он описывает так: «Однажды наш шейх Абу Саид в Нишапуре проводил встречу суфиев, и в тот момент Абу Али ибн Сина зашел к шейху; они до этого не видели друг друга, но переписывались. Как только Абу Али вошел, наш шейх посмотрел на него и сказал, что философ пришел. Абу Али вошел и сел. Шейх продолжил свою речь, завершил встречу, сошел с кафедры и зашел в комнату. Вслед за шейхом вошел и Абу Али. В комнате они вели между собой возвышенную беседу. Три дня и три ночи между ними длился диалог, и никто не знает, о чем. При этом оба не вышли на общую молитву. После этого Абу Али уехал. Ученики спросили Абу Али: «Как ты нашел шейха?» Абу Али сказал: «Все, что я знаю, он видит». Суфии и мюриды пошли к нему и спросили: «Как ты нашел Абу Али?» Он сказал: «Все, что мы видим, он знает». Абу Али стал таким мюридом нашего шейха, что мало было дней, когда он не приходил бы к нашему шейху. После этого, какую бы книгу по философии он ни написал, например, «Ишорат» («Указание») и другие произведения, он выделял в них специальный раздел, в котором излагал пути духовного совершенствования» (42, 159).

Этот рассказ, написанный с большим чувством внуком шейха Абу Саида ал-Хайра с целью возвеличивания деда, сомнителен. Абу Саид ал-Хайр во время правления Сури бин Му таза, который был наместником султана Газневи в Хорасане, выехал со своей родины в Нишапур и остановился в Хонакохе. В это время Абу Али ибн Сина находился в Исфахане, и это были последние годы его жизни. Поэтому описанная выше встреча

в Нишапуре была невозможна, тем более что Ибн Сина в Нишапур не ездил. В своей автобиографии он пишет, что из Хорезма поехал в Гурган через Нис. Если бы встреча действительно имела место, Ибн Сина рассказал бы о ней в своих произведениях.

Однако близкие отношения Ибн Сины с Абу Саидом вполне возможны, ибо оба они в Хорасане и Центральной Азии пользовались популярностью. В какой-то степени об этом свидетельствует и то, что в научном наследии Ибн Сины имеется некоторое влияние суфизма. Биографы этих мыслителей рассказывают о диалоге Ибн Сины с Абу Саидом ал-Хайром, который имел место в форме переписки. Авторы биографии Ибн Сины между прочим рассказывают о послании Абу Саида Ибн Сине, где тот просит, чтобы Ибн Сина осведомил его, что он постиг в этом мире и какие достоверные истины ему известны. Это послание носит суфийский характер и вся его терминология также суфийского характера. (57, 72)

По некоторым источникам, Абу Али ибн Сина написал в ответ Абу Саиду обстоятельное послание, в котором рассказывает о природе и сущности телесных и духовных явлений мира. Основной смысл этого письменного диалога состоит в изложении проблемы существования и сущности телесного и духовного мира. Предполагается, что Ибн Сина написал следующее: «Тот единственный праведный и мудрейший попросил, чтобы я указал путь и изложил наставление и чтобы кое-что из своих убеждений написал. Эта просьба подобна тому, когда зрячий требует от слепого рассказать о виденном и обладающий слухом требует от глухого рассказать о слышанном. Прекрасное у него убеждение; и он такой добродетельный, который достоверно знает причину спасения. Указание

путей такому мудрейшему ученому как возможно выполнить мне?» (57, 85).

В других источниках выражено сомнение по поводу существования переписки Абу Саида с Абу Али ибн Синой. К тому же стиль послания отличается от стиля Ибн Сины, ибо в нем отсутствует аргументация и логика, которые имеют место во всех произведениях Ибн Сины.

Однако принадлежит ли авторство этого послания Ибн Сине или нет, содержание предисловия книги «Мантик ал-машрикыйин», стиль изложения его книги «Указание и наставление» и другие произведения суфийского содержания свидетельствуют о том, что Абу Али ибн Сина в конце своей жизни частично отошел от позиций перипатетизма и склонился к философии Ишрока, являющейся одним из теоретических источников суфизма и восточного гностицизма.

Ибн Сина в Гургане

Абу Али ибн Сина в своей автобиографии пишет, что «из Хорасана с намерением встретиться с Шамс ал-Ма али Кабус бин Вушмагиром поехал в Гурган. В это время его войска восстали против него и заключили его в одну из крепостей, несколько позже он там умер, и я был вынужден покинуть Гурган».

Эмир Шамс ал-Ма али Кабус бин Вушмагир был ценителем науки. С 977 до 1013 г. он был государем в Гургане и Табаристане. Кабус был поэтом и ученым. Он сочинял стихи на фарси и арабском. Ему приписывают несколько ученых трактатов и поэм на арабском языке. При его дворе жили и творили поэты, ученые, мыслители. Некоторые из поэтов, например,

Камари Гургании Хисрави Сарахси, писали оды, посвященные этому эмиру. Абу Райхан Беруни с 977 по 982 гг. и с 999 по 1015 гг. также жил при его дворе и свое выдающееся произведение «Ал-бокия» посвятил этому эмиру.

Абу Али ибн Сине было известно доброе имя этого эмира как ценителя просвещения и науки. Поэтому, покинув Хорезм, он намеревался поехать в Гурган, чтобы вдали от жестокостей Махмуда Газневи спокойно жить и заниматься наукой. Однако, доехав до Гургана, Ибн Сина узнал, что в этом краю происходят волнения и выступления против властителей, а эмир Кабус находится в заточении.

Аруз Самаканди рассказывает: «Абу Али Сина отправился в Тус и прибыл в Нишапур. Там увидел людей, которые разыскивали его. Удрученный, он остановился в каком-то углу и пробыл там несколько дней, а оттуда отправился в Гурган. А падишахом Гургана был Кабус, человек благородный, почитатель просвещенных и любитель философии. Абу Али знал, что ему там ничто не угрожает.

Когда он достиг Гургана, он остановился в Караван-сарая. Случайно по соседству с ним оказался какой-то больной. Он его полечил, тот выздоровел. Полечил также другого больного — выздоровел. И по утрам стали приносить к нему сосуды с мочой. Абу Али рассматривал, и у него появился доход, который возрастал день ото дня. Так прошло некоторое время.

У одного из родственников Кабуса Вушмагира, падишаха Гургана, появился какой-то недуг. Врачи приступили к его лечению, приложили всякое тщание и старание — недуг не пошел на улучшение. А Кабус был к нему сильно привязан. И вот один из слуг сказал Кабусу, что в такой-то караван-сарай прибыл некий юноша, опытный врач, с руками, благословен-

ными Богом; несколько человек из его рук получили исцеление.

Кабус приказал: «Найдите его и приведите к больному, пусть возьмется за его лечение: одни руки бывают благословеннее других».

Абу Али нашли и привели к больному. Он увидел юношу поразительной красоты, стройного, с едва пробившимся пушком на лице и удрученного. Тогда он присел рядом, взял его руку, чтоб узнать пульс, велел подать сосуд с мочой, рассмотрел ее. Потом сказал: «Мне нужен человек, который знал бы все дома и кварталы Гургана». Такого человека нашли и сказали: «Вот он». Абу Али положил руку на пульс больного и сказал: «Ну-ка называй по порядку все кварталы Гургана». Тот начал и называл кварталы Гургана, пока не дошел до одного квартала, при упоминании которого пульс больного странно дрогнул. Тогда Абу Али сказал: «Назови улицы этого квартала». Тот человек, называл, пока не дошел до названия одной из улиц, при котором это странное движение повторилось. Тогда Абу Али сказал: «Нужен человек, который знал бы все дома на этой улице». Такого привели, и он стал называть дома, пока не дошел до такого дома, когда это движение повторилось вновь. Абу Али сказал: «Теперь нужен человек, который знал бы по именам всех жителей этого дома и мог бы их назвать». Привели и такого. Он стал называть, пока не дошел до одного имени, при котором это движение возникло снова. Таким образом он обнаружил девушку, в которую был влюблен «больной».

Всего этого на самом деле не было, ибо, по свидетельству самого Ибн Сины, он никогда с Кабусом не встречался и, когда приехал в Гурган, Кабус уже находился в заключении и затем был казнен. Однако содержание рассказа характеризует Ибн

Сину как медика и логика. Так, первую часть третьей книги «Канон» Ибн Сина называет «Ал-ощук» и начинает так: «Любовь есть болезнь...» (14, ч.1).

Кроме того, этот рассказ характеризует Ибн Сину отчасти и как хироманта. Как известно, хиромантия — это искусство определять характер человека и предугадывать его судьбу по линиям, морщинам, складкам и бугоркам, которыми покрыта ладонь человека. Искусство это происходит из глубокой древности, носит оккультный характер, тесно связано с астрологией и имеет последователей от Пифагора до наших дней. Как отмечают исследователи, «в средние века одним из крупнейших хиромантов был Авиценна» (49, 385).

По некоторым источникам, из Гургана из-за своей болезни Ибн Сина решил поехать в Рей. Рей и Джибаль в это время находились в руках Саиды Мулк Хотун и ее сына Абу Толпба Рустама Мадж ад-Даулы. Они знали славу Ибн Сины во всех странах Востока и с радостью встретили его. Ибн Сина вылечил Мадж ад-Даулу от меланхолической болезни и поэтому к нему был проявлен особый почет и уважение. В этом городе он написал книгу «Мабда ва маў ад» (Начало и конец).

Мадж ад-Даула был молодым человеком, не достигшим зрелого возраста, когда умер его отец Фахр ад-Даула, и его мать Саида Мулк Хотун взяла в свои руки управление государством. В 990 г. Мадж ад-Даула достиг совершеннолетия и не смог жить в согласии со своей матерью, так как между ними возникли разногласия. В результате мать лишилась власти, а управление Государством перешло в руки сына.

Некоторые историки, в том числе автор книги «Равзат-ул-Сафо», выражают мнение, будто Ибн Сина виновен в возникновении этих разногласий и враждебности между Мадж ад-

Даулой и его матерью. По их предположению, Абу Али ибн Сина после излечения Мадж ад-Даулы был назначен визирем и натравил слабохарактерного Мадж ад-Даулу против его матери (62, 51 и 42, 54).

Все это является вымыслом. Нет никакого сомнения в том, что Ибн Сина приехал в Гурган только после 1012 г. В 1014 и 1021 годах он был визирем Шамс ад-Даулы Дейлама. Поэтому мнение о пребывании Ибн Сины в Рее не соответствует действительности. Его преданный ученик Джузджани, который неразлучно находился вместе с нами в Гургане, ничего не говорит о поездке Ибн Сины в Рей.

Мадж ад-Даула, как свидетельствуют источники, был набожным и любознательным человеком. Большую часть времени он проводил за чтением книг и государственными делами серьезно не занимался. Пока мать была жива, она управляла государством. Она была умной и проницательной женщиной и хорошо справлялась с делами государства. Однако после смерти матери в государстве возникли беспорядки; горожане неоднократно восставали. Мадж ад-Даула обратился к султану Махмуду Газневи с посланием, в котором просил, чтобы тот оказал помощь в подавлении восстания, прекращения волнения и недовольства войск. Это послание султан Махмуд получил, когда его многочисленные войска по дорогам Мазандарана шли к Рею с целью завоевания этого древнего города. Султан приказал своим людям, чтобы они живым доставили ему Мадж ад-Даулу.

Мадж ад-Даула, подумав, что войска султана Махмуда идут к нему на помощь, выехал с небольшим числом своих приближенных из города и присоединился к войскам султана Махмуда. Военачальник Султана Махмуда воспользовался этим

обстоятельством и захватил Мадж ад-Даулу вместе с его сыном Абу Далфом. Узнав об этом, жители сдали город султану Махмуду.

В это время исмаилиты выступили против султана Махмуда, который сурово карал как их, так и всех тех, кто был приверженцем карматов, а мутазилитов²² выслал в Хорасан. Он отправил послание на имя аббасидского халифа Ал-Кадыры, в котором описал захват Рея, Мадж ад-Даулы и большой группы батинидов.

Жестокий правитель султан Махмуд действительно виновен в трагедии жителей города Рея. Он беспощадно казнил огромное число жителей города, обвинив их в карматстве и батинидстве. Всех членов семьи Мадж ад-Даулы он уничтожил, а богатую их библиотеку, которая состояла из нескольких тысяч книг, сжег.

Фарахи, дворцовый поэт султана, поздравляя его с завоеванием, сочинил оду, свидетельствующую о жестокости султана в отношении Рея и его жителей. Вот несколько строк этой оды:

«Эй, государь мира мирского,
Тебе любой приказ дозволен,
Каждый взбунтовавшийся
объявляется тобой еретиком,
Если он даже святой».

Город Рей считался в X и XI вв. прибежищем шиитов, особенно приверженцев исмаилизма. В нем жило множество ученых и мыслителей. Из-за предательства Мадж ад-Даулы они были врасплох захвачены войсками султана Махмуда и по его приказу казнены через повешение.

²² Мутазилиты — секта в исламе, возникшая в конце VIII в.; при халифе Мамуне (813—833). Учение было объявлено официальным. Мутазилиты явились основателями рационалистического богословия в исламе.

Ибн Сина в Хамадане

Из-за того, что в Рее царило смятение, Ибн Сина переехал в Хамадан. Царем на территории от Хамадана до Ирака в это время был брат Мадж ад-Даулы Шамс Абу Захир бин Фахр ад-Даула. По сведениям некоторых исторических источников, Ибн Сина лечил этого эмира от спазмы живота и за это был дважды удостоен должности визиря в его государстве.

В эту эпоху войска довольно часто восставали против своих эмиров, а последние возлагали спасение своего государства на своих визирей. Войска Шамс ад-Даулы в период, когда Ибн Сина был визирем, также восстали, из-за чего тот был освобожден от должности. Спустя некоторое время у правителя повторились спазмы живота. Ибн Сина снова вылечил его и опять был назначен на должность. Пока эмир был жив, Ибн Сина оставался на должности визиря.

После смерти Шамс ад-Даулы в 1021 г. его сын Баха ад-Даула Абу ал-Хасан стал эмиром Хамадана и его окрестностей и правил до 1023 года. Как сказано в биографии Ибн Сины, он в период власти этого эмира был посажен в заключение и в крепости написал Касыду, аллегорический и мистический трактат «Хайи бин Якзон» (Живой, сын бодрствующего) и книгу «О спазмах (живота)».

Когда Ибн Сина бежал из заключения, он скрытно вместе со своим учеником Джузджани и братом Махмудом уехал в Исфахан. В Исфахане Ибн Сину, слава которого как выдающегося ученого, философа и мистика распространилась во всех странах Ближнего и Среднего Востока, встретили с особым уважением. Ала ад-Даула, который был ценителем наук, стремился организовать в Исфахане центр науки. С этой целью он собирал ученых и писателей, оказывал им почести и уважение.

Ибн Сина с уважением относился к этому эмиру. В Исфахане он написал свое произведение «Даниш-наме алаи», посвященное этому эмиру. В предисловии к своей книге он добрым словом упоминает его имя.

В месяце джумади-ол-улу (пятый месяц хиджры 420/1029 г.), султан Махмуд напал на Исфахан и захватил его. Из-за того, что султан Махмуд долгие годы болел и климат Рея был для него неподходящим, он не стал жить в этом городе. Власть в Рее и его окрестностях он передал своему сыну Маўсуду, а сам вернулся в Газну. Маўсуд намеревался после отъезда отца продолжить завоевание до самого Багдада. Поэтому он назначил своего приближенного Абу Сахла бин Хамадуна наместником Исфахана и тот приостановил чрезмерное кровопролитие в городе. 23 дня месяца раби ал-авваля 421/1030 г. султан Махмуд скончался в Газне. Из-за смерти отца Маўсуд отказался от захвата Багдада и направился в Газну с тем, чтобы пресечь претензии своего брата Мухаммада и взять власть в свои руки.

Так как жители Исфахана хорошо относились к Ала ад-Дауле и он имел влияние и авторитет среди поданных, Маўсуд уезжая в Газну, назначил его наместником Исфахана и женился на его сестре. Некоторые авторы исторических источников утверждают, что в налаживании этих отношений принимал активное участие Абу Али ибн Сина (42, 592).

Ала ад-Даула после отъезда Маўсуда в Газну воспользовался его отсутствием и решил изгнать Абу Сахла из Исфахана. Когда эта весть дошла до Маўсуда, он написал Ала ад-Дауле письмо с угрозой, что «твою сестру вручу тупому воину с тем, чтобы она опозорилась» (42, 592). В ответ Абу Али ибн Сина написал Маўсуду: «та женщина является твоей законной супругой, и если хочешь развестись, это только твое дело и касается оно

тебя, и это затрагивает твое самолюбие и авторитет как мужа, а не как брата» (42, 592). Султан Маўсуд отправил сестру Ала ад-Даулы к нему с уважением и достоинством.

В 1030 г. Абу Сахл Хамадуни напал на город Исфахан, захватил его и ограбил. Как свидетельствуют исторические источники (42, 593), его войска ворвались в дом шейха, разграбили его имущество, книги. Однако его книга «Хикмати кудсия Машрикия» находилась в книгохранилище султана Маўсуда бин Махмуда в Газне до тех пор, пока в 1151 г. по указанию Мулка Хусейна Гури не сожгли ее.

Многие произведения, трактаты и воспоминания, имущество Абу Али ибн Сины были уничтожены. Сам же Ибн Сина вместе с Ала ад-Даулой бежал из Исфахана. Оставшуюся жизнь Ала ад-Даула повсюду сопровождал Ибн Сину, и это продолжалось до 1037 г., когда последний из-за неоднократных приступов спазмы живота и несоблюдения диеты, принятого по ошибке недозволенного лекарства в день Пятницы первой недели рамазана не умер в Хамадане. В этот же день прочитали молитву о царствующем султани Тугралбеке Мухаммаде бин Майкаўил бин Селджук и упомянули имя султана Маўсуда бин Махмуда, а возраст шейха был менее 58 лет» (42, 593).

О дне смерти Ибн Сины между исследователями имеются разногласия. Некоторые утверждают, что он умер в месяце шаўбон (восьмой месяц) 428/1036 г. в Исфахане. Хамави считает, что Ибн Сина умер шестого шаўбона, другие — что он умер в первую пятницу месяца рамазана. Ибн Халликон от имени шейха Камолиддина бин Йунуса рассказывает, что Ала ад-Даула в последние годы жизни был рассержен на Ибн Сину и арестовал его, заковав в цепи, и тот в заключении скончался. Могила Ибн Сины находится в Хамадане.

Личность Ибн Сины

Ибн Сина считался мусульманином и по традиции придерживался шиитства²³. Однако, как свидетельствуют факты его биографии, он, как и некоторые другие свободомыслящие люди того времени, не придерживался строго обрядов и догм ислама. Ибн Сина жил насыщенной, полнокровной жизнью. Он говорил: «Для меня главное — содержание жизни, а не количество прожитых дней».

Ибн Сина гордился своими обширными познаниями. При встречах с крупными учеными и мыслителями держался с достоинством. Он обладал феноменальной памятью. Об этом мыслитель говорит в автобиографии. Благодаря этому он хорошо помнил содержание даже тех книг, которые изучил в детстве. Он был чрезвычайно активным человеком, встречался со многими учеными, философами, мыслителями своего времени. Между ними иногда происходили серьезные столкновения из-за несовпадения взглядов. Несмотря на тяжелые условия, в которых он часто находился, Ибн Сина написал около 450 произведений, многие из которых (например, «Исцеление» и «Канон») состоят из нескольких книг.

Ибн Сина отличался поразительной работоспособностью — писал днем и ночью, в любой обстановке — дома, во временном пристанище, скрываясь от недругов и соглядатаев, в темнице, в пути и даже во время военных походов, буквально не покидая седла. Так, по словам одного из французских востоковедов, «Авиценна, бесспорно, был одним из величайших гениев и энциклопедистов, которые когда-либо существо-

²³ Суннизм и шиизм — два основных течения в исламе.

вали на земле... Одни только названия его трудов свидетельствуют о необычной научной плодовитости. Если учесть, что он прожил всего пятьдесят восемь лет, что ему пришлось много странствовать и скрываться, и что он при этом не лишал себя и земных радостей, то трудно понять, каким образом ему удалось найти время для подобной работы... После смерти Авиценны приобрел такой огромный авторитет, что, начиная с XII века, при изучении философии и медицины его труды стали предпочитать трудам всех его предшественников. Его труды приобрели широкую известность даже в школах Европы. Стиль его ясный, живой, образный и очень четкий».

Большинство произведений Ибн Сины написаны на арабском языке, который на средневековом Востоке играл такую же роль, какую играла латынь в Европе. Многие его естественнонаучные и мистико-философские трактаты воспринимаются по форме как стихотворения в прозе. Его труды, посвященные гносеологическим и онтологическим вопросам, написаны как аллегории. Ибн Сина продолжил также традицию составления специальных философских лексиконов. Так, например, «Книга исцеления» была создана по образцу утраченной книги аль-Фараби «Второе учение».

В приводимых Джузджани биографических сведениях отмечается, что мыслитель был чрезвычайно работоспособным, многие его произведения (например, книгу «О спазмах», «Ал-Хидаят» и другие) Ибн Сина написал, находясь в заключении, а некоторые произведения («Даниш-намэ», «Спасение» и другие) — во время поездок и переселений из одного города в другой.

Глава вторая

ФИЛОСОФ-
ЭНЦИКЛОПЕДИСТ

Философские взгляды Ибн Сины были плодом его долгих размышлений над наследием своих предшественников, в особенности Аристотеля и Фараби, а также результатом всесторонних наблюдений над бытом и жизнью различных слоев общества, обобщений своего практического опыта медика и визиря, политического эмигранта и естествоиспытателя.

Освоив громадное философское наследие античности и выработав свою точку зрения на него, Ибн Сина стал основоположником своеобразной традиции в философской мысли народов средневекового Востока, основанной на традициях разума, опыта и мистицизма. Его логические исследования возвышались над уровнем средневековой логической мысли, а обширная врачебная практика позволила продвинуть далеко вперед медицинские и фармакологические знания. Ибн Сина всюду занимался наукой, учил, лечил и участвовал в политической жизни. Поэтому его философия рождалась из практического опыта. Она была философским обобщением древней самобытной культуры народов Центральной Азии, прежде всего Бухары и Хорезма, отстаивавших свою независимость от Арабского халифата.

«По складу своего ума, по разносторонности своих знаний Ибн Сина был близок к титанам мысли эпохи Возрождения», — пишет о нем видный историк философии профессор Б.Э. Быховский (33, 138). С таким заключением нельзя не согласиться. Ибн Сина действительно был титаном мысли той эпохи, которую принято обозначать как «мусульманский Ренессанс». В творчестве Ибн Сины воплотилось не только все богатство культуры народов Центральной Азии, но и традиции античности.

Ибн Сина писал труды по медицине, философии, филологии, логике и лингвистике, художественные произведения, государственные акты и стихи. Философию он разделял на теоретическую и практическую, а политику рассматривал как вершину практической философии. Энциклопедичность мировоззрения и творчества Ибн Сины определили его взгляд на предмет и назначение философии, которая, по его мнению, включает в себя всю человеческую мудрость — «хикмат». Философию он считал комплексной наукой, которая разделяется на теоретическую и практическую ветви. В качестве теоретического знания философия имеет своим назначением познание истины; в качестве практического — направлена на достижение блага. Предварительным условием постижения философии является усвоение логики, без которой невозможно правильное и доказательное знание²⁴.

Теоретическая и практическая философия у Ибн Сины расчленяется на ряд дисциплин, различающихся по степени абстрактности предмета познания и по функциональному

²⁴ Логика занимает исключительно большое место в системе взглядов Ибн Сины: до нас дошли три его сочинения по вопросам логики.

назначению. Теоретическую философию он делит на науку о конкретных материальных вещах, или физику; науку об абстрактных количественных отношениях, или математику (она включает в себя механику, астрономию и музыку), и науку о высших универсальных абстракциях, или метафизику. Практическую философию он делит на науки о благе личности (этика), о благе семьи (экономика) и о благе государства (политика).

В состав теоретических наук, которые он именует обобщающим термином «философия», Ибн Сина включил, таким образом, естествознание (физика), «среднюю», или математическую науку (собственно математика, астрономия и музыка) и, наконец, «первую», или «высшую» науку, изучающую абсолютное бытие (метафизика). Большинство теоретических наук Ибн Сина подразделил еще на чистые и прикладные дисциплины. Так, например, к чистой физике он отнес учения о материи, форме, движении, минералах, растениях, животных, а к прикладной физике — медицину, астрономию, физиогномику, объяснение снов, алхимию и «науку» о волшебстве.

Как видим, в этой классификации наук Ибн Сина пытался объять все знания, накопленные человечеством, размежевать для удобства обозрения знания теоретические и практические, науку чистую и прикладную. Классификация наук у Ибн Сины носит в основном объективный характер и опирается на различие предметов исследования в разных науках. Отдавая дань своему времени, Ибн Сина зачислил по ведомству наук также астрологию, физиогномику, объяснение снов, алхимию, «науку» о волшебстве и, как мы уже писали выше, хиромантию, в которой сам был великим знатоком.

Классификация наук у Ибн Сины подчас может создать иллюзию, что частные науки для него служили лишь отдельными областями применения принципов, прямо или опосредованно выводимых из метафизики как «науки наук», тем более что предметы этих наук он сам характеризует как сущностные акциденции предмета первой философии. Более того, положение, занимаемое в первой философии «божественной наукой» — теологией в собственном смысле слова, вообще как будто свидетельствует о служебной по отношению к ней роли не только всех частных наук, но и самой метафизики. И философия тогда оказывается «служанкой богословия».

В действительности дело обстоит не так. Возьмем, к примеру, «Книгу исцеления», почти целиком посвященную естественным и точным наукам; метафизика в ней занимает незначительное место, а «божественная наука» — и вовсе ничтожное. Философия, конечно, имела для Ибн Сины и самостоятельную ценность, но прежде всего она была нужна ему как высшее обоснование достоверности знаний об окружающей природе, обретаемых ученым. Как пишет известный исследователь научного и философского наследия Ибн Сины А.В. Сагадеев: «Не переставая быть высшим синтезом и обобщением знаний в конкретных областях, философия в эпоху Ибн Сины выполняла трудную и ответственную роль, которая ей не была свойственна в эпоху античности, — защищала аподиктическое знание от господствующей идеологии, основанной на риторике и диалектике, т. е. от притязаний на монопольное обладание истиной со стороны (ортодоксальной) религии и спекулятивного богословия» (66, 67).

Центральной, главной проблемой философии Абу Али ибн Сина считал человека, его сущность и существование, жизнь, физическое и духовное развитие. Почти все главные произведения мыслителя посвящены всестороннему глубокому исследованию физической и духовной жизни человека и служат руководством исцеления, спасения и физического, духовного совершенствования человеческой жизни и человека.

Как во всякой значительной, солидной философской системе, в философском учении мыслителя центральным понятием является категория «вуджуд» («бытие»). Бытие едино, оно состоит из необходимо-сущего, или сущности, и возможно-сущего, или существования. Исходя из традиции древней восточной мудрости и философии, в частности своего великого предшественника и соотечественника Зороастра и других мыслителей, Ибн Сина считал, что началом, основой всякого существующего является необходимо-сущее, которое вечно и не подвержено изменению. Такой вечной основой бытия, по Зороастру, является Ахура-Мазда, или Свет, или Сущность светов — «Нур ан-анвар». А Ахриман, или Тьма, — сторона Света, его порождение. Порождение не вечно, временно, преходяще. Свет — творец («Холик»), а тьма творение («мах-лук»).

Рассмотрим философское учение Ибн Сины о бытии, изложенное им в «Трактате о сущности и качестве бытия», «Трактате о разделении (классификации) существующих вещей» и, наконец, в важнейшем философском произведении — «Книге знания» («Даниш-намэ»).

Предметом философии, по Ибн Сине, является бытие как таковое. Философия исследует сначала бытие само по себе, затем то, что из него вытекает, разделение бытия на единое

и многое, на общее и частное, на возможное и необходимое, на субстанциональное и акцидентальное. По учению Ибн Сины, мир есть бытие сложное и его существование необходимо. Сам по себе мир есть нечто возможное, которое как таковое может существовать или не существовать. Если он существует, то необходимо предположить причину, которая дала бытие этому возможному. В силу этой причины возможность переходит в действительность. Благодаря необходимой причине вещи существуют в действительности. Эту необходимую причину всего существующего Ибн Сина называет Богом.

Ибн Сина обозначает Бога словом «Хак». Но слово «Хак» имеет и другое значение: это «реальность», или «абсолютная реальность». В других своих произведениях, главным образом философских, он обозначает Бога словами «воджиб-ал-вуджуд», т. е. необходимо-сущее. Необходимо-сущее, в отличие от порожденного им «имкон-ал-вуджуд», т. е. возможно-сущего, абсолютно, едино.

Дух, как отдельная сущность, не может быть перевоплощающимся субъектом, ибо его отдельность является кажущейся и проявляется только до тех пор, пока существует окутывающая его и скрывающая материальная оболочка, создавшая иллюзию индивидуальности». Духовный прогресс есть, по словам Абу Али ибн Сины и его последователей, в том числе представителей тасаввуфа (суфизма), постепенное сбрасывание этой материальной оболочки, пока наконец с ней не уйдет и видимость индивидуального. Тогда дух будет восприниматься таковым, какой он есть и всегда был, — Единственной реальностью, где встречаются «все» и «ничто» и оказываются одним и тем же (см. 44, 66).

На языке теологии необходимо-сущее — Бог, или Чистый Свет. В некоторых своих произведениях Ибн Сина необходимо-сущее называл «Душой мира» («ждони джахон»), а возможно-сущее — ее телом. Поэтому утверждения многочисленных авторов книг и статей о философском мировоззрении Ибн Сины о том, что он был дуалистом, признавшим два вечно противоположных начала мира, духовное и материальное, нужно считать несостоятельными, поверхностными, односторонними подходами к его учению. Сам Ибн Сина против таких обвинений четко и ясно возражал, что он монист и его учение отражается на единое начало, а его система — «таухид».

Характеризуя основу своего философского мировоззрения в доступной для широкого читателя форме, мыслитель писал:

Истина (Бог) — мировой дух, а весь мир его тело.
Род духовных существ — чувство этого тела.
Небесные существа, элементы, рожденные — части.
Вот в чем состоит учение о едином.
А остальное — пустое рассуждение.

Все, что обладает телом и формой представляет собой возможно-сущее. Иначе говоря, возможно-сущее — это то, что может существовать и может не существовать. Таковы материальные тела, обладающие определенной формой; для них существование или несуществование равны. Если их сущность приобретает бытие, то они существуют, если нет, то они не существуют. Если же сущность неотделима от существования, и из сущности чего-то вытекает его существование, а несуществование его невозможно и в таком случае приводит к противоречию, такое бытие называется необходимо-сущим. В необходимо-сущем существование и сущность совпадают. Из его

сущности следует его существование. В нем сущность и существование совпадают, ибо его сущность и существование тождественны. Только в нем самом заключается его бытие, и оно существует само по себе, независимо от чего бы то ни было. Для всех остальных существование как акциденция присоединяется к сущности их. Стало быть, говорит Ибн Сина, все существующее этого мира, обладающее определенной формой представляет собой возможно-сущее. Вся вселенная существует как возможное бытие и не может быть выше возможного бытия, в каждый момент для своего бытия оно нуждается в необходимо-сущем. Необходимо-сущее присоединяет к ней свой свет и удостоивает статус существования.

Следовательно, этот мир и все, что в нем есть, представляет собой возможно-сущее и нуждается в необходимо-сущем.

Кроме того, возможно-сущее делится на две формы. Во-первых, тождественно-возможное, существование которого благодаря воле необходимо-сущего становится обязательным. Во-вторых, те, которые могут существовать только как возможное и которые не могут обрести статус обязательного, необходимого. К первой категории относятся духовные существа и чисто разумные абстракции и ангелы, которые являются «вечными творениями» («осори джовидани») Бога. Эти существа благодаря Богу стали обязательными и необходимыми. Ко второй фазе относятся все творения этого мира, которым присуще качество существования и исчезновения, которые по своему существу подвержены к исчезновению и рождаются только с тем, чтобы когда-то умереть.

Кроме того, Ибн Сина, опираясь на идеи некоторых своих предшественников, в частности, идеи восточных мудрецов, а также Сократа, Платона и Аристотеля, возможно-сущих делит

на постоянные и преходящие, а сущность же существующих делит на субстанцию и акциденцию. В этом отношении то, сущность чего зависит от существования другого, считается акциденцией, например, цвет и внешний вид стены, а сама стена, существующая относительно самостоятельно, представляет собой субстанцию.

Субстанциональные существа, в свою очередь, делятся на следующие категории:

- во-первых, категории разума, которые могут отделяться от материи и возможных существ;
- во-вторых, душа, которая имеет возможность отделяться от материи и в тоже время в своей действительности нуждается в теле;
- в-третьих, на части, частицы делящиеся тела, которые обладают тремя сторонами: длиной, шириной и высотой.

Стало быть, утверждает мыслитель, существа этого мира, представляющие собой возможно-сущее, делятся на три группы, образуя три ступени его существа и взаимодействия друг с другом, составляют структуру действительности.

В своей метафизике мыслитель пытается показать и раскрыть возможность порождения этого мира. В космологии он пытается раскрыть и показать имеющуюся связь между основой, началом мира и его проявлением. С точки зрения Ибн Сины, творение или проявление Единого начала непосредственно связано с функцией духовных существ — ангелов («фариштагон»). В философском мировоззрении Ибн Сины миропонимание неразрывно связано с его воззрением о духовных существах и их роли в духовном просвещении, совершенствовании.

вании человека и его спасении. В этом отношении взгляды Ибн Сины близки к воззрениям Плотина — виднейшего последователя Платона. Так же как и Плотин, Ибн Сина исходил из Единого («Вахдат»), который является первосушностью, первопричиной, но не разумом («акл»), не предметом разумного познания. Единое («Вахдат») выделяет из себя, благодаря излиянию, мировой дух («акли кулл»), мировой дух производит из себя мировую душу («нафси кулл»); он заключает в себе мир идей («олами арвох»), который является истинным миром, в то же время как чувственный мир представляет собой только иллюзорное отражение мира идей. Мировая душа дробится на отдельные души. Материя возникает как низшая ступень излияния. Последняя, высшая цель души — «нафс», выделившийся из Единого, — воссоединение («васл») с Ним благодаря особому душевному состоянию «важд» (экстазу), по отношению к которому познание, просвещение является только подготовительной ступенью. Именно для такого духовного пробуждения, познания к совершенствованию тела необходимо. Оно важный инструмент, орудие («афзор») для духовного роста и развития.

Если некоторые философские взгляды Ибн Сины являются продолжением и дальнейшим развитием его великих предшественников, что он сам открыто признавал, то нельзя скрыть это, противопоставляя их, или искажать их истинную сторону ради защиты господствующей идеологии.

Вот что писал по рассматриваемому вопросу Платон, которого наши мыслители называли «Божественным Платоном» («Афлотуни илохи»): «Представляется мне, — писал Платон, — что для начала должно разграничивать вот какие две вещи: что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что пости-

гается с помощью размышления и объяснения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего существования, ибо возникать без причины совершенно невозможно. Если демиург (творец) любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным.

А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем, которое окажется для него самым подходящим, мы во всяком случае обязаны поставить относительно него вопрос, с которого должно начинать рассмотрение любой вещи: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала?

Оно возникло: ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все такого рода ощутимо и, воспринимаясь в результате ощущения мнением, возникает и порождается. Но мы говорим, что все возникающее нуждается для своего возникновения в некоей причине...»

Как видно, рассуждения Ибн Сины о мире и его возникновении во многих отношениях идентичны суждениям его великого предшественника Платона. Однако деление Ибн Синою бытия на три формы: на необходимо-сущее, возможно-сущее и невозможное оригинально, самобытно и представляет собой дальнейшее развитие учений его предшественников (как восточных, так и западных). В этом отношении даже класси-

ки — корифеи западноевропейской средневековой философии — такие, как Альберт Великий, Фома Аквинский и другие, являвшиеся философами-схоластами, были приверженцами этих философских идей великого мыслителя. Более того, позднее наиболее выдающиеся философы пантеистического направления, например, Бенедикт Спиноза и его последователи, осознанно или неосознанно стали преемниками и продолжателями учения Ибн Сины о сущности и существовании. Даже наиболее видные философы XX века (например, многие представители философии экзистенциализма) признают главной основой мира или, по словам Фромма, необходимо-сущим — универсумом, — проявляющееся в множестве существ этого мира.

Онтология Ибн Сины, т. е. его учение о бытии, служит основой воззрений мыслителя о соотношении души и тела. Но этот вопрос мы будем рассматривать ниже.

Как уже указывалось выше, Бог, по Ибн Сине, не что иное, как необходимое бытие, первопричина всего существующего. Он занимает самое высокое место в иерархии бытия. В Боге его сущность необходимо совпадает с его существованием и, напротив, сущность каждой отдельной вещи не имеет сама в себе основания для собственного существования. По отношению к сущности каждой вещи ее существование есть нечто случайное. Как видим, рассуждения Ибн Сины испытывают влияние Аристотеля. Но влиянием Стагирита дело не исчерпывается. Бог, по Ибн Сине, не выступает в роли перводвигателя, как это утверждает Аристотель: он первопричина всего существующего и совечен бытию материи.

Как видим, Ибн Сина радикальнее, чем Аристотель, подчеркивал, что Бог и природа — разные стороны единого бытия:

Бог вовсе не предшествует материи, а совечен ей. Поэтому далеко не случайно идеологи ортодоксального ислама обвинили Ибн Сину в том, что он «удаляет божественную руку от единичных явлений» (65, 308).

В философии Ибн Сины вопрос о сущности и существовании непосредственно связан с вопросом о субстанции и акциденции, о материи и форме. По словам Ибн Сины, субстанция — это то, чье основание бытия не находится в каком-нибудь субъекте. В отличие от субстанции, акциденция — это то, существование чего зависит от субъекта, носителя. Какова же природа этого носителя или, иными словами, в чем состоит конечная основа бытия всех единичных явлений? Все эти явления — суть акциденции. Но акциденции чего? Акциденция в своем бытии не является самостоятельной, ее бытие зависит от другой сущности. Здесь уже становятся явными существенные отличия идей Ибн Сины от воззрений Стагирита.

Поскольку, по учению Ибн Сины, мир не существует по собственной необходимости, значит, его действительности предшествует возможность. Но возможность, предваряющая действительность, находится или в субъекте, или вне его. Если бы эта возможность не заключалась в субъекте, то она была бы сама по себе субстанцией, чего не может быть. Следовательно, необходимо допустить предсуществование субъекта, носящего в себе возможность возникновения мира. Таким носителем возможности возникновения мира является сама материя. «Все, что начинает быть,— писал Ибн Сина,— имеет материальный принцип... Все, что начинает быть после того, как его не было, имеет, без сомнения, материю, так как все порожденное должно по необходимости до своего порождения быть возможным само по себе».

Значит, материя как субстрат возможности есть предположение всякой действительности. Но поскольку возможность вечна, то и материя должна быть вечной. Из сказанного следует, что мир вечен. Ибо, во-первых, материя никогда не может быть действительной как простая возможность, так как это противоречит понятию материи. Она может быть действительной только в действительных вещах, в основе которых она лежит как возможность. Во-вторых, причина и действие соотносительны, и не могут существовать одна без другой. А Бог и мир, по Ибн Сина, соотносятся как причина и действие, поэтому ни мир без Бога, ни Бог без мира немыслимы. Значит, если Бог вечен, то и мир должен быть вечным. Мир состоит из отдельных, единичных элементов, составляющих предмет специальных наук. Здесь мы уже явственно видим отличие в понимании Бога и мира у Ибн Сины от концепции перипатетиков.

Ибн Сина, развивая и трансформируя учение Аристотеля о бытии, доказывает положение о безначальности, несотворенности материи. Бесконечная возможность форм бытия не зависит от Бога, а связана с материей. Материя создана так, что о ней можно сказать: она существует сама по себе и может существовать потенциально. Актуальной же она становится благодаря конкретной форме бытия. Актуальность материи означает, что она всегда проявляется в конкретной форме.

«Доводы Ибн Сины в пользу несотворенности мира можно суммировать следующим образом. Творец, демиург или всегда пребывает в актуальном состоянии, или он иногда актуален, иногда потенциален; если он всегда в актуальном состоянии, то его творение должно тоже обладать вечным актуальным бытием; если же при творении он переходит из потенциаль-

ного состояния в актуальное, то в нем должно было возникнуть что-то такое, чего у него прежде не было,— цель, желание, природа, способность или что-нибудь другое в этом роде, но в таком случае мы должны были бы искать для этого изменения соответствующую причину, для появления этой причины — другую причину и так до бесконечности. Далее, если бы мир возник по воле демиурга, то эта воля должна была бы выбрать для творения какой-то определенный момент, между тем как любой момент времени абсолютно подобен всем другим моментам и в них нет ничего такого, что позволило бы отдать одному из них предпочтение перед остальными. Наконец, вещь, прежде чем возникнуть, должна до этого существовать в потенции, а потенциальное бытие предполагает предсуществование материи, а это означает, что материя извечна, ее творение во времени невозможно, поскольку для этого требовалась какая-то другая материя, для нее — еще одна материя и так далее до бесконечности» (66, 146—147).

Возникновение мира Ибн Сина объясняет посредством теории эманации (истечения). По его учению, необходимое бытие есть сущность мыслящая, а следовательно, и познающая. Необходимое бытие познает само себя. Это его знание о самом себе есть первое, обусловленное причиной бытие. Вместе с тем, первое, обусловленное причиной бытие, также есть сущность мыслящая, или разум. Первобытие возможно, а в силу наличия своей причины и необходимо. Порожденный первым бытием разум познает, с одной стороны, Бога, а, с другой стороны — сам себя, как в отношении своей актуальности, так и в отношении потенциальности.

Поскольку разум познает Бога, считал Ибн Сина, из него происходит как следствие этого познания вторая мыслящая

сущность, или второй разум. Поскольку первый разум познает сам себя в своей актуальности, из него возникает соответствующая второму разуму мировая душа, а так как она познает себя и в своей потенциальности, то следствием этого познания является соответствующая мировой душе мировая сфера, или жизнь.

Таким образом возникают порождения второго разума. Вследствие познания первого разума второй разум порождает третий разум. Познавая себя в своей актуальности, он порождает душу второй небесной сферы, а познавая себя в своей потенциальности, он порождает тело этой второй небесной сферы. Весь этот процесс порождений завершается порождением нашего разума, который излучает отдельные мыслительные формы. Последние же порождают воспринимаемые нашими чувствами вещества и предметы, к которым относятся и люди.

По философской системе Ибн Сины, необходимость порождает идею, разум. И из этого мы делаем вывод, что мыслитель был монистом. Исходя из анализа его научных произведений, трактатов и мистико-философских поэм, мы смело можем утверждать, что Ибн Сина был противником дуализма. Он неоднократно подчеркивал, что дуализм — «санави» при решении вопросов приводит к противоречию — «тонокизу».

«Вахдат» — Единство — это Бог, он и есть необходимость. Иначе говоря, необходимость представляет собой основу всех возникновений и порождений. Замечательна у Ибн Сины абсолютная, скрытая реальность (необходимо-сущее). Божественный разум, теория эманации выступают у Ибн Сины как чисто духовные существа, как духовные основы телесно-

существующих. Единственно реальной вечной субстанцией, реальным бытием оказывается здесь океан духа, тело как конкретное единство духовного и физического, материи и формы.

Замечательно у мыслителя также и учение о вечности материи как внешней стороны духа. Это учение соответствует учению о ее нерушимости. Нерушимость материи доказывается на основе связи ее с конкретной формой бытия. По учению Ибн Сины, если конкретная форма бытия сама по себе, на основе своей духовной сущности, была причиной существования материи, то материя с исчезновением определенной формы, определенного материального состояния была бы уничтожена. С возникновением чего-то нового всякий раз снова должна была бы возникнуть и материя, то есть должен предполагаться непрерывный акт творения. Поэтому, добавляет Ибн Сина, материя не уничтожается в результате прекращения существования конкретной формы бытия, так как эта форма бытия только отрывается от материи, чтобы уступить место другой конкретной форме бытия.

Материальность, указывал Ибн Сина в «Книге знания», бывает раньше, чем бытие самой вещи, и она (вещь) нуждается в материи, из которой состоит. Следовательно, все конкретное, что стало существовать после того, как не существовало во времени, имеет материю, в которой и заложено ее возникновение. Отношение материи к форме — это отношение меди к статуе, писал он в философском трактате «Наджот». Все тела состоят из материи и телесная форма как таковая не существует.

Философия Ибн Сины и особенно его учение о сущности и существовании оказали огромное влияние на последующие

философские теории Востока и тем более Запада. Четко сказал об этом В.Ф. Асмус: «Впоследствии, в XVII веке, Спиноза, отождествивший Бога с природой, повторил учение Ибн Сины о том, что в природе сущность ее совпадает с существованием... В этом учении таились несовместимая с религиозными догмами мысль. Учение Ибн Сины отнимало у Бога роль непосредственного творца отдельных вещей и вершителя их судеб. Отделив Бога от мира земных вещей рядом промежуточных сфер или ступеней излучения, учение это делало возможным изучать мир вещей не как прямое творение Бога, но так, как он существует сам по себе».

В этой связи уместно упомянуть о тех способностях познания, которые, считает Ибн Сина, присущи самому Богу. Шейх-ур-Раис считает, что Бог, будучи всеобщей универсалией, не может знать единичного. Его удел — знание всеобщего. В этом отношении человек, будучи подобием Бога, его конкретным проявлением, знает и всеобщее, и единичное. Естественно, все эти соображения в определенной мере противоречат тафсиру и мудрости калама. Именно из-за этих суждений Ибн Сина и подвергался преследованиям со стороны религиозных ортодоксов.

По словам Ибн Сины, основные виды субстанции — это праматерия (или тело), форма, душа и разум. Праматерия (или тело) — это протяженная субстанция с тремя измерениями. В своем учении о строении материи Ибн Сина в основном придерживался воззрений античных философов о четырех элементах: воде, огне, воздухе и земле.

Ибн Сина, углубляя учение Аристотеля, своеобразно трактовал возникновение материальных вещей. В его понимании возникновение вещей — это не простое соединение или со-

четание неизменных элементов, а действительное превращение, преобразование их. Основной же этих превращений является материальное единство элементов как разных видов праматерии или первоматерии. Праматерия (или тело), по Ибн Сине, сама по себе не ограничена. Делимость материальных тел бесконечна. Фактическую ограниченность тел он считал результатом их делимости. Поэтому, выступая против атомистической теории Демокрита, мыслитель отрицал существование атомов как предела делимости материи. Ибн Сина, конечно, в данном случае боролся за более глубокое понимание строения материи. Он с особой силой подчеркивал, что в атомистической теории неприемлемо понятие пустоты. «Непрерывное пространство,— утверждал он,— не существует вне материи. Пустота, которая была бы расстоянием, не существует... Мы придерживаемся того мнения, что количество бесконечно; но бесконечность эта существует так, как существование в возможности: не как возможность, переходящая в действительность, а как возможность, обозначающая, что количество может быть увеличиваемо до бесконечности» (12, 268).

В другом месте он пишет: «Что касается пустоты, то это, по их мнению (т. е. по мнению последователей Демокрита.— М.Б.), и есть отсутствие тела. В действительности же, если бы пустота существовала, то между отдаленными друг от друга чувственно воспринимаемым и воспринимающим не было бы никакого стыка, одно не действовало бы на другое и не испытывало бы его действия» (12, 268).

Изучив и проанализировав онтологию Ибн Сины, мы можем сделать вывод, что мыслитель не писал и не подразумевал никакую самосушую универсалию, подобную идее Платона;

есть лишь идея, в одном случае образующая реальную и индивидуальную сущность предмета (хакыка и хувийя), в другом — умственную форму, выступающую в качестве материи нашего «представления» (тасаввур). Отличая идею и от индивидуальной формы, и от умственного представления о ней, Ибн Сина наделяет ее и особым, «собственным» бытием (вуджуд хосс), зависящим от нашей точки зрения, установки (итибар) и одновременно обладающим относительной самостоятельностью, поскольку содержание идеи бывает богаче нашего представления (понятие), которое получается, согласно Ибн Сине, через определение, и не способно объять все импликации соответствующей идеи. Развитие этой мысли находит продолжение в трудах философов средневековой Европы, в частности, Дунса Скота. Но более подробно этот вопрос мы рассмотрим ниже.

В своих сочинениях — «Книга исцеления», «Книга спасения», «Книга знания», «Причины возникновения молнии», «Фрагменты физики», «Канон врачебной науки» и других — Ибн Сина рассматривает происхождение гор, рек, минералов, небесных явлений, землетрясений, приливов и отливов, здоровья и болезней и т. д. В решении этих вопросов он стоит на мистико-философской позиции и по ряду конкретных проблем опережает науку своего времени на многие века вперед. Такова, например, догадка Ибн Сины о мельчайших организмах, являющихся причиной инфекционных заболеваний. Аналогичны и многие другие прозрения в медицине, геологии, минералогии.

Весьма существенное значение для понимания и оценки философии Ибн Сины имеет его учение о причинности. Проблема причинности была одной из центральных мировоз-

зренческих проблем всей средневековой философии. Она являлась полем ожесточенного сражения между богословами и философами, отстаивавшими принципы детерминизма. Ибн Сина в решении проблем причинности идет вслед за Демокритом и считает, что в мире все причинно обусловлено и что беспричинных явлений нет. Свидетельства этой позиции имеются в «Книге знания» и других сочинениях.

Причинно-следственные отношения Ибн Сина распространял и на отношения Бога и мира: Бог как необходимо сущее есть первопричина мира. Однако Ибн Сина был убежден в том, что причина становится действительной лишь тогда, когда она производит следствие. До этого момента она либо не существует, либо не является причиной. Следовательно, Бог как первопричина мира является необходимо сущим лишь тогда, когда он порождает следствие — материальный мир. Отсюда следует, что Бог и мир совечны. Ведь Бог существует всегда. Значит и мир как его необходимое следствие также существует всегда.

Как показывает последующее развитие философии, исторически значимым явилось учение Ибн Сины о движении. В западной историко-философской литературе этот вопрос рассматривается упрощенно. Взгляды Ибн Сины на сущность движения оцениваются как продолжение традиций Аристотеля, и совсем не ставится вопрос о том новом, что Ибн Сина внес в понимание движения по сравнению со Стагиритом.

Анализ произведений Ибн Сины — «Книги исцеления», «Книги указаний и наставлений», «Книги знания» и других — доказывает, что Шейх-ур-Раис действительно следует традиции перипатетической философии в трактовке материи и

формы, количества и качества, а также движения, времени и пространства. Многие проблемы он воспринимает и излагает в духе комментариев Фараби к «Метафизике» Аристотеля, в которых содержится точное и глубокое понимание философии «первого учителя» (71, 194).

Однако Ибн Сина по многим вопросам идет далее Аристотеля и Фараби, внося новые моменты в трактовку движения, времени и пространства. Он определяет движение как «переход вещи в течение определенного времени из потенциального состояния в действительное» (11, 102). Отсюда следует, что потенциально движение существует всегда, оно вечно. Никакого акта творения движения не было, так как оно изначально. Ибн Сина так и пишет в «Книге исцеления»: «Мы считали необходимым изначальноность движения по той причине, что оно безначально» (11, 299).

Как видим, в этом вопросе Ибн Сина резко расходится во взглядах с «первым учителем». Он отвергает божественный первотолчок, хотя склонен признать, что бытие Всевышнего логически предшествует движению и времени (11, 295). Вероятно, эта оговорка в сочинении мыслителя была продиктована соображениями безопасности и представляла собой необходимую дань каламу.

Весьма своеобразна и отлична от аристотелевской классификация Ибн Синой видов движения. Он вводит два принципа классификации видов движения: по категориям возможного бытия (т. е. по качеству, количеству, месту и времени) и по источникам (движение бывает естественным, акцидентным и принудительным). Для Ибн Сины характерен широкий взгляд на движение как на процесс, включающий в себя

качественное изменение, сложное развитие, усложнение явления, рост, созревание и гибель.

Вдумываясь в природу движения, мыслитель близко подходил к открытию противоречивости движения. «Тело,— пишет Ибн Сина,— в одном и том же месте находится ни в покое, ни в движении» (11, 181). Это утверждение, вероятно, продиктовано размышлениями Ибн Сины над апориями Зенона и комментариями Аристотеля к ним.

Проблема пространства осмысливается Ибн Синой, по обычаю античности, в форме категории «места». Ибн Сина исходит из убеждения, что движения без места и места без движения не существует. Место лишь по объему совпадает с вещью, которая занимает место. Но тождества между ними нет. Поскольку вещи имеют три измерения, этим же характеризуется и место. Но эта связь места и вещи особенная: если вещь покинет место, то его может занять другая вещь. Поэтому место не является ни субстанцией, ни телом, ни формой. Ведь если бы оно было субстанцией, то оно было бы или телесным, или разумным. А если бы место было телесным, то оно имело бы свое место. Но это невозможно. Если бы место было абстрактной сущностью, то нельзя было бы указать на его положение и размеры, ибо абстрактные сущности не имеют ни положения, ни размеров, а у места и у тела они есть. Но если бы место было телом, то оно было бы простым или сложным и состояло бы из материи и формы, а у места этих признаков нет. Стало быть, оно не телесно.

После всех этих размышлений Ибн Сина приходит к выводу о том, что место является акциденцией материальной субстанции и без связи с этой субстанцией не существует. Этим выводом Ибн Сина преодолевает колебания Аристотеля, который был

склонен признавать место за особый вид реальности, существующей наряду с материей, но отдельно от нее.

В равной степени новаторской для своей эпохи была и трактовка Ибн Синой времени. Он считал время изначальным и бесконечным, настаивал на необходимости признания объективности времени, боролся с его субъективистским пониманием. Время, по Ибн Сине, есть также акциденция и является формой бытия всякого тела; оно «связано с каждым видом движения» (11, 191), оно выступает также в форме количества движения тел (11, 201).

Ибн Сина резко выступал против субъективно-психологического понимания времени. Он писал: «Время... для тела существует благодаря движению. Поэтому, если нет движения и изменения, то нет и времени» (11, 204). Поэтому время не существует в качестве особой реальности (как и место у Аристотеля); не следует также связывать его бытие с наличием разумной души (как это делал Аристотель).

Перерабатывая наследие античности, Ибн Сина подчеркивал объективный характер времени как акциденции материи. Он писал: «Некоторые в принципе отвергают существование времени. Другие же, признавая его бытие, не признают за ним объективного существования вовне и думают, что оно суть воображаемое абстрактное понятие» (11, 191). Ибн Сина отвергает эти мнения и настаивает на материальности и объективности времени, его акцидентном характере по отношению к материи, на совечности времени и движения. Все эти взгляды на формы бытия материи были для XI в. новаторскими и несомненно прогрессивными. Глубоко разработана Ибн Синой его философская антропология. Она также содержит немало научных догадок. Эта наука в средние века кон-

центрировала свое внимание вокруг главной проблемы — соотношение души и тела. Это соотношение Ибн Сина рассматривает в четырех важнейших аспектах: как проблему возникновения жизни и эволюции ее форм; как общефилософскую проблему соотношения духовного и материального начала в человеке; как проблему морального совершенства личности и как проблему познания человеком внешнего и внутреннего мира.

Исходя из наследия Аристотеля, Ибн Сина рассматривает душу как начало, оживотворяющее тело, обеспечивающее ему способность к росту, размножению, к усвоению пищи, к волевому движению и разумному (не животному) познанию.

Ибн Сина делит все сущее на органическую природу (растения, животные и человек) и неорганическую природу (минералы). Он убежден в том, что неорганическая природа предшествует во времени органической. Таким образом, он развивает мысли, намеченные еще Аристотелем, о происхождении жизни из неживой материи и сводит окончательные счеты с античной концепцией гилозоизма, согласно которой все в мире живет, только степень жизненности и одухотворенности в явлениях мира различна. Концепция гилозоизма снимает саму постановку вопроса о происхождении жизни. По этой причине она господствовала в античности и сохранилась в культуре философии и богословия в средние века. Аристотель подорвал основы этой концепции, а Ибн Сина завершил начатое «учителем» дело.

Ибн Сина различает в природе три вида души: растительную, животную и человеческую (говорящую). Эта классификация встречается еще у Аристотеля. Вслед за «учителем» Ибн

Сина доказывает генетическую связь различных видов души: высшие виды души возникают на основе низших, но к ним не сводятся. Объясняя сущность этой генетической связи души, Ибн Сина подходит к мысли об эволюции видов души, т. е. об эволюции форм жизни от низшего уровня к высшему. Этой мысли, по существу, еще не было у Аристотеля. В устах же его средневекового ученика и продолжателя, каким являлся Ибн Сина, она приобрела совершенно особое звучание. Антикреационистская направленность учения о душе во времена Аристотеля никого не смущала; к тому же и боги в те времена были гораздо проще: если они что-либо творили, то пользовались при этом глиной или каким-нибудь другим подручным материалом. Во времена Ибн Сины антикреационизм стал опасен, так как противоречил строгим установкам Корана. Его защитнику угрожало обвинение в ереси.

В трактовке растительной и животной души Ибн Сина буквально повторяет то, что сказано у Аристотеля в его сочинении «О душе». Трактовка разумной, человеческой или говорящей души также в традициях перипатетической философии, но она несколько своеобразна. Так, Ибн Сина пишет: «Каждый человек знает, что я есть я... и все эти органы подчиняются мне. Я уверен, что эти орудия мои²⁵, и я использую их для выполнения различных функций. Если бы не было нужды, то я не нуждался бы в этих органах. Я есть я, и я не являюсь этими органами... И цель того, что я познаю себя, что я есть я, состоит в том, что когда я твержу, что я ощущаю, я мыслю и я работаю,— все эти качества я отношу к той вещи, которую я назвал» (4, 207—208). Если выразить в терминах философии нового

²⁵ Речь идет о глазах, ушах, ногах, руках и других органах тела.

времени ту проблематику, над которой бился здесь Ибн Сина, то увидим, что в приведенном отрывке речь идет именно о том, что в конце XVIII века у Канта получило название «трансцендентальное единство апперцепции». Ибн Сина обозначил проблему единства человеческого «я», отметил практическую роль органов чувств и естественных органов трудовой деятельности человека, предложил свое решение проблемы посредством наложения и объединения действий: «я ощущаю, я мыслю, я работаю». Единство «я», по его мнению, достигается главным образом чувственным, интеллектуальным и практическим путями. Только единство этих трех видов человеческой деятельности надежно обеспечивает формирование и постижение единства. Посредством ощущения, размышления и практики человек утверждает себя в мире и таким способом осознает единство своего «я», проявляющегося в разносторонней деятельности.

Определенное влияние на формирование воззрений Ибн Сины оказали зиндики (маги, пророки). Сначала этим словом называли знатоков и комментаторов «Авесты», а затем всех тех, кто не был мусульманином. В книге «Шоист нашоист» («Достойный недостойного») зиндика относят не к вере зороастризма, а к категории приверженцев иудаизма и христианства. Согласно некоторым источникам эпохи Сасанидов, зиндики являлись серьезными оппонентами официальной религии. Поэтому ортодоксальное духовенство жестоко боролось против них и стало причислять к ним не только не мусульман, но даже и не-суннитов. В разряд зиндиков попали шииты-имиты и исмаилиты.

В действительности слово «зиндик» обозначает последователей Мани и Маркуина, Ибн Дисока и приверженцев самниа

(секты индусов). Основой их взглядов была вера в существование света, как источника добра, и тьмы, как источника зла. Конечным результатом борьбы света и тьмы является победа добра. И было бы неправильно называть взгляды зиндиков дуализмом. Ибо свет — это божественное начало, которое довлеет над тьмой. Ведь даже тень человека появляется благодаря свету. Идея зиндиков о том, что свет и тьма — два начала при доминировании света, была воспринята Ибн Синой и нашла отражение в его философии.

Суфизм

Ибн Сина не был догматически мыслящим философом. Он критически изучал концепции предшествовавших и современных ему философов. Об этом свидетельствуют его отношение к суфизму. Представители суфизма выдвигали против философских учений и философов ряд аргументов: «Суфизм,— пишет С.С. Гавхарин,— философию также не считает достаточным полного постижения действительности, которое является единственной целью самих суфиев».

Суфизм утверждает, что философию породили ум и размышления, поэтому для философов настоящей силой является ум и размышления, и они любую вещь мира подвергают измерению мыслью своего ума. Однако философы не обращают внимание на то положение, что человеческий ум имеет свои границы и недостатки и невозможно постижение полной, совершенной истины посредством ограниченного и недостаточного ума. Словом, измеряя все умом, философы тем самым еще больше ограничивают и сковывают познание истины.

Второй аргумент суфиев об ограниченности философии состоит в том, что средневековые восточные философы были приверженцами, главным образом, Платона и Аристотеля. Они стремились доказывать все посредством воззрений и взглядов этих мыслителей и на мир смотрели не своими глазами, а глазами Платона и Аристотеля. Поэтому философ в то время не смог раскрыть и познать действительность мира и желал при помощи деревянных ног других постичь беспредельность мира. Очевидно, что результатом такого отношения не может быть ничто иное, кроме заблуждений и ошибок.

Множество других аргументов суфиев против философии более подробно изложены в произведениях суфиев, в том числе в трактате «Асрор ал-тавхид».

Наиболее полное и совершенное познание истины доступно лишь мистикам. Но они, считает Ибн Сина, бывают различных степеней и находятся на различных ступенях, отличающих их от других в этом дольном мире, и они, как бы окутанные оболочками своих тел, сбрасывая их и отделяясь от них, возносятся в мир божественный. Они обладают скрытыми чувствами и свойствами, проявляемыми явно и осуждаемыми теми, кто о них не ведает, и превозносимыми теми, кто о них знает.

«Человек, отказывающийся от наслаждений и благ этого мира, именуется аскетом (захид), а усердствующий в отправлении культа, например в молитве, посте и других, называется служителем (абид), человек, окунающийся в размышления о священности божественной силы и постоянно стремящийся к озарению светом истины сокровенного таинства, называется мистиком (ариф)» (1, 366).

Мистик поклоняется только высшей истине, не требуя ничего взамен. Он поклоняется ей не из прихоти или страха. Тот, кто превращает истину в средство, жалок; ему доступны только поверхностные наслаждения. Сравнить такого человека с мистиком — все равно что сравнивать детей с людьми, умудренными жизнью.

Только ведомый божественными знамениями по пути тяжелых испытаний познает истинное наслаждение, к которому устремлен его взор, вознося благодарности за познанное его мудростью.

Степени продвижения мистиков таковы: одержимость (находящийся на этой ступени называется ищущим [«мюрид»]); ревностные упражнения, преследующие три цели (устранение всего, что стало правилом, но не является истиной, подчинение мятежной души душе миротворной, оформление познания сокровенной тайны); в результате ревностных упражнений мистик достигает некоего предела, в котором обретает спокойствие духа, а озарение становится его лучезарной звездой. У него появляется непоколебимое знание, благодаря которому он ощущает счастье; переступив эту ступень, мистик не остановится. Он в мыслях вознесется из мира лжи и насилия в мир истины и укрепит в нем. Ему станут доступны высшие наслаждения. Один взгляд его обратится на истину и другой — на душу; затем он отрешится от самого себя и будет созерцать только божественное.

Таким образом, мы видим, что в противоположность официальной религии, суфии проповедовали любовь к Богу, а не страх перед Его карающей дланью. И эта любовь к Богу, абсолютной истине стала основным принципом суфизма.

Исходя из этого принципа, Ибн Сина определяет качества, которые должны быть присущи мистику. Это скромность, приветливость, радушие. Мистика не занимают ни сплетни, ни слухи, а при виде мерзкого его охватывает не гнев, а жалость. Кроме того, мистик бесстрашен, потому что далек от страха смерти. Он добродетелен, ибо ему чужда любовь к бренному.

Если мистик предал забвению то, что он существует, а стало быть, забыл обо всем, то он оказывается в положении того, кто не обременен обязанностями и повинностями. Иначе и быть не может.

Но эти качества присущи далеко не каждому. Поэтому и постижение высшей истины доступно не всем. Но постигшие ее превосходят остальных. Мистик, например, может воздерживаться от еды чрезвычайно долгое время. Ведь если природные силы, содержащиеся в нас, будут приводить в движение не хорошие вещества, а дурные, то хорошие вещества, сохраняясь, будут слабее разлагаться и не будет нужды обновлять их.

«Когда умиротворенная душа подвергает испытаниям телесные силы, то они следуют ей в выполнении ее функций независимо от того, есть в них необходимость или нет. Чем напряженнее испытания, тем сильнее притяжение и подчинение этих сил ей» (1, 372).

Ибн Сина пишет также и о других деяниях (или чудесах), которые возможны для мистика, но невозможны для простого человека. Объяснение этому, однако, следует искать в законах природы, а не в чем-то другом.

Логическим продолжением этих взглядов мыслителя является разработка положения о соотношении души и тела в человеке. «Чем сильнее душа, тем меньше сила, притягивающая ее к другим факторам, и тем прочнее их взаимосвязь. Но

может быть и наоборот. Точно также, чем сильнее душа, тем меньше она подменяет чувственные факторы, и тем больше отчуждает от себя излишние действия. И чем мощнее душа, тем сильнее упомянутое состояние. А если она закалена в упражнениях, то ее противостояние вещам незакаленным и воздействие на них возрастает еще сильнее» (1, 376).

Здесь необходимо подчеркнуть, что связь между разумной душой и телом является не связью подчинения, а некоторой другой разновидностью связи. Ведь, например, воображение человека, идущего по жерди на высоте, вызывает у него головокружение, которого у него не бывает, когда жердь лежит на земле.

Кроме того, некоторые души обладают такой силой, которая воздействует на другие тела и вызывает в них процессы, происходящие в их телах.

Эти душевные силы являются одним из трех источников удивительных явлений, происходящих в мире. Колдовство имеет отношение именно к этому источнику. Второй источник — свойства первичных элементов. Они и определяют волшебство и фокусничество. Третий источник — небесные силы, которые вступают во взаимодействие с природой земных тел, отличающихся по положению, или с силами земных душ, отличающихся соответствующими действительными пространственными положениями, влекущими за собой свершение удивительных явлений. И это источник ясновидения.

Разумеется, в суфизме все эти идеи излагаются не так просто и без прикрас, ибо суфии, подобно приверженцам многих других идейных концепций, не могли открыто выражать свои цели и взгляды, и потому были вынуждены излагать их посредством специальной терминологии и символов, чтобы, по их

словам, раскрывая скрытое и таинственное, сердцем не вызывать гнев других. Избранным путем познания высшей истины, скрытого для суфизма является путь любви, духовное созерцание, как об этом мы писали выше. Содержание этого понятия суфизма, как и содержание других их идей, с течением времени претерпевало большие изменения.

Конечная цель этой любви у суфиев завершается растворением «Я» в Боге и достижением того, что именно этим путем человек осуществляет познание своего «Я» и постигает место и значение себя в мире. Такое самопознание протекает в единстве с познанием Бога. Высшей ступенью духовного совершенства является достижение вечного бытия в Боге.

Суфии, хотя и выступали с критикой многих положений официальной религии, но вместе с тем для оформления своих взглядов и идей широко пользовались терминологией и положениями религии и философии. Свои доводы они подкрепляли цитатами из Корана и хадисов (Предания о пророке Мухаммеде).

Учитывая жестокие преследования первых суфиев, обвинения их в безбожии и подвергание многих из них гонениям, суфии X в. стали подкреплять свои суждения и учения стихами (аятами) и высказываниями пророка и делали это на столько умело, что по внешней форме и способам выражения трудно было отличить их собственные взгляды от положений Корана и хадисов.

Необходимо также отметить, что в концепциях гностиков суфизма Центральной Азии и Ирана исламского периода можно встретить некоторые идеи философского учения Платона, неоплатоников и способы доказательства и логических рассуждений Аристотеля.

Например, некоторое сходство имеет место между утверждениями гностиков суфизма о том, что конкретные предметы не являются первоначальными, они представляют собой акциденцию, а не субстанцию, конкретные тела преходящи, изменчивы, а не постоянны, они разрушаются, а не обладают абсолютным бытием и учением Платона о том, что мир конкретных вещей преходящ и изменчив, феноменален, акцидентен, а действительным, абсолютным является мир общих идей, мир ноуменов, или вечный духовный мир.

Таким образом, великий философ-энциклопедист Ибн Сина подвел итоги накопившимся знаниям в самых разнообразных областях науки; он возродил для новой жизни античное наследие в философии, медицине, астрономии; сопоставил с ним знания, накопленные за века, прошедшие после заката античной культуры, что дало толчок дальнейшему развитию философской мысли и поставило философские проблемы, которые в дальнейшем пришлось решать Спинозе, Лейбницу, Канту и другим корифеям философской мысли нового времени.

Научное наследие Ибн Сина огромно. За свою короткую жизнь он написал около 450 сочинений. К сожалению, значительная часть их погибла еще при жизни Ибн Сины или вскоре после его смерти. Так, при жизни Ибн Сина была уничтожена написанная им двадцатитомная философская энциклопедия «Справедливость», утрачена бесценная рукопись под названием «Восточная философия» (нам известны лишь ее фрагменты). Однако и дошедшее до нас наследие Ибн Сины громадно. До сих пор его труды не изданы с академической обстоятельностью. Многие из них либо не переведены на европейские языки, либо переведены частично.

Для истории философской науки первостепенное значение имеют такие сочинения Ибн Сины, как «Книга исцеления», «Книга спасения», «Книга указаний и наставлений» и «Книга знания». «Книга исцелений» — это грандиозная средневековая философская энциклопедия, насчитывающая 18 томов. Эта энциклопедия обобщает научные знания по четырем направлениям — в области логики, физики, метафизики и математики. Она целиком дошла до нас, хотя до сих пор полностью не переведена ни на один язык. Глубокое академическое исследование этой энциклопедии только начинается. «Книга спасения» довольно широко известна и изучена. Она содержит три части (логика, физика и метафизика) и является кратким изложением «Книги исцеления». «Книга знания» представляет собою еще более краткую философскую энциклопедию, в которой излагается логика, метафизика и физика (см. 5).

Из других философских сочинений Ибн Сины наиболее значительными являются книги «О разделении наук», «Получаемое и достигаемое» (в 20 томах) и другие трактаты по логике, психологии, этике, политике, теории музыки. Громадна популярность капитального труда Ибн Сины «Канон врачебной науки», который был переведен на латынь уже в XII в., а в 1483 г. был издан в Венеции. Капитальный пяти-томный «Канон» впервые познакомил средневековую Европу с достижениями народов Востока в области медицины и с медицинским наследием античности. Уже в XV в. в Европе вышло 15 изданий латинского перевода «Канона», в XVI в. — еще 20 изданий, в том числе и на арабском языке. Врачи в Европе продолжали лечить по рецептам «Канона» вплоть до XVIII в. На Востоке же по нему местами лечат и до сих пор (67, 8—11).

Через 800 с лишним лет после смерти Ибн Сины вышел фундаментальный свод «Нама-йи данишваран» («Книга ученых»), посвященный выдающимся мыслителям Ближнего и Среднего Востока. Авторы этого свода так написали об Ибн Сине: «Он принадлежит к знаменитейшим философам, величайшим ученым и врачам ислама. Разнообразие наук, какими он владел, больше того, чтобы их мог кто-либо перечесать; степень его таланта превосходит то, чтобы на них взлетела птица воображения. Он — первый философ, который в мусульманскую эпоху распростер для народных масс ковер своих благодеяний и приносимой им пользы, а изучающим науки он доставил наслаждения за пиршественными столами философских дисциплин и медицинских знаний» (67, 7—8, 57, 53).

Глава третья

О ДУШЕ И ТЕЛЕ
И ДУХОВНОМ
СОВЕРШЕНСТВОВАНИИ
ЧЕЛОВЕКА

Онтология Ибн Сины, то есть его учение о бытии, служит основой воззрения мыслителя о соотношении души и тела.

Учение Ибн Сины о душе или психике составляет наиболее важнейшую часть его многопланового произведения «Исцеление». Основные идеи Ибн Сины о душе до сего времени почти полностью сохраняют свое значение и истинность. Учение о душе неразрывно связано с его медицинскими идеями и канонами. Следует подчеркнуть, что Ибн Сина также как и его предшественники, в частности Аристотель, душу признают чисто духовным явлением и нематериальной, и в настоящее время такого убеждения придерживаются представители школы витализма, согласно воззрениям которых, жизнь тела основывается на духе, по их терминологии, особой духовной силе.

Почти во всех главных произведениях Ибн Сины — в «Исцелении», «Спасении», а также «Указании и наставлении» — одним из центральных вопросов анализа и исследования является проблема души, ее сущности, отношения души к телу и их взаимовлияний.

Рассуждая и рассматривая вопрос души, ее сущности и отношения к телу, мыслитель в свою очередь останавливается на

определении учения своих предшественников по данной проблеме. Так, в своем наиболее позднем, нужно сказать зрелом, произведении «Указании и наставлении», Ибн Сина определяет свое отношение к мнению своих предшественников по данной проблеме. Он пишет: «Мы говорим: у наших предшественников имеются разногласия по этому вопросу (то есть вопросу о душе. — Б.М.). Одни из них следовали по пути познания души с точки зрения движения, другие — с точки зрения восприятия, третьи — соглашались с обоими вышеупомянутыми воззрениями, четвертые — следовали по жизненному пути без разделения. У тех, кто придерживается точки зрения движения, было представление о том, что движение производится исключительно движущимся телом и что первым двигателем является, без всякого сомнения, само движущееся тело, и этим первым двигателем является душа; и что движение направляется к ней от органов, мускулов, нервов. Они представляют душу как нечто само себя движущее. Вот почему они представляют себе ее как бессмертную, будучи убеждены, что то, что есть само себя движущее, не может умереть. Они заявляют, что небесные тела не исчезают, и причина этого в постоянстве их движения. Некоторые из них отрицают, что душа есть тело, и представляют ее себе как нетелесную субстанцию, которая есть само себя движущее. Некоторые из них представляют ее себе как тело, считая тело само себя движущим. Некоторые же считают, что душа относится к неделимым шарообразным телам, будучи сама шаром, чтобы облегчить постоянство движения. Они верят и в то, что дыхание есть пища для души, что дыхание сохраняет душу, так как возмещает в ней то, что выходит из такого рода частиц воздуха, являющихся неделимыми телами и началами, которые дви-

жуются сами по себе, так, как это видно на примере постоянного движения пылинок в воздухе, поэтому они способны двигать прочие вещи. Некоторые из них утверждают, что они не есть душа, а что душа есть их двигатель и что она проникает в тело вместе с их проникновением. Некоторые считают, что душа есть огонь, который постоянно находится в движении (18, 394).

По убеждению Ибн Сины, душа человека вечна, нетленна. Душа человека способна к откровениям веры. По его утверждению, между духом человека и первым разумом, излившимся из Бога, есть неразрывная связь. В этой связи следует сказать, что Ибн Сина не приводил свою философскую систему в соответствие с религиозными исламскими положениями. По этой причине известный богослов и теософ Абу Хомид Газали в своем произведении «Опровержение философии» выступил против учения Абу Насра Фараби и Абу Али ибн Сины. Поскольку Ибн Сина считал, что первоматерия (хайула), вечна, и утверждал, что бытие не может возникнуть из небытия. В своем «Исцелении» мыслитель пишет, что всякое тело по своей природе постоянно и способно к разделению и невозможно, чтобы способность к прерывности была тем же самым, что способность к непрерывности, ибо никакое тело по своей природе не склонно к абсолютному небытию. Следовательно, для постоянства должно быть место, чтобы в нем оно прерывалось, и таким местом для него является хайула, т. е. первоматерия, а постоянство, непрерывность представляет собой форму.

По утверждению мыслителя, душа не телесна, нематериальна. Человеческая душа, говорит он, представляет собой духовную сущность и источник бесчисленных сил и возможностей, будучи в то же время совершенно простой.

По убеждению Ибн Сины, особенности души — это только обладание силой, и эта сила разумна. Однако душа ту силу различными путями в соответствии с потребностями тела передает последнему. Поэтому эту силу следует отнести к душе, подобно тому, что следствия относятся к причине. Ничто не в состоянии уничтожить душу, ибо она по существу свободна от противоположности и противоречия.

Связь души с телом не является вечной связью в смысле предшествующего и последующего явления. Связь и соединение души с телом относится только к тому, что душа действует через тело и связана с теми действиями, которые в пределах тела завершаются. Разрушение и уничтожение тела не может служить причиной разрушения и уничтожения души. Душа после разрушения остается нетленной (см. 9, 180—189).

Только благодаря душе рождается человек. Человек по существу представляет собой душу тела. Именно душа тела становится жизнеспособным, ибо душа представляет собой для тела жизненные духовные силы, в этом смысле душа относится к духовному миру. Человек с первых дней совех жизни благодаря своей жизнедеятельности и даже в отдельных случаях непосредственно чувствует и постигает свою душу. Говоря об этом, Ибн Сина имеет в виду множество тайн жизни человека. Он утверждает, что душа сама по себе свободна от тела. Однако природа души должна достигнуть своего совершенства, и, с этой точки зрения, ее необходимо считать чистым духом. В этом смысле снисхождение души к телу, подобно платоническим мифологическим рассказам, не есть какой-то ошибочный случай. Душа нуждается в теле, с тем, чтобы через тело, обогащаясь, перейти к высшей стадии развития. *Тело — инструмент для деятельности души.* В определенном смыс-

ле душа является формой тела. Тело устроено для притяжения к себе души с тем, чтобы стать совершенным. Безусловно, тело относится к душе так же, как душа к нему, с тем различием, что тело без души не может обладать качеством жизни. Душа определяет судьбу тела с тем, чтобы благодаря ей оно обрело жизнь. Единение души и тела не представляет собой вечного объединения по природе.

Отвечая на вопрос о том, может ли индивидуальная душа быть бессмертной, Ибн Сина утверждает, что человек обладает несколькими душами: животной, растительной и разумной душой.

Растительная и животная душа представляют собой такие формы, которые природно присоединены к телу и с разрушением тела исчезают. Однако разумная душа человека не исчезает. Все разумные души изначально заключены в активный разум и без необходимости их бытия не могут существовать; только в таком случае они посредством тела обретут индивидуальность.

Душа и тело связаны между собой и служат друг для друга. Связь души с активным разумом не разрушает индивидуальность души. Душа приобретает навыки, опыт с тем, чтобы двигаться до ступени просветления души. Тело же с помощью своих рассудочных сил и памяти помогает душе и в соответствии с увеличением возраста постоянно становится препятствием для души. Таким путем душа постигает состояние совершенства. После отделения от тела душа продолжает свое бытие, и смерть не может нанести ей какого-либо ущерба в ее разумном постоянстве, вечности.

Переходя в духовный мир, душа после отделения от тела обретает могущество и особое положение, и ее сила достигает

более высокого уровня по сравнению с ее состоянием на земле. Поскольку душа благодаря своей силе понимания связывается с активным разумом, больше ожидание об ее исчезновении не может иметь место, смерть и разрушение тела не могут нанести ей малейшего ущерба.

По убеждению Ибн Сины, нетелесные существа, т. е. духовные существа и простые тела, например, небесные тела, благодаря своей природе не могут подчиняться порче, и они не прекращают своего существования и Бог вечен и не может не быть творцом. Эти существа не могут не существовать, мир вечен. Они представляют собой последствия современных и древних необходимых причин. Напротив, сложные, составные («мураккаб») существа этого мира подчиняются разрушению и исчезновению, они в себе содержат появление и разрушение, обладая началом и концом. Такие существа считают следствиями причин. Их начало и конец подчиняются общей закономерности, правителем их действий является активный разум, находящийся во Вселенной и небесах.

По утверждению Ибн Сины, душа является формой сущности тела, и пока душа соединена с телом, невозможно, чтобы человек разумом постиг свою природу, кроме как силами своего действия.

Однако познание душой своей природы не может быть познанием путем рассудка, ума. Такое познание является познанием непосредственного опыта, благодаря которому человек, действуя в состоянии определенного расположения, постигает свою природу. В действительности дело обстоит так, что душа человека бесстрастно воспринимает свое существо особым путем — путем совершенного глубокого созерцания и, тем не менее, он не может постичь своей тайной природы (73, 92).

Рассматривая вопрос об отделении души от тела, Ибн Сина писал, что каждая душа из-за различия своих тел, различия времени существования, а также отличия форм, которые благодаря потребности тел приобрели определенные уровни положения, будут иметь особые качества. Иначе говоря, мыслитель убежден, что души после отделения от тела количественно увеличиваются.

Абу Али ибн Сина полагал, что разрушение всякой вещи посредством разрушения другой вещи происходит по той причине, что первая вещь ко второй имеет волевою зависимость. Например, если какого-либо дерева ствол вырежут или засушат, в таком случае его листья также засохнут и разрушатся. Такое случается из-за того, что листья зависят от дерева и такая зависимость или отношение бывает троякого рода: во-первых, их отношение, то есть отношение души и тела представляют собой отношение соответствия, равенства в существовании и тогда это соотношение называется отношением по сущности, но не отношением акциденции. В таком случае каждое из душ и тел является присоединенным к другому, ибо душа и тело оба не могут быть субстанцией, что невозможно, ибо субстанция по своей природе не может быть зависима от другой субстанции. Если предположить акциденциальную связь, в таком случае присоединения к ним другой акциденции становится невозможным. Сущность, природа с разрушением акциденции не разрушается. Иначе говоря, тщетность такого отношения, которое является акциденциальным отношением, не может вызывать бездействия души, ибо тщетность акциденции не представляет собой необходимости бездействия присоединенного.

Если такое отношение является видом зависимости следствия, в таком случае тело послужит причиной существования

души, которую следует считать невозможной, ибо тело окажется активным, тогда как тело, пока оно находится в положении тела, само по себе не может быть активным, потому что его движение и изменения зависят от ее сил. Телесные силы либо бывают акциденциальными, либо материальной формой. В то время, как утверждает Ибн Сина, душа не может быть покорной телу и невозможно также, чтобы тело стало причиной формы или совершенства.

Таким образом, связь духа-тела не является связью по природе, в таком случае тело было причиной души, потому что телесная материя получает благоденствие от духа.

Как мы видим, Ибн Сина после обстоятельного анализа отношения души к телу подчеркивает положение о том, что душа не разрушается и с разрушением тела не умирает.

С точки зрения Ибн Сины человеческая душа соответствует двум видам и значениям. Если душа существует до существования тела, то она является многочисленной по природе или же она имеет природу единичную. И он отрицает существование души до тела и ее множественность по своей природе. И далее отмечает, что невозможно, чтобы душа существовала до существования тела, ибо душа духовная сущность и невозможно, чтобы по своему количеству душа была несовместима с другой душой, так как сущность не приемлет природной несовместимости и такое правило имеет место в любой вещи, оно обладает абсолютным значением.

Убеждение Ибн Сины относительно «маод», то есть Воскресения или судьбы человека после смерти не соответствует догматам официальной исламской религии, и потому его суждения по этому вопросу были подвергнуты резкой критике со стороны представителей ортодоксии. Мыслитель

положение о «маод» интерпретирует и разъясняет по своей особой позиции, позиции относительно самостоятельно мыслящего ученого. В разделе «маод» произведения «Исцеление» Ибн Сина пишет так: «О положении человеческой души после отделения ее от тела следует провести исследование. Нужно знать, что то, что сказано в шариате о маоде, и изложенные о нем суждения и сообщения пророка не единственный путь доказательства данного вопроса. Обстоятельства таковы, что, утверждая убеждение о маоде, связывают его с добрыми и злыми действиями умершего, и это не нуждается в наставлении. Приведенные нашим пророком положения, обращаясь к вопросу о положении тела после смерти, связано со счастьем и бедствием тела умершего» (73, 59—60).

С точки зрения Ибн Сины, мудрецы не связывают «маод» («Воскресение») с добрыми и злыми действиями тела, ибо они душевное счастье считают самым важным и значимым. Каждой душевной силе присущи особые свойства доброты или злобы. Добрым для души является то обстоятельство, что, если она достигает духовного мира и направляется к своей духовной сущности, то ее бытие достигает высшего духовного уровня.

Души, идущие по пути добрых дел и нравственной чистоты и познания, бытие свое направляют к совершенству и могут достигать уровня духовной благодати. Души же, которые не идут по пути обретения совершенства и добродетели, останутся на том же низком уровне материальности в этом мире и их постигнут страдания и несчастья.

Таким образом, по утверждению Ибн Сины, дух свободен от телесности и не приемлет мифологические мнения неоплатоников об ошибочном снисхождении духа к телу. «Тело считается инструментом для деятельности души». Соединение

души с телом относится к тому, что душа для своей деятельности пользуется телом.

Как бы повторяя эту мысль Ибн Сины, почти через тысячу лет известный английский философ и писатель, автор многочисленных трудов о человеке и его природе Эдуард Карпентер пишет о душе и теле человека:

«Действительно ли мы — особи, или индивидуальность есть лишь часть нашего «Я» или души, а индивидуального целого «Я», целой души — не существует? Является ли «Я» совершенно слитым с телом, или это только часть тела, или же тело является частью «Я», *тело — один из органов «Я», а не весь человек...* Я не сомневаюсь, что существует бессмертная область, в которую мы можем перейти еще при жизни».

По убеждению мыслителя, с телом неразрывно связано его разрушение, тленность и после смерти тела душа присоединяется к общему разуму. Однако злые души после разрушения тела переходят в тягостное состояние и вечному страданию. Счастье загробного мира соответственно зависит от уровня просвещенности и моральной чистоты человека, которые приобрела душа в процессе жизни в этом мире.

Анализу данной проблемы Ибн Сина посвятил следующую поэму, озаглавленную «Айнияи рухияи» («Сущность духа»). Вот содержание этого аллегорического произведения:

Высоколетный голубь прилетел к тебе с высоты своего небесного гнезда; во время этого длительного полета с голубя спало покрывало его незримой душевной красоты; однако глазам мистика и гностика, подлинных созерцателей истины, это покрывало не мешало видеть красоту; по мере нисхождения из высшего мира к низшему, путешествия из мира небесного в мир земной голубь страдал и не мог смирить-

ся с темнотой и мрачностью земного бытия; страдая, голубь вспоминал свою небесную жизнь, скорбя о разлуке с небом; так продолжалось до тех пор, пока время и события будничной жизни не стерли память о красоте и добре небесного мира; тогда голубь стал привыкать к земной пустыне, лишенной воды и растительности; как только голубь удалился от вечных и безграничных просторов небесного мира и опустился к миру земному, временному и ограниченному, его сердце пленило забвение и загрязнились его перья; в отдельные мгновения просветления в своей будничной земной жизни благородная небесная птица вспоминала свою прежнюю обитель, печалась, рыдала и из глаз ее текли горькие слезы; и так продолжалась ее страдальческая жизнь в телесной несвободе до времени возвращения. И тогда освободились от пут ее связанные крылья и лапки, освободилось от крепкой земной жизни цепей тело птицы, и она направилась к своему истинному и вечному гнезду; и тогда открылись завесы перед очами птицы, и на длинном пути восхождения она увидела то, что недоступно спящим глазам; от радости и восторга издает птица крик, раскидывает крылья и устремляется в полет по своему бескрайнему пути к вечности (см. 30).

Автор повести, зная всю небесную и земную историю птицы, не считал причину ее нисхождения с небес к земной жизни благородной и не рассматривал причину ее возвращения в небо достойной. Он считал, что причиной сошествия птицы с неба и восхождения ее на небо читатель посчитает стремление к совершенствованию, что приход и возвращение поймет как необходимость для приобретения вечного совершенства, с тем, чтобы с помощью внешних чувств приобрести блаженство

познания и недостающее нам совершенство. Но если это было бы так, внешние чувства должны были бы служить причиной совершенства. Почему же тогда птица покинула свое смертное тело и разрушающуюся клетку земной жизни, оставила земное древо, которое служило основой ее жизни и совершенства? «Почему и куда она улетела?» — задает вопрос автор. И снова обращается к читателю: и не восходило еще видимое ею солнце, а она уже улетела. «Ты возразишь мне, что на далеком горизонте появилось яркое утреннее сияние и так сплелось с зарей вечерней, что будто бы оно никогда и не сверкало».

Как видим, эта поэма — настоящий философский трактат, изложенный в форме художественной аллегории. Этот трактат ставит на обсуждение весьма острую проблему о сущности и цели земной жизни.

Исследователи усматривают идейную преемственность между произведениями Ибн Сины «Хайи бин Якзан», «Ат-Тайр» и бессмертным творением флорентийца Данте Алигьери «Божественная комедия». Таково, в частности мнение востоковеда Е. Э. Бертельса (см. 30), а также английского востоковеда У. Монтгомери Уотта.

Историки мировой культуры происхождения литературного жанра куртуазного романа также связывают с художественным и философским наследием Ибн Сины. Как известно, тема куртуазной любви появилась в лирике трубадуров во Франции около 1100 года. Признаками куртуазной любви были: вера в облагораживающую силу любви, возвышение любимой женщины, сведение реальной любви к платонической, к любви ради любви.

Американский исследователь Александр Деноми считает, что корни куртуазной любви следует искать не в арабской

литературе, а в мистической философии Ибн Сины, конкретнее — в его «Трактате о любви». Деноми отмечает, что в указанном трактате Ибн Сина приписывает человеческой любви, любви полов, положительную роль, содействующую восхождению души к божественной любви и единению с божеством. По существу, Ибн Сина оставляет в стороне каноническое для мусульманства противопоставление животной и рациональной душ в человеке и вытекающее отсюда строгое разделение физической и духовной любви. В противовес мусульманской традиции Ибн Сина приписывает животной душе роль партнера с рациональной душой, причем любовь к внешней красоте, половая любовь способствует достижению божественного. Связанная с рациональной душой животная душа обретает благородство и добродетель вследствие союза с душой, обладающей высшей умственной способностью.

По убеждению Ибн Сины, моральность человеческой любви зависит только от того, насколько она способствует единению человека с абсолютным Добром. В трактате «Рисала Фил-л-ишк» сам Ибн Сина говорит по этому поводу следующее: «...Когда в любовь человека в приятной форме вплетается нечто от интеллекта, ...это можно считать приближением к благородству и приобретением доброты. Ибо он стремится к чему-то, что приближает его к воздействию того, что есть Первый источник влияния и Первый Объект любви, делает его более похожим на возвышенных и благородных существ. И это склоняет его к милости, великодушию и доброте».

В литературе об Ибн Сине высказана мысль о том, что такая трактовка любви является своеобразной секуляризацией той тоски по богу, которая, по мысли Плотина, изначально существует в душе как необходимость возвыситься через самооду-

хотворение к непрерывному созерцанию Единственно Сущего». Конечно, сама секуляризация теологических идей Плотина является для средневековой мусульманской культуры прогрессивным шагом, но вряд ли можно ограничить мысли Ибн Сины о любви только узкими рамками секуляризации идей Плотина. На наш взгляд, проблема секуляризации — его антропологическое учение, в частности вопрос о гармонии различных частей души.

Святой Августин заложил основы традиции противопоставления и даже антагонизма души и тела человека. Это противопоставление накладывалось на учение Плотина о противопоставлении высших и низших частей души. Мотивы неоплатонизма через Августина вошли в христианство, а через него — в мусульманскую теологию. Все предшественники Ибн Сины рассматривали отношение души и тела, а также отношения частей души через призму указанного антагонизма, уходящего корнями в позднюю античность и раннее христианство. Ибн Сину явно не устраивала эта традиция. Там, где его предшественники способны были видеть лишь отношения антагонизма, Ибн Сина открывает, разрабатывает, защищает новую для его времени идею иерархической гармонии души и тела, высших и низших частей человеческой души. В связи с этим меняется и нравственная оценка отношений любви.

Нравственный долг, по Ибн Сине, состоит не в подавлении влечений тела и низших частей души, как учили Августин и Плотин, а в слиянии низших и высших частей души, которым достигается ее совершенство. Животная душа имеет совершенно законную функцию в человеке и не следует ее подавлять без достаточных для этого оснований. Плотин измерял степень совершенства человека мерой подавления животной души и

мерой возвышения души разумной. Ибн Сина отвергает эту позицию Платона и в своем учении приближается к учению Аристотеля о гармонии души. Таким образом, в противовес классической традиции античности появляется эллинистическая; под этим углом зрения и переосмысливается наследие неоплатонизма.

Для человека самопознание, определение своей личности — нелегкая задача. Над выяснением природы и сущности человека бились десятки, сотни мудрецов и мыслителей прошлого. В настоящее время тоже проблема сущности человека является одной из самых сложных и трудных проблем науки и философии, человековедения в целом.

Следует сказать, что вообще человек стал размышлять о том, кто он такой, едва научившись выражать свои мысли и чувства посредством знаков и символов. Он издревле пытался понять самого себя. Возможно, это глубинная, трудно насыщаемая потребность раскрыть собственную тайну и составляет сущность человеческого.

Еще в глубокой древности человек хотел познать самого себя и в этом состоит разгадка бытия, источник философского познания. Мудрецы древнего Востока (Египта, Индии, Китая, Центральной Азии) считали главной проблемой философии познание человеком самого себя. Одни уподобляли его богам, а другие сравнивали его с драконом, сфинксом, с дикими хищниками.

Древнегреческие мудрецы и писатели создали культ человеческого тела. Они славили его, восхищались этим удивительным созданием мира. Даже боги приняли у древних облик человека.

В древнеиндийской, центральноазиатской, греческой философии и искусстве природа человека, его облик, его тело, его

образ — все представлялось идеально совершенным и гармоничным.

Древние мудрецы и философы высоко отзывались и о мысли, духе человека. Древнейшая мифология Востока воспринимала человека как источник мироздания. Мифология того времени не расчленяет картину мира: природа, человек и божество в ней слиты. Это чувство слитности с миром присуще мистическим и религиозным представлениям язычества, христианства и мусульманства. Во многих поэтических произведениях выявляется всепроникающая связь всего живого.

Чтобы подойти к тайне человека, важно было отделить индивида от космоса, воспринять его как относительно самостоятельное существо.

Античность сделала только шаг на пути обособления человека от целостности мира, но шаг весьма значительный. Постепенно описание космоса уступало собственно человеческим проблемам. Еще древнегреческий философ Сократ ставил вопрос так: »Познай самого себя».

Еще более глубокое осмысление человека содержится в исламе. Исламское учение, учение о Едином Боге Тавхид рассматривает человека как храм, вместилище Бога. В «Коране» сказано так: «Мы (т. е. Бог.— Б.М.) ближе к вам, чем ваша шея». В «Преданиях» («Хадисах») пророка подчеркивается: «не ищите Бога в небесах, он в вашем сердце». В исламской книге «Ахбар» написано: «Познай свою душу — и ты познаешь своего Господа».

Однако у отдельных комментаторов исламских религиозных книг происходит отделение человека от целого, в некоторой степени дискредитация человеческого тела. В них оформилось противопоставление темного тела и духовного. Тело

отвращает человека от высшего предназначения. У некоторых отшельников плоть (тан) рассматривается как причина всех человеческих страданий и заключений. Подлинной святостью определяется лишь фигура захида (аскета), великомученика, страстотерпца.

Вот почему некоторые из них, в частности ортодоксы, нападают на учение Ибн Сины, который Бога и мир рассматривает как единое целое, состоящее из духовной и телесной сторон, и человека уподобляет Богу, который заключает в себе духовную божественность (душу), а телесную сущность, хотя и отмечает вечность первой и изменчивость второй части. Тем не менее, как мы видели раньше, по мысли Ибн Сины, тело — важнейшая составная часть целостности человека, ибо благодаря телу человек достигает духовного совершенства. Тело — важнейший инструмент, орудие духовного роста, развития, совершенства и потому нельзя к нему относиться пренебрежительно, нужно беречь его, сохранять и укреплять здоровье, рационально, разумно воспользоваться им в процессе земной жизнедеятельности и все средства медицины должны быть направлены к этому, для этого, ибо «в здоровом теле — здоровый дух».

Одним из таких решительных противников учения Ибн Сины о Боге и человеке был Абу Хамид Мухаммад Газали, который по-иному интерпретировал природу и сущность человека и его предназначение. Газали писал так: «Все, что в этом мире возникло и существует, представляет собой результат действия Бога и является Его творениями. Только Бог является творцом и производителем всех действий и деятельности людей. Однако такое положение не является препятствием к тому, чтобы люди ни к чему не стремились или не могли избрать действий в своей жизни. Действия человека оп-

ределяются со стороны Бога, но одновременно определяются и самим человеком. Со своей стороны человек действует, однако, по предопределению творца.

Далее, по убеждению Газали, Бог является творцом мира и по своей воле привел его (т. е. мир) в состояние движения. Бога Газали определяет как наивысшую мысль, Он, по его убеждению, сотворил человека из материи и души. Душа — чистая сущность, и она не внутри тела и не вне его; душа — это тень общей души. По утверждению Газали, хотя люди как творения Бога более или менее сходны между собой, однако по своим знаниям они не сходны. Одни из них обладают большей способностью, а другие меньшей способностью, третьи совершенно незначительной способностью. Душа посредством восприятия познает действительность вещей. Однако познание посредством восприятия осуществляется самостоятельной силой, а представляет собой свойство и акциденцию. Душа же является чистой субстанцией, сущностью. Тело же не субстанция, следовательно, оно не восхваляемо. И то, что в этом мире совершаем, пожинаем плоды в том мире, бог никого не наказывает, наказывающимися являемся мы сами. После смерти тело разрушается, однако мир вечен; как утверждает, во время Воскресения просыпаемся от смертного сна, но это не значит, что этим же телом произойдет Воскресение, а возможно Воскресение произойдет с другим телом, сходным с телом нашей жизни, — говорит Газали.

Далее, по мысли Ибн Сины, связь души (равон) с телом, по утверждению его, осуществляется посредством духа (джон), который является тончайшей субстанцией, расположенной по всему телу. Человек обладает двумя сердцами (дил). Одно из них телесное, при помощи которого осуществляется крово-

обращение, оно служит средством жизни. Другое — духовное сердце (фуад), которое представляет собой центр духовной деятельности, осуществляемой пятью телесными чувствами и пятью душевными чувствами, а душевные таковы: воображение (тахийил), воспоминание (тазаккур), мышление (тафаккур), память (хофиза) и общее чувство (хисси муштарик).

Представители таких религиозно-философских направлений, как маломатия, каландария и некоторых других, проповедовали идею умерщвления плоти, считали тело «врагом души и духа» («душмани рух»). Говорили: «тот, кто укрепляет себя, будет вечно жить в боге». В этот период, по Ибн Сине, подлинной святостью окружаются лишь фигура аскета («зохид»), великомученика. Чтобы приблизиться к идеалу, верующие аскеты бичевали свое тело, а иногда и наносили себе увечья. Пренебрежение к телу характеризует и другие религиозные культы средневековья.

Некоторые каландары, факиры, например, подвешивали свое бренное тело на крючья. Отдельные аскеты били себя по черепу булавами. Преодоление телесных влечений было возведено в принцип. Победа же над голодом, жаждой, сном, над тягой к наслаждениям, половое воздержание, безбрачие становились смыслом земного существования. В таких условиях пренебрежительного отношения к плоти, к телу обстоятельное рассмотрение действительного соотношения духа и тела, и утверждение Ибн Сины о том, что тело — необходимое условие, инструмент и орудие духовного роста и возвышения, было вызовом для его противников и великим гуманистическим подвигом.

Следует сказать, что идеи Ибн Сины о душе и теле являются результатом развития им взглядов своих великих предшествен-

ников, и не только Платона и Аристотеля, но и, прежде всего, мудрецов Востока, в частности соотечественников. Известно, что в философско-религиозном учении Заратустры, родиной которого является Центральная Азия, местность неподалеку от Бухары, значительное внимание уделяется проблеме души и тела. Согласно учению Заратустры, Ахурамазда, или Хармуза, до сотворения материи и формы создал мир идей («дуней рух»). В «Авесте», в которой изложена религиозно-философская система Заратустры, написано так: «Великодушием наделен тот, которого я направил на путь благочестия. Это качество поистине заключается в нас, ибо нашим общим существом является душа. Чистотой души обладают те благородные, которые правдивы, добродетельны. Избравшие путь истины, правды — добронравные люди, они обладают чистой разумной душой. «Ахурамазда» означает «мудрый дух» или «господь». В одной хвалебной песне «Авесты» Ахурамазда чествуется следующим образом: «Я назначаю эту жертву творцу Ахурамазде, лучезарному, мудрейшему, величественнейшему, высочайшему, непоколебимому, великолепнейшему по телу, высшему по чистоте, который нас создал и дал нам образ, который нас питает, который есть святейший дух». В другом месте он называется познанием и мудростью, «всевидящим», он — «совершенная святость», высшая благодетельность, необходимый защитник и хранитель.

Таким образом, Хармуза прежде всего совершенно духовен и вполне независим от телесного вида; несмотря на это, он называется прекраснейшим по телу. Духовная сущность Ахурамазды состоит прежде всего в совершенном познании, т. е. в правильном различии между добром и злом, между правдой и ложью.

Три понятия: святость, чистота и справедливость — образуют в «Авесте» нераздельное единство, которое являет собой нераздельную этическую сторону сущности Ахурамазды. В «Авесте» сказано, что «Воля господня» — это закон справедливости, небесная награда за деяния, которые совершаются в здешнем мире ради Мазды. Мазда дарует власть тому, кто помогает бедным. Этическая строгость этого исповедания бросается в глаза всякому; справедливость, деятельное служение Богу, сострадательность являются центральными пунктами отношения к богу. Точно такой же характер представлял второе, заслуживающее почтение маздаистов: «ашем-воху» («справедливость есть лучшее благо»); блажен муж, справедливость которого совершенна.

На вопрос, где земля чувствует себя всего счастливее, Ахурамазда, естественно, отвечает: прежде всего там, где верующий человек устраивает дом со всеми жеребцами и со скотом, с женой и детьми; там, где благоденствует скот и преуспевает святость, и корм, и собака, и женщина, и дети, и огонь, и всякое благополучие; там, где есть содействие всему живущему. Это место, где верующий больше всего возделывает хлеба, и травы, и плоды, где он орошает сухую почву и отводит воду из сырой почвы, ибо несчастлива та почва, которая долго лежит необработанной, в ожидании хозяина, подобно взрослой девушке, которая ходит бездомной в поисках мужа; но кто обеими руками приносит работу к земле, тому она приносит богатство, как возлюбленная супруга приносит мужу свое дитя.

В «Вандидоде», единственной книге из «Авесты», сохранившейся с древнейших времен, говорится: «Кто сеет хлеб, тот сеет святость». В этой книге содержится много гигиенических

предписаний, которые касаются чистоты воды, молока, хлеба, тела и одежда; часто они не могут быть объяснены одной заботой об изгнании дьявола (дева) и не исполнялись бы ревностно, в свое время, последователями этой веры, если бы не были соединены с заботой о здоровье; если, например, говорится, что того, кто ест, следует предпочитать тому, кто не ест, потому что последний не имеет сил ни для святых дел, ни для домохозяйства, ни для воспроизведения детей, то основание этого правила надо искать в непосредственной заботе о сохранении жизни, тем более, что в заключении говорится: пищей живут все телесные существа; если они не едят, то умирают.

В «Авесте» излагается такое моральное требование, которое указывает на вполне определенные и характерные формы нравственности, имеющие религиозные и утилитарные свойства. В «Авесте» говорится: *правда и правдивость* — существенное свойство верующего нравственного человека. Ложь и Ахриман («злое») здесь так тесно связаны друг с другом, что не только дьяволы постоянно называются самыми неправдивыми, самыми лживыми обманщиками, потому что они желают обмануть мир своим лживым учением, но и сама по себе неправда есть порождение дьявола. *Справедливость* является практическим выражением правдивости и основным понятием в «Авесте». Она есть норма мировой жизни, начало всех добрых жизненных отношений, а установление и выполнение справедливости является целью мирового движения.

Эсхатология «Авесты», т. е. учение о конце мира, о воскрешении мертвых, о страшном суде и царстве божьем на земле, представляют собой ряд правовых решений, с точным взвешиванием и расчетом согласно принципу самой неподкупной справедливости.

Верность — третья форма проявления основного этического принципа, возводится в «Авесте» как святой идеал. Утверждается, что клятвопреступление столь же зло, как и сто лжеучений.

С духом «Авесты» гармонирует прежде всего то, что *прилежание* и *трудолюбие* часто восхваляются. Лениость и вялость происходят от дьявола; когда утренний петух призывает к труду, то длиннорукий демон Бушиаста уговаривает людей еще остаться в постели.

В «Авесте» все увещевания гораздо более направлены к *миролюбию* и даже *смирению*. Прекрасное чувство *благодетельности* и *сострадания* часто проявляется в «Авесте». Уже в исповедании веры мы встречаем такие выражения: царство небесное предназначено тому, кто помогает бедному. Соответственно этому к пособникам дружж («недобрых») причисляется тот человек, который отказывает в милостыне просящему верующему; и когда душа за свои благодеяния прославляется на небе, то о ней говорится также: «блажен ты, что старался убедить того, кто не давал своего хлеба бедному».

Согласно учению, изложенному в «Авесте», теневой стороной жизни является не смерть, а зло; и если дурному человеку угрожал ад и уничтожение, то верующий в Мазду мог всегда надеяться на помощь добрых духов.

Там, где предписания веры так определенно понимаются в качестве заповедей божества, нарушение их принципов признается противодействием божественной воле, или *грехом*. Каждый грех обуславливает двойное наказание: одно на земле, другое на небе.

Согласно учению, изложенному в «Авесте», смерть не представляется уничтожением человека, ни разрешением, ни вос-

приятием души в жизни божества, в нем говорится о сознательном и индивидуальном, даже телесном существовании человека после смерти. Душа должна сразу после смерти подвергнуться тщательному испытанию, которым и решается ее будущая участь. После смерти праведный переходит через мост и уже издали чувствует дуновение рая. В этом благоуханном воздухе у дверей небес душу ласково встречает высокая, лучезарная дева. Душа спрашивает: «Кто ты, девушка, прекраснейшая из виденных мною женщин?» — «Муж благих мыслей, слов и дел, я твоя благая вера, твое собственное исповедование. Ты был всеми любим за твое величие, доброту и красоту, за твое благоухание и победную силу, ибо и ты меня любил за мое величие, мою благодать и красоту. Когда ты видел человека, живущего в легкомыслии, безбожии и ненависти, скрывающего свой хлеб, то ты садился от него и пел гимны и приносил жертвы огню Ахурамазды, из близких мест или издали». Стакими словами она ведет душу в помещение блаженных. Первый шаг приводит ее к добрым мыслям, второй — к добрым словам, третий — к добрым делам, и через эти три преддверия рая она достигает его и входит в вечный Свет («Авеста». Яшт 22).

Таким образом, душа освобождается от зла, и все совершенное ею зло искупается. В конечном счете, душа праведного видит бесконечный Свет и соединяется с божеством — Хармуздом.

На многие вышеизложенные идеи учения Заратустры, изложенные в «Авесте» опирается и дальше их развивает Ибн Сина, когда рассматривает душу и тело и говорит о задачах человека в деле духовного роста и совершенствования в этом мире, используя свое тело как инструмент жизненного прогресса.

Ибн Сина в своем произведении «Хикмат ал-машрикийин» («Восточная философия», или «Мудрость восточных») при рассмотрении вопросов истечения материального мира из разума, то есть духовного мира, в основном исходит из учения Заратустры о Боге как о свете светов. Эти идеи впоследствии развивал его последователь Шахобиддин Сухраварди в своем произведении «Хикмат-ул-ишрок» («Философия озарения»).

Вполне справедлив в своих суждениях историк философии В. В. Соколов, который пишет: «Знаменательной чертой учения об эманации, как она выступает у Авиценны, является сочетание ее с ближневосточными (особенно иранскими, зороастрийскими) религиозно-натуралистическими представлениями о роли неба и ниспосланного им света в жизни природы и людей. Согласно этим верованиям, источник света представляет собой скрытую, непосредственно не воспринимаемую причину всего существующего и познаваемого. Впрочем, неоплатоновское учение об эманации тоже опирается на световые образы, и неудивительно, что ближневосточные философы рассматриваемой эпохи считали это учение своим исконным достоянием. Вместе с тем, подчеркивание светового компонента в учении о божественной эманации сближало все сферы действительности с богом и усиливало пантеистические черты метафизической доктрины Авиценны. Можно думать, что именно эти черты и были всемерно подчеркнуты им в его «Восточной философии».

Самыми крупными учеными-философами древности Запада, которые так или иначе оказали определенное влияние в формировании философских, научно-педагогических и мистических взглядов Ибн Сины были Сократ, Платон, Аристотель, Гиппократ, Гален и некоторые их последователи, и по-

тому мы ниже вкратце рассмотрим их учения в связи с проблемами нашего исследования.

По свидетельству Аристотеля, из числа древнегреческих мыслителей Фалес, который считается отцом философов, в своем учении рассматривал проблему природы человека и, согласно его убеждению, душа является вечной бессмертной сущностью человека и она неуничтожима и не разрушаема, для нее одинаковой является и смерть и жизнь. По его убеждению, душа приводит в движение тело, нет такой материи, которую бы она не приводила в движение. Он считал, что даже магнит обладает душой. Когда ученики и последователи Фалеса спросили его, что является наитруднейшей и сложнейшей задачей для человека, он ответил: познание человеком самого себя.

Мудрейший философ древности Сократ говорил, что истинной сущностью бытия мира является душа, и считал, что кто познал душу, тот все познал. Кто не познал душу, тот в отношении вещей является невеждой. Душа, говорил Сократ, ни с чем несравнимая бесценная сущность. Кто познал свою душу, того она охраняет и бережет. Кто познал свою душу, тот и других также бережет. Кто познал душу, тот ничего не потерял, а кто не познал ее, тот все потерял.

По свидетельству историка философии Шахристони, Сократ утверждал, что природа творения души и душа творение разума, а разум — творение первичного начала, в том смысле, что начало, которое сотворило первоначало, было в форме разума. «Начало не имеет предела и границ того, который беспределен, тот не может иметь форму и быть названным личностью». Другая убедительная мысль Сократа состоит в том, что души существуют до существования тел, и направлены они к одному из путей, или к непрерывности, или к всеобщей

душе, или к началу своему и первичному качеству, и соединение души к телу имеет целью совершенствование и познание. *Тело является формой и инструментом, орудием души*, с разрушением тела душа переходит к своему всеобщему началу. Сократ перед смертью, обращаясь к своим друзьям, говорил, что смерть является некоторым изменением состояния и переходом души в другое измерение. Если же смерть представляет собою отсутствие, или лишение всякого чувства, и сходна с одним из видов сна, и даже сон без сновидения, в таком случае она являет собою прекрасную победу и счастье и соответствует тому состоянию, когда человек спит и не видит никакого сна. Если же человек такое состояние свое будет сравнивать с другими днями и ночами своей жизни, тогда он скажет, что это самое лучшее из его состояний. Если смерть есть переход души от этого телесного корпуса к другому пространству, и все мертвые в том мире воскреснут и соберутся вместе, тогда я вам говорю, мои судьи, разве можно представить человеку лучшие блага, чем такое состояние?

Ученик Сократа Платон, рассматривая невозможность познания тайны духовного мира человека, погружившегося в мир ощущений, писал так: «Душа до перехода (снисхожде-ния) в тело самостоятельно существовала в высшем мире, однако из-за смешивания с материей душа забыла себя и свою действительную реальность. Однако когда душа, переносясь, скрылась в своей внешней форме и подобию, проявляясь в этом мире, стала вспоминать свою прежнюю действительность или реальность, она не могла вспомнить всего. Для того чтобы душа в действительности постигла свою реальность, человек должен в течении продолжительного времени открывать свою связь с ощущаемым миром — с тем, чтобы

в своем собственном теле познать себя и таким путем постичь тайну своего бытия».

Платон, пренебрежительно относясь к материи, считал ее совершенно недостойной и некрасивой и говорил, что если же материя иногда становится красивой, то эту красоту она получает из мира «ноуменов». Подобно тому, как свет солнца отражается на стене, «устраняя некрасивость, делает красивой, подобно этому абсолютный мир своим сиянием материю одаривает подобием красоты». Поэтому, по Платону, материя существует потенциально, а не действительно, и, стало быть, осязаемый материальный мир не существует самостоятельно, осязаемый, чувственный мир является тенью духовного мира, и она, подобно тени, не заслуживает серьезного внимания. Далее, касаясь вопроса души, Платон утверждает, что душа до перехода к телу, смешения с ним, существовала самостоятельно, вечно.

По Платону, если от божественного разума душа человека получает помощь и поддержку, то она будет иметь силу вдохновения, и части тела сделают могущественными, и будет расти и возвышаться в направлении своей реальности, и перейдет к абсолютному миру, и тогда ничто ее не может разрушить.

Если же душа погружается в тягости материальности и, становясь смиренной, покоряется в своем бессилии и в противостоянии забудет свою былую мощь, то, переходя от тела к телу и опускаясь все ниже, регрессирует. После этого душа от тела человека переходит к пресмыкающимся или низшим насекомым, и такой регресс будет продолжаться до тех пор, пока душа не пробудится от забвения и не начнет свои первые стремления к духовному миру. В этом вопросе Платон, следуя учению Пифагора, признавал принцип реинкарнации и считал, что соответственно с добрыми или злыми делами человека

его душа переселяется в другие тела. Здесь следует отметить, что через Гермеса Трисмегиста Пифагором было воспринято учение Заратустры.

Касаясь вопроса духа, души и ее вечности, Платон писал, что мир бытия смещен с двумя видами сущего. Первое из них — это простые и чистые идеи, лишенные всякой формы и образа. Второе — бездушная материя. В результате соединения этих двух сущих друг с другом появляется сущность, которая представляет собой мировой дух, и среди всех душ душа человека является постоянной и вечно живой сущностью. Эта душа пока находится в клетке тела и обладает тремя силами: первая из них — это сила разума, местонахождение которой — головной мозг человека; вторая — сила храбрости и гнева, местонахождение которой — сердце; и третья — сила желания и хотения, местонахождением которой является печень. Когда же душа покидает тело, она, теряя эти силы, переходит в невидимый мир, и в нем все вещи для нее открыты и видимы, и там она постигает подлинную реальность.

Ученик Платона Аристотель считал, что дух представляет собой совершенное начало, источник сил и всякого действия тела. Кроме растительных и животных душ он признавал разумную и мыслящую душу человека. Душа, как совокупность духовных сил, говорил он, без тела немыслима. Душа и тело подобны воску и его запечатлению: только мысленно их можно представить разъединенными, а в вещи они находятся в единстве.

Вместе с тем, Аристотель утверждал, что душа, как это представлял Демокрит, не является материальной, на неуничтожима и неразрушима. Он полагал, что душа имеет три формы: это, во-первых, чувственная душа, во-вторых, душа похоти, в-третьих, разумная душа. Похотливая душа — это животная

душа. Животная и чувственная душа разрушаются, и только разумная душа постоянно и вечно существует. И она зависит от тела и существует самостоятельно в духовном мире. Вечность разумной души не истекает из ее сущности, а представляет собой качество, связанное с первым разумом, который является первым творением бога, по этой причине, разумная душа вечна. Согласно мысли Аристотеля, душа без тела, а тело без души не могут существовать, ибо самые низкие существа обладают формой и то, что имеет форму, наделено и душой. Следовательно, душа и тело существуют повсюду. Аристотель, в отличие от своего учителя Платона, не признает абсолютность души и ее переселения.

Из числа восточных предшественников Ибн Сины, которые так или иначе анализировали или высказывали свои убеждения по проблеме души и тела, следует в первую очередь назвать родоначальника исламской философии Абу Йакуба ал-Кинди. Согласно его взгляду, душа является связывающим звеном между божественным разумом и материальным миром, этой всеобщей души. Человеческая душа представляет собой частицу этой всеобщей души и производна от действия последней. Благодаря ей, она обладает силой действия и может быть связана с телом, однако, с точки зрения своей духовной сущности, она независима от тела.

Другим предшественником Абу Али ибн Сины, творчество которого в определенной степени не могло не повлиять на его воззрения, является, как мы упоминали выше Абу Бакр Закарие Рози. В книге «Канз ал-хикмат» («Сокровище мудрости») приводится свидетельство о том, что Рози выражал некоторые сомнения по вопросу существования души после ее отделения от тела и вопрошал: где после исчезновения тела будет нахо-

даться душа и к чему она будет относиться? Абу Бакр не мог представить чистую духовность души.

Как верно сказано орифом-мистиком,
Являясь птицей духовного сада,
Половина моя из материи, из тела. Мне
Для нескольких дней сделана клетка.

Одним из вопросов, который исследовал Абу Бакр Рози, была проблема соотношения здоровья и болезни, радости и печали, которые он считал относительными, что соответствует воззрениям современной науки — психологии и медицины.

Следующим известным предшественником Ибн Сины был Абу Наср Фараби, который, по признанию самого Абу Али ибн Сины, оказал значительное влияние на становлении его философских взглядов своими комментариями к произведениям древнегреческих философов, в частности, комментариями к «Метафизике» Аристотеля и оригинальными философскими и научными идеями. Абу Наср Фараби утверждал, что небесные сферы обращаются вокруг своего центра. В результате обращения этих небесных сфер образуются материальные тела, а эти материальные тела устойчивы к различным изменениям,— в этом отношении мир постоянно изменчив. Фараби утверждал, что из второго разума истекает третий разум, и таким путем порождаются до десятого разума, который называли активным разумом, а последний является прямым представителем одаренного разума и непрямым правителем действующего разума, и из этого разума проявляется мировая душа, организующая бытие мира или Вселенной. Таким образом, космический разум представляет собой, по мнению Фараби, сущность бытия и порождает мировую душу.

Абу Наср Фараби утверждал, что тело состоит из материи и формы. Души материальных тел возникают, а духовные существа не подвержены разрушениям, они вечны. Счастье и страдание после смерти имеет отношение к душе, а не к телу, которое разрушается, и Фараби отрицает взгляд Платона о том, что душа существует до появления тела, а также его мнение о переселении душ из одного тела к другому.

Фараби придерживался суждения Исхака ал-Канди в отношении постижения разума. Однако по вопросу души и тела он имел самостоятельные суждения и, как было сказано выше, считал, что тело состоит из материи и формы. Рассматривая данную проблему, Фараби писал, что души материальных тел возникают, а постоянными являются их духовные сущности. Несостоятельным считал он мнение некоторых философов о том, что душа человека переселяется из одного тела в другое.

Рассматривая происхождение души, Фараби писал, что в божестве изначально существуют формы. Изначально из него истекают оригиналы, именуемые вторым бытием, или вторым существованием, или же первым разумом, и последний является причиной движения великой Вселенной. Из этого первого разума естественно истекает восемь духовных сфер, каждая из которых существует совершенно и разъединенно.

Из этих космических разумов истекают небесные тела. Три вида космических разумов образуют сферу небесных духовных существ — ангелов; эта сфера составляет второй уровень бытия. Третий уровень или ступень бытия составляют активный разум; он осуществляет связь этого мира с миром нижестоящим. Душа составляет четвертую ступень бытия, и каждый из этих разумов и душ не находится в виде самостоятельных сущностей, а умножается в форме человеческих

индивидуумов. На пятой ступени возникают формы, на шестой — материи.

Здесь завершаются два ряда или сцепление существ, природы которых нематериальна. Три высшие ступени составляют, во-первых, божественную, далее космические, и наконец активный разум, которые нематериальны и не находятся в сфере материального. Три нижеследующие ступени состоят из душ и материи, если даже они сами по себе нематериальны, то облакаются в материальную форму. Тела же, истекающие из природы космических разумов, бывают шести видов: космические тела, живые существа, обладающие речью, т. е. мыслящие, не обладающие речью, или немыслящие, растительные тела, рудниковые тела и четыре вида элементов.

По убеждению Фараби, души людей не одинаковы: одни души по своей ступени стоят выше других, они отличаются по составу формы и материи, по уровню духовности, разумности. Фараби говорит: *«Душа есть совершенство тела, а разум — совершенство души; человек ничто иное как разум»*.

Абу Наср Фараби вечность и неразрушимость души связывает с ее духовностью, и он утверждает, что душа не приемлет разрушения, безусловно, душа после смерти тела остается бессмертной. Бессмертие души он относит к бессмертию мировой души. И подчеркивает положение о том, что только мировая душа вечна. Мирская душа может быть благородной или грешной, испорченной. Благородная душа обладает прекрасными душевными качествами и после смерти обращается к своей первоначальной сущности, обретает состояние наслаждения и счастья, и тогда, обращаясь с другими благородными себе подобными душами, связываясь с ними, она становится счастливой. И чем больше сближается и общается такая душа

с высшими благородными душами, тем больше она возвышается и повышается степень ее счастья. Душа же нарушителя канонов и законов может принимать две формы: форму красоты путем познания и приобретения благородных качеств и форму безобразного, злого деятеля своими гнусными действиями. Эти две противоположные формы постоянно сталкиваются друг с другом и отсюда — страдания тела самой этой души.

Фараби утверждает, что соединение, объединение человеческого разума с общим, абсолютным разумом не может произойти до его смерти. Но как только дух человеческий покинет узкие пределы тела, он, свободно переходя в мир оригиналов, то есть духовный мир, или мир ноуменов, будет иметь возможность постижения и соединения со своей сущностью, со своим первоначальным источником.

Следующим источником формирования философского и научного мировоззрения Ибн Сины служит система учений «Ихван ас-Сафа» («Чистые братья и верные друзья»), действовавшая на Ближнем Востоке в эпоху жизни и творчества Ибн Сины. Основатели этого учения, как отец и сам Абу Али ибн Сина, были близки к религиозно-философской секте исмаилизма, членами которой написан 51 трактат, образовавший энциклопедию «Расауил ихван ас-сафа ва хулан ал-вафа», а также суммирующий их содержание труд «Ар-Рисола ал-джамийа».

Авторы этих трактатов были убеждены в том, что просветление, откровение и вдохновение являются проявлением благости Бога к небольшой особой высшей группе человечества. В то же время они считали, что, чтобы быть удостоенным такой божественной милости, зеркало души человека должно

быть очищенным; только тогда она сможет путешествовать в духовном мире.

Относительно души и тела в сорок первом трактате «Ихвана ас-сафа» говорится, что Бог сотворил чистую и тонкую духовную субстанцию, относящуюся к активному разуму, и затем с помощью этой субстанции создал другую духовную субстанцию, стоящую по своему достоинству выше разума, которая называется общей душой или универсальной душой.

Универсальная душа при посредничестве активного космического разума привела в движение первоматерию, обладающую тремя измерениями, и из этого абсолютного тела сотворен небесный и звездный мир, а также основа четырех элементов: земля, воздух, огонь и вода. «Душа, — утверждают они, — является вечной, несмотря на то, счастлива ли она и в довольстве ли или же погружена в страдания и бедствия. Души святых и добронравных добродетелей после их смерти переселяются в высший духовно-ангельский мир. Там они до дня Воскресения в мире Света и духа и будут заняты восхвалением Бога и молитвой. В конце мира, после Воскресения, их тел приготовятся для воздаяния им за добрые или недобрые дела. Однако души неверных, грешников и злодеев остаются в своем состоянии невежественности и неведения, и до великого дня Воскресения будут находиться в страхе страдания, и тогда для наказания за свои злодеяния перейдут к своим телам. Таким образом, во время великого Воскресения умершие, находившиеся под землей тела вновь обретут формы. Однако великий день Воскресения состоится тогда, когда универсальная, общая душа отделится от материального мира и перейдет к духовному миру, к месту своего Света и первопричины и первоначальному, до соединения с телами, состоянию».

Одним из выдающихся мыслителей и ученых X века был современник Ибн Сины Абу Али Мискавейх. Абу Али Ахмад ибн Якуб ибн Мискавейх является автором множественных философских, этических, эстетических и других произведений, в том числе «Ал-тахорат фи илм ал-ахлок» («О духовной чистоте или науке о морали»), «Китоби жовидони хирад» («Книга о вечности разума»), «Китоб ал-саодат» («Книга о счастье») и других.

Абу Али Мискавейх в своей книге «Тахзиб ахлок» («О чистоте нравственности»), касаясь вопроса души и тела, писал, что мы должны знать, что кроме тела у нас есть другая, нетелесная сторона. Она не является материальной, и в ней нет акциденции. С другой стороны, мы познали, что тело, пока не потеряло свою прошлую форму или цвет, не принимает другой цвет или форму. В отличие от тела душа принимает все цвета, формы, числа и измерения, и в ней не произойдет каких-либо изменений или превращений. Так, например, разум человека, который представляет собой проявление его духа, со знаниями и опытом становится могущественным и всякие новые различные формы и виды знаний и опытов прибавляются к силам разума.

Отсюда следует, что между разумом и телом или материей и духом есть явное различие и противоречие. Телесная сила воспринимает и познает вещи при помощи внешних чувств и становится сильной и мощной. В то же время, как только дух соприкасается с материей и чувственными отношениями, он становится слабей и бессильней, и только с возвращением к самому себе делается свободным и вновь приобретает свою независимость, и такое положение является совершенно противоположным положению тела.

Душа человека склонна к приобретению божественных знаний и дел. Следовательно, душа человека в своем обращении к своему началу совершенно отличается и сильнейшим образом противоположна по отношению к телу. Разумная душа постигает принципы и постулаты, которые отличаются от знаний, полученных посредством чувств. Например, она судит о том, что между двумя противоречащими сторонами нет ничего посредствующего. Если внешние чувства не в состоянии постичь ощущаемых вещей, то душой и духом человек постигает причины и мотивы вещей и событий, тождество и противоположность. Познание таких умопостигаемых сущих никоим образом невозможно осуществлять посредством тела и чувств. Так, например, дух высказывает суждение о том, что данное чувственное знание истинно или ложно. Зрением великое тело воспринимается как незначительное и другие подобные заблуждения допускаются чувством, например Солнце, в действительности колоссальное тело, воспринимается чувством зрения как монета. Палку, опущенную в воду, зрение воспринимает как искривленную и т. д.

Вышеизложенные аргументы, пишет Абу Али Мискавейх, подтверждают, а разум доказывает положение о том, что душа и дух представляют собой абстракцию, самостоятельно независимо существующих сущностей, и они не тождественны с телами.

Таковы, вкратце, учения и идеи главных философов и ученых, предшественников Абу Али ибн Сины, о человеке, о соотношении в нем души и тела, моральных и физических качеств.

Человек, как особое, уникальное, природное, физическое, душевно-духовное и социальное существо является объектом исследования ученых разных отраслей науки не только нашего

времени — XX века. Природные и духовные свойства, качества и действия и поведение его удивляли и поражали ученых, мыслителей и философов всех времен.

В настоящее время проблема человека, вопросы о его жизни, сущности и существовании стали приобретать еще более актуальное значение из-за происходящих, невиданных доселе, поразительных научно-технических достижений, огромных социально-экономических потрясений, различных столкновений и войн. Поэтому вновь и вновь ставится вопрос: кто такой человек? Дикий зверь или святой пророк? Высшее мыслящее существо или животное?

Вот некоторые высказывания современных исследователей и писателей по данному вопросу.

Одни говорят, что тело человека излучает великое и божественное сияние, что оно имеет святые и дивные явления формы и красоты, в любви к нему выражается в высшей степени гуманитарный интерес человечества, и это более мощное воспитательное начало, чем вся педагогика мира, вместе взятая. О, завораживающая красота органической плоти, созданная не с помощью масляной краски и камня, а из живой и тленной материи, которая насыщена тайной жизни и распада! И вот абсолютно противоположное суждение: человек наделен своего рода шизофренией — врожденными дефектами координации эмоциональных и аналитических способностей сознания, как следствием искаженной эволюции нервной системы приматов, как раз и завершившейся появлением человека разумного.

Первая идея принадлежит писателю Томасу Манну, а вторая — английскому философу и писателю Артуру Кестлеру. Как видно, эти определения человека страдают односторон-

ностью, они ограничены однобокими преувеличениями, идеализацией только одной стороны человеческой природы и приуменьшением другой и потому не могут считаться верными. Такими недостатками, некоторой односторонностью страдают и другие определения. «Человек — самая слабая в природе тростинка, но это тростинка мыслящая» (Б. Паскаль). «Прочие твари, пригнувшись к земле, только землю и видят. Лик человека ж вознесся, и небо стал созерцать он, гордо подняв свои взоры к далеким небесным светилам» (Овидий). «Если человек зависит от природы, то и она зависит от него: она его сделала — он ее переделывает» (А. Франс). «Человеку свойственно стремиться к новизне» (Плиний Старший). «Без многого может обходиться человек, но только не без людей» (К. Берне). «Человек отличается от всех других созданий способностью смеяться» (Д. Аддисон). Как мы уже отметили в эпиграфе, стойкий последователь Абу Али ибн Сины Омар Хайям, не соглашаясь с неверным односторонним определением человека, писал так:

Человек, словно в зеркале мир, многолик.
Он ничтожен — и он же безмерно велик.

Абу Али ибн Сина, соглашаясь с общим определением человека своим предшественником Аристотелем, писал, что «человек — разумное животное».

Иногда человек рассматривался в истории философии и науки как особая форма природной, биологической формы жизни. При сравнении человека с животными отмечались тогда в основном его межвидовые различия. Ибн Сина считал, что человек выделяется среди животного царства речью. Но речь — внешняя форма мысли, разумной души, ее нельзя отрывать от

последней. Хотя человек — живое существо или, как считал Ибн Сина, животное, тем не менее, он отличается от животных множеством особых существенных свойств, качеств.

Эту идею признает и современная наука о человеке — антропология. Путем научного анализа и сравнения наукой установлено, что человек имеет множество общих морфологических свойств с высшими живыми существами. В этом отношении человек имеет около 1560 признаков, по которым можно сравнивать его с высшими животными существами — антропоморфами. Из этих сходных свойств только 396 совпадают у человека и шимпанзе, 305 признаков — у человека и гориллы, и 272 — у человека и орангутанга. 312 свойств характеризуют исключительно человека. Общими физиологическими свойствами человека и высших животных являются:

- одинаковая пища;
- сходство групп крови;
- почти одинаковая продолжительность жизни;
- одинаковая длительность эмбрионального периода.

Имеются определенные «душевные», или «психологические» сходства. Хотя в этом отношении Абу Али ибн Сина проводит принципиальное различие между растительной и человеческой. Тем не менее, в своей «Книге о душе» он отмечает и перечисляет ряд свойств животных, которые сходны в определенном смысле с человеческими качествами. Такими сходными «душевыми» свойствами являются внешние чувства и некоторые эмоциональные проявления внутренних эмоций, аффектов. Кроме этого, животные обладают памятью и удерживают в ней знания, полученные посредством органов чувств. Вместе с тем, они способны приобрести новые навыки.

Во всех этих случаях речь идет не о способности к абстрактному мышлению и размышлению — «тафаккур» и «андеша», которые присущи только человеку, а только об ассоциативной памяти, или способности запоминать образы и ассоциировать их. Животные могут испытывать различные чувства: гнев, ярость, радость, печаль и т. д. Но эти чувства представляют собой не несубъективные аспекты сознательности психологической деятельности, как у человека. Их можно употребить по аналогии с термином «чувство» для обозначения различных проявлений поведения животных, сходных с действиями человека.

Вместе с тем, между человеком и животными существуют принципиальные различия. Как подчеркивал Абу Али ибн Сина, «...человеку присущи такие особенности действий, исходящих из его души, которые совершенно отсутствуют у других живых существ. Это прежде всего то, что, поскольку человек существует так, что у него есть цель, то *он не может обойтись без общества* на всем протяжении своего существования и быть подобным другим животным, из которых каждый с целью экономии средств к существованию вынужден ограничивать себя и себе подобных по природе» (18, 472—473).

Касаясь вопроса происхождения человеческого общества, Абу Али ибн Сина в своем труде «Книга спасения» пишет, что человек отличается от остальных животных тем, что он не смог бы благоденствовать, если бы уединился и жил изолированным от остальных, выполняя свои дела сам, без соучастника, помогающего ему в удовлетворении насущных потребностей. Для поддержания своей жизни люди должны объединиться в сообщества, основанные на разделении труда. Если же это очевидно, то для существования человека и поддержания его жизни необходимо соучастие, а соучастие

осуществимо лишь через необходимые законы сотрудничества. В свою очередь для сотрудничества необходима справедливость; для закона и справедливости необходим тот, кто установил бы закон и справедливость. Такой человек должен иметь возможность обращаться к людям с речью и обязывать их к соблюдению закона, и ему нельзя в этом деле оставлять людей и их взгляды без руководства. Поскольку в противном случае среди них возникнет разлад, и каждый из них будет считать справедливым то, что ему выгодно, а несправедливым — то, что ему невыгодно.

Таким путем, Ибн Сина обосновывает потребность в установителе общественного закона, то есть в пророке. Такой человек, по мысли ученого, если он объявится, должен устанавливать людям в отношении их дел законы по велению, согласию и внушению всевышнего, Аллаха, и через ниспослание ему того Святого Духа. Таким образом, в основу устанавливаемых им законов будет положено оповещение им людей о том, что у них есть некий всемогущий, единосущий творец, которому ведомо тайное и явное, и что повелениям его всем следует подчиняться. Чтобы слова его действовали надлежащим образом, потусторонние воздаяния должны быть описываемы им с помощью понятных образов. С целью же укрепления веры ему надлежит обязать людей к совершению систематически повторяющихся обрядов. Такой правитель-пророк должен позаботиться о том, чтобы после его смерти закон и справедливость в обществе поддерживал его преемник — халиф. Если такого заместителя он не назначил сам, то его выбирают, хотя первое предпочтительнее. Такое духовное лицо и предводитель государства должен обладать следующими качествами: быть волевым, которому повиновались бы все,

обладать могучим разумом, быть высоконравственным, превосходить других познаниями в вопросах жизни и религии.

Отношения людей в таком обществе должны основываться, по мнению Ибн Сины, на естественном неравенстве людей, — в нем каждый должен трудиться по своим возможностям и способностям. Жизнедеятельность такого общества поддерживается посредством разделения труда между правителями, стражами и производителями материальных благ. В этом обществе труд должен быть обязанностью каждого гражданина; люди нетрудоспособные и занятые непроизводительным трудом — правитель, чиновники и стражи находятся на обеспечении государства, казна государства пополняется налогами на имущество и доходы, а также штрафами, наложенными на правонарушителей. Следствием общественной жизни и деятельности человека, как вытекает из рассуждений Ибн Сины, являются множество существенных отличий его от живых существ, в том числе и морфологические, ибо у человека прямохождение, иное функционирование рук и ног, развитие черепа и мозга, форма тела, зубов и т. д.

Что касается психического или духовного склада, то здесь наблюдаются существенные, принципиальные отличия у человека по сравнению с подобными свойствами живых существ. Ибо, как отмечает Абу Али ибн Сина, человеку присуща специфическая «разумная душа, и она обладает практически и умозрительными силами. Каждая из этих сил называется разумом по общности имени».

«Практическая сила является двигательным началом человеческого тела, — пишет Ибн Сина, — соответствующая тем или иным намерениям. Она имеет связь с животной водействующей силой, с животной воображающей силой и силой

догадки, и связь сама с собой. Ее связь с животной вожделяющей силой заключается в том, что в ней возникает свойственные человеку состояния, благодаря которым он расположен быстро действовать и претерпевать действие, как, например, бывает со стыдом, застенчивостью, смехом, плачем и тому подобным. Ее связь с животной воображающей силой и силой догадки заключается в том, что она использует их, будучи занята рассмотрением порядка в возникающих и уничтожающих вещах, а также изучением человеческих искусств» (18, 413—414).

Искусство и его виды, таким образом, является плодом разумной души, результатом духовного творчества и общественной практической жизни человека. Этой стороной своей жизни человек существенно отличается от всех живых существ. Ни одно животное неспособно создавать произведение искусства, выражающее его душевное состояние и качества, а также разнообразные стороны своей общественно-практической жизни. Эту же мысль и подтверждают некоторые современные ученые и философы, изучающие проблему природы и жизни человека.

Так, например, современный немецкий ученый и философ К. Гелен считает, что при сравнении человека и животного нельзя говорить о том или ином уровне шкалы. Ибо структура чувственного восприятия и инстинкта у животного действует совершенно иначе, чем у человека; уже в практической общественной сообразительности человека, не говоря уже о его теоретическом мышлении, мы можем отыскать существенные отличия от других живых существ — антропоморфов.

Другой современный немецкий ученый Л. Клагес утверждает, что фундаментальное отличие человека от живых существ

наблюдается уже в выразительных, экспрессивных проявлениях. Например, только человек может рисовать. По утверждению Л. Клагеса, человек и животное живут в двух различных мирах. «В то время как животное окружено телами, оказывающими ему сопротивление или привлекающими его, человек находится в мире фигур и телесных образов, в мире вещей, а не только тел» (77, 83—84).

Абу Али Ибн Сина, определяя человека, говорил: «Человек — говорящее, обладающее речью существо», подчеркивая при этом неразрывную связь языка с мышлением, рассуждениями, считая его формой и средством выражения мысли и общения людей в процессе человеческой общественной жизни. Как отмечают и современные исследователи, у животных нет настоящего языка, ибо так называемый «язык животных» всегда полностью субъективен; он выражает только различные состояния животных чувств, но не обозначает и не описывает предметы и объекты.

В то время как животное знает только систему «знаков», т. е. реакцию на свое имя или на некоторые слова, образующие значимый раздражитель, человек вместе со словом, благодаря слову входит в новый мир — в мир знаков, предполагающий сложные системы понятий, абстракций и обобщений.

Именно через мыслительную деятельность и посредством ее выразителя, языка происходит освобождение человека от окружающей среды, которая неумолимо ограничивает и сковывает животное. Животное настолько связано, сращено со своим окружением, что не в силах отделиться от него. Животное является как бы волной в потоке происходящего, в котором нет ничего продолжительного и постоянного; человеку, благодаря слову, не надо кидаться в поток событий и

плыть между ними, пытаюсь их распознать. Человек может сверху наблюдать постижимую картину действительности.

Именно посредством связанного с разумной душой, с мышлением языка достигается фиксирование реальности вещей и отделение от нее. Вместе с тем, пытаюсь познать себя, человек может отделиться не только от вещей, но и от самого себя. Из всех живых существ только человек способен осознать свои действия. У человека, пишет Ибн Сина, «практическая сила имеет особые положения. У него (эта практическая сила) должна господствовать над остальными силами тела..., чтобы она совершенно не подвергалась действиям этих сил, а чтобы, напротив, эти силы подвергались ее действиям и подавлялись ею, чтобы тело не вызывало в практической силе возникающее под воздействием природных вещей страдательные состояния, которые называются нравственными качествами; необходимо, чтобы она вообще не подвергалась действиями и не была подчиненной, а чтобы, напротив, она господствовала над другими телесными силами и имела добродетельные нравственные качества» (18, 414).

Нравственные качества и моральные категории и понятия тоже являются предметами человеческой общественной деятельности. Представьте отдельного человека абсолютно изолированного со дня своего рождения от общественной жизни, от себе подобных. У него не могут образовываться понятия о добре и зле. Добродетельные моральные качества представляют собой высшие духовные качества человека. Именно благодаря им обладающие ими живые существа именуются настоящими людьми, человеками, а кто не обладает этими положительными моральными качествами или потерял их в ходе своей жизни, является только по внешнему облику, по форме человеком.

Следующее отличие человека от животного состоит в том, что в человеке благодаря его разумной душе и общественной жизни, говорит Ибн Сина, постоянно происходит изменение, иначе говоря, он динамичное существо. Развитие человека происходит главным образом в духовной сфере, в сфере культуры. Действительно, как показывают исследования, за пятнадцать миллионов лет, прошедших на Земле с появления внешних форм живых существ — антропоидов, они не продвинулись ни на шаг, не сделали даже незначительного открытия или изобретения, не предприняли ни малейшей попытки улучшить условия своей жизни. Все сказанное свидетельствует о том, что между человеком и остальными живыми существами имеется существенное различие.

Абу Али ибн Сина во многих своих произведениях, рассматривая соотношение души и тела, по-разному определяет тело. Он в одном месте называет его «афзор» — «инструмент», «орудие». В другом произведении тело называется клеткой, а душа — птицей, заключенной в эту клетку. Иными словами, тело — это жилище человеческой души. Тело — сущее, имеющее форму, а все, что имеет форму, по Ибн Сине, материально и временно. Тело — это не только организм человека как душевно-духовного существа, но и само по себе пространство, первое истинно человеческое пространство. Тело в прямом смысле является обиталищем, корпусом души человека, через него душа вступает в связь с пространством миром. Вместе с тем, эту загадочную связь души и тела нелегко выразить при помощи понятий. Душа человека воплощена в тело. Душа же есть истинное человеческое «я», а не его тело. Быть воплощенным не означает обладать телом или быть им, именно тело свидетельствует о душе, и, в свою очередь, душа воплощается в теле.

Но человек — это не только тело, но самое главное — душа, которая имеет и может иметь ни одно тело, говорит Ибн Сина в более поздних, последних произведениях, посвященных проблемам суфизма, особенно в «Книге указаний и наставлений» и аллегорических произведениях «Ат-тайр» («Птица»), «Соломон и Абсол», «Хайи бин Якзан» («Живой, сын бодрствующего»). Душа, говорит он, знает и любит. Подлинность человека заключена в его душе — духе и разумной душе. И она бессмертна.

Идею о бессмертии души Абу Али ибн Сина доказывает путем приведения ее субстанциональности, нематериальности, а также акцидентного характера связи с нею и телом человека. Приводимые для подтверждения положения о бессмертии души аргументы мыслителя часто основываются на логическом рассуждении и на интроспекции, т. е. внутреннем рассмотрении, самонаблюдении.

К числу логических аргументов относятся следующие:

- во-первых, духовное существо должно иметь соответствующее им вместилище, и таким вместилищем может быть только разум; при этом функция вместилища является функцией субстанции;
- во-вторых, воспринимающие при помощи телесно-чувственных органов при напряженном, интенсивном восприятии слабеют. С духовными силами дело обстоит наоборот, стало быть, духовные силы воспринимают исключительно посредством собственной сущности, не нуждаясь в каких-либо органах;
- в-третьих, тело пассивно воспринимает действующие на него предметы, а разумная сила воспринимает объекты активно, не нуждаясь в каком-либо постороннем понятии;

- в-четвертых, со временем при старении тело и принадлежащие ему силы слабеют. С разумом же дело обстоит противоположным образом, поскольку с наступлением старости разум усиливается, следовательно, душа, разумная душа, в своем существовании не зависит от тела;
- в-пятых, телесные, чувственные органы, силы не способны к бесконечной деятельности, а разумная душа способна; примером тому могут быть его бесконечные математические и философские идеи.

Как справедливо отмечает автор книги «Интерпретация духа религий и философий» Насруллах Баба Алхонджи, Ибн Сина задолго до французского философа Декарта считал, что человек во всем может сомневаться, однако в том, что он мыслит, не может быть сомнения. Иначе говоря, душа, мысль человека существуют независимо от тела.

Для доказательства этого положения Ибн Сина, обращаясь к своему читателю, говорит так: «Представь себя только что созданным в совершенном виде, но лишенном органов чувств и воспринимать что-либо ощущаемое, и парящим в воздухе или безвоздушном пространстве так, что члены не соприкасаются друг с другом и вообще ничего не ощущают ни внутри, ни вне себя. В таком состоянии, говорит ученый, ты будешь мыслить только свое существование, причем непосредственно. Если бы тебе в таком состоянии удалось вообразить какую-либо часть тела, то ты не воспринимал бы его как условие существования своей души. Следовательно, связь души с телом несущественна, случайна, то есть акцидентна, а не субстанциональна» (18, 227).

Здесь следует подчеркнуть то положение, что Абу Али ибн Сина при рассмотрении вопросов Бога, души (нафс) и тела

был продолжателем важнейших идей восточных мудрецов, особенно в таких своих произведениях, как «Философия восточных» («Хикмат-ул-машрикийин»), «Справедливость, или Арбитраж» («Инсоф»), состоящем из двадцати томов, который был утерян, нужно полагать, и в аллегорических произведениях. В значительной степени он развивал учение своих предшественников по вышеназванным вопросам. Он был твердо убежден, что в материальном, физическом мире все преходящее, все подчинено всеобщему закону рождения и умирания, а также страдания. В человеке отсутствует постоянная сущность души как проявление высшего духа, говорил он, душа связана с телом, но она не находится в нем в качестве постоянной сущности. В этом заключается смысл высказывания ученого о парящем человеке. Данный метод познания реальности мыслителя, как приемы других восточных мудрецов, заключается в отбрасывании компонентов индивидуальности с тем, чтобы увидеть то, что можно считать «Я». Мы начинаем отбрасывание с отдельных частей тела; если я отрублю себе руку, уменьшится ли мое «Я»? если я потеряю ноги, подействует ли это на «Я»? и т. д. Таким путем мы продолжаем этот самоанализ до тех пор, пока станет ясно, что никакая часть тела не составляет «Я» и что она полностью независима от тела. Подобным же образом отбрасываются ощущения, эмоции, мысли. В них нет «Я». Наконец, достигается некоторая определенность — некоторый центр спокойствия, где обитает особая сущность без каких-либо доступных качеств. Разумеется, это состояние достигается не просто при помощи умственного анализа; каждая стадия должна быть сделана предметом настойчивого духовного углубления, духовного созерцания. Когда субъект при помощи такого приема открыл существо-

вание некоторого «Я», следующая стадия заключается в его расширении, так, чтобы оно включало «Я» каждого другого существа, каждого проявленного творения.

Поскольку первое «Я», открытое при помощи духовного анализа, духовного созерцания, все еще является иллюзией отдельности, необходимо считать его несовершенством, которое следует преодолеть в конечном стремлении за единство с абсолют — необходимо, вечно сущим. Однако, переселив Бога-Абсолют в наглядные образы, человек неспособен найти его в окружающем мире. Сильное воздействие обучения, полученного в процессе жизни, обыкновенно мешает нам пересмотреть значение слов, обычных словесных определений, и потому многие мудрецы, в том числе соотечественник Ибн Сины Ибрахим Колабоди (X век), говорили, что Бога невозможно определить обычными логическими средствами, словесным способом, ибо значение таких слов требует интроспективных размышлений и толкований на основе духовного опыта с возможностями зрелого ума. Поэтому Ибн Сина, как и другие великие мыслители Востока, значения таких слов, как «Бог», «душа» и другие, стремился показать в форме аллегории. В лучшем случае это лишь удовлетворило бы любопытство, а в худшем, возможно, помешало бы человеку в его стремлении освободиться от мира непостоянства и страданий, от своей подчиненности желанию. Нужно помнить, что не следует ничего вставлять между человеком и далеким горизонтом, ничему нельзя разрушать, затуманивать истинный путь к освобождению. Для этого необходимо полное отрицание «личности», «Я» или, как в дальнейшем говорил соотечественник и в определенном смысле последователь Ибн Сины Джалолиддин Руми, очищение от всех свойств и качеств «Я», индивидуальности.

Чувство «Я», чувство индивидуальности есть ни что иное, как временная иллюзия; оно будет питать все те болезненные представления, которые являются естественными результатами взгляда на других людей, как на отдельные сущности. Духовное развитие, духовный прогресс в любой дисциплине приведет нас через братство к единству.

Не следует понимать Бога, как некоторое олицетворение силы; он, конечно, Реальность по ту сторону всех форм жизни и материи во Вселенной и всех иных уровней существования. Такую реальность — Бога нельзя разделять на отдельные части, кусочки, хотя так называемое «нисхождение» в материю производит иллюзию мириада отдельных существ бесконечно разнообразной плотности. Степень, до которой можно обнаружить реальность духа внутри его материальной оболочки, показывается проявлением того, что называется духовными качествами; это такие качества, которые вытекают из постепенного уменьшения чувства отдельности. Разнообразные материальные оболочки, которые прикрывают реальность духа, можно представить в виде окон разной прозрачности, сквозь которые великие люди способны наблюдать лежащую в основе жизни реальность, но в каждом случае объектом наблюдения духовного созерцания оказывается один неделимый Дух, а не какой-нибудь индивидуум, часть или частица. Оболочки этого мира или некоторые стороны реальности производят иллюзию отдельности, из которой вырастает все незнание мира.

Дух, как отдельная сущность, не может быть перевоплощающимся субъектом, ибо его отдельность является кажущейся и проявляется только до тех пор, пока существует окутывающая его и скрывающая материальная оболочка, создавшая иллюзию отдельности, индивидуальности. Духовное развитие,

духовный прогресс представляет собой постепенное сбрасывание этой материальной оболочки, пока, наконец, с ней не уйдет и видимость индивидуальности. Тогда дух будет восприниматься таким, каким он есть и всегда был, — единственной Реальностью, где встречаются «все» и «ничто». Дух оказывается одним и тем же — Единственной Реальностью.

Эту мысль Ибн Сины о вечности духовной сущности человека, нетленности его души, как бы повторяли в последующие эпохи многие мудрецы и мыслители стран Востока и Запада. Вот что писал о соотношении тела и духа известный мыслитель и ученый Аллан Кардек (1804—1869): «Человеку, чтобы вступить в бессмертие еще при этой жизни, необходимо научиться видеть себя не в изменчивом теле, но в нетленном духе, необходимо перестать отождествлять себя с телом, но отождествлять себя единственным с духом, ему необходимо каждую минуту своего существования понимать и помнить то, что тело его, со всеми его органами, есть не он сам, а всего лишь его орудие, которым он пользуется, пока оно в исправном состоянии, и которое он, по мере своих сил, поддерживает в этом исправном состоянии, но которое он оставит после того, как оно не сможет больше служить ему орудием. Понимание всего этого жизненно важно для человека, оно обеспечивает его действительный прогресс в жизни этой и подводит его к жизни иной совершенно к ней подготовленным» (51, 24).

Именно в своей душевно-духовной сфере человек постигает все свою значимость и все свои качества. Главная задача и цель человека должна быть направлена в этой сфере на духовное развитие и такое развитие и совершенствование беспредельно. В духовном развитии, в духовной культуре тело является мощным инструментом, орудием человека. Для этой цели он

должен оберегать, сохранять и совершенствовать свое тело. Благодаря душе, находящейся в теле, осуществляется связь души человека с духовным миром и с душами ангелов. Эта связь возникает оттого, что душа бывает очень сильна, так что чувства не могут удержать ее от действия, наподобие того, как сильно (духовно — М.Б.) одаренные люди могут одновременно говорить, слушать и писать. Такая душа может видеть наяву то, что другие видят во сне. Или же эта связь возникает благодаря силе мышления, являющейся орудием в этом деле, и это орудие может дойти снизу доверху и помогает душе связаться с высшим.

Или же эта связь возникает от пренебрежения ощущаемыми явлениями при преобладании черной желчи и сухости в душе. Тогда стремление души к мышлению бывает сильнее, чем к ощущениям этого мира. Иногда говорят так: душа отвлекается от ощущаемого и мало обращает внимания на внешний мир, а внутри действует сильно вследствие остроты и сухости противоположных влажности и тяжести, или во сне, когда душа покидает чувства (18, 225—226), иначе говоря, когда она покидает тело, с которым непосредственно связаны внешние чувства.

Как видно из вышеизложенного, по Ибн Сине, именно благодаря душе происходит рост, развитие и совершенствование человека. Чувства же являются внешними посредниками в постижении сущности вещей. Познание осуществляется душой, а не чувствами. Об этом же свидетельствует деятельность душевно-духовно одаренных людей, души которых в особые моменты вдохновения, сильной сосредоточенности, покидая сферу чувства, связываются с внутренним, скрытым от чувства мира и постигают тайны бытия.

Такое состояние отделения души от чувства или от тела у одаренных людей может происходить и наяву, в бодрственном состоянии, или же во время сна (ясновидение). Поэтому, говорит Ибн Сина, в этом смысле «душа человека не в его теле, а связана с ним. Оно (тело — М.Б.) является орудием и со-существует с ним. Ее любовь и внимание естественны, и между ними существуют узы. Стало быть, душа человека может влиять в той мере, в какой она связана с первичной материей, и в пределах своей мощи по отношению к материи, по причине, что эта душа не так сильна, как душа мира (т. е. универсальная душа). Это влияние также является слабым. Но бывает, что (сильная, развитая, одаренная — М.Б.) душа может влиять на другие тела внушением или взглядом — это обстоятельство не противоречит разуму. У некоторых людей душа может быть настолько сильной, что в состоянии совершить в телах нашего мира большие дела при помощи воображения или по своей воле. Таким образом, тела нашего мира сильно изменяются по этой причине... Отсюда все чудеса» (18, 227).

Рассматривая проблему душевно-духовной способности человека, Ибн Сина делит людей на четыре категории. Бывает, говорит он, что людям для душевно-духовного роста и познания нужны учителя и с помощью этих учителей они постигают вещи, духовно изменяются и совершенствуются. Без таких учителей и наставников эти люди не в состоянии познавать и духовно расти и совершенствоваться. Существует и другая категория людей, которым учителя не помогут для познания и постижения сущности вещей. Далее, существуют люди третьей категории, которые душевно-духовно настолько одарены, что без всякого учителя и наставника постигают сущность вещей, проникают в тайны бытия. Такие люди очень редки и они

должны быть учителями человечества. Именно благодаря таким чрезмерно одаренным личностям происходит духовный, культурный рост и совершенствование человеческого мира, прогресс общественной и духовной культуры. Вот что пишет по данному вопросу Абу Али ибн Сина: «Среди людей бывают такие, которым нужны учителя, без которых они не могут догадаться. А есть и такие люди, которые даже с учителем не могут понять. Может быть и такой человек, который поймет большинство вещей по догадке, мало нуждаясь в учителе. Возможно найти такого редкого человека, который, если захочет, то поймет без учителя все науки подряд с начала до конца в течение одного часа, потому что он связан с действующим умом так хорошо, что ему не надо думать, словно ему откуда-то подсказывают, и в самом деле это так. Такой человек должен быть источником учения для человечества, и это не странно. Мы сами видели такого рода человека. Он изучал вещи мышлением и трудом, но при наличии силы догадки он не нуждался во многих трудах, и догадки его о многих вещах соответствовали тому, что было написано в книгах. Таким образом, ему не надо было читать много книг и трудиться над ними. Этот человек в возрасте 18—19 лет усовершенствовался в науках: философии, логике, физике, метафизике, географии, астрономии, музыке, медицине и в прочих сложных науках до такой степени, что не встречал себе подобного... Если захочет учиться, ему необходимы многие годы для изучения каждой из этих наук» (18, 228).

В данном случае, разумеется, речь идет о самом мыслителе, ибо, как известно из его биографии и рассказов учеников, современников и исследователей, Ибн Сина в восемнадцатилетнем возрасте освоил все известные в его эпоху науки и был

почитаем как великий ученый и мудрец среди народов, где бы он ни бывал.

Кроме вышеназванных категорий людей, по Ибн Сине, есть еще чрезвычайно духовно одаренные люди, которые наделены божественным духом и разумом. Это пророки и святые люди, которые наяву проникают и постигают тайны мира. Их души, отрываясь от чувственного мира, связываются с духовным, тайным реальности миром и подлинного вечного мира реальностью. И поэтому души этих людей называются святыми. «Святая душа великих пророков, — пишет Ибн Сина, — является мыслящей душой. Они знают мыслимое без помощи учителя и грамоты только догадкой и посредством связи с миром ангелов (т. е. духовным миром — М.Б.). Они постигают наяву положения тайного мира путем мышления и получают откровения. Откровение является связью между ангелами и человеческой душой, оно дает представление о состояниях, влияет на первичную материю мира, творя чудеса... *Это последняя стадия человечности, связанная со степенью ангелов*» (18, 228).

Следуя за ходом размышлений Ибн Сины о категориях людей, различных душевно-духовных способностей, и другие мыслители делили людей по этим качествам на разные категории. Так, например, соотечественник Ибн Сины великий мыслитель и суфий Мухаммад Джалолиддин Балхи-Руми, касаясь этой проблемы, писал так:

Кроме души, которой обладают корова и осел,
Есть еще разум и душа у человека.
Кроме души, которая есть у человека,
Есть душа пророка и душа святого.

Человек, если он дошел до степени человечности, по духовным качествам стоит выше живых существ. Однако различия между людьми намного больше, значительнее, чем различия между людьми и животными. Главные отличительные качества человека от всех живых существ — это душевно-духовные качества и потому более совершенный человек стоит выше других по своим душевно-духовным качествам. Потому что, как мы видим, по убеждению мыслителя, неразрушаемая, вечная сторона человека — это его душа, связанная с универсальной душой, святым духом. Отсюда важнейшая задача человека в этом мире: пользуясь своей телесной жизнью, стремиться к душевно-духовному росту и совершенству. В своем произведении «Исцеление» в разделе «О душе» ученый пишет, что мудрые душевное счастье считают самым главным и самым ценным для человека. Каждая душевная сила имеет особенные качества, чистоту добра и свойства зла. Добрым, счастьем для души является то, чтобы она, соединяясь с духовным миром, направилась к своей субстанциональной сущности и перешла из временного бытия в этом материальном мире к вечному духовному миру. Те души, которые идут по пути добродетели и нравственного очищения, просвещения и познания, совершенствуют свое существование и достигнут ступени высшей благодати. Те же души, которые не идут по пути духовно-нравственного совершенства, останутся на низшей ступени материальности — ступени страдания и бедствия. Тело должно служить как бы рабочим инструментом, орудием для духовно-нравственного совершенствования человека. Отношение души с телом заключается в том, что душа для своих действий пользуется своим инструментом — телом. Чтобы достичь своей цели, душа, в свою очередь, должна беречь и охранять свой

инструмент. Отсюда важнейшая задача человека — поддержание, охрана и укрепление здоровья своего тела, своего организма. В своем небольшом по объему трактате «Зафарнома» («Книга побуждения или счастья») Ибн Сина самыми первыми жизненно-важными духовно-нравственными принципами считает здоровье, веру и духовное совершенство. Об этом в трактате «Зафарнома» сказано так: «В жизни справедливого (царя) Ануширвана не было ценнее вещи, чем мудрость и все мудрецы той эпохи были благочестивыми и правоверными. Однажды Ануширван пригласил к себе Абузарч-Мехра и сказал ему вот что: «Желаю, чтобы ты собрал несколько мудрых изречений, кратких в словах и значительных по содержанию, и чтобы они были полезными для этого и того мира».

Абузарч-Мехр составил это собрание изречений и отнес к Ануширвану. Тот высоко оценил это собрание изречений и попросил, чтобы его изложили золотыми буквами, написали такую книгу и он ее всегда брал с собою и часто углублялся в смысл этих мудрых изречений.

Абузарч-Мехр промолвил: «Я беседовал со своим учителем, и он отвечал мне». Я сказал: «Почтенный учитель, что я должен просить у моего могущественного и величайшего господина, чтобы в нем заключались все просимые мной благожелания?» Сказал: «Три вещи: телесное здоровье, безопасность и богатство» (19).

В этом небольшом трактате Ибн Сина в краткой форме излагает основные принципы — императивы духовно-нравственного совершенствования человека. Но прежде чем рассматривать основные положения этических принципов нравственного роста и прогресса человека, необходимо было остановиться на основополагающих положениях мыслителя о

необходимости для человека духовно-нравственного совершенствования, что мы и сделали выше.

Абу Али ибн Сина в своем произведении «Философия восточных» или «Мудрость восточных» («Хикмат ул-машрикийин»), в котором излагает свои самобытные, оригинальные философские взгляды, и в ряде своих аллегорических трактатах, которые мы упоминали выше, и особенно в трактате «Рисолаи ишк» («Трактат о любви»), в котором исследуются обстоятельные проникновения и розыски любви во всей вселенной, любовь определяет как стремление и движение, направленное к достижению прекрасного, и в связи с этим бытие делится в этом трактате на три уровня:

- во-первых, то, что находится в пределе совершенства;
- во-вторых, то, что находится в пределе недостатков;
- в-третьих, то, что находится между этими двумя пределами или границами.

Третий уровень в действительности не существует, говорит Ибн Сина. Ибо то, что существует, или достигло вершины совершенства или же из уровня недостатка движется к совершенству; желание человека также направлено к достижению прекрасного при помощи любви. А с точки зрения Ибн Сины, прекрасное — это и есть совершенство. Для достижения видимых форм совершенства необходима сила любви и всякие движения, поиски, усилия и побуждения появляются именно из-за нее.

Природа всех существ направлена к поискам избавления от недостатков и уничтожения их и желание проявить свою индивидуальность в различных формах. Неопределенная материя, которая по своей природе является неживой и неполной, в сиянии скрытых энергии и сил любви принимает

различные формы и постоянно совершает переходы к более высоким уровням прекрасного. В результате действия энергии и действия сил любви в мире образуется несколько уровней телесных существ, а именно:

- 1) существуют неодушевленные существа, состоящие из формы и материи, а также свойства. В них благодаря силе любви происходит соединение со своей основой или субстанцией и неопределенная (бесформенная) материя концентрируется в форме и постоянно переходит из одной формы к другой форме;
- 2) сила любви стремится к концентрации и единению. По той причине, что растительный мир, который находится более ближе к этой централизации, концентрации и единению и более далекий от нее чем живой мир, пользуется этой силой любви. В растительном мире формируется растительная душа, которая действует следующими тремя функциями: питание и удаление (т. е. ассимиляция и диссимиляция. — М.Б.), рост и производство себе подобных. Эти действия не что иное, как проявление любви. Питание заключается в усвоении внешних веществ и превращение их во внутренние вещества, функция роста заключается в увеличении соответствующих частей тела, и производство себе подобных означает продолжение своего рода и особым выражением любви;
- 3) на следующем этапе в мире животных еще более увеличивается концентрация и единение силы любви. Следовательно, образуется природа животного, и силы и поиски единения еще более увеличиваются. В человеческом же мире стремление к такому единению становится

ся еще более могучим, — в результате формируется сознание человека. В более высоком мире, чем человеческий, тоже потребна такая внутренняя, или врожденная любовь. Все постепенно увлечены и устремлены к своей первоначальной любви или к вечно прекрасной основе.

Ценность и достоинство любого существа зависит от общности или отделенности от своего предельного начала.

Поскольку Ибн Сина был великим ученым медиком, на проблему души он обращал особое внимание. В его эпоху проблема переселения душ (теория метемпсихоза) была объектом различных теорий и учений. Но Ибн Сина это учение, которое ему было известно (как мы уже выше отмечали), считал несостоятельным. Исходя из своих убеждений, он в своих трудах более подробно анализировал проблему души. Ибн Сина был убежден, что душу нелегко определить, полное ее определение невозможно. Потому что в различных сферах бытия душа проявляется при помощи различных сил и форм.

Но тем не менее, хотя Абу Али ибн Сина отрицает распространенную в странах древнего Востока и древней Греции теорию переселения душ (деинкарнацию), тем не менее, он твердо убежден в том, что в мире из ничего ничто не возникает и существующее никогда бесследно не исчезнет. Духовные сущности неразрушимы, вечны, а телесные постоянно находятся в состоянии изменения и обновления. Телесные, материальные явления во времени преходящи, но они абсолютно не исчезают, а переходят из одного в другое состояние. Более того, им сформулирован общий закон сохранения и превращения существ, вещества и энергии за несколько веков до научной формулировки этих законов.

Так, в одном стихотворении Ибн Сина пишет так:

Всякие формы и виды (суших) исчезнувшие
Будут сохранены в скрытой казне бытия.
Как только нынешнее положение (условие)
Станет состоянием Вселенной,
Переведет их Истина (Бог) из скрытого состояния наружу.

Как видно, хотя оболочка идеи своеобразна, то есть соответствует условиям и требованиям эпохи мыслителя, однако в ней заключена общеприкладная, общенаучная мысль о том, что в мире ничто бесследно не исчезает, формы и виды существующих переходят из одного положения или состояния в другое, из видимого в невидимое, и обратно — из невидимого, скрытого в видимое, во внешнее.

Точка зрения Ибн Сины о различных формах проявления силы души сводится к следующему:

I. Бессознательные проявления души:

- во-первых, многосторонние действия — это такие функции растительной души, как питание, о котором мы уже говорили, рост и производство себе подобных;
- во-вторых, сходные друг с другом односторонние действия: это рост и внутренняя природа — мизадж.

II. Сознательные проявления души: многосторонние действия души человека или животных. В том числе у низших живых существ: 1) сила восприятия; 2) действующая сила — это склонность к наслаждению и избеганию страдания. Проявления в человеке: 1) сила восприятия, осуществляемая пятью внешними и пятью внутренними чувствами. Последнее сводится к следующему: общее чувство (хисси муштарах), воображение (вохима), представление (мусаввира), воспоминание (закира), владеющая сила (мутасаррифа), которые проявляются рассудочной

(акли боланда) деятельностью человека и завершаются пророческими и ангельскими разумами. 2) Действующая сила или воля состоит из следующих: а) односторонние действия — это действия космического духа или сознания, которые реализуются на одну сторону. Ибн Сина в своем трактате «О душе» неоднократно подчеркивает положение о том, что душа человека независима от материи. Душа посредством тела или телесных частей не осуществляет мышления или рассуждения. Если бы дело обстояло так, тогда для размышления о теле или о себе оно нуждалось бы в другом теле. Кроме того, душа сама себя познает и осознает. Отсюда следует, что душа по своей сущности не нуждается в каких-либо телесных силах.

Ибн Сина по вопросу о том, предшествует или последует душа по отношению к телу, придерживался точки зрения о том, что если признавать предшествование души телу индивидуума, то придется поставить вопрос о существовании одной или нескольких душ. Если в связи с сосуществованием множества тел нужно признавать существование множества действительных душ, в таком случае допускается ошибка. Ибо множественность тел требует множественности форм, и это не свидетельствует о множественности душ. Следовательно, говорит Ибн Сина, мы должны сказать, что была одна душа, поочередно принадлежащая нескольким телам. И в таком случае мы допустим ошибку, ибо тогда, если два индивидуума, например, индивидуум «А» и индивидуум «Б», обладают одной и той же душой, получается, что они оба в знании и невежестве соучаствуют. Следовательно, мы должны признать, что душа не может находиться в таком положении. В действительности дело обстоит так, что душа и тело сосуществуют, и они по своей сущности противоположны. Разрушение тела не приводит к

небытию души. Ибо тленность является свойством составных существ и не относится к чистым существам, не приемлющим частей и нематериальным.

С точки зрения Ибн Сины, положение о предшествовании или последовании души по отношению к телу невозможно, поскольку несомненной является вечность души после разрушения тела.

Среди неоплатоников Ближнего и Среднего Востока Ибн Сина был единственным философом, который имел по этим вопросам самостоятельную точку зрения. Его ученики Бахманийяр, Абу ал-Маъмун, Маъсумй, Абу ал-Аббас и Ибн Тахир стали его последователями по этим вопросам.

Идея о том, что любовь — основная, главная притягательная сила к совершенству, к первоисточнику — чистому Совершенству является одним из основных положений всех религиозных писаний. Многие мыслители Востока и Запада, следуя за Ибн Синой, считали любовь главной силой совершенствования в мире. Так, любовь — это связь противоположных сил, ибо Любовь — это притягательная сила, а любящий — стремительная сила к любви.

Вот основные положения в таких Писаниях.

Так, например, в Коране в стихе «Мо'ийда» («Трапеза») сказано так: «Бог любит их, и они любят Бога». В стихе «Бакара» («Корова») сказано: «Куда бы ни взглянул, там есть Божий Лик». В стихе «Семейство Имрана» сказано: «Скажи: если Бога любите, то следуйте за мной, чтобы (Он) возлюбил Вас».

По этой причине исследование и воспевание любви в мире — этой мощной силы совершенствования — считалось одним из основных вопросов, проблем творчества почти всеми великими учеными, философами, мистиками и поэтами, писателями.

Вот некоторые образцы такого исследования и воспевания любви земной и небесной, духовной.

Смертный, знай, что обратишься

В то, что любишь ты нежнее.

Любишь Бога — будешь Богом,

Любишь землю — будешь ею.

Ангелус Силезиус.

Главная идея Абу Али ибн Сины о том, что прекрасное — это совершенство и что любовь — это стремление к совершенству всего сущего, на протяжении последующих тысячелетий сознательно и бессознательно была воспринята, широко, обстоятельно обсуждена и прокомментирована в основных произведениях целого ряда философов и писателей, в том числе немецким философом Артуром Шопенгауэром (1788—1860) в его главном труде «Мир, как воля и представление», особенно в разделе «Метафизика любви», английским писателем и философом Эдуардом Карпентером в его произведении «Любовь и смерть» и другими философами и писателями стран Востока и Запада.

Обратимся к некоторым мыслям А. Шопенгауэра о стремлении человека к красоте, совершенству. Каждый человек, говорит он, «...прежде всего, решительно предпочитает и страстно желает самых красивых особей, т. е. таких, в которых родовой характер отпечатлен с наибольшей чистотой, но потом ищет он в другой особи таких совершенств, которых не достает ему самому» (74, 557). Далее, он пишет, главными мотивами любви являются стремления к совершенству. «Эти мотивы распадаются на следующие категории: одни из них относятся к типу рода, т. е. к красоте, другие имеют своим предметом психические свойства, наконец, третьи носят чисто относительный характер и возникают из необходимости взаимных

корректиров или нейтрализации односторонностей и аномалий обоих любящих индивидуумов» (74, 561).

Вот что пишет немецкий ученый и философ Вильгельм Бельше девять столетий спустя в своем капитальном трехтомном труде «Любовь в природе» о роли и силе любви в природе, в бытии существ. «Любовь была единственным добровольным растворением индивида, блаженной смертью, к которой стремилось каждое живое существо... Разве ты не видишь тут глубокой тайны, находящейся, однако за пределами всего существующего, но в самом сердце природы? Эта тайна, быть может, приобретет такую силу со временем, что наши потомки совершенно перестанут бояться смерти, хотя они и не вернутся к прежней вере с ее грезами. Правда из этой общей картины естественного развития мира, на возвышении которого мы основываем свой оптимизм, выступает железный закон: уничтожение индивида. По-видимому, как раз путем такого уничтожения и совершается процесс развития. И наша душа трепещет, охваченная смертельным страхом. Но не может ли любовь служить для нас символом? Она указывает на ту единственную форму, которая не так ужасна, — ту форму, которая служит выражением высшего объединения индивидов. Это объединение «васл» (по Ибн Сине, орифов) не является ли смертью, даже в своей страшной форме, непризнанным актом любви? Не является ли и она после тяжелой борьбы таким же состоянием полного блаженства, какое дает любовь?

Для подтверждения своих суждений о любви как мощном средстве роста и совершенствования В. Бельше приводит следующее стихотворение Джалолиддина Руми, содержание которого в яркой поэтической форме раскрывает идею Ибн Сины о любви, а именно:

Падет пред смертью жизни гнет,
 Но жизнь страшит ее приход.
 В нем видит жизнь лишь темный рок,
 А он свободу ей несет.
 Так сердцу кажется жесток
 Любви внезапный первый взлет.
 Умрет надменный деспот «Я»
 В лучах любви, в ее игре.
 Пусть будет смертью ночь твоя,
 Но встань свободным на заре (28, 36—37).

Даже первое живое существо, говорит В. Бельше, зародилось благодаря любви. «Представь себе первую бациллу, на берегу древнейшего моря, внезапно образовавшуюся из мертвой материи, из какой-либо неорганической смеси. Момент зарождения этой бациллы, возникшей со всеми своими способностями, был в то же время и великим актом рождения любви. Что эта бацилла была единственной в своем роде, что она была Адамом, в строгом смысле этого слова, и что она создала себе Еву, посредством удивительного процесса деления. Но эта первая бацилла была не только Адамом жизни, она была в то же время и Афродитой. Вспомни древнюю легенду: Афродита — богиня любви и красоты в древнегреческой мифологии, и Венера в древнеримской мифологии, Зухро в древневосточной мифологии, в одну благословенную минуту, нагая поднялась из морской пены, сияя неземной красотой.

Конечно, путь от простого комочка живой материи, представляющего одну клетку, от такой первичной бациллы к прославленной любовью красоте женского человеческого велик. Но именно любовь и указывает нам этот путь. Бацилла — первое живое существо — производит бесчисленное потомство, на которое постоянно воздействуют как внутренние, так и внешние условия. Так в восходящей цепи мириадом способных

к любви индивидов из бесформенного первичного существа народится Афродита, т. е. идеал прекрасной женщины. Легенда несколько сокращает этот путь и выводит Афродиту прямо из морской пены. Естествоиспытателю же нужны для этого многие миллионы лет и целый ряд живых существ, вплоть до человека, — цепь, внизу которой находятся первичные живые существа, затем черви, рыбы, амфибии, утконосы, сумчатки и, наконец, обезьяны и обезьяноподобные люди. Но в принципе тут нет большого различия. Во всяком случае, любовь, подобно Афродите, очевидно, также поднялась из пены в один благословенный миг седой древности» (28, 97—98).

Все вышеизложенные учения естественных наук о первичном зарождении первого одноклеточного живого существа и до вершины эволюции и многочисленные мифологические предания подтверждают общую идею Ибн Сины о роли любви — постоянного стремления к совершенству, к высшему, благодаря чему происходят превращения в природе, в мире.

Идейный продолжатель учения Ибн Сины Джалолиддин Руми происходящие в мире силой любви превращения прекрасно иллюстрирует в следующих своих поэтических строках:

Я — ликующее солнце, я — былинка золотая,
 Что в лучах его резвится, шаловливостью блистая;
 Утро первая улыбка, вздох вечерний, грусти полный,
 Шепот леса, шелест листьев, набегающие волны.
 Я — корабль и парус белый, я — и кормчий и кормило,
 Я — и камень, о который корабль мой разбило.
 Я — тоскливый голос флейты, человека дух мятежный,
 Камнем выбитая искра, блеск металла, отблеск нежный.
 Я — безумство опьянения, виноградная лоза я,
 Сладкий яд, как виночерпий, по бокалам разливаю.
 Я — свеча и над свечою мотылек замороженный,
 Я и роза и над розой соловей, в нее влюбленный (28, 69).

Следует сказать, что после Ибн Сины многие философы, суфии, теософы и поэты в своих произведениях комментировали эту связь любви с прекрасным или, по словам Ибн Сины, проявление — стремление каждого существа к прекрасному, к совершенству, к своему первоначалу.

Так, например, выдающийся мыслитель Ближнего и Среднего Востока Али ибн Мухаммад Дейлами (год смерти — 391 год хиджры) о связи любви и прекрасного пишет следующее: «Мы считаем: три вещи являются причиной и возбуждающей силой любви: во-первых, дух или мысль, которую сотворил в этом мире всемогущий и назвал ее прекрасной. И сотворил личность и ее одел этим духом, т. е. красотой, и эту личность назвал прекрасной. Тогда же всемогущий Бог пожелал создать духа с тем, чтобы с этими двумя духами раскрыть тайну свою в том духе, Тогда же сотворил прекрасного, и его противопоставил с той красотой, и из его красоты создал любовь, и прекрасного (существо) воплотил в любовь — и он стал «любящим». В то же время противопоставил их друг с другом — любовь и прекрасного, и прекрасного с прекрасным, который является возлюбленным» (50, 12—13).

Кроме того, Дейлами, ссылаясь на предание (хадис) пророка и его о достоинствах прекрасного, говорит так: «Пророк говорил, что три вещи перед глазами человека возвышаются: видение цветов (зелени), видение прекрасного лица и видение текущей воды». И он далее говорит, что «пророк, мир ему, войскам давал указание о том, что когда направляете гонца, то выбирайте его по внешней красоте и красивым именем. И рассказывают, что пророк говорил: по своим желаниям (потребностям) обращайтесь к красивым людям, ибо внешняя форма является благом человека и с ней он встречается лицом к лицу. Дейлами далее

еще приводит следующее предание пророка о прекрасном, где пророк говорил так: «Красивые волосы являются из платья всевышнего Бога и, следовательно, у кого красивые волосы, того он (Бог) должен считать драгоценным».

Рассматривая положение о том, что прекрасное является причиной, возбудителем любви, Дейлами пишет, что доказательство тому, что прекрасное является возбудителем любви и тайны Бога раскрываются в прекрасном путем проявления к нему любви. По этому поводу пророк говорил следующее: «Своего всемогущего Бога я видел в прекраснейшем виде... Мне сказал: Пожелай. Сказал: Желая твоей любви и любовь такого дела, которая сближает Твою любовь ко мне». Когда обладатель прекрасного произвел сияние на пророка, то пророк пожелал его (Бога) любовь и кроме любви ничего другого, и изъявил полное желание любви и всех ее форм. Все это указывает на превосходство любви по отношению к другому.

Разъясняя вышеизложенное предание пророка о прекрасном, Абу Али ибн Сина писал, что пророк говорил эти мысли потому, что он знал, что внешняя красота истекает из превосходства естественного состава, существование симметрии и ровность строения действует во внешние формы — поведения и морали и от них образуется добронравие. И кто заслуживает того, чтобы у него изъяли эту потребность. Если же кто-то внешне является безобразным, а в нравственном отношении добрым, возможно, что его безобразие может быть из-за порчи, случайной причины, а не из-за низости, безобразия симметричной или же добронравие образовалось путем привычки и не является по природе и естественным. Если же, напротив, кто-то обладает красивой внешностью и недобрым нравом, то такое положение может быть в двух случаях. Или его безобразный нрав является

случайным, который сформировался из-за натуры, характера или же образовался из-за привычки, то есть совершения безобразного действия и недостатка следования шариату (законам) и руководству разумом. И если же обладает внешней красотой и недобрым нравом и такое не нравственное поведение бывает из-за привычки, то он недостоин любви, дружбы. Однако, благонравный, у которого случайно, из-за внешних обстоятельств, возникло внешнее безобразие, заслуживает дружбы.

Таким образом, если речь идет о человеке, Абу Али ибн Сина говорит, что главным следует считать внутреннюю красоту, духовно-нравственную красоту, а не внешний вид, внешнюю форму.

В связи с этим в учение Абу Али ибн Сины о прекрасном как совершенном нужно подчеркнуть важнейшую мысль философа о том, что человек, захваченный сильнейшей страстью, в случае неисполнения своего желания может заболеть душевной болезнью. Пользуясь терминологией фрейдизма, комплекс патологических представлений вытесняется из сферы сознания и действует уже из сферы бессознательного. Под всякими обличьями он проникает в сознание и угрожает духовному единству «Я», включенного в окружающий его мир. Ибн Сина таких больных лечил духовным воздействием, то есть так, чтобы при беседе (то есть при анализе, по теории Фрейда) можно было бы свободно вызывать эти комплексы из глубины бессознательного и устранять их путем беседы или соответствующих действий, то есть предоставить возможности такому больному отреагировать. Таким психологическим методом, как свидетельствуют источники, Ибн Сина лечил многих душевнобольных.

Для подтверждения данного положения приведем следующий пример из целительной практики Ибн Сины, о котором мы уже писали выше. Вкратце напомним его. Когда у падишаха

Гургана Кабуса Вушмагира заболел родственник, юноша поразительной красоты, то для его лечения призывали Ибн Сину, который и вылечил его, поставив диагноз — любовь.

Из того способа лечения, которым воспользовался ученый, можно сделать вывод, что в практическом отношении основателем психоанализа был не Зигмунд Фрейд, а Абу Али ибн Сина. Именно он, видимо, впервые практиковал лечение тех душевнобольных, основой недуга которых является неудовлетворение их сексуальных устремлений.

В последние годы жизни, переходя на путь суфийского (мистического) совершенствования и достижения уровня соединения с Универсумом — необходимо-сущим, мыслитель в своих аллегорических произведениях и трактатах рассматривал идею суфизма и основные пути морально-духовного роста и совершенствования человека и возможности достижения уровня «инсони комил» («совершенный человек»), а также, в конечном счете, воссоединения с необходимо-сущим — Духовным Абсолютным существом.

Если душу свою рассоединишь из забот и печалей этого мира,
То радости жизни воссоединятся с вечным миром.
Если укротишь свои желания воздержанием,
Успокоишь все душевные беспокойства, тревоги.
Если на шаг отодвинешь положение хотения — желания,
То местом своего пребывания сделаешь божественный храм.
Если откажешься от своего существования, то будь вполне уверен,
Что позади себя оставишь небесные сферы.
Однако на этот путь способны расторопные.
А ты как же оставишь красу мира?
Не сможешь уступить привычным делам жизни.
Не сможешь отодвинуть аромат цветов и благоухание мира.
Как Абу Али, убегай из творений и уединись.
Может быть, нрав души отрешись от обычного положения.

В этом произведении Ибн Сины излагаются основные принципы и пути суфийского духовного совершенствования, перехода от низшего телесно-душевного состояния к чисто духовному состоянию, от временного бытия телесности и формы к высшему уровню духовности. Однако мыслитель, рассматривая различные типы людей, писал, что, в отличие от животных, общественное душевно-духовное существо выделяется обозначаемыми морально-этическими правилами общественной жизни. Но более подробно этот вопрос мы рассмотрим ниже.

Как мы уже упоминали, сохранение здоровья и забота о нем считаются важнейшими правилами жизнедеятельности человека. Ибн Сина вслед за Аристотелем подчеркивал, что жизнь заключается в движении.

Однако чрезмерная забота и внимание к телу, физическим силам в ущерб душе и духу приводит к утере жизненного равновесия. В этой связи Ибн Сина пишет: «Если телесные силы чрезмерно одерживают победу над умом, то нарушается равновесие развития природы человека. Следовательно, высшее благоденствие духа зиждется на равновесии ума и тела. Если тело здоровое, то дух также здоров» (53). Этими словами мыслителя мы и заканчиваем данную главу.

Глава четвертая

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Начиная с того периода, когда логические произведения древнегреческих ученых были переведены на арабский язык, они с особым вниманием изучались мыслителями и философами Центральной Азии, Ирана и других стран Ближнего и Среднего Востока. Логику они называли средством познания истины, средством отличия истины ото лжи. С особой любовью они собирали логические произведения древних авторов и подвергали их подробнейшему анализу. Появились многочисленные книги на арабском языке и языке фарси, в которых комментировались и толковались логические идеи древних авторов. В результате специальных исследований были созданы оригинальные трактаты и сочинения по логике.

Выдающимся философом и логиком Центральной Азии, Ирана и других стран Ближнего и Среднего Востока был Абу Али ибн Сина. В своем научном и философском творчестве и в развитии логической теории он опирался на теорию познания и логическое учение древнегреческих ученых, особенно Аристотеля и мыслителей древнего Востока.

Теория познания и логика Ибн Сины еще недостаточно исследованы с точки зрения научной методологии. По этому

вопросу имеются только отдельные небольшие статьи с изложением некоторых вопросов логики, разработанных в трудах мыслителя. Взгляды Абу ибн Сины по вопросам теории познания и логики изложены им в произведениях «Книга исцеления» («Китаб аш-Шифа»), «Книга спасения» («Китаб ан-Наджод»), «Книга знания» (Даниш-намэ»), «Книга указаний и наставлений» («Китаб ишорат ва танбехот») и других.

«Книга указаний и наставлений» написана Ибн Синой значительно позже его главного произведения — «Книги исцеления», а также «Книги спасения» и «Книги знания». По единодушному признанию исследователей, «Книга указаний и наставлений» является плодом наиболее зрелых размышлений Ибн Сины. В этой книге ученый, по мнению Е. Э. Бертельса, «почти совсем порывает с Аристотелем» (29, 117). Ту же мысль подчеркивает французский востоковед А. М. Гуашон во вступительной статье к этой книге, опубликованной в 1951 г. и снабженной обстоятельными комментариями.

К сожалению, другое оригинальное произведение мыслителя — «Восточная философия» («Хикмат ал-Машрикийин»), как мы упомянули выше, утеряно. До нас дошли лишь предисловие к той части, которая называется «Логика восточных» («Мантик ал-Машрикийин»), и небольшая часть этой работы, а также приписываемые Ибн Сине четверостишия, содержащие мысли по вопросам познания. Одно из этих четверостиший начертано на памятнике Абу Али ибн Сине:

Хотя в пустыне этой сердце мое стало биться учащенно,
Оно ничего не узнало о тайне волоса,
А волос тем не менее распадается на две части.

Философский смысл данного стихотворения извращает воззрения Ибн Сины и приписывает ему взгляд о непознаваемости мира.

Но существует и другое четверостишие, высеченное на новом надгробном памятнике мыслителя в Хамадане: *«От преисподней и до блеска Сатурна разрешил я все загадки Вселенной. Преодолев коварство и уловки, я все узлы разрубил, кроме одного лишь — узла смерти».*

В результате детального исследования художественного творчества мыслителя Е. Э. Бертельс сделал вывод о том, что Ибн Сину нельзя считать автором этих четверостиший. «Следует отметить,— пишет он,— что до сих пор не обнаружена ни одна старая рукопись, содержащая эти четверостишия. Как правило, они всегда встречаются в рукописях не раньше XVI—XVII вв., что уже само по себе подозрительно. Далее, основной мотив всех этих четверостиший — признание бессилия человеческого разума перед тайнами природы. Такой мотив характерен для рубаи Омара Хайяма, но диаметрально противоположен точке зрения, высказанной Авиценной в его научных трудах. Для Авиценны разум человека не знает пределов, путем логического мышления и интуиции может быть познано все, вплоть до сущности божества» (29, 118). Этому же взгляду придерживаются зарубежные ученые М. Шариф и С. Гавхарин (42 и 75).

Чувственное познание

В отношении теории познания Ибн Сины имеются две противоположные точки зрения египетских исследователей: профессора философии Фуадского университета Каира доктор Ахмеда Фoad-уль-Ахвани и Мустафы бей Назифа.

По утверждению Мустафы Назифа, теория познания Ибн Сины, подобно учению о познании Джона Локка, является сенсуалистской. Выступая против этой точки зрения, доктор Ахвани полагает, что теория познания Ибн Сины более сходна с взглядами Канта на познание, чем с воззрениями Локка. Ахвани считает, что содержание познания, по Ибн Сине, составляют два элемента: первый — это умозрительные, априорные знания, которые находятся в самом разуме, исходят из природы разума и потому носят доопытный характер; второй — это знания, приобретенные из внешней действительности. По этой причине отождествление теории познания Ибн Сины с теорией Локка, по мнению Ахвани, неверно, ошибочно. Однако утверждение самого Ахвани о сходстве гносеологии Ибн Сины с учением Канта также не соответствует действительности.

Абу Али ибн Сина решает вопросы теории познания в целом с позиций разума, опыта и мистицизма. Он исходит из существования отдельных, данных в опыте, предметов внешнего мира и из них выводит знание естественных закономерностей. Опытное, чувственное познание — начальный этап познания природы. Чувственное познание, органы чувств, посредством которых совершается познание отдельных сторон, свойств предметов природы, исследуются мыслителем почти во всех философских произведениях. Роль и силу органов чувств в процессе познания Ибн Сина анализирует и изучает глубоко и всесторонне. Он делит чувства на два вида: внешние и внутренние. Согласно его учению, пять внешних чувств (зрение, слух, вкус, обоняние и осязание) являются внешними познающими силами. Внутренними познающими силами, по его мнению, являются: общее чувство, предполагающая сила, изображающая сила, запоминающая сила и воображающая сила (10, 367).

Силы человеческой души Ибн Сина также делит на две группы: действующие и познающие. Эти силы он называет силами разума, который имеет разные ступени развития. Разъясняя взаимосвязь души и душевных сил человека в «Книге спасения», Ибн Сина пишет: «Ты найдешь у человека приобретенный разум («ал-акл ал-мустафад»), правильное ты найдешь святой разум («акл-кудси»), который является главным, а ему служат все остальные разумы. Далее по степени господства идет фактический разум («акл-би ал-фил»), далее разум после, т. е. по возможности («акл-би ал-кувват»), он же есть «акл ал-хаюлани», и потом идет действенный разум («акл ал-амалий»»)» (46, 25).

В сложном процессе познания действительности каждое чувство имеет определенное назначение. Посредством пяти внешних органов чувств — зрения, слуха, вкуса, обоняния, осязания — познаются отдельные стороны, свойства предметов внешнего и внутреннего мира. Каждое из этих чувств связано с нервной системой живого организма. Благодаря этой связи и нервным окончаниям, воздействия свойств внешних предметов передаются, по Ибн Сине, в сердце, а затем — в мозг.

В «Книге спасения», исследуя физиологические основы каждого чувства и значение последних в деле восприятия свойств внешних вещей, Ибн Сина пишет: «Зрение — это расположенная в полом нерве сила, которая воспринимает запечатлевшуюся в льдообразной влаге (имеется в виду хрусталик) форму тела, имеющего цвет, передаваемый через актуально прозрачные тела к поверхности гладких тел.

Слух — это сила, расположенная в нерве, который рассеян по поверхности слухового канала. Эта сила воспринимает такую форму, которая передается через колебания воздуха, сильно

сжатого между ударяющим телом и телом, испытывающим удар и сопротивляющимся этому, отчего возникает звук. Колебание это доходит до заключенного в слуховом канале застоялого воздуха и приводит его в такое же колебательное движение. Волны этого движения приходят в соприкосновение с нервом, и тогда мы слышим звук.

Обоняние — это сила, которая расположена в двух соскообразных отростках передней части мозга и воспринимает передаваемый ему втягиваемым в нос воздухом запах, имеющийся в примешанном к воздуху паре, или запах, запечатленный в воздухе, благодаря изменению последнего под воздействием того или иного пахучего тела.

Вкус — это сила, расположенная в нерве, который стелется по языку. Эта сила воспринимает растворяющийся вкус тел, который соприкасается с языком и примешивается к приятной жидкости, содержащей в себе преобразующую смесь.

Осязание — это расположенная в нервах кожи и мускулов всего тела сила, которая воспринимает все то, что соприкасается с телом и оказывает на него воздействие благодаря противоположностям, преобразующим смесь или состав» (9, 221—222).

Таким образом, Ибн Сина не ограничивается перечислением функций органов чувств, но пытается определить их локализацию, т. е. их расположение в материальном веществе, включая мозг. По его убеждению, ощущения локализируются в передней части мозга, способности отвлечения и обобщения — в средней, а память — в задней части мозга.

Эта локализация при всей грубости «была первой в средние века попыткой указать материальную структуру, в которой коренятся процессы ощущения, абстрактного мышления и запоминания. Это, разумеется, еще не научный факт в строгом

и полном смысле слова, но формулировка одного из необходимых условий научного объяснения душевной жизни».

По мнению мыслителя, осознание представляет собой сложное чувство. Оно объединяет в свою очередь еще четыре чувства. Это очень интересная мысль. По словам Ибн Сины, осознание есть не последний вид чувства, «а скорее род для четырех сил, рассеянных по коже всего тела. Одна из этих сил различает противоположность теплого и холодного, вторая — противоположность влажного и сухого, третья — противоположность твердого и мягкого, четвертая — противоположность шероховатого и гладкого. Только то обстоятельство, что они собраны в одном органе, внушает мысль о единстве их сущности» (9, 222). Если последнее чувство рассматривать разъединенным на части, то органов чувств будет не пять, а восемь. Свойства и формы вещей внешней действительности, воздействуя на органы чувств, запечатлеваются в них и становятся знанием в виде отдельных ощущений.

Ощущения и реальность

По вопросу об отношении ощущений человека к объективной реальности Ибн Сина придерживается точки зрения отражения объективной действительности в человеческом сознании. У Ибн Сины и его последователей нет сомнения в том, что вне и независимо от сознания человека существуют материальные предметы и их разнообразные качества. Ощущения человека отражают в сознании объективные качества реальных вещей такими, какими они являются в действительности. Ибн Сина признает, что материальные вещи объективно существуют вне сознания человека. Воздействуя на органы

чувств человека, они вызывают ощущения, являющиеся образами объективных качеств воздействующих на нас вещей.

Исследователи справедливо отмечают, что вопросы теории познания, в частности вопросы ощущения, Ибн Синой разбираются оригинально и самостоятельно. Так, в объяснении процесса зрения Ибн Сина критически рассматривает взгляды Платона, Демокрита и других древнегреческих философов и утверждает, что зрением мы ощущаем только цвета объективных вещей. Это ощущение происходит путем отражения света от внешних предметов, когда свет падает на них, подобно отражению внешних предметов в зеркалах.

Рассматривая зрение, Платон полагал, будто бы из глаз исходит нечто такое, что встречается с видимым предметом и принимает его форму вовне, составляющую зрительное восприятие. Ибн Сина считает этот взгляд на зрение несостоятельным. обстоятельно доказывая необоснованность этого мнения на природу зрения, мыслитель утверждает, что «восприятие происходит именно в зрачке, а не вне его». По словам Ибн Сины, «зрение не зависит от того, что что-то поступает к нам от чувственно воспринимаемого предмета, а поскольку оно не есть тело предмета, то, значит, оно — его образ» (9, 224).

Проблема восприятия

Хотя Ибн Сина не говорит о восприятии как особой форме чувственного познания, но употребляет в смысле восприятия термины «общее чувство» и «предполагающее чувство». Общее чувство, по утверждению Ибн Сины, посредством внешних чувств, то есть ощущений, запечатлевает в себе в целостном виде образы объективных вещей. Иными словами, полученные

при помощи органов чувств разрозненные ощущения объединяются посредством общего чувства в единое познание. Функция же восприятия смысла возлагается Ибн Синой на другое чувство, называемое им «предполагающей силой».

Ибн Сина отличает восприятие смысла от восприятия образа потому, что образ, по его убеждению, ощущается органами чувств и воспринимается общим чувством, а смысл воспринимается догадывающейся, предполагающей силой без предварительного ощущения органами чувств. По утверждению Ибн Сины, «баран ощущает посредством зрения цвет, форму или движение надвигающегося на него предмета, или же он слышит его звук. Вследствие этого баран воспринимает в данном предмете образ волка. Это есть функция общего чувства. Вслед за этим, то есть за восприятием образа волка, баран воспринимает в нем смысл враждебности и опасности, благодаря чему он делает оборонительные движения, несмотря на то, что он не ощущает посредством органов чувств данного смысла. Вот такова функция восприятия, выполняемая предполагающей силой» (46, 43).

Внешнее чувство — это то, что образуется в результате воздействия внешнего предмета на соответствующий чувствительный орган. Внутреннее же чувство возникает на основе внешних чувств. Обычно на основе чувственных данных возникает восприятие. Но восприятие имеет двоякий смысл: как форма чувственного знания и как форма мысли. Эти виды знания мыслителем рассматриваются как первичное и вторичное восприятие. Разница между первичным и вторичным восприятием состоит в том, что первичное определенным образом принимает непосредственно саму форму, вторичное же принимает форму вещи через посредство чего-то другого, что передает ей эту форму. Иначе говоря, вторичное восприятие, будучи мыслью, образуется на основе чувственного восприятия.

Воображение

Ибн Сина большое внимание уделял воображению как форме творческого постижения действительности. По мнению Ибн Сины, воображение осуществляется с помощью особой чувственной силы, называющейся переделывающей, материальный носитель которой находится в средней бороздке мозга. Функция этой внутреннечувственной силы заключается в изменении и переработке тех образов и смыслов, которые хранятся в изображающей силе и в памяти.

Ибн Сина считал, что главными закономерностями воображения являются соединение и разъединение, иными словами творческое комбинирование образов и смыслов воспринятых предметов объективной реальности. В своем труде «Подарок главы философов правителю» («Хайдийят ур-раис лил амир») Ибн Сина писал, что переделка и воображение какого-либо образа происходит иногда путем комбинирования разных образов в различных формах. Например, соединив образ человека с образом лошади, мы воображаем человеко-лошадь. Иногда новый образ получается путем отделения и уменьшения некоторой части его. Так, мы представляем образ человека без головы. Иногда для воображения нового образа соединяются образ со смыслом. Мы можем представить и вообразить, например, что у любого человека бывает определенный цвет лица. Иногда посредством смещения различных смыслов получается новый смысловой образ. Ибн Сина признает две формы воображения: описательное и преобразующее, творческое.

Фантазию и воображение он причислял к внутренним чувствам. При этом он подчеркивает, что фантазия и вообра-

жение — не оторванные от действительности формы знания, а виды знаний, которые образуются на основе сведений, получаемых от органов чувств. Фантазия связана с определенным участком мозга живого существа. Ибн Сина писал, что к числу внутренних чувств (воспринимающих сил) принадлежит сила фантазии, что общее чувство — это расположенная в переднем желудочке мозга сила, которая самостоятельно принимает все формы, запечатлевающиеся в пяти чувствах и передающиеся ими этой силе. Но это не значит, что всякая фантазия и любое воображение основаны на сведениях чувств о реально существующих предметах. Люди часто воображают то, что не имеет реального существования.

Таким образом, Ибн Сина считал фантазию и воображение различными формами творческого познания, причем содержание этих форм человеческой мысли через посредство чувств он связывал с внешней действительностью и стремился найти их материальный субстрат в мозге живого существа. Он правильно полагал, что фантазия и воображение, какими бы сверхъестественными они не казались, в конечном счете отображают внешнюю действительность и, как формы духовных явлений, связаны с функцией определенного участка мозга.

Природа познания

Ибн Сина делит познание на три рода: самоочевидное, необходимое и умозрительное. Познание, которое не нуждается в предпосылке, суждении, умозаключении и возникает без помощи чувств, называется самоочевидным познанием. Так, самоочевидным является познание человеком своего существования. Познание, которое возникает посредством внешних

чувств (например, познание того, что свет Луны является отраженным светом Солнца), называется необходимым познанием. Познание, осуществляемое с помощью различных форм умозаключений, называется умозрительным. Примером такого познания является то, что все вещи, которые возникают во времени, подвержены изменению.

Ибн Сина различает пассивное и активное познание. Познание, которое возникает в результате воздействия предметов внешней действительности на органы чувств, называется пассивным. Так, восприятие образа неба является пассивным познанием. Познание, возникающее без всякого непосредственного влияния извне в данный момент, называется активным познанием. Так, человек, придумывая образ чего-нибудь, затем воплощает его в жизнь. Стало быть, под активным познанием Ибн Сина понимает творческое воображение.

В свете изложенного мы считаем необоснованными суждения некоторых исследователей истории логики и теории познания о том, будто в истории философии и науки до нового времени не было учения о познавательной роли предположения, догадок и гипотез. Так, некоторые, рассматривая зарождение учения о гипотезе в философии и других науках, утверждают, что в период средневековья якобы не было учения о предположении, о гипотезе и их значении в познании, и, более того, будто в средние века «логика занималась усвоением «Органона» Аристотеля и его схоластизацией» (52, 10). Это утверждение никак нельзя отнести к логическим теориям мыслителей Центральной Азии эпохи средних веков. Да и в отношении западноевропейских мыслителей это положение несправедливо. Учение Роджера Бэкона (XIII в.) об опытном, индуктивном познании явлений природы опровергает указанное суждение.

У мыслителей-логиков Центральной Азии, не говоря уже о вышеупомянутом взгляде Ибн Сины на роль и значение фантазии и воображения, имеются свои идеи о познавательном значении предположительного знания и гипотезы.

Представление, по словам Ибн Сины, так же, как фантазия и воображение, относится к внутренним формам чувства. Представление, как и другие формы мысли, возникает на основе чувственных данных. Представление — это образ предмета или, как выражается мыслитель, форма вещи, которая сохраняется в сознании и после того, как исчезнет сама вещь. «Далее следует, — отмечает Ибн Сина, — сила представления, также расположенная в конце переднего желудочка мозга. Это сила, которая сохраняет то, что общее чувство получает от пяти чувств и что сохраняется в нем даже после исчезновения чувственно воспринимаемого предмета» (9, 225)

В связи с тем, что представление сохраняет образ предмета и тогда, когда последний отсутствует, Ибн Сина высказал очень интересную мысль о том, что форму вещи может принять или, иначе говоря, ее может отразить всякий предмет, в том числе предмет неорганический. Но предмет неорганической природы не может длительное время сохранять воспринятую форму предмета. Так, вода обладает способностью принимать отпечаток, след и вообще очертания, но она не имеет способности сохранять их. Поэтому, как полагает Ибн Сина, сила, принимающая форму предмета, и есть, кроме того, сила, которая способна сохранять эту воспринятую форму.

В данном суждении интересна идея о том, что предметам неорганической природы тоже присуще свойство отражения. Образ предмета отражает и зеркало. Но у животного и у человека, кроме прочих сил, существует сила сохранения

отображенного образа предмета. От ученого XI века, естественно, нельзя требовать, чтобы он знал современное открытие о том, что такие предметы неорганической природы, как электронно-счетные машины, созданные творческим умом человека, обладают способностью сохранять информацию и что им присуща особая «память».

Отношение к Демокриту

Ибн Сина специально изучал теорию познания и логику мыслителей Древней Греции доаристотелевского периода и, в частности, философию и теорию познания Демокрита.

О теории познания Демокрита имеются многочисленные противоречащие друг другу сведения. Некоторые из них передает древнегреческий врач и философ-скептик Секст Эмпирик. «В «Канонах», — пишет он, — Демокрит говорит, что есть два вида познания. Познание посредством логического рассуждения он называет законным и приписывает ему достоверность в суждении об истине; познание же посредством ощущений он называет темным и отрицает пригодность его для распознавания истины. Говорит же он буквально следующее: «Есть два рода познания: один — истинный, другой — темный. К темным относятся все следующий (виды познания): зрение, слух, запах, вкус, осязание. Что же касается истинного (познания), то оно не имеет ничего общего с ними». Далее тот же автор пишет: «Демокрит иногда отвергает чувственно воспринимаемые явления и говорит, что ничто из них не является по истине, но лишь по мнению, по истине же существуют (только) атомы и пустота». Это значит, поясняет Секст, что «чувственно воспринимаемые (явления) общим мнением

признаются существующими, но на самом деле они не существуют, а существуют атомы и пустота».

Действительно ли это мнение Демокрита, или оно приписывается ему, но ясно, что это субъективное воззрение, так как в данном случае явления внешнего мира, воспринимаемые чувствами, относятся к внутренним состояниям субъекта и не признаются объективно существующими. Ибн Сина решительно выступал против этого субъективного положения, полагая, что оно исходит от Демокрита. «Демокрит и некоторые физиологи, — пишет Ибн Сина, — вообще не признавали существования этих качеств, считая, что фигуры, которые они приписывали неделимым телам, являются причинами разнообразия того, что запечатлевается в чувствах вследствие разнообразия порядка и положения этих тел. Они говорили: поэтому-то и бывает, что один и тот же человек воспринимает один и тот же цвет как два разных цвета в зависимости от того или иного положения, занимаемого им по отношению к цвету, и что отношение между человеком и видимым предметом бывает разным в зависимости от того или иного положения видимого предмета. Так, например, ожерелье голубки в зависимости от того или иного положения кажется тебе то пурпурным, то золотистым. По этой же причине одна и та же вещь здоровому человеку кажется сладкой, а больному — горькой. Именно эти люди считали чувственно воспринимаемые качества чем-то таким, что само по себе не имеет (реального) существования, — они, мол, суть лишь фигуры» (12, 265—266).

Этот субъективный взгляд на чувства Ибн Сина называет порочным. В самой действительности реально существуют разнообразные качества вещей. Эти качества воздействуют на соответствующие органы чувств и воспринимаются нами. Имен-

но по своему объективному состоянию одно свойство отличается от другого, а не зависит от «страдательного состояния одних только чувств».

Называя это субъективное положение лишенным всякого основания, мыслитель подчеркивает: «Мы разъясняли, что в одних телах имеется определенное свойство, которое оказывает воздействие на язык, как, например, то, что мы, пробуя на вкус, называем сладостью, а у других тел — другое особого рода свойство. То свойство, которое оказывает воздействие на язык, мы так и называем вкусом» (12, 265—266).

Если предмет существует только лишь как фигура, то он должен обладать определенными свойствами. Иначе фигура невоспринимаема. «Удивительно неведение этих людей, — пишет мыслитель, — насчет того, что фигуры воспринимаются только тогда, когда имеются цвет, вкусовые качества, запахи или какие-нибудь другие качества » (12, 267).

Ибн Сина считал несостоятельным учение неоплатоников, согласно которому душа без какого бы то ни было телесного органа воспринимает чувственные вещи. «Некоторые древние (то есть неоплатоники), — пишет мыслитель, — допускали, что душа ощущает чувственно воспринимаемые вещи без чего-либо посредствующего и без каких бы то ни было органов. Но они далеки от истины, так как если бы чувственное восприятие происходило в самой душе без этих органов, то органы эти оказались бы созданными напрасно, от них не было бы никакого проку. Кроме того, раз душа, по их мнению, не является телом и не имеет положения, то одни тела не могли бы находиться близко от нее, представлять перед ней, а потому и ощущаться, а другие — находиться далеко от нее, быть скрытыми от нее и потому не ощущаться» (12, 267).

Обстоятельно аргументируя этот правильный взгляд по данному вопросу и тем самым показывая несостоятельность мнений неоплатоников, мыслитель заключает: «Истина же состоит в том, что чувства нуждаются в телесных органах» (12, 269).

По словам мыслителя, душа прежде всего должна быть связана с сердцем, а через него — с мозгом. При этом в мозге берет начало определенный орган, через который ему (мозгу) передаются от сердца ощущения и движение. В мозгу имеются начала чувствительных нервов. Нервы исходят из мозга. Мозг — центр нервной системы, в этом нет сомнения. Согласно утверждению ученого, не может быть никакого сомнения в том, что нервы свое начало берут в мозге, а сердце оказывает им содействие. Все чувства при помощи соответствующих нервов связаны с мозгом.

Таким образом, мыслитель, исследуя связи чувств с нервами и мозгом, стремится выявить физиологические основы чувственного познания. Это указание мыслителя на связи органов чувств с соответствующими нервами и мозгом свидетельствует о его мистико-философских идеях по данному вопросу.

Согласно утверждению Ибн Сины, после удаления материальных вещей из поля ощущения общее чувство, заглядывая в изображающее чувство, увидит сохраняемые в нем образы, которые оно раньше воспринимало; таким же образом, заглянув в запоминающее чувство, предполагающее чувство увидит в нем те смыслы, которые оно восприняло раньше и которым пользуется. Иными словами, во время отношений с внешней действительностью человек воспринимает разные конкретные образы и смыслы. Эти образы и смыслы после того, как удаляются те объективные предметы, к которым они относятся, не исчезают бесследно, а в большей или меньшей

степени сохраняются в измененной форме в сознании. Затем эти образы и смыслы воспроизводятся в сознании человека при новом его обращении к внешней действительности.

Проблема восприятия

Всякое восприятие, по словам мыслителя, есть определенная духовная форма воспринимаемого предмета. Но восприятия бывают разного рода. В учении Ибн Сины, как было сказано выше, термин «восприятие» употребляется и в смысле познания. Познание посредством органов чувств — один вид восприятия, а познание путем абстрактного мышления — другой его вид.

По характеру отвлеченности восприятия делятся на чувственное, по представлению, по воображению, по мышлению и рациональное. Все эти формы восприятия, точнее формы познания, отличаются друг от друга по степени своей отвлеченности от действительности. По словам мыслителя, восприятие какой-либо материальной вещи заключается в понимании ее формы, так или иначе отвлеченной от материи.

Однако отвлечение бывает разных видов и разной степени. «Отвлечение от материи иногда бывает отвлечение со всеми материальными связями или с некоторыми из них; иногда же отвлечение бывает полным отвлечением — когда форма отвлекается и от материи, от тех атрибутов, кои имеются у материи» (9, 232).

Чувственное восприятие невозможно без существования материи. Ибо чувство, по мнению Ибн Сины, берет от материи форму вместе с материальными атрибутами и связями. Когда же эта связь с материей исчезает, прекращается чувственное

восприятие. Это происходит потому, что чувство не может отвлекать форму от материи так, чтобы она была полностью лишена материальных атрибутов. В то же время чувственное восприятие формы немыслимо при отсутствии материи.

Представление же основательно освобождает отвлекаемую форму от материи. Поэтому, когда материя скрывается из чувства или исчезает, ее форма все же остается в представлении. Но представление не отвлекает форму от атрибутов материи. Ученый подчеркивает наглядный, образный характер представления. По его словам форма предмета никоим образом не может пребывать в представлении так, чтобы она могла быть общей для всех индивидов. Например, говорит он, мы себе представляем человека как одного из людей, но вполне возможно, что есть люди, не похожие на представляемого индивида.

Рациональное познание

Что касается восприятия по мышлению, то оно, по Ибн Сине, несколько превышает степень отвлечения, ибо форма познания принимает идеи, которые сами по себе не материальны, хотя пребывают они в материи акцидентально. Примерами такого восприятия являются понятия добра и зла, друженности и недруженности и тому подобные.

Природа души

Эту проблему мы затронем лишь вкратце, так как соотношению души и тела в человеке посвящена специальная глава.

Ибн Сина, будучи последователем Аристотеля по некоторым вопросам, признавал три вида души: растительную,

животную и человеческую. Душа человека, по его мнению, является наиболее высокой и совершенной. Эта форма души называется им рассудочной или мыслящей душой. Отличительными способностями человека является усвоение абстрактных понятий, познание умопостигаемых универсалий и разумное поведение. Животные, в отличие от человека, не способны к познанию умопостигаемых универсалий.

Разум

По Ибн Сине, разум является высшей силой человеческой души, служащей для познания умопостигаемых универсалий. В большинстве случаев Ибн Сина и его школа понимают разум как способность человеческой души к абстрактному мышлению и познанию общего, а интеллект — как силу человеческой души, посредством которой приобретается всякое знание. Интуиция же является способностью человеческой души к быстрейшему переходу от известного к неизвестному, от предпосылки к выводу и обратно, минуя средний термин. В другом смысле интуиция — это духовное созерцание, восприятие или познание духовным оком, которое является высшей формой познания, присущей особо одаренным личностям.

Ал-Кинди, Фараби, Ибн Сина и другие арабоязычные философы признавали существование различных видов и ступеней развития разума. По утверждению Ибн Сины, разум является органом человеческой души для достижения универсалий, категорий и понятий. Познание посредством разума — наиболее совершенный вид восприятия. При помощи разума мы познаем наиболее общие вещи, такие, как душа человека,

существование и т. д. Именно он устанавливает различия понятий и вещей, анализирует и абстрагирует общие и частные, субстанциональные и акцидентальные понятия.

Ибн Сина дифференцирует понятие разума на возможный и деятельный разум. Основная сила индивидуальной души — это возможный разум. Деятельный же разум — это отделенный от индивидуальной души, сущий в себе принцип. Деятельный разум как таковой всеобщ и един у всех людей. Отличая возможный разум от деятельного и допуская существование последнего вне тела, Ибн Сина в данном случае шел по стопам Платона.

Процесс человеческого познания объясняется мыслителем как процесс возникновения вещей в материальном мире. В действительности, по словам мыслителя, материя существует как возможность, а разум — как активное начало. После того как активное начало придает форму существующим как возможность материальным объектам, последние становятся действительными. Поэтому потенциальный разум можно сравнить с материей. Деятельный разум вкладывает в него в качестве формы познания те самые формы, которые в материи осуществляются как формы бытия, в результате чего осуществляется действительное познание. Однако для действительного познания необходима и помощь чувственного познания. Только благодаря данным, полученным посредством органов чувств, осуществляется возможно разумное познание. Чувства помогают разуму различными способами. Один из них заключается в том, что чувственное восприятие передает разумной душе образы, и это вызывает четыре разумных действия.

Рассудок

Во-первых, рассудок выделяет из единичных вещей простые универсалии посредством отвлечения их от материи, материальных связей и атрибутов, рассматривая то, что для них является общим, и то, что отличает их друг от друга, и выделяя то, что сущностно, и то, что акцидентально. Благодаря этому в рассудке возникают основные понятия, которые он приобретает, используя силы воображения и догадки. Значит, разумная душа, или, лучше сказать, рассудок, в первую очередь осуществляет различные логические операции над чувственными данными, которые сравниваются друг с другом с целью установления их сходства и различия. Затем, путем абстрагирования, отделяется общее от единичных вещей, их связей и свойств, существенное — от случайного, акцидентного. Вследствие этих логических действий над чувственными данными образуются понятия.

Во-вторых, рассудок устанавливает между простыми универсалиями отношения отрицания и утверждения. Когда сочетание универсалий посредством отрицания и утверждения бывает первичным, самоочевидным, рассудок просто принимает его, но когда оно таковым не бывает, рассудок оставляет его до того момента, пока не попадается средний термин силлогизма. Следовательно, после образования понятий следующим действием рассудка является сочетание, соединение понятий в суждении посредством утверждения и отрицания. Причем связь и сочетание понятий в суждении либо принимается как самоочевидный факт, либо устанавливается посредством силлогизма.

В-третьих, рассудок, или разумная душа, приобретает из опыта посылки посредством чувственного восприятия, подби-

рая к подлежащему необходимое для утвердительного или отрицательного суждения сказуемое, которое может быть ему предписано, для чего подыскивается либо противоречащее суждение (например, «Человек — разумное существо», «Человек — неразумное существо»), либо следствие в утвердительном или отрицательном соединительном суждении (например, «Если это день, то светло», «Если это не день, то не светло»), либо непротиворечащее утвердительное или отрицательное разъединительное суждение (например, «Это или день, или ночь», «Это и не черное, и не белое»).

Здесь в связи с рассмотрением отношения чувственных и рациональных ступеней познания излагается чрезвычайно интересная мысль о том, что отношения понятий в различных формах суждений имеют характер закономерной связи. Иначе говоря, эти связи понятий в суждениях имеют необходимый, а не случайный характер. Причем в необходимом, закономерном характере связи понятий в суждении мы убеждаемся либо на основе опыта, наблюдения, либо логическим путем.

«Упомянутые отношения (между понятиями), — пишет мыслитель, — бывают не иногда и не редко, а всегда, и душа, таким образом, убеждается в том, что данное сказуемое по своей природе имеет такое-то отношение к данному подлежащему, или что данное следствие по своей природе вытекает из данного основания или противоположно ему по своему существу, а не по простой случайности. Таким образом, в том, что все эти отношения между понятиями необходимы, душа убеждается как на основании чувственного восприятия, так и на основании рассуждения: на основании чувственного восприятия потому, что все это служит предметом непосредственного наблюдения, а на основании рассуждения потому, что

если бы эти отношения определились простой случайностью, то они обнаружили бы не всегда и даже не в большинстве случаев» (9, 248).

В-четвертых, деятельность рассудка заключается в восприятии таких положений, которые основываются на бесспорном общепринятом мнении.

Итак, рассудок обращается к наделенному чувствами телу для приобретения перечисленных выше начал, лежащих в основе понятий и суждений.

Таким образом, мы видим, что Ибн Сина, хотя и был рационалистом, но как выдающийся ученый-естествоиспытатель признавал большую роль чувств, наблюдения, созерцания в процессе познания. Более того, он подчеркивал, что ряд мыслительных, рассудочных действий невозможен без чувственных данных. Именно на основе сведений чувств возможно образование понятий и связь понятий и умозаключений. Чувства доставляют рассудку материал, а рассудок при помощи различных логических действий перерабатывает его и создает понятия, которые лежат в основе других логических форм. При этом идея Ибн Сины важна еще в том отношении, что опыт и наблюдения не только помогают рассудку в приобретении логических связей понятий, но и определяют истинность, закономерный характер связи понятий в суждениях и в других логических формах.

Номинализм

В определенном смысле теорию понятий Ибн Сины можно считать номиналистической теорией, по которой единичное существует в самой реальной действительности, а общее — в вещах

и в человеческом сознании. По теории Ибн Сины, общее, или универсалии, одновременно существует до вещей в божественном разуме (например, бог решает сотворить животных; для этого нужно, чтобы он имел идею «животные», которая предшествует отдельным животным). Всеобщее существует в вещах, в материальных предметах (когда животные существуют, в каждом из них заключено нечто общее). Всеобщее существует после вещей, в человеческом мышлении; оно является отображением того, что существует в самих вещах материального мира.

Вместе с тем мыслитель пишет: «Ничто единичное не воспринимается как отвлеченное и ничто всеобщее — как материальное» (9, 234). В данном вопросе Ибн Сина придерживается учения Аристотеля о формах материи. В данном случае он, как и Стагирит, признает формы действенным, творческим началом, а материю — началом подчиненным, пассивным. Но учение Аристотеля о форме и материи Ибн Сина дополняет мистико-философским истолкованием природы индивидуального. Мистико-философский принцип истолкования индивидуального наряду с признанием вечности материи является существенным отличием от догм ортодоксальной теологии.

Существенные основные формы вещей сами по себе ни единичны, ни всеобщи. Чтобы они стали тем или другим, необходима причина. Причиной же их единичности служит материя. Она источник — единичности вещей. Напротив, причиной их общности, универсальности является разум. Они всеобщи, потому что они мыслятся разумом без материи, в которой они действительно существуют, а затем относятся к отдельным вещам как общие высказывания (предикабилии).

Материя есть принцип множественности вещей в пределах одного и того же рода, а разум, наоборот, является принципом

универсального единства этих многих вещей в роде. Но поскольку Ибн Сина различает двоякий разум — божественный и человеческий, — из которых, по его убеждению, первый предшествует вещам, а второй за ними следует, то общее существует прежде всего в божественном разуме, затем в вещах и, наконец, в человеческом рассудке, который абстрагирует его от отдельных вещей.

Положение о том, что разум — источник общности, а материя — источник единичности вещей, является важнейшим элементом учения Ибн Сины о сущности и существовании. В этом учении уже проглядывает философско-мистическая тенденция.

Проблема единичного и общего

Особое убеждение Ибн Сины, как и слабость Аристотеля, сказывается в толковании проблемы общего и отдельного. Ибн Сина так же, как и его великий предшественник, порвав с учением Платона о мире «идей» как родине «сущностей», нисходящих в мир существования, не сумел дать конкретного объяснения взаимосвязи общего в вещах с индивидуальными различиями вещей. Эта проблема общего и единичного могла быть решена только на основе теории познания философии мистицизма, но ни в античности, ни в средние века она не была еще глубоко разработана.

Ибн Сина утверждает, что материальный мир состоит из отдельных единичных вещей. То общее, что свойственно эти отдельным вещам, отображается понятием. Понятие отображает общее и существенное, отвлекаясь от случайного и несущественного. Отображая общее и существенное, понятие

выражает законы природы. Эти мысли намечены в работах Ибн Сины.

Однако не всякое представление и понятие можно считать правильным отображением материального мира. Понятие может представлять собой правильное или неправильное отображение действительности. Чтобы признать знание истинным, оно должно соответствовать реальной действительности, поэтому Ибн Сина часто пользуется терминами «отображение», «образ», «соответствие понятия», «объект» и т. д.

Чтобы представлять собой истину, суждение и понятие должны соответствовать, совпадать по своему содержанию с объективной реальностью. В «Книге исцеления», определяя, что такое истина, Ибн Сина пишет: «Под истинным понимают бытие в индивидах вообще, вечно существующее бытие, высказанное слово и мысль, указывающую на положение вещей во внешнем мире, если она совпадает с ним». Истина — соответствие знания реальному миру и, наоборот, ложь — его несоответствие реальной действительности.

Все законы и формы логики представляют собой истинное значение и, если положения науки соответствуют этим логическим законам, а не противоречат им, они будут истинными. «Правила силлогизма дают нам истинное познание», — говорит мыслитель. Такое определение истины — не формалистический взгляд на истину, как это думают некоторые исследователи. Они не учитывают здесь главного, того, что понимается под правилами логики. По представлению же Ибн Сины, правила логики — это истинные положения науки, проверенные опытом и теоретической практикой мышления. При помощи правил, законов и форм логики мы познаем истину. Логика в этом смысле — наука об истине. В данном случае

теория познания и логика совпадают. У Ибн Сины мы находим догадки об этом совпадении.

Переход в процессе познания от единичного к общему, от чувственного к рациональному, исследование взаимоотношений общего и единичного для Ибн Сины, как и для Аристотеля, было одной из труднейших философских проблем, которую он решал на основе опыта, разума и принципов мистицизма.

Ибн Сина подробно рассматривает роль разума, абстрактного мышления в познании всеобщего. Из учения Ибн Сины следует, что существуют приобретенные и неприобретенные (врожденные) знания, что многие знания приобретаются человеком на основе чувств и опыта, посредством доводов и умозаключений. Но Ибн Сина в то же время был убежден, что очевидные умственные знания не являются приобретенными.

К знаниям, которые получают без всякого посредничества, без всякой помощи чувств, Ибн Сина относит познание человеком своего существования или безусловную мысль о своем существовании. В произведении «Книга указаний и наставлений» Ибн Сина писал: «Если даже мы воображаем человека, лишенного чувства и чувственных органов, и таким образом лишенного всякой связи с внешним миром, то этот человек будет познавать свое существование» (46, 80).

Разъясняя взаимоотношение потенциального и актуального разума. Ибн Сина полагал, что не всякое рациональное познание основывается на чувственных восприятиях. По его мнению, есть принципы, которые непосредственно вливаются из активного разума в душу, ибо они сами являются условием дальнейшего познания, вырабатываемого на основе чувственных данных путем умозаключения. Эти принципы — первые, или высшие, основоположения разума.

Ибн Сина признает кроме обычного, естественного способа познания еще как мы выше отметили особую форму познания. По его мнению, знания из активного разума проникают в душу особым путем, отличным от обычных способов познания, так как активный разум и душа находятся в непосредственном общении. Такие знания достигаются благодаря необычайному озарению со стороны активного разума, и в силу этого знания имеют не рациональную, а иную чистую духовную природу.

Пророческое знание

На таком необычном, высшем познании, по Ибн Сине, основывается мистическое познание и пророчество. Если обычное познание развивается от чувственного к рациональному, то пророческое познание движется в обратном порядке — оно начинается с духовного созерцания и умопостигаемого, изливающегося в душу без помощи чувств, а затем через воображение переходит к чувственным образам, чтобы облечь в них умопостигаемые истины.

Такое высшее познание доступно лишь тому, у кого душа отличается особой чистотой, совершенством и обладает в высшей степени духовной проницательностью. В этой связи Ибн Сина пишет: «Таким образом, среди людей может оказаться человек, чья душа имеет такую чистоту и так тесно связана с началами разума, что он будет воспламеняться наитием от деятельного разума, имеющего связь со всем. Таким именно образом формы всего, что содержится в деятельном разуме, отображаются в душе этого человека сразу или почти сразу, и он принимает их, опираясь не на установившиеся убеждения, а на определенную систему, объемлющую все средние

термины, ибо установившиеся убеждения относительно того, что познается через его причины, не удостоверяется разумом. А эта способность есть определенный вид пророчества, даже высшая форма пророческой способности. Это высшая человеческая способность» (9, 231). Высшая форма познания, согласно Ибн Сине, мистическое познание, постижение истины и высшей реальности в особом состоянии духовным оком.

Если отбросить усложненную терминологию в отношении различных видов разума, а также преувеличения и неправильную интерпретацию роли активного разума, то нетрудно понять, что здесь мыслитель исследует и рассматривает некоторые способы мистического познания. Углубленное познание не завершается переходом от чувственности к разуму и от конкретного к абстрактному. Восхождение от конкретного к абстрактному — это одна сторона сложного процесса познания. Другую сторону глубокого и всестороннего познания явлений действительности составляет восхождение от абстрактного к конкретному.

Кроме того, и при такой высшей форме познания, по утверждению Ибн Сины, человек опирается на определенную логическую систему — «на определенную систему, объемлющую все средние термины». Мыслитель утверждает: «Если не получен средний термин силлогизма, то не может быть осуществлено такое познание...» А этот средний термин можно получить двумя способами: иногда благодаря пронизательности, представляющей собой такое действие разума, посредством которого средний термин постигается сразу самим разумом. Эта сила пронизательности заключается в сообразительности. Иногда же средний термин приобретаетсся благодаря обучению» (9, 230).

Важным моментом в теории познания Ибн Сины, как мы отметили выше, является деление разума на актуальный и потенциальный (пассивный) разум, хотя он иногда и допускает не точность, отрывая активный разум от реальной действительности. Ибн Сина, как творчески мыслящий философ, не довольствуется исследованием, разграничением и противопоставлением чувственного и рационального, эмпирического и теоретического моментов познания. Идя дальше, он стремится проникнуть в сущность самого теоретического, рационального момента познания. С этой целью, расчлняя теоретическое мышление и пытаясь найти в нем определенные узловые пункты, выражающие степень постижения мышления реального мира, ученый различает некоторые формы мыслительной деятельности человека. Поэтому нельзя согласиться с мнением исследователя П. Г. Шада, согласно которому Ибн Сина, дифференцируя человеческий разум на активный, созерцательный, пассивный, практический и другие, создавал лишь путаницу.

В действительности же Ибн Сина, разделяя разум таким образом, стремился найти отдельные стороны мышления, выражающие качественные особенности, ступени его развития. Разграничивая различные качественные моменты в мышлении, он пытался определить отношения между ними. Так, деятельность разумной души или рассудка им сводится к обработке данных чувств и образованию на этом основании понятий и суждений. Активный же разум изучает само мышление, уже установившееся в рассудке, идеи, а иногда даже выходит за рамки этих установившихся убеждений. Выходя за пределы рассудка, эта способность активного разума принимает особую форму — мистическую. Но, как отмечал Гегель, разумное мистично только в том отношении, что оно выходит за пределы рассудка, и

оно отнюдь не должно «рассматриваться вообще как недоступное мышление и непостижимое» (38, 142).

Разъясняя эту функцию разума, Ибн Сина пишет, что когда разумная душа «становится совершенной и крепкой (то есть приобретает все начала, необходимые для образования понятий и суждений), она остается одна со своими действиями, а силы чувственного восприятия, воображения и другие телесные силы лишь отвлекают ее от деятельности» (9, 249). Впоследствии эти выходящие за пределы рассудка действия разума могут прийти к разногласию с имеющимся запасом рассудочных знаний, как это впоследствии отмечал И. Кант.

Исследуя развитие учения о различных качественных моментах мышления и отмечая прогрессивное значение расчленения на части рационального познания в истории философии, нужно признать совершенно справедливую мысль о том, что «без рассудочной деятельности мысль расплывчата и неопределенна, рассудок придает мышлению системность и строгость. Но если оставить мышление только рассудочным, то оно будет догматическим. Для мышления необходимо другое качество — изменять свою систему с тем, чтобы точнее и глубже постигать реальный процесс. Одна созданная система разрушается и создается новая. Этот переход от одной системы знания к другой осуществляется посредством разума, который выдвигает новые идеи, выходящие за пределы прежних систем. Без разума не было бы прогресса, развития научного знания».

Подытоживая все вышесказанное, нужно подчеркнуть совершенно справедливую мысль известного исследователя наследия мыслителя Е. Э. Бертельса о том, что «школа Авиценны..., продолжая античные традиции, в основу кладет интеллект и считает, что разум — верное орудие познания истины» (29, 525).

Глава пятая

ЛОГИКА

Общая характеристика

В своей логической теории Ибн Сина исходил из логического учения древнегреческих мыслителей. Для Ибн Сины и других логиков средневекового Востока общепризнанным являются основоположник этой науки Аристотель. Ибн Сина, как и его предшественник Абу Наср Фараби, с большим вниманием и тщательностью изучал логические произведения «первого учителя». Однако в своем логическом учении Ибн Сина не был лишь подражателем Аристотеля.

Автор книги «Аверроэс и аверроизм» французский философ Эрнест Ренар считал Ибн Сину эпигоном и подражателем Аристотеля. Почти такого, если не худшего, взгляда придерживался и английский философ-позитивист Бертран Рассел. В своей книге «История западной философии» он писал, что такие мыслители, как Авиценна и Аверроэс, являлись по преимуществу комментаторами... «Античную и новую европейскую цивилизацию разделяют века мрака. Мусульмане и византийцы, будучи лишены умственной энергии, необходимой для новаторства, сохранили аппарат цивилизации. Мусульмане и

византийцы стимулировали Запад, когда он вышел из состояния варварства».

Эти заявления Ренана и Рассела ограничены «европоцентристской» точкой зрения и в научном отношении несостоятельны. Как правильно отмечает В. Ф. Асмус, в книге Рассела «даже не рассматриваются с должным вниманием явления в развитии арабской и арабоязычной философии, оказывавшей, особенно начиная с XII века, огромное влияние на ход развития «католической» философии. Рассел даже не упоминает о том, что некоторые фундаментальные учения, прославившие крупных западноевропейских схоластиков XIII века, были заимствованы ими у Ибн Сины (Авиценны) и других арабоязычных философов» (25, 848).

Рассел ограничивается лишь указанием на то, что францисканский схоласт Роджер Бэкон (1214—1294) называет Ибн Сину «царем и предводителем философии» после Аристотеля и в своих произведениях весьма восторженно цитирует Авиценну, Аверроэса и Фараби. По словам Рассела, тяга Бэкона к энциклопедизму сближает его с арабскими мыслителями, которые оказали на него более глубокое влияние, чем на большинство других христианских философов. Помимо Роджера Бэкона имя Авиценны часто упоминается в сочинениях схоласта Матвея Аквасарта (1235—1302). На этом указание Рассела о влиянии Ибн Сины и других мыслителей Востока на развитие философской мысли Запада ограничивается.

Между тем философские учения и научные открытия мыслителей народов Центральной Азии, Ирана, Индии и других стран Востока оказали огромное влияние на становление и развитие философии и науки на Западе. Без этого влияния немыслима наука и философия эпохи Возрождения.

В философии и логике Ибн Сина исходил из учения Аристотеля, но шел самостоятельным путем. В некоторых случаях он противопоставлял свои воззрения взглядам Аристотеля. Сам мыслитель неоднократно заявлял, что не является пассивным подражателем философского и логического учения Аристотеля. В своих философских произведениях Ибн Сина стремился разъяснить сложное в трудах Аристотеля, дошедших до него в виде переводов и комментариев. Только в этом отношении Ибн Сина справедливо считается последователем и комментатором Аристотеля. В то же время, как утверждал сам Ибн Сина в предисловии к логической части книги «Восточная философия», он стремился изложить свои специфические философские воззрения и характерные черты восточной философии. Это произведение было опубликовано в Каире в 1950 г. В нем ярко выражена самобытность философии Ибн Сины. Мыслитель пишет: «Великодушие привело нас к тому, что мы составили книгу о том, что является предметом разногласия спорящих людей, отстраняя приверженность души и привычку привязанности, не обращая внимания на разногласия ученых греков, приверженцами которых стали некоторые в силу незнания и недостаточности понимания. Мы также не опасаемся вступить в противоречие с прежними своими писаниями потому, что мы до сих пор составляли книги для дилетантов в философии, увлеченных перипатетикой и думающих, что Бог только эту группу людей поставил на правильный путь и проявил милосердие к ним» (21, 82).

Затем, признавая большой авторитет Аристотеля в философии и его заслуги в систематизации и дифференциации древнегреческой науки, Ибн Сина пишет: «В данном случае мы признаем ученость ученейшего из предков перипатетиков (то

есть Аристотеля), ибо он извлек пользу из того, чего не знали его друзья и те, кто не был в согласии с ним. Он дифференцировал классы рассеянных знаний и упорядочил их в превосходной степени, установил истину и ясность о многих вещах и превосходно осведомил о них других.

Конечно, тот, кто впервые начинает различать смешанные и путанные проблемы и четко отличает их от порочного, что было сделано Аристотелем, имеет предел силы, могущества и человеческой выносливости и заслуживает того, чтобы люди, пришедшие после Аристотеля, исправили его ошибки и поправили его заблуждения в науке и детализировали им установленный метод. Однако люди, выступившие после него, не смогли освободиться от того, что от него унаследовали. Да, они всю свою жизнь столь увлечены наследием своих предшественников, что лишены свободного времени, чтобы обращаться к своему разуму и, если даже находят свободное время, то никак не позволяют того, что учение их предшественников допускает внесение изменений и исправлений» (21, 85—86).

Как видим, здесь Ибн Сина осуждает догматиков, цепляющихся за букву учения Аристотеля. Ибн Сина пишет: «Однако мы в начале занятий философией легко поняли то, что было сказано о ней предшественниками и, весьма вероятно, что кроме науки греков и с другой стороны дошли до нас науки. То время, когда мы приступили к изучению философии, было началом молодости, но благодаря содействию Бога мы быстро усвоили то, что было оставлено в наследие предшественниками, и все свои знания о той части науки, которую греки называли логикой, и, несомненно, то, что восточные именуют ее по-другому, буква за буквой сопоставляли, и таким образом познавали, что соответствовало и что противоречило логике, и установили причину

и отличительную особенность каждой вещи, в результате чего определили действительность и ложность каждого. Из-за того, что занимающиеся наукой имели склонность к греческим перипатетикам, мы не желали выступать против этой массы. Итак, в соответствии с желанием массы, приобрели приверженность к философии перипатетиков и выяснили их цель, ибо приверженность для этой группы людей по взглядам народа была первичной, и мы достигли совершенства, которого они желали и достигнуть которое были не в состоянии. Мы закрыли глаза на заблуждения перипатетиков. Мы были главным образом вооружены знаниями, вкратце привели доказательства о каждом заблуждении, разве только в тех случаях, когда нельзя было не замечать, громогласно возразили им, но многие ошибки утаивали своим невниманием.

Причина этого невнимания и утаивания ошибок заключалась в том, что, в силу чрезмерной популярности их, неопытным (людям) они казались неоспоримыми истинами и достигли такой степени, что эти люди могли сомневаться в светлости дня, но не сомневались в отношении правильности тех вопросов, и мы поэтому не хотели им возражать. Другая часть вопросов была до такой степени тонкой, что наши современники не способны ее понять, и зрение их разума, подобно летучей мыши, беспомощно в их видении.

Да, таким образом, мы оказались в плену группы непонимающих людей этого рода, которые остаются бесплодными. Они углубление умозрения называют ересью и возражение тому, что, по их (мнению), является известным, считают отклонением от истины.

Эта группа подобно ханбалитам. Если среди этой группы людей мы нашли бы какого-либо человека со зрелым умом,

то передали бы ему свои исследования с тем, чтобы оказать им пользу. Может быть, они тоже, рассматривая наше желание внимательным взглядом, извлекли бы что-либо полезное из своего толкования и взамен дали бы его нам.

...Эту книгу мы написали только для себя или для тех людей, которые могут быть на нашем месте. Но для людей, занимающихся философией, подарили чрезмерно больше, чем они желают в «Книге исцеления», и в скором времени также в виде приложения намерены дать то, что заслуживает их одобрения, кроме того, что они получили, во всяком случае, помощь от Бога и все» (21, 7).

Именно в этом произведении Ибн Сина излагал учение, отклоняющееся как от официальной религии, так и от частично признанной ею философской теории Аристотеля. В этой книге Ибн Сина, в отличие от других своих произведений, оторвавшись от учения Аристотеля, излагал собственные воззрения.

Исследователи полагают, что современники Ибн Сины, а также позднейшие философы хорошо знали его произведение «Восточная философия». Во всяком случае, известный арабский философ XII в. Ибн Туфейль ясно видел различие между философией Ибн Сины и взглядами философов, приемлемыми для мусульманского правоверия. По словам Ибн Туфейля, Ибн Сина в своих комментариях излагает то, чему сам не верит, а о своих подлинных взглядах говорит в книге «Восточная философия». Эта книга, несомненно, оказала огромное влияние на учение последующих философов. Она была известна знаменитому научными трудами и борьбой против папства философу XIII в. Роджеру Бэкону.

К сожалению, кроме предисловия от этой книги Ибн Сины осталась лишь небольшая часть, относящаяся к логике. Здесь

Ибн Сина излагает некоторые общие вопросы о древнегреческой логике и утверждает, что в дальнейшем эти вопросы будут им тщательно разобраны и подвергнуты критике.

Изучая и сравнивая учение греков и философию народов Востока (Центральной Азии, Ирана и Индии), Ибн Сина сделал попытку создать оригинальное философское учение. В письме, адресованном одному из своих учеников, Ибн Сина сообщал: «Я написал книгу под названием «Инсоф» («Справедливость»). В этой книге я разделил ученых на две группы: восточных и западных. Эти восточные и западные ученые спорят между собой. В каждом споре я обнаруживаю их противоречия, после чего указываю на справедливый путь решения данного вопроса. Эта книга содержит приблизительно 2800 проблем» (73, 3). Абу Убайд Джузджани рассказывает, что шейх (т. е. Ибн Сина) написал «Китаб-ул-Инсоф» («Книгу справедливости»), но в тот день, когда султан Масуд вступил в Исфаган, его воины разграбили дом шейха, где находилась и эта книга. И не осталось от нее и следа» (43, 143).

Ибн Сина внес существенные коррективы в логику Стагирита. В своих рассуждениях он стремился преодолеть чрезмерную созерцательность «Органона» и приспособить его принципы к задачам естественных наук, основанных на опыте и наблюдении.

Таким образом, мыслитель неоднократно в ясной и четкой форме заявлял, что в философии и логике он не является лишь подражателем Аристотеля и защитником его учения и что он, обнаружив неверные положения в учении «первого учителя» и перипатетиков, не мог им следовать. В результате самостоятельного творческого изучения наследия своих предшественников Ибн Сина создал свое философское и логическое учение.

Продолжатель Аристотеля

Как справедливо отмечает Б. Э. Быховский, «несмотря на близость своих воззрений к воззрениям Аристотеля, Ибн Сина отнюдь не был лишь реставратором перипатетической философии. При всем своем духовном родстве с Аристотелем, он относился к последнему критически. Ибн Сина творчески разрабатывает, а не повторяет аристотелизм, исправляет и углубляет многие его положения.

Достаточно прочесть разделы логики в «Книге указаний и наставлений», чтобы убедиться в этом. Каждый рассматриваемый вопрос Ибн Сина решает самостоятельно и во многом расходится с решениями, данными в «Аналитиках» Аристотеля, опровергает их и подчас дает свое толкование» (33, 139).

Среди западноевропейских ученых до сих пор существует предвзятая оценка философских трудов мыслителей народов Центральной Азии, Ирана и других восточных стран. Они придерживаются такого неверного взгляда и в отношении развития логического учения мыслителями Востока. Так, в Германии в 1956 г. был издан фундаментальный труд И.М. Бохенского «Формальная логика», который исследует историю этой науки с точки зрения ее современного понимания. Высоко оценивая достоинства формальной логики Аристотеля, он совершенно не признает развития логики в средневековый период. По его ошибочному мнению, начиная со средних веков и до XX в. все логические учения, за исключением математической логики и работ немногих западных ученых (Бентама, Гамильтона), подготовивших возникновение математической логики, не имеют научной ценности. Между тем мыслители Востока внесли огромный вклад в развитие науки

логики. Ниже мы пытаемся подтвердить это анализом логических произведений Ибн Сины и его последователей.

В большинстве своих логических произведений Абу Али ибн Сина определяет логику как науку о познании истины. По его мнению, логика — наука о методах и способах познания на основе известного. Такое определение науки логики излагается им в «Книге исцеления», «Книге спасения» и «Книге знания». Последующие логики Центральной Азии и Ирана придерживались взглядов Ибн Сины. Они считали логику орудием, инструментом, который взвешивают, измеряют, сравнивают истину и ложь и таким образом познают истину.

Согласно утверждениям Ибн Сины, предмет всякой науки есть то, что данная наука исследует, проявление сущности этого предмета. Предметом медицины является тело, и она исследует его состояние и болезни; предметом грамматики является слово, и она изучает правила изменения слов и их сочетаний в предложении. Хотя мысли Ибн Сины по этим вопросам не имеют достаточной четкости, но попытка решения проблемы посредством применения категорий сущности и явления здесь налицо.

Всякая наука, по словам Ибн Сины, имеет предмет, сущностные проявления которого она изучает. Так, предметом геометрии является количество. Всякая наука имеет также основания, начала и теорему. Основаниями наук являются термины и предпосылки, из которых в данной науке составляются силлогизмы. Эти предпосылки являются либо необходимо принимаемыми, либо бесспорными положениями. Эти термины и предпосылки можно назвать началами данной науки. Термины также являются ее началами. Причем необходимо принимаемые положения, будучи аксиомами данной науки, не нуждаются в доказательстве. В то же время бесспор-

ные положения, принимаемые в качестве основания науки, требуют доказательства (1, 70—71).

Ибн Сина, как и его предшественник Фараби, утверждал, что предметом логики являются категории второго порядка, потому что они дают сведения о свойствах. По мнению Фараби, предметом логики являются категории второго порядка, потому что к ним относятся речь и слова. Однако этот взгляд Фараби Ибн Сина подвергает резкой критике в «Книге исцеления». По учению Ибн Сины и логиков его школы, категории делятся на два класса: категории первого порядка и категории второго порядка. Категории первого порядка суть выражения умственных образов, извлеченных из природы существующих предметов, например такие умственные образы, как человек, живое существо, тело, субстанция, акциденция, единица, множество и т. д. Категории же второго порядка суть умственные образы, которые извлечены из категории первого порядка, например, общее, частное, существенное, несущественное и т. п.

Категории первого порядка, по Ибн Сине, не являются результатом только чувств, но чувства, бесспорно, принимают полное участие в их образовании и формировании. Чувства необходимы для образования общих умственных образов и понятий, хотя, взятые в отдельности, они недостаточны.

Когда образы частных вещей отображаются в сознании человека посредством различных чувств, разум посредством мышления и сопоставления воздействует на эти образы и выделяет их общие свойства, из совокупности которых образуется общее понятие, или общий умственный образ, называемый категорией первого порядка, или природным общим, например, понятия «человек», «живое существо», «растение», «металл», «тело» и т. д. По мнению Ибн Сины и Фараби, общие

понятия о цвете или понятия «белизна», «чернота», «человек», «живое существо» извлечены из чувственных данных. Например, человек, лишенный зрения, не может иметь ясное представление о цвете. В этом смысле ни умственные термины, ни форма, ни определение не могут заменить роль чувства.

Однако чувства сами по себе недостаточны для образования общих понятий, категорий, ибо в противном случае высшие живые существа тоже имели бы категории и понятия. Именно благодаря силе разума, вернее, благодаря абстрагированию и обобщению, из чувств образуются общие понятия. Эти идеи Ибн Сины мы находим у Ибн Туфейля и у Туси.

Когда в человеческом разуме образуются совокупность природно-общих понятий или категорий первого порядка, то разум проникновенно рассматривает их и размышляет. Этим путем можно установить, что некоторые из них являются общими, а некоторые — особенными, что некоторые существенны, а некоторые несущественны. Те, которые существенны, являются или видом, или родом, или разделяющим (отличающим) признаком, а те, которые несущественны, бывают либо несущественным особенным, либо несущественным общим. Все эти общие понятия именуются Ибн Синой категориями второго порядка, которые извлечены из категорий первого порядка, а те, в свою очередь, — из чувственных данных.

Так, новорожденный вначале видит мать, отца, няньку, сестер, братьев, родственников, а затем только — соседей и других людей. О каждом из них в его сознании образуется соответствующий образ. Ребенок абстрагирует общее между ними, например, что все они живые существа, обладающие речью. Из этой общности у него в сознании образуется общее понятие «человек». Это категория первого порядка.

Категория второго порядка это то, что является общим между конкретными понятиями и суждениями, извлеченными из реальной действительности. По терминологии современной логики, категории второго порядка — это кванторы общности и существования, установление существенности и несущественности признаков и т. п.

По Ибн Сине, категории второго порядка во внешнем мире не имеют смысла, т. е. они существуют только в разуме и не имеют прототипа во внешней действительности. Именно в этом смысле логика отличается от философии, ибо предмет логики — определенная система умственных положений, в то время как предметом философии являются сущности внешнего мира, которые удовлетворяются внешней действительностью. Но поскольку категории первого порядка извлечены из чувственных данных, а категории второго порядка — из категории первого порядка, то последние, в конечном счете, также извлечены из реальной действительности.

Предмет логики

Согласно разъяснениям представителей логической школы Ибн Сины, предметом логики являются известные понятия и высказывания, на основе которых выводятся новые понятия и высказывания. Иными словами, предмет логики не противоречит позиции самого Ибн Сины, по утверждению которого, значение логики состоит в том, что она предохраняет разум человека от ошибок. Оперирование некоторыми понятиями и положениями, число которых определено и ограничено, не ведет к ошибкам. Это и есть логически правильное мышление.

Другие понятия и высказывания, по Ибн Сине, не гарантируют нас от ошибок и, возможно, являются заблуждениями. Поэтому имеет место множество противоречий во взглядах и мнениях людей, и существуют различные противоположные школы. Так, один человек, опираясь на другие посылки, достигает противоположного результата. Даже один человек в течение своей жизни приходит к противоречивым мыслям и иногда свои прежние мысли и мнения признает неверными.

Ибн Сина пишет: «Человеческий ум большей частью недостаточен для того, чтобы отличить истину от лжи и познать, отличить правильную мысль от неправильной, иначе среди ученых не возникли бы разногласия и в мышлении одного и того же человека не имели бы место противоречия». И далее: «Каждый термин и каждое умозаключение образуются из значения идеи посредством определенного сочетания. Стало быть, каждый из них имеет материю, из которой он составлен, и форму, с помощью которой завершается и становится совершенным его составление. Подобно тому, как не из всякого материала можно построить дом или стол и не всякая случайно попавшая форма служит формой для построения из материала совершенного дома и стола, а всякая вещь имеет свою специальную материю и специальную форму, так и каждое известное (положение), которое становится известным благодаря мышлению и размышлению, имеет специальную материю и специальную форму. В силу существования их обеих оно является достоверностью. Подобно тому, как порочность при строительстве дома зависит от материала (хотя его форма правильная), а иногда от формы (хотя и материал соответствующий), или от негодности их обоих, порочность мысли бывает иногда от материи (содержания), хотя форма правильная, а

иногда от формы (хотя по материи соответствующая), или от них обеих» (10, 4-5).

Например, если материей силлогизма являются посылки, состоящие либо из ощущения, либо из первичных принципов, либо из положений, приобретенных от других, либо из других достоверных положений, то такой силлогизм будет иметь достойную материю и в данном отношении окажется безупречным, не допускающим ошибки. Однако, имея правильную материю, данный силлогизм может быть порочным по форме, то есть условия вывода могут не быть соблюдены.

А иногда бывает и так, что форма силлогизма правильная и соблюдены все правила вывода, но материя этого силлогизма не имеет доказательного характера. Например, посылки его состоят либо из кажущегося истинным положения, либо из установления, либо из воображения или им подобных; их принимают как необходимые начала.

В логической части «Книги указаний и наставлений» Ибн Сина по этому поводу пишет: «Порочной бывает или форма умозаключения, или материя умозаключения. Вывод бывает порочным по форме потому, что в нем не соблюдают условия правильной формы. Порочность вывода по материи означает порочность посылок, а посылки же бывают порочными либо по причине их словесного выражения, либо по причине их значения» (1, 84).

Пример силлогизма порочной формы: «Лед — из воды, а всякая вода — текуча, следовательно, лед — текучий». Данное умозаключение безупречно по своей материи, но по форме оно дефектно, и его дефект заключается в том, что средний термин «из воды» целиком не повторяется в обеих посылках; в меньшей посылке выражается «из воды», а в большей посылке —

«вода». Данный силлогизм, по Ибн Сине, является порочным по причине неправильной логической формы.

Пример для силлогизма порочной материи: «Черный — эквивалент глаголу, а всякое эквивалентное глаголу есть прилагательное в сравнительной степени; следовательно, черный есть прилагательное в сравнительной степени». В этом умозаключении форма не имеет дефекта, ибо она по форме — силлогизм первой фигуры. Здесь соблюдены все условия вывода по первой фигуре (меньшая посылка — утвердительная, а большая — общая), однако большая посылка по материи порочна и недействительна.

Таким образом, человек для различия правильной мысли от неправильной и истины ото лжи нуждается в средстве, которым пользуется в процессе открытия истины, и это средство — логика. Следовательно, логика есть то, что делает мысль соразмерной и правильной. В этом отношении логика имеет множество сходств с грамматикой, теорией поэзии и поэтикой. По утверждению Фараби, отношение логики к мысли такое же, как отношение грамматики к речи и отношение поэтики к стихосложению.

Всякое логическое знание существует в двух формах: как понятие и как суждение. Каждое из этих видов знаний постигается двумя способами: познанием посредством размышления и познанием путем непосредственного восприятия разумом. Таково наше знание о первых предметах разумного восприятия. «Под первыми предметами разумного восприятия, — пишет Ибн Сина, — я подразумеваю исходные посылки, кои принимаются не путем приобретения (извне), и не так, чтобы принимающий отдавал себе отчет в том, что ему хоть в какой-то момент можно было бы воздержаться от их

принятия; таково, например, наше убеждение в том, что целое больше части и что вещи, равные одной и той же вещи, равны между собой» (9, 228—229).

Кроме того, по словам мыслителя, мы познаем посредством чувств. Так, мы знаем, что солнце светит. Как первое, так и второе представляет собой самоочевидные положения. Первое из этих положений очевидно благодаря силе разума, второе — благодаря свидетельствам чувств.

Мы воспринимаем знания от великих людей и ученых. Помимо этого существуют общепринятые положения, в справедливости которых мы не сомневаемся. К таким знаниям относятся положения о том, что ложь дурна и притеснение не следует совершать. Таким образом приобретаются понятия и суждения.

Следовательно, то, чего мы не знаем и хотим познать, мы познаем посредством тех вещей, которые мы познали раньше. Все, что мы познали, познаем при помощи познанного.

Определение логики

В своих многочисленных произведениях Ибн Сина следующим образом определяет логику: логика есть наука или искусство, которое изучает различные способы перехода ума от известного к неизвестному и устанавливает отличие правильного и неправильного перехода от известного к неизвестному. Иными словами, логика есть наука, посредством которой осуществляется открытие неизвестного при помощи известного и устанавливаются правильные способы извлечения, вывода неизвестного из известного. «Логика есть наука, которая выявляет, как совершается познание неизвестного через известное,

что является истиной и что ближе к истине, а что является ложью, и сколько видов имеет каждое из них» (8, 9).

В «Книге спасения» в разделе «Логика» Ибн Сина пишет о предмете и значении логики следующее: «Логика есть теоретическое искусство, которое выявляет формы и материю определения, являющегося истинной дефиницией, и истинного вывода, являющегося доказательным (выводом). Она же выявляет формы и материю приемлемого (для ума) определения, называемого описанием, и приемлемого в качестве истины вывода, из которого следует вероятное высказывание и которым (часто) пользуются ораторы, а также формы и материю порочных определений и выводов, которые называются паралогизмом и софизмом. Логика определяет, вместе с этим, формы и материю (выводов), из которых не следует бесспорное категорическое высказывание. Такая форма выводов (основывается) на чувственных (данных). Такова польза от (науки) логики. Отношение логики к мышлению такое же, как отношение грамматики к речи и теории поэтики к поэзии. Однако человек, обладающий здоровым природным свойством (знания) и вкуса, не нуждается в изучении грамматики и теории поэтики, а практическое (правильное) мышление всегда нуждается в изучении логики как средстве своего прогресса» (9, 4—5).

В «Книге указаний и наставлений» Ибн Сина в высшей степени интересно определяет логику: «цель логики состоит в том, что она является закономерным инструментом, соблюдение требований которого предохранит мышление человека от ошибок и заблуждения. Словом «мышление» мы хотим сказать, что человек стремится совершить переход от значений, наличных в уме, к значению, которое не наличествует в

уме. И каждое правило этого перехода не является свободным от порядка и формы. Но этот порядок и форма бывают правильными и бывают неправильными. И часто бывает, что то, что неправильно, является сходным с правильным, и предполагается, что оно сходно с правильным.

Значит, логика есть наука, которая изучает способ перехода от значений, наличных в уме человека, к значению, которое желают приобрести; а также логикой познаются положения того значения и множество видов и порядка и форм, свойственных этому переходу, поскольку те и другие ведут к правильным выводам, и тех видов, которые к ним не ведут (1, 2). Далее он пишет: «В логике рассматривается значение, предшествующее приобретению соответствующего неизвестного значения, и способы достижения неизвестного значения посредством предшествовавшего ему известного значения» (1, 3).

Логика и теория познания

Итак, согласно Ибн Сине, логика — наука о познании. Но она не есть теория познания, ибо сходные положения мы приобретаем не при помощи логики, а путем чувственного познания и другими способами, о которых мы говорили выше. Когда же у нас имеются исходные посылки — сформировавшиеся понятия и суждения, — то на основе последних мы познаем новое, неизвестное. Иначе говоря, мы приобретаем новые знания из имеющихся в нашем распоряжении запасов знаний.

Приобретенные нами исходные положения — это посылки вывода, а новые знания о неизвестном — это следствия, выведенные из посылок. В этом смысле логика — наука о позна-

нии. Логика есть наука, которая учит, как приобретаются знания о неизвестном на основе известного при помощи вывода. Значит, логика есть наука о формах вывода, о различных видах умозаключений и доказательств истины.

Однако теория познания и логика — не одно и то же. Лишь в указанном смысле логику можно считать наукой о познании. Ибн Сина не только теоретически, но и практически с методологической целью отделяет предмет логики как науки от вопросов теории познания. В большинстве произведений мыслителя сначала излагаются вопросы теории познания, в том числе роль органов чувств и разума в познании действительности, а также значение и особенности в постижении истины, и только затем он переходит к логике.

В «Книге исцеления», «Книге спасения» и «Книге знания» он указывает, как, какими путями и средствами приобретаются посылки — понятия и суждения — в разделах физики и метафизики. В первых частях этих книг он выясняет предмет логики и излагает вопросы логики. Профессор А. М. Богоутдинов в этой связи совершенно справедливо замечает: «Теорию познания Абу Али ибн Сина включил в раздел физики. Нам кажется, он сделал это не случайно» (31, 134).

Вопросы об источниках знаний, о соответствии знания внешней действительности, соотношении чувственности и разума в процессе постижения объективной действительности не изучаются логикой. Они являются проблемами теории познания. Объект изучения науки логики — выведение новых знаний посредством умозаключений из сложившихся понятий и суждений.

Познание неизвестного через известное означает выведение нового знания на основе добытых, имеющихся знаний. Имен-

но в этом смысле логика полезна и имеет, несомненно, огромное познавательное значение. Логика — инструмент познания истины. Истинная мысль — это знание, соответствующее правилам и законам логики и вытекающее из принятых предпосылок в силу правил и законов логики. Поскольку исходные предпосылки признаются нами истинными, а законы логики также истинны, то достигнутый результат также представляет собой истину.

Существует мнение, согласно которому Ибн Сина будто бы отождествлял логику с теорией познания. Это мнение высказано В. И. Черкасовым. Он пишет: «логика Ибн Сины есть наука об истине; она, следовательно, совпадает с теорией познания». Это утверждение не имеет под собой основания, ибо логика и теория познания, по взглядам Ибн Сины, имеют разные предметы. Логика не совпадает с теорией познания. Объекты изучения этих наук различны. У Ибн Сины, как было сказано выше, мы не встречаем термина «теория познания». Он часто пользуется терминами «познание», «отражение», «постижение», «вопросы познания», но никогда не смешивает вопросы познания с учением логики. Вопросы познания Ибн Сина всегда рассматривает в философских произведениях и в той части, которая именуется метафизикой, а также в разделах физики.

У Ибн Сины вопросы метафизики ни в коем случае не совпадают с проблемами логики. Объектом изучения метафизики являются общие вопросы всякого бытия, соотношение тела как материи с душой и разумом, соотношение материи и формы, вопрос о том, что является необходимо-сущим и возможно-сущим и др. Исследование категорий также является проблемой метафизики, а не логики. Категории рассматриваются мыслителем всегда в связи с общефилософскими

вопросами. В произведениях мыслителя логика рассматривается как самостоятельная наука, затем идут метафизика и общеполософские категории, и только потом — другие науки.

Только в относительном смысле логику можно назвать наукой о категориях. Категории второго порядка в вышеупомянутом смысле этого слова составляют объект исследования логики.

Логика — это наука об определении, выводе, доказательстве. Определение понятий и применение различных форм вывода в процессе мышления дают новые знания. Следовательно, лишь в этом отношении логика есть наука о познании.

Между Ибн Синоу и Абу Насром Фараби существовало разногласие о предмете логики. По мнению Фараби, посредством логики мы не приобретаем понятия и суждения о вещах. Познание вещей осуществляется непосредственно чувствами и разумом. Логика же опирается на познанные вещи. Иначе говоря, логика имеет дело со сформировавшимися понятиями и суждениями о вещах. Поэтому логика не есть наука, а скорее искусство мыслить. Возражая ему, Ибн Сина утверждал, что логика есть наука, ибо она необходима ученому-исследователю, чтобы отличить истину от лжи, достоверное знание от вероятного, знание от сомнительных мнений. Кроме того, при помощи приобретенных понятий мы получаем новые понятия, исходя из приобретенных положений, выводим новые суждения.

Согласно Ибн Сине, логика — это совокупность правил, законов и форм мысли; логика — наука о правилах, законах и формах мысли. Как совокупность правил и законов мысли логика имеет место в любом правильном высказывании и рассуждении. Способностью логически рассуждать обладает тот, кто имеет ясный ум.

Умение логически мыслить, умение пользоваться умозаключениями приобретаются двумя путями: в силу проницательной способности человека и благодаря обучению. При этом преимущество на стороне того, кто обладает большей проницательностью и сообразительностью, ибо начала обучения сами приобретаются благодаря проницательности и «всякое знание может быть сведено в конечном счете к постигаемым благодаря проницательности началам, которые те, кто приобрел их впервые, сообщили обучающимся. Но человек может благодаря своей собственной проницательности обнаружить истину, и силлогизм может быть построен в его голове без помощи какого бы то ни было наставника» (9, 230).

Между прочим, соглашаясь с этими высказываниями Ибн Сины относительно знания логики, богословы ислама утверждали, что взгляд Ибн Сины на логику справедлив. Его справедливость подтверждается тем, что пророки как посланники Бога сведущи во всех науках, хотя они специально не изучали эти науки. Поэтому не правы те ученые, которые считают, что ортодоксы мусульманской религии безразлично относились к логике. С другой стороны, большинство прогрессивных мыслителей, в том числе Ибн Сина, Носир Хисроу, Омар Хайям, Насираддин Туси, вскрывали несостоятельность, абсурдность догматов ислама именно исходя из принципов логики.

В «Книге исцеления», «Книге указаний и наставлений» и «Книге знания» всем остальным наукам предпослана логика как «наука-мерило», как «наука познания истины и отличения истины ото лжи». В «Книге исцеления» Ибн Сина ставит значение логики для познания выше, чем значение других философских наук. По его мнению, и метафизика, и теология, и все другие «божественные науки» должны быть вынесены

на суд разума, взвешены на весах логики. Логика у Ибн Сины выше первой науки, теологии, человеческий разум — выше разума божественного. В этих трудах мыслителя выражена твердая вера в мощь и суверенность человеческого (зависимого от природы) разума.

Логика в руках прогрессивных мыслителей Востока была самым сильным оружием в борьбе против учения ортодоксии. По этой причине и представители ортодоксии не были безразличны к логике, в том числе и к логике Аристотеля.

Логика и философия

Необходимо отметить, что Ибн Сина, развивая логическое учение Аристотеля, отграничивает логику от философии, логическую проблематику от философской. В предисловии к книге «Восточная логика» Ибн Сина отмечает, что содержание этой работы направлено против попыток расширить логические принципы путем прибавления к ним того, что относится не к логике, а к области философии. Мыслитель писал: «Кроме того, я присоединил к ним многое такое, чему я следовал в соответствии с моими способностями и что собирал в естествознании, метафизике и логике. Но был обычай разрабатывать принципы логики, смешивая их с тем, что не относится к области логики, но относится к некоему мудрому искусству, то есть к первой философии. Поэтому я не занимался некоторыми из них, предпочитая заняться ими в другом месте.

А эта моя книга — о восточной философии. Но эта книга более обширна и находится в большом согласии с теми, кто разделяет взгляды перипатетиков. Следовательно, те, которые захотят (узнать) истину, в которой нет места разногласиям,

пусть разыщут ту книгу. А те, которые захотят (узнать) истину в соответствии с тем путем, на котором есть некоторые отклонения к первопричинам и обширное поле рассуждений, пусть постараются разыскать эту книгу ради своеобразного блеска (рассуждений); ведь если это правильно понять, то тогда можно быть снисходительным к этой книге».

Как видим, Ибн Сина был против тех, кто смешивал логическую проблематику с философской, и в этом отношении он не мог согласиться с самим Аристотелем, у которого не было отчетливого разграничения проблематики этих двух наук.

Французский ориенталист Л. Массионьон, изучая некоторые тексты не дошедших до нас целиком произведений, в том числе предисловие Ибн Сины к произведению «Логика Восточных», приходит к выводу, что задолго до Раймонда Луллия Ибн Сина предпринял попытку формализации логики на основе принципов математики. Исследуя историю применения буквенной символики, Л. Массионьон пишет, что она рассматривается как средство сообщения, которое еще за 90 лет до Ибн Сины находило применение в шиитских течениях ислама для обозначений философских и религиозных понятий. Такой символикой пользовались Ал-Кинди и исмаилиты. Впоследствии в Европе склонность к математизации проявилась уже в XII в. у французских схоластов в Шартрской школе, которая была основана в 920 г. Фульбером из Шартра.

Связь логики с математикой осуществлялась задолго до Лейбница, который впервые попытался создать современную математическую логику или, как ее иначе называют, логику. Эта связь осуществлялась путем применения символики, геометрических линий и кругов, а также арифметических таблиц для выражения логических постоянных и их взаимоотноше-

ний. «Идея о необходимости применения методов математики к вопросам логики, а также возможности механизации процесса умозаключения в новое время становится чрезвычайно популярной. Сама эта идея возникла задолго до нового времени: она восходит еще к древним комментаторам Аристотеля, а также арабам и схоластам, которые применяли методы комбинаторий для определения правильных силлогистических модусов» (64, 30).

Среди логиков Центральной Азии и Ирана (которых часто неправильно называют арабами) Ибн Сина был одним из тех, кто попытался связать логику с математикой и применить методы последней к рассмотрению логических проблем. Продолжая начатую Аристотелем формализацию вывода, Ибн Сина использует буквы для выражения терминов умозаключений. Он заменяет латинские буквы арабскими. Термины умозаключений Ибн Сина выражает математическими терминами «хадди акбар», хадди асгар», «хадди авсат» (буквально «великая граница», «малая граница», «средняя граница»), а виды суждений и их взаимоотношения — различными арифметическими таблицами. Несколько таких таблиц он приводит в «Книге исцеления». Свое логическое учение Ибн Сина иллюстрирует примерами из области математики и в «Книге знания» (5, 113—114).

В «Книге исцеления», рассматривая значение грамматики для правильной речи и значение теории стихосложения для поэзии, он ставит значение логики для познания выше названных наук.

Итак, по словам мыслителя, изучение логики имеет большое значение для познания истины. Чтобы признать любое теоретическое знание истинным, оно должно соответствовать пра-

вилам и законам логики, то есть должно быть «взвешено на весах логики». Положение, противоречащее правилам и законам логики, не может быть признано истинным.

О материи и форме вывода

Учение Ибн Сины об умозаключении охватывает почти все виды формального вывода. Он стремился к формализации логического вывода и развивал идеи Аристотеля и других логииков древности о дедуктивной формально-логической системе. Ибн Сина утверждал, что характер истинности выводов, получаемых из определенной логической системы, зависит от характера истинности принятых аксиом, основоположений. В каждом случае истинность результатов формально-логической системы зависит от двух условий: от логической правильности вывода и от истинности положений, принятых в качестве посылок.

В связи с этим Ибн Сина различал форму вывода и его материю. Форма вывода — это структура мыслей, представляющих собой посылки, а материю вывода составляют посылки; стало быть, истинность заключения зависит от логической правильности и от истинности посылок.

По словам Ибн Сины, по своей форме вывод в большинстве случаев одинаков и правилен, но по материи не всегда истинен. «Выводы по форме все бывают одинаковыми, однако по своим посылкам они не все бывают правильными. Бывает множество выводов, у которых посылки сомнительны и неистинны» (8, 106).

Посылки вывода бывают двух родов: это либо посылки, истинность или сомнительность которых доказана посредством умозаключения или доказательства, либо посылки, принятые

в качестве истинных. Если посылки истинны, то выводы, основанные на них, будут истинными, а если посылки ложны, то и выводы, вытекающие из них, будут ложными.

Если исходные положения истинны и структура вывода правильна, то результат будет истинный. Таким образом, Ибн Сина твердо стоял на научной позиции, выступая за истинность и логическую правильность посылок и возражая против отрыва их друг от друга. Такая точка зрения давала ему основание подчеркнуть огромное значение самой логической правильности.

Посылки вывода и рассуждения могут быть разного рода. Ибн Сина перечисляет тринадцать названий исходных положений, которые могут быть использованы в качестве посылок вывода. Однако не все они могут привести к желаемому результату, то есть к достижению истинного вывода. Из этих всех разнообразных положений, которые в принципе могут быть исходными посылками вывода, лишь некоторые — первичные принципы (аксиомы) — самоочевидные положения, то есть положения, достигнутые путем опыта, и положения, истинность которых ранее установлена, могут быть использованы для приобретения истины. Для получения же вероятного знания можно опираться и на другие исходные положения.

Исходными принципами любой дедуктивной научной теории являются положения четырех видов:

- во-первых, это определения основных понятий данной науки (так, геометрия Евклида вначале исходит из определения понятий «точки», «линии», «фигуры»);
- во-вторых, следуют известные положения, в истинности которых нет сомнения;
- в-третьих, научные предположения, в истинности которых имеются сомнения, но которые в качестве истин-

- ных положений доказываются другой наукой, а в данной науке принимаются за истину как допущение, которому не противоречат убеждения исследователя;
- в-четвертых, предположения и постулаты, сходные по своей природе с научными, но которым противоречат убеждения исследователя, однако в данное время он все же принимает их со снисходительностью.

Примеры для этих четырех видов исходных положений дедуктивных теорий можно найти, по словам Ибн Сины, в геометрии Евклида.

Вывод и доказательство

Ибн Сина не отделял логического доказательства от его формы — умозаключения. Он считал, что любое доказательство осуществляется при помощи вывода. Вывод есть форма логического доказательства. Заключение, выведенное из истинных посылок при соблюдении логической правильности вывода, представляет собой не только новую истину по сравнению с посылками, но и в качестве истины является доказанными.

Если истинный вывод следует из истинных посылок, или же истинность какого-либо положения подтверждается путем приведения других истинных положений, из которых с необходимостью вытекало бы первое положение, такой вывод называется прямым выводом или доказательством. Кроме этих прямых выводов или доказательств, существует косвенное доказательство или, как говорил Ибн Сина, вывод (доказательство) от противного, от невозможного («киеси хулф»).

Умозаключения (доказательства) от противного отличаются от прямого умозаключения тем, что посредством его (то

есть доказательства от противного) устанавливается (истинность) признаваемого (положения) путем доказательства ложности противоречащего ему (положения). Ложность противоречащего признаваемому истинным положения осуществляется посредством приведения его к невозможному, к абсурду, и все то, что следует из него, есть невозможное, ибо если бы это не было невозможным, то из него не вытекало бы невозможное.

Доказательство от противного — сложная форма вывода. Она состоит из двух умозаключений — соединяющего и исключающего. Причем соединяющее умозаключение — не обычный вид умозаключений, а необыкновенное соединяющее и «его, — пишет Ибн Сина, — открыл я» («ман берун овардаам») (8, 89). По словам Ибн Сины, Аристотель не исследовал указанный вид вывода, а лишь отмечал, что вывод «от противного является условным выводом» (8, 90).

Структуру вывода от противного можно проиллюстрировать, по мнению Ибн Сины, следующим образом: если кто-либо хочет доказать, что всякое А есть В, то скажет, что «Если не все А есть В, то в то время, как мы знаем, что всякое С есть В и если признать, что это бесспорно, то отсюда следует вывод о том, что не все А суть В». Однако этот вывод абсурдный. Следовательно, наше высказывание о том, что «Всякое А есть В» истинно.

Первое умозаключение (от противного) состоит из условно-соединяющего и категорического (умозаключений). Например, если наше высказывание о том, что «Всякое А есть В» ложно и, следовательно, «Не всякое А есть В» (то есть «Некоторые А не есть В») истинно, и в то же время признано, что «Всякое С есть В», то следует вывод о том, что «Если все А суть В ложно, то некоторые А не суть С истинно». Сделав этот вывод посылайкой,

скажем: «Если все А суть В ложно, то некоторые А не есть С истинно». Но ранее признали, что «Всякое А есть С ложно». Следовательно, «Всякое А есть В не ложно», значит оно истинно.

Значение этой формы вывода, как и любой другой, определяется на основе ее доказательности, а доказательными является тот вывод, посредством которого мы получаем необходимые и достоверные знания. Поэтому Ибн Сина, хотя и исследовал формы индуктивного вывода и аналогии, но не придавал должного значения его познавательной ценности, ибо полагал, что вероятное значение, основанное на показаниях органов чувств и на опыте, не имеет большого научного значения. Вот почему Ибн Сина, будучи верен своей рационалистической теории, в «Книге исцеления», «Книге указаний и наставлений», в «Книге знания» и других логических произведениях подчеркивал, что из всех форм вывода нас интересуют только два: истинные (достоверные), чтобы им следовать, и вероятные, чтобы на них опираться при исследовании; а софистические и эвристические надо учитывать, чтобы их избегать.

Анализ логических ошибок

Логика изучает законы и правила мышления, посредством которых совершается переход от известного значения к неизвестному, то есть является инструментом познания неизвестного на основе известного. Но законы и правила мышления, которые приводят к положительному результату, не всегда соблюдаются. Поэтому одной из задач логики является предостережение от ошибок, которые возможны при неправильном, нелогичном мышлении.

В умозаключении, по утверждению Ибн Сины, заблуждение бывает либо потому, что то, что считают умозаключением, не является таковым, то есть по способу связи составных частей не представляет собой форму вывода, или из него не следует желаемое заключение, хотя по форме оно является выводом; либо потому, что то, что берут в качестве причины, не является причиной; либо, наконец, потому, что в выводе допущена ошибка. Поскольку всякий вывод состоит из формы и материи, постольку ошибка может быть либо в отношении формы, либо в отношении материи. В форме ошибка бывает вследствие несоблюдения правил вывода. В материи же, являющейся посылкой, ошибки бывают либо по причине неточного словесного выражения, либо по причине неверного смысла.

В словесном выражении ошибка может быть или из-за неправильной грамматической формы посылок, или из-за того, что два термина имеют один и тот же смысл, или в результате неправильного перехода от одного слова к другому (например, от слова «всякий» к словам «всякое едино» и наоборот). В таких случаях высказывание об одной из них приписывается другому (например, «Поскольку каждое из явлений имеет начало, постольку все имеет начало»). Аналогичным образом допускается ошибка, когда предполагают, что то, что в соединенном виде является истинным, является истинным и в отдельном виде (например, в число пять соединены и четное число и нечетное; следовательно, в случае их отделения скажут: «Пять есть четное число и пять есть нечетное число»).

Ошибки в отношении смысла, по словам Ибн Сины, бывают следствием какого-либо упущения, небрежного обращения с ним (например, то, что является случайным, считают сущностью, то, что относится к вещи, признают за саму вещь, то, что

является потенциальным, выдают за актуальное), или же по причине введения в заблуждение повинующегося. Умышленные логические ошибки называются софизмами, а те логические ошибки, которые имеют место в случаях непреднамеренного, неумышленного нарушения правил и законов логики в отношении формы и материи вывода, именуются паралогизмами.

Знание всех возможных логических ошибок, по Ибн Сине, наряду со знанием всех условий правильных определений, вывода и доказательства, является необходимым условием успешного познания неизвестного на основе ранее приобретенных знаний.

Учение об индукции

Исключительно большой интерес представляет учение Ибн Сины об индукции и аналогии. Ибн Сина, в отличие от Аристотеля, исследует индукцию и аналогию каждую в отдельности как самостоятельные виды умозаключений.

Индукцию он исследует, во-первых, как форму вывода, посредством которого можно получить заключение, во-вторых, как метод получения общих знаний о предметах реальной действительности опытным путем. «Индукция есть сказывание о каком-либо общем на основе (исследования) множества частных случаев этого общего» (1, 61). Индукция как форма вывода представляет собой установление общего положения посредством приведения его частных случаев.

Индукция как форма вывода имеет два вида. первый — это индукция, при помощи которой делается общий необходимый достоверный вывод на основе установления всех без исключения частных случаев какого-либо множества предме-

тов, рода явлений. Полную индукцию, которая иллюстрируется Ибн Синой конкретными примерами, можно выразить посредством следующей формулы:

А есть Р

В есть Р

С есть Р

А, В, С составляют множество

Следовательно, все суть Р

Второй вид этой индукции представляет собой умозаключение, посредством которого делается общий, но не необходимый, а вероятный вывод на основе определения некоторых случаев какого-либо множества предметов или рода явлений. Этот вид индукции можно выразить с помощью следующей формулы:

А есть Р

В есть Р

С есть Р

А, В, С и другие составляют множество

Следовательно, все суть Р

Так, «в истинности общего суждения «всякое животное — жвачное» можно удостовериться путем наблюдения и приведения всех без исключения частных суждений о принадлежности свойств жвачности каждому животному в отдельности. Однако, если, опираясь на некоторые частные случаи какого-либо рода явлений, делать общий вывод об этом роде в целом, то такой вывод не может иметь необходимый характер, ибо

из наблюдаемых случаев может быть сто тысяч одинаковых и один противоречащий» (8, 93).

Стало быть, Ибн Сина исследовал два вида индукции: полную и неполную. Утверждая, что при помощи полной индукции можно получить истинное знание, он подчеркивал, что неполная индукция никогда не может дать достоверного знания. В логическом учении Ибн Сины, кроме этих двух видов индукции, мы находим идеи и приемы познания причины исследуемых явлений, то есть мысли о методах научной индукции.

По словам Ибн Сины, люди, исходящие в своем рассуждении из поверхностных явлений (8, 106), иначе говоря эмпирики, применяют некоторые способы обнаружения причины явлений. Эмпирики говорят: «Мы ищем причину» (8, 96) явлений; это осуществляется ими путем противопоставления и выделения. С целью установления причины явления Х берут явление У и выясняют, что явление У имеет признаки С, В, А. Путем исключения доказывают, что явления С, В не представляют собой причину исследуемого явления. Затем заключают, что причина явления У есть явление А. Путем сопоставления явления У с явлением Х устанавливают, что последнее также обладает свойствами С, В. Отсюда делают вывод, что причина явления Х есть явление А. Но такой вывод, по мнению Ибн Сины, нельзя считать «истинным и достоверным» (8, 100) в силу ряда причин, в том числе потому что обнаруживать все признаки какого-либо предмета чрезвычайно трудная задача. К тому же, чтобы вышеуказанный вывод признать истинным, нужно иметь доказательство, что все без исключения признаки перечислены.

Предположим, что обнаружены все признаки исследуемого явления, в том числе установлена принадлежность признаков

С, В, А исследуемому явлению Х. Однако может оказаться, что Х возникает не благодаря какому-либо из этих признаков, а в силу только А или В, или В и А, или С, В и А вместе взятых.

Предполагаемая причина явления А может быть не простой, а составной, заключающей в себе две части, из которых одна может быть причиной исследуемого явления, а другая нет («зеро шояд, ки бехмани ду кием буд, яке, кием иллоти он хукм ва кием набувад») (8, 104). Такая форма умозаключения не позволяет нам получить достоверного знания о причине исследуемых явлений. Но это не значит, что она совершенно непригодна для рассуждения и исследования. Она вполне приемлема в процессе спора и получения заключения вероятного характера.

Мысли Ибн Сины о некоторых приемах индуктивного умозаключения свидетельствуют о том, что мыслитель задолго до Фрэнсиса Бэкона, открывшего метод научной индукции, исследовал некоторые приемы индукции и доказал, что с их помощью можно получить вероятные знания о причине исследуемых явлений.

А.М. Гуашон при анализе «Книги указаний и наставлений» Ибн Сины также высказывает мнение, что объяснения Ибн Сины свидетельствуют о рационалистическом, научном образе мыслей. По отношению к греческим предшественникам он ведет себя свободно, заимствует то, что кажется ему подходящим, и отбрасывает или исправляет остальное. Рассматривая аристотелевскую индукцию, Ибн Сина приближается к современному понятию причинности.

Как уже было сказано, индукция может быть и методом познания общего на основе изучения частных фактов посредством наблюдения. Так, Ибн Сина, перечисляя виды положений, используемых в качестве предпосылок вывода, утверждал, что

существуют посылки, приобретаемые при помощи опыта и ощущения. Именно путем чувственного наблюдения, опыта он доказал истинность суждения о том, что «солнце восходит и заходит» и «луна увеличивается и уменьшается». Истинность таких посылок, приобретенных с помощью наблюдения и опыта, доказывалась посредством чувств или восприятия (8, 112).

Кроме индукции, Ибн Сина исследует и другую форму вывода — аналогию. По сравнению с индукцией, по мнению Ибн Сины, аналогия как форма вывода более слаба. Она никогда не дает необходимого знания, достоверного вывода. Вопрос о правомерности умозаключений по аналогии уже с давних времен вызывал ожесточенные споры. В античную эпоху правомерность этих умозаключений защищали эпикурийцы, а против них выступали стоики. Сильный аргумент против выводов по аналогии был выдвинут Ибн Синой. Аналогия — умозаключение, в котором, исходя из сходства двух предметов по одинаковым признакам, делают вывод о сходстве их по другим признакам. По словам Ибн Сины, вывод, полученный при помощи умозаключений по аналогии, не является достоверным и «необходимым, ибо суждению о данном сходстве может противоречить суждение о другом сходстве, и есть много вещей, которые в одном значении сходны и в тысячах других значений противоречивы. В одном значении суждение из них будет правильным, а в отношении другого — неправильным или возможно будет неправильным» (8, 94).

Однако этим Ибн Сина не отрицает полностью аналогию как форму мысли, имеющую определенное познавательное значение. Он не выступает против правомерности вывода по аналогии вообще, а отрицает лишь достоверный характер ее вывода. Аналогия как форма мысли вполне пригодна и при-

емлема для получения вывода вероятного характера. Мыслитель отмечает, что иногда аналогией можно «довольствоваться и достичь предположительное (знание), но не достоверное» (8, 94). Ибн Сина утверждал, что аналогия приемлема не только для получения вероятного вывода, но вполне может применяться как доказательство частного суждения. Если у нас имеется частное суждение, имеющее формулу «Некоторые А суть В», то доказательство такого суждения можно выразить при помощи формулы третьей фигуры силлогизма. Такое доказательство будет иметь формулу:

Этот Х (обладает признаками А, В, С) сходен с А

Этот У (обладает признаками А, С, С) сходен с В

Следовательно, некоторые А суть В

Конечно, аналогию можно выразить в виде этой формулы условно, ибо сходство двух предметов в некоторых признаках не означает их тождества, потому что как бы ни были сходны между собой сравниваемые предметы, они всегда имеют признаки, по которым различаются, иначе они не были бы двумя различными предметами. Поэтому в умозаключениях по аналогии вывод не следует с необходимостью из посылок. В умозаклучении по аналогии Ибн Сина связывал посылки с заключением, исходя не только из принципов неполной индукции, как это утверждает А.И. Уемов (70, 213-214), но и посредством принципов силлогизма. В этом случае доказательный характер аналогии не отрицается Ибн Синой. Более того, в логической части «Книги указаний и наставлений» Ибн Сина пишет, что индукция и аналогия, наряду с силлогизмом, являются формами доказательства.

Мысли Ибн Сины о роли и значении умозаключения по аналогии основывались на уровне научных знаний той эпохи, в которой жил и творил мыслитель. Развитие современной науки и техники доказало, что при помощи аналогии в принципе возможно получить вывод необходимого характера. В современной науке учение, связанное с применением аналогии в науке и технике как логической формы для получения заключения необходимости, носит название теории подобия.

Учение о понятиях и категориях. Ибн Сина делит понятие на два вида: единичные и общие. Единичным понятием называется такое, которое не содержит в себе множества индивидуальных предметов внешней действительности или предполагаемого множества (например, «Сократ», «Каспийское море», «это дерево», «этот дом»). Все собственные имена и все имена, связанные со словами «этот», «тот» и другие, выражают единичное понятие.

Общим называется такое понятие, которое является истинным (предикатом) для множества предметов внешнего мира и предполагаемого множества (например, «дом», «река», «философ», «дерево»). Каждое из этих понятий содержит в себе множество индивидуальных предметов. Всякое индивидуальное понятие, для которого общее понятие является предикатом, называется единичным понятием.

Предметом исследования логики является общее понятие, а не единичное. Для существования общего понятия не обязательно, чтобы ему в реальной действительности соответствовало множество единичных предметов, а достаточно лишь предположения о существовании такого множества. С точки зрения существования индивидуумов (то есть прототипов общего в реальной действительности) или их отсутствия, общее понятие делится на следующие виды:

1. Общее, которому не соответствует в реальной действительности индивидуальное и невозможно появление его единичных прототипов (например, «сотоварищи бога»).
2. Общее, которое не имеет в реальной действительности единичных прототипов, но возникновение их возможно (например, «река ртути»).
3. Общее, которое имеет только один индивидуум, и возникновение другого индивидуума невозможно. Такое общее состоит из «необходимо-сущего».
4. Общее, которое в реальной действительности имеет один индивидуум, и возможно возникновение его прототипов (например, «Солнце»).
5. Общее, которое имеет в реальной действительности конечное число единичных (например, «растение», «дерево», «человек»).
6. Общее, которое имеет в реальной действительности бесконечное число единичных.

Современная логика также признает деление понятия на единичное и общее в зависимости от того, мыслится ли в понятии один предмет или определенная совокупность однородных предметов. При делении понятий Ибн Сина тоже исходит из данного принципа, но общее понятие делится им на множество видов в зависимости от того, выражает ли оно потенциальное множество индивидуального в действительности или действительное множество предметов объективной реальности.

Чрезвычайно интересна мысль Ибн Сины об общем понятии, которому не соответствует в реальной действительности индивидуальное, и появление его единичных прототипов в реальной действительности тоже невозможно. Стало быть,

понятию «бог» в реальной действительности не соответствует никакое индивидуальное бытие, и оно вообще лишено всякой реальности. Это деление понятий основывается на введенном Ибн Синой плодотворном, прогрессивном принципе истолкования индивидуального бытия. Вот почему это его положение было осуждено как еретическое и в мусульманской, и в христианской теологии. «Гильом Овернский, отвергая это «безбожное» учение, с ужасом отмечал, что если материя является источником всех индивидуальных различий, то между нематериальными вещами — душами, ангелами и самим богом — не окажется никаких различий и от догмата личного бессмертия ничего не остается (33, 142). Значит, из идеи Ибн Сины о видах общих понятий недвусмысленно следует, что понятие о боге — это чисто логическая абстракция, которой ничего не соответствует в реальной действительности. Далее, Ибн Сина совершенно правильно выделяет общие понятия, которые не выражают реально существующих единичных вещей, но возможно возникновение их единичных прототипов. Деление Ибн Синой понятий на различные виды близко к делению понятий в современной логике. Общие понятия, выражающие единичные предметы реальной действительности, число которых, конечно, она называет регистрирующими понятиями, или понятиями, конечными по объему, а общие понятия, выражающие бесконечное число единичных предметов действительности, называет нерегистрирующими понятиями, или бесконечными по объему.

Предметы, выражаемые понятиями, по Ибн Сине, могут быть трех категорий: либо существование такого (предмета) необходимо и неизбежно, а его небытие невозможно, и он называется необходимо-сущим, и это «святейшее существо есть

бог», который с необходимостью существует и его бытие невозможно, либо, существование такого (предмета) невозможно и его небытие необходимо и неизбежно, и он называется невозможно-сущим (например, сотоварищи, соучастники бога); либо существование и небытие для такого предмета не является необходимостью, т.е. бытие возможно и его небытие также возможно, и он называется возможно-сущим (например, предметы, которые существуют в реальном мире).

Стало быть, всякое понятие выражает либо необходимо существующее, либо необходимость небытия, либо бытие и небытие не необходимого, а возможного. Но известно, что когда имеется причина для бытия возможно — сущего, то существование последнего становится необходимым.

Сущность возможного бытия, по Ибн Сине, выражают следующие десять категорий: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание.

Субстанция, по мнению мыслителя, есть нечто неизменное в противоположность меняющимся состояниям и свойствам, то, что существует благодаря самому себе и в самом себе, а не благодаря другому и в другом. В отличие от субстанции, акциденция означает нечто несущественное, изменчивое, которое может быть опущено без изменения вещи (например, тело есть субстанция, а тот или иной цвет его — акциденция). Субстанция есть сущность возможная, потенциальная, то есть отношение бытия и небытия для нее одинаковы. Но если субстанция существует в реальной действительности, то она не нуждается в чем-либо другом.

Субстанция делится на пять категорий: тело или праматерия, материя, форма, душа, разум. Тело — это субстанция, допуска-

ющая три измерения: длину, ширину, высоту. Материя или вещество есть субстанция в которой тело находится в потенции (например, отношение дерева (как вещества) или материи к столу). форма — есть субстанция в которой тело находится в действительности. Эта субстанция также допускает три измерения. Материя и форма взаимообуславливают друг друга. Ни материя без формы, ни форма без материи не могут существовать. Душа, рассудок есть субстанция абстрактная, находящаяся в изменении и действии. Она нуждается в материи, зависит от материи. Иными словами, душа есть абстрактная субстанция, которая обладает материей и управляет материей. Разум как субстанция, находящийся в изменении и действии, не нуждается в материи. Душа и разум — духовные субстанции, а тело, материя и форма — материальные субстанции.

Каждая из этих пяти субстанций может быть либо частной (конкретной) субстанцией (например, этот человек, то дерево, и др.), т.е. первичной либо общей, то есть видом и родом. Видовая субстанция называется вторичной, а родовая субстанция — третичной. Таковы, по Ибн Сине, виды субстанций, которые обстоятельно исследуются философией, а не логикой.

Категорию акциденции Аристотель не делил на другие категории. Такой же точки зрения придерживались некоторые мыслители Востока, в том числе Ибн Сина. Количество есть, по Ибн Сине, акциденция, способная сама по себе к равенству и неравенству. Иными словами, количество есть акциденция, способная к делению (например, число и линия). Мы можем сказать, что 5 равно 3 плюс 2 и 5 не равно 7, поскольку количество способно к делению, постольку возможно измерять одно количество посредством другого и устанавливать их отношения друг к другу (например, 18 в два раза больше 9

и в 3 раза больше 6, или линия В в 3 раза больше линии С).

Количество бывает двух родов: непрерывное и прерывное. Непрерывным называется количество, между частями которого имеется общая граница, общая часть, которая является началом одной и концом другой части. предположим, что имеется точка С на линии АВ. Эта точка есть конец АС и начало СВ. Действительно, между двумя этими частями линий есть общая линия, то есть части обеих вычисляются.

Непрерывное количество — это количество, все части которых существуют одновременно, а прерывное количество — это количество, части которого в действительности вместе не сосуществуют. Возникновение какой-либо части этого количества обусловлено исчезновением его бывшей другой части.

Прерывное количество есть количество, среди частей которого нет общего члена (части, отношения). по словам Ибн Сины, оно состоит исключительно из чисел. Например, если 10 делить на две части, то двумя концами первой части являются 4 и 1, а началом второй части — 5. В ряду чисел 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 нет общего члена, который являлся бы частью их обоих. таким образом, прерывное количество — предмет арифметики.

Ибн Сина критически воспринимал учение предшествовавших ему логиков о категориях вида и рода. Вид и род — логические категории, выражающие отношение между понятиями по объему. По учению Ибн Сины, всякий общий предикат, используемый в качестве ответа на вопрос «что это?», либо является истиной для различных вещей сам по себе, то есть и по своей сущности, и по количеству, либо только по количеству. Первая из двух вышеупомянутых истин называется родом, а вторая видом. Всякая истина, относящаяся к

какому-либо роду, является видом по отношению к нему. «Название «вид», — пишет Ибн Сина, в этих двух случаях употребляется в двух различных значениях, ибо первый вид сам по себе является видом. Например, такие виды, как «человек», «вол», «лошадь». Второй вид является видом по отношению к своему роду. Логика ошибается, когда полагают, что оба вида имеют одно и то же значение, или различаются как особенное и общее (1, 12).

Таким образом, основная логическая функция понятия — выступать некоторым членом логической связи, составной частью суждения и умозаключения. Именно с этой точки зрения понятия рассматриваются мыслителем в его логическом учении. Что касается сущности понятий, то есть того, что они отображают, в каких случаях содержание понятий более соответствует внешней действительности, а в каких случаях нет, а также взаимоотношения общего и единичного в образовании понятий, то это вопрос исследования метафизики и теории познания. Логика же рассматривает понятия как готовые, сформировавшиеся мысли и их функции, как члена логической связи.

Об определении и делении понятий

Понятия могут быть либо ясными, очевидными и отчетливыми, благодаря чему не нуждающимися в установлении истины. Примерами первых могут быть знания о существовании тепла, холода, о черном, белом, темноте, свете, радости, печали, сытости, голоде и др. Все эти знания отчетливы и ясны сами по себе. Примерами второго вида знаний являются понятия о дереве, о живом существе, о круге, о треугольнике, о душе и т.п. Эти виды понятий извлекаются, выводятся из

ясных или известных понятий. Понятия, из которых выводятся, извлекаются неизвестные понятия, называются определяющими, а неизвестное понятие, которое становится известным, ясным посредством определяющих, называется определяемым. Например, «Человек есть живое существо, обладающее речью», «Треугольник есть (геометрическая) фигура с тремя сторонами».

Определение обычно выражает сущность, существенные признаки определяемого (например, «живое существо, обладающее речью» в определении человека), или выражает преимущество одного предмета над другими (например, «живое существо с вертикальной походкой, с плоскими ногтями...» в определении человека). Определяющее — это знание какой-либо вещи. Оно может стать предикатом. Это знание может быть полным или ясным или недостаточным, неопределенным, неясным. Поэтому всякий предмет может быть определен различным образом. Чем больше определение содержит существенных признаков определяемого, тем более оно совершенно, полно и тем более будет соответствовать целям научного знания.

Виды определения

Логическое определение может быть либо дефиницией, либо описанием. Дефиниция и описание бывают полными или неполными. Определение бывает сложное, особенное и номинальное. Таким образом, определение делится на следующие виды: полная дефиниция; неполная дефиниция; полное описание; неполное описание; сложное особенное; номинальное определение.

«Дефиниция, — пишет Ибн Сина, — есть высказывание, выражающее действительность (определяемой) вещи, она, не-

сомненно, должна содержать (признаки), раскрывающие определенность вещи и состоять из родового (признака) и отличающего (признака), ибо раскрывающим ее как определенность общим признаком является родовой признак, а особенным признаком — отличающий признак» (1, 15).

Полная дефиниция есть определение, посредством которого раскрываются существенные признаки и действительность определяемой вещи.

Полная дефиниция — самый полный и самый совершенный вид определения. Она состоит из соединения ближайшего рода с ближайшим (видовым) отличием (например, «Треугольник есть геометрическая фигура с тремя сторонами», «Тело есть субстанция, измеряемая с трех сторон, то есть с тремя измерениями»).

По Ибн Сине, цель определения посредством полной дефиниции — не только отличие определяемого от других предметов, но и приобретение знания, которые соответствуют определяемому предмету и правильно отображают последний. Значит, чтобы определить что-либо посредством полной дефиниции, необходимо подвергнуть его мысленному анализу и отличить его существенные признаки от несущественных, а среди его существенных признаков установить ближайший род и видовое отличие, то есть признаки особенности.

Если целью дефиниции является отличие определяемой вещи от других вещей, и если определяемая вещь обладает двумя равными по ценности отличающими признаками, то для этого, кроме его родового признака, которым является обладание душой, достаточно указать на один из двух отличающих признаков, которым является ощущение и склонность к самодвижению. Если же целью дефиниции является иссле-

дование сущности определяемой вещи, раскрытие ее такой, какой она является в действительности, то такая дефиниция недостаточна» (1, 15).

Как видим, здесь Ибн Сина не удовлетворяется простым изложением разработанного Аристотелем логического приема определения через ближайший род и видовое отличие, а показывает его недостаточность, ограниченность в раскрытии сущности определяемого, в познании вещи такой, какая она есть в действительности.

В самом деле, определения явно недостаточны для познания действительности. Хотя научное познание не может обойтись без дефиниции, последняя все же не является всеобщим способом раскрытия истины. Существует множество вещей, которые вообще нельзя определить посредством установления их ближайшего рода и видового отличия.

Чтобы дать определение — это значит подвести рассматриваемое понятие под другое, более широкое. Стало быть, предельно широкие понятия, а также ряд чрезмерно узких по объему понятий не могут быть определены через ближайший род и видовое отличие. Кроме того, в процессе определения содержания одного понятия раскрываются посредством других понятий и поэтому определение не может быть бесконечным. Таким образом, безусловно прав Ибн Сина, который, показывая научное значение дефиниции, вместе с тем отмечал, что она недостаточна для познания сущности, действительности определяемой вещи.

«Самое трудное в определении, — подчеркивает Ибн Сина в своем трактате об определении («Рисолаи ал-хухух»), — это установление границ признаков, установление ближайшего рода и видовых отличительных признаков» (15, 75).

В некоторых случаях, по Ибн Сине, практически нельзя пользоваться приемом определения через род и видовое отличие. В таких случаях пользуются номинальным определением. Номинальное определение есть определение, посредством которого одно слово (высказывание) объясняется при помощи другого, более знакомого, привычного слова (высказывания). Например, «наука есть знание, осведомление» или «существование есть бытие». Данный вид определения часто употребляется в учебных, а не в исследовательских целях.

Касаясь вопроса об ошибках в дефиниции и описании, Ибн Сина пишет: «Использование в дефиниции иностранных слов, аллегорических выражений и употребление слов в переносном смысле не является безопасным. А правильным является употребление совершенных и пропорциональных слов. Если же для выражения смысла нет соответствующего установленного слова, то необходимо изобрести соответствующее слово и аргументы для выражения того значения.

При дефиниции люди определяющие допускают множество (различных) ошибок. Бывает, что одну вещь определяют с (помощью) другой вещи, которые сходны друг с другом в своей известности и неизвестности. Например, кто-либо скажет: «Четное число есть число, которое не есть нечетное». Бывает также, одну вещь определяют с помощью более неизвестной вещи. Например, скажут: «Огонь есть начало, подобное душе». Здесь душа более неизвестна, чем огонь. Иногда же какую-либо вещь определяют с помощью самой же вещи. Например, скажут: «Движение есть перемещение».

Бывает, что в дефиниции повторяют какую-либо вещь, в которой нет нужды и необходимости. Например, скажут: «Число множественное есть (число), сложенное из единиц».

А (число), сложенное из единиц, само по себе есть множество. Или например, скажут: «Человек есть обладающее речью телесное животное». А само тело входит в дефиницию животного, например, когда скажут, что оно — «тело обладающее душой» (1, 16-17).

Правила определения

Правильное определение, по Ибн Сине, требует соблюдения следующих условий:

- определяющее не должно быть более общим, чем определяемое;
- определяющее не должно быть более особенным, чем определяемым;
- определяющее не должно быть не соответствующим с определяемым.

Стало быть, определяющее и определяемое должны быть равными, и поэтому определение может быть обращено без ограничения. Все эти правила сводятся, по Ибн Сине, к следующему общему положению: «Все, что неизвестно и хочешь, чтобы стало тебе известным, ты можешь осуществить посредством более известной, по отношению к нему, вещи» (8, 26).

В случае несоблюдения этого общего условия определения и описания, могут возникнуть ошибки следующих видов:

Во-первых, когда вместо определяющих приводят само определяемое. Например, говорят, что время — это срок движения. Но время и срок одно и то же, таким образом, получается порочный круг в определении. А в определении не должно быть круга.

Во-вторых, определение должно раскрывать содержание определяемого, а не то, из чего оно состоит. Иначе говоря,

определение не должно быть отрицательным. Так, высказывание «черное — это то, что противоположно белому» не есть определение черного.

В-третьих, когда что-либо неизвестное хотят определить при помощи еще более неизвестного и тем самым допускают ошибку в определении.

В-четвертых, когда предмет определяют посредством вещи, которая сама делается понятной только через определяемый предмет. Таковы ошибки, которых нужно, по Ибн Сине, избегать при правильном определении. С этим советом Ибн Сины трудно не согласиться.

Поскольку деление понятий имеет близкое отношение к определению понятий, Ибн Сина и последующие логики средневекового Востока в своих произведениях вместе с определением понятий рассматривали деление и разложение их. По Ибн Сине, деление есть разложение целого на части, или разложение общего на частные (виды). У них обычно два вида делений:

естественное деление, то есть разложение реального или естественного целого на его части;

логическое деление, то есть разложение общего понятия на частные.

«Так деление, — пишет Туси, — бывает двух видов: деление общего на частные и деление целого на части. Деление общего на частные бывает подразделением по существу или не бывает таковым» (58, 462). Например, деление человека на тело и душу есть естественное деление. Деление же человека на восточного, западного и прочего есть логическое деление.

Логическое деление общего на частные имеет три вида:

деление рода на виды (например, деление тел на органические и неорганические, и деление органических тел на растения и животных);

деление вида на индивидуумы (например, деление философов на Сократа, Платона, Аристотеля и других);

деление слов на основе их значений (например, деление слов на конкретные, абстрактные и др.).

У Аристотеля нет такого обстоятельного и четкого рассмотрения вопросов деления и его видов, как у Ибн Сины. Отдельные вопросы деления рассматриваются Аристотелем в разных произведениях. Так, во «второй аналитике» он пишет: «Если рассматривается какое-нибудь целое, тогда род следует делить на первичные неделимые по виду, например, число — на тройку и двойку» (23, 274). «Всякий род, — говорится в «Топике» Аристотеля, — распадается на исключаяющие друг друга видовые отличия, как, например, животные — на сухопутных, пернатых, водных» (24, 6). Используя отрицание, необходимо производить деление, — утверждает Аристотель в своем произведении «О частях животных», — и таким образом происходит дихотомическое разделение.

Таковы основные мысли Стагирита о делении понятий. В отличие от Аристотеля и других логиков, Ибн Сина обстоятельно и глубоко исследовал вопросы деления. Они компактно изложены в логических произведениях мыслителя и являются его творческим вкладом в историческое развитие логической науки.

Правильное деления, по Ибн Сине, зависит от соблюдения следующих правил:

деление должно быть полным, совершенным и по объему соответствующим делимому (понятию). Это значит, что

деление должно быть соразмерным. Иначе говоря, по своему объему совокупность членов деления или сумма видов, которые были получены в результате деления, должна равняться объему общего или целого. Каждая единица (или вид), подлежащая общему (делимому), должна становиться только в одном нижеследующем ряду (в классе). Иными словами, члены деления должны исключать друг друга;

деление не должно быть способным к простоте, то есть нельзя относить некоторые из классов (членов) и рядов деления под другие классы или ряды. Нарушение этого правила может произойти в том случае, когда деление производится не по одному основанию.

Эти выводы Ибн Сины также являются его новаторским вкладом в логику.

Теория суждений. В отличие от понятия, суждение является сложным (составным) высказыванием, ибо суждение состоит из нескольких понятий. Высказывание, состоящее из различных простых понятий (слов), называется суждением, информацией (сообщением) (8, 32). Суждению свойственно быть или истинным, или ложным. Примерами истинных суждений являются следующие: «Люди вознаграждают и наказывают»; «Когда солнце восходит, то наступает день»; «Число бывает или нечетным, или четным». примерами ложных суждений являются: «Человек есть птица»; «Когда солнце восходит, появляются звезды»; «Число бывает или черным или белым» (8, 32-33).

Из этих примеров видно, что истинность и ложность суждений Ибн Сина разъяснял правильно. Суждение истинно, если оно соответствует по своему содержанию самой действи-

тельности и, напротив, ложно, если оно искаженно отображает действительность, не соответствует реальному миру.

В вопросе об истинности и ложности суждений точка зрения Ибн Сины совпадает с взглядом Аристотеля. Разъясняя истинность и ложность суждений, Аристотель писал: «Истина имеет место в том случае, когда утверждение относится к соединенному (бытию), отрицание — к разделенному, а при неправде делается распределение обратное, противоречащее этому» (22, 111).

Ибн Сина рассматривал суждение в его неразрывной связи с предложением. Всякое логическое суждение выражается предложением, но не всякое предложение может выражать суждение. Отдельные повелительные и вопросительные предложения не выражают суждения. Так, повелительное предложение «Научи меня этой вещи или этому вопросу» и вопросительное предложение «Научишь меня этой вещи?» не выражают суждения, ибо о них нельзя сказать, что они истинные или ложные, а то, что не характеризуется значениями истинности или ложности, не представляет собой суждения. В «Книге указаний и наставлений» Ибн Сина в этой связи утверждал, что всякое суждение, имеющее форму повествования, извещения, бывает либо истинным, либо ложным. Однако то, что имеет форму вопроса, мольбы, просьбы, надежды, удивления, не может иметь значения истинности или ложности, ибо оно не выражает известия.

Высказывания, составленные в форме известия, повествования, делятся на два класса. Первый из них называется категорическим высказыванием. В этом виде высказывания понятие либо является предикатом для другого понятия, либо не является. Например, «Человек есть живое существо» и «Человек не есть живое существо». В этом примере

«Человек» — субъект, «живое существо» — предикат, «есть» — логическое постоянное утверждения, а «не есть» — логическое постоянное отрицания.

Второй класс высказываний называется условным высказыванием. Каждое условное высказывание состоит из двух простых суждений, которые соединяются посредством условного союза. Но каждый из этих частей условного высказывания не является другой частью, как это обстоит дело в категорическом высказывании. Вместе с тем, в условном высказывании одна часть обусловлена и подчиняется его другой части. Такие высказывания называются, по словам Ибн Сины, условно-соединительными высказываниями. В условном высказывании одна часть может упорствовать и расходиться с другой частью. Такие высказывания называются условно-разделительными высказываниями.

Примером условно-соединительного высказывания являются следующие: «Если линия является параллельной двум линиям, (то) внешние углы бывают подобными внутренним углам» (1, 19). Если в вышеизложенном высказывании не было бы слов «если», «подобно», то каждая его часть, по существу, была бы извещающим высказыванием. Пример для условно-разделительного высказывания: «Этот угол является или острым, или тупым, или прямым». Если бы здесь не было союза «или», — пишет Ибн Сина, — то данное предложение выражало бы больше, чем одно суждение (1, 20).

Всякое высказывание может быть либо утвердительным, либо отрицательным. Примером утвердительного категорического высказывания является: «Человек есть живое существо». Смысл сказанного заключается в том, что человека, безотносительно к тому, существует ли он в реальной действительности или не

существует, в уме мы обязательно представляем живым существом. Примером отрицательного категорического высказывания является «Человек не есть живое существо».

Пример для утвердительного условно-соединительного высказывания: «Если солнце есть восходящее, то день есть существующий». Здесь из предложения той части, с которой связан союз «если» и которая называется антецедентом, следует другая часть, с которой связан союз «то» и которая называется консеквентом. Слово «если» имеет значение условия, слово «то» употреблено в смысле обоснованности второй части.

Отрицательное условно-соединительное высказывание означает отрицание данной необходимости. Например, «Неверно, что если Солнце есть восходящее, то ночь есть существующая».

Примером утвердительного разделительного высказывания будет следующее: «Это число есть или четное, или нечетное». Несомненно, что здесь имеет место исключение и соединение частей. Отрицательное разделительное высказывание означает отрицание данного исключения и соединения его частей. Например, «Неверно, что это число или четное, или делимое на два равных».

Значит, суждение в первую очередь, по словам Ибн Сины, делится на следующие три вида: категорическое, условно-соединительное и условно-разделительное. Так, утверждение о том, что «человек есть живое существо», — категорическое суждение. Выражения же «Если А есть В, то А есть С», или «Если А есть С, то А есть В», или «(если) А не есть В, то А есть или С или Д» представляют собой условно-соединительные суждения.

Избегая конкретных примеров, Ибн Сина выражает виды суждений определенными формулами, не только словесными,

но и буквенными. Условно-разделительное суждение выражается формулами: «А есть или В, или С» либо «А не есть или В, или С». Переходя к рассмотрению сущности категорического суждения, Ибн Сина отмечает, что в этом суждении выражается мысль о том, что «А есть В», или «А не есть В», «такая-то вещь является такой-то вещью, или такая-то вещь не является такой-то вещью» (8, 35). Например, «Человек есть живое существо», или «Человек не есть живое существо». Высказывание, заключающее в себе слово «есть», представляет собой утвердительное суждение, а высказывание, содержащее в себе слова «не есть», — отрицательное суждение. Стало быть, отличие утвердительного суждения от отрицательного Ибн Сина видел в отличии их логических постоянных. Он специально выделял слова, выражающие логические константы.

Ту часть суждения, относительно которой что-либо утверждается или отрицается, мыслитель называл субъектом, а ту часть суждения, относительно принадлежности или непринадлежности который говорится «есть» или «не есть», — предикатом. Субъект и предикат могут выражаться одним словом, несколькими словами или сочетаниями слов. В логике же субъект и предикат можно выразить специальными буквенными знаками. Так субъект можно выразить буквой А, а предикат — буквой В. Тогда мы будем иметь формулу «А есть (не есть) В» (8, 36-37). Эта формула выражает структуру простого категорического суждения.

Утвердительные и отрицательные суждения можно выразить и другими формулами. Так, Ибн Сина приводит суждения «Зейд есть не зрячий», «Зейд есть не дома» в качестве утвердительных суждений, ибо в этих суждениях «не зрячий» и «не дома» — предикаты, а слово «есть» — утвердительная связка.

Такие суждения могут быть выражены формулой «А есть не В». Такое суждение называется утвердительным лишенным атрибутивным суждением. Если же мы скажем «Зейд не есть зрячий», это будет отрицательное лишенное атрибутивное суждение.

Рассматривая термин субъекта категорического суждения, Ибн Сина утверждает, что объем этого термина определяет количество данного суждения. Термином субъекта данного суждения может быть или общее слово, или частное слово. Например, «Зейд есть секретарь» или «Зейд не есть секретарь» — суждения об отдельном, которые выражаются формулой «Это А есть В», или «Это А не есть В». Суждения об отдельности называются индивидуальными суждениями.

Если же термином субъекта категорического суждения является общее слово, то такое суждение будет иметь два вида: суждение определенности и суждение неопределенности. Объем термина субъекта суждения определенности в количественном отношении известен, а объем термина субъекта суждения неопределенности неизвестен. Так, если мы скажем, что «люди движущиеся», и выразим это формулой «А есть В», то получим суждение неопределенности, ибо нам неизвестен объем термина субъекта «люди»; «все ли люди» или «некоторые люди», то есть все ли А или некоторые А?

Объем термина субъекта, по словам Ибн Сины, выражается словом «форма» («сур»). По терминологии современной логики, «сур» есть квантор суждения. Суждение определенности делится на четыре вида: общеутвердительное, общеотрицательное, частноутвердительное и частноотрицательное.

Выделяя относящееся к термину «субъект» логические постоянные, Ибн Сина отмечает, что количество термина субъекта

общеутвердительного суждения определяет слова «все» и «всякий»; количество термина субъекта общеприцательного суждения — слова «ни один», которые означают «ничто», «никакой»; количество термина субъекта частноутвердительного — слова «некоторые» и, наконец, количество термина субъекта частноотрицательного суждения — слова «некоторые не есть», а также «не все», «не всякий», «не каждый» (8. 40–41).

Как видим, Ибн Сина, в отличие от предшествовавших ему логиков, анализируя структуру простых категорических суждений, отделял логические постоянные от переменных, давая тем самым положительный пример для формализации видов суждения. Эту положительную сторону логического учения Ибн Сины развили его последователи.

Итак, согласно Ибн Сине, категорические суждения делятся на 8 видов: индивидуальное утвердительное, индивидуальное отрицательное, утвердительное суждение неопределенности, отрицательное суждение неопределенности, общеутвердительное, общеприцательное, частноутвердительное, частноотрицательное.

Категорические суждения по модальности Ибн Сина делит на суждения необходимости, действительности, возможности и невозможности. Суждение необходимости выражает то, что имеет неизбежный характер; суждение действительности — то, что существует или не существует в действительности; суждение возможности — то, что может существовать и может не существовать, а суждение невозможности — то, существование чего невозможно в действительности. Так, утверждение «человек есть тело» — суждение необходимости, утверждение «человек есть секретарь» — суждение возможности, а высказывание «человек есть ангел» — суждение невозможности.

Следует отметить, что Ибн Сина, в соответствии со своей теорией, считал действительность одним из видов возможности. Возможность имеет, как полагал Ибн Сина, две формы. Первая — это то, что может быть; она охватывает все, что не является невозможным. Такая возможность может стать необходимостью. Это, по-видимому, и есть действительность, хотя Ибн Сина и не называет такую возможность действительностью. Вторая же форма возможности выражает то, что может быть, а может и не быть. В эту возможность не входит необходимость, и она называется истинно возможной (8, 44).

Рассматривая модальность суждений и отличие их друг от друга, Ибн Сина пишет: «Отношение предиката к субъекту в утвердительных и отрицательных суждениях бывает в трех положениях — или имеет отношение необходимости существования само по себе. Например, «Человек есть живое существо», «Человек не есть живое существо»; или предикат имеет другое отношение к субъекту — ни отношение необходимого существования и ни отношение отсутствия. Например, «Человек есть писарь» и «Человек не есть писарь». Или же имеет отношение отсутствия необходимости. Например, «Человек не есть камень» (1, 30).

Все суждения по своему содержанию делятся на три вида: необходимости по содержанию, возможности по содержанию, невозможности по содержанию. Всякое суждение бывает либо абсолютно всеобщим, в котором высказывание является ясным, разъясненным, но в нем не выражается необходимость, продолжительность, время и место, либо не всеобщим, в котором выражено что-либо из вышеперечисленных: или необходимость, или продолжительность без необходимости, или существование без продолжительности и без необходимости.

Необходимость может быть безотносительной (например, «Всевышний бог есть существующий»), а может ограничиваться каким-либо условием. Условием необходимости может быть продолжение существования сущности. Например, мы утверждаем: «Человек по необходимости есть тело, обладающее речью». Но этим мы не хотим сказать, что он вечно является телом, обладающим речью, ибо высказывание будет ложным в отношении каждого отдельного лица. Мы хотим лишь сказать, что пока существует человек, как таковой, существует тело, обладающее речью. Условием необходимости может быть также продолжение существования субъекта, к которому относится предикат. Например, «Всякое движущееся есть изменяющееся». То есть пока существует движущееся, будет существовать и изменяющееся. Между этими условиями имеется различие, ибо в первом случае субъект есть сущность сама по себе, а в последнем — сущность с качеством, которое относится к субъекту.

Далее Ибн Сина пишет: «Логика не отличила необходимость и продолжительность. Но между ними имеет место различие. Например, некоторые люди бывают белокожими по природе, а некоторые становятся таковыми в определенное время (то есть во время болезни, испуга). Суждения, в которых необходимость устанавливается не по какому-либо условию, мы выделили в специальную группу, наименовав их «абсолютными» (мотлаки), а другую группу называли (суждениями) существования» (1, 31).

Рассматривая формы суждения возможности, Ибн Сина пишет: «Возможностью хотят (выразить) или отсутствие отрицания необходимости. Например, когда ты скажешь, что «невозможно, чтобы не существовал» и это (суждение) назы-

вается всеобщим (суждением) возможности (мумкини амми). В этом случае все, что не может быть, является невозможным. Отнесение такой возможности к тому, что обязательно, необходимо, бывает истинным.

Или возможностью хотят выразить то, что для существования и отсутствия которого нужно отрицание необходимости. Такое (суждение) называется особенным (суждением) возможности (мумкини хасси).

Возможность в вышеуказанном первом значении бывает истинной в случае ее отрицания и утверждения. Например, ты скажешь: возможно, что есть, возможно, что не есть, то есть что невозможность его не есть и невозможность есть: особенное (суждение) возможности не становится обязательным, необходимым.

Вещи бывают двух родов в первом смысле возможности: «Возможные» (мумкин) и «невозможные» (момтана). Во втором случае вещи бывают трех родов: «возможные», «обязательные» (ваджеб), «невозможные». Обязательное не есть возможное в том смысле, что необходимость такой возможности не является строгой, твердой. Однако в него входит всякое длительное существующее, продолжительность которого не имеет необходимости, хотя оно частично имеет временную необходимость.

Возможное бывает и в более узком смысле, чем в вышеупомянутых двух смыслах. Такая возможность не содержит никакой необходимости ни в маленький промежуток времени, ни в длительном изменении движущегося. Например, в смысле возможности человека быть секретарем. В таком случае вещи бывают четырех видов: обязательные; невозможные; существующие, имеющие необходимость; существующие, не имеющие никакой необходимости.

О возможном говорят еще и в другом смысле, не в смысле высказывания в настоящее время, а высказывания с точки зрения будущего. Когда предполагаешь что-либо о будущем, то оно не имеет смысла ни как необходимо существующего, ни как необходимо отсутствующего» (1, 32-33).

О составных частях и форме общеутвердительного суждения Ибн Сина пишет: «Зная, что когда мы скажем, что «всякое С — В», то не хотим сказать, что «все С суть В» и не хотим сказать, что «С есть В», а хотим сказать, что каждое единичное, что свойственно С (несмотря на то, как оно свойственно — свойственно ли по предположению ума или в самой действительности), свойственно и В и, несмотря на то, постоянно или непостоянно, то есть без прибавления того, что временно ли С свойственно В или невременно, в каком-либо состоянии или нет. Каждое из тех прибавлений суждения делает более особенным по сравнению с суждением о том, что «С свойственно В абсолютно» (то есть безусловно).

Становится понятным, что когда нет никаких ограничительных прибавлений о сторонах нашего высказывания о том, что всякое «С — В», то такое суждение называется абсолютно всеобщим (суждением). Значит, если к такому суждению что-либо прибавить, то суждение будет обладать какой-либо стороной. Такое прибавление бывает и таким, когда, например, скажешь: «Всякое С необходимо В».

Или же прибавление бывает таким, что каждое, что свойственно С, в данном смысле свойственно В, не в смысле пока оно существует как таковое, а в определенное время или в неопределенное время. Например, дыхание свойственно человеку. Или же свойственно, когда он находится в состоянии С. Например, «Всякий движущийся — изменяющийся». Все

эти классы суждения являются суждениями существования. Или же бывает так, что каждое, что свойственно С, в данном смысле, возможно, свойственно В (в смысле) всеобщего возможного, возможного или особенно-возможного.

Некоторые утверждают, что «абсолютное» есть то, что имеет место в прошедшее время или в будущее время, а «возможное» есть то, что будет существовать в будущем, и «необходимое» есть то, что существовало в прошедшем времени, существует в настоящее время и будет существовать в будущем. Но мы не отрицаем это, хотя более подходящие первые (наши соображения)» (1, 34-35).

«В абсолютном всеобщем отрицательном суждении принадлежность каждого С к В отрицается без изложения и учета времени и состояния отрицания. Например, в арабском языке говорят: «Ни одно С не (есть) В», что означает, что ни одна вещь, которая является С, не свойственна В, а отрицается всякое, что свойственно С (от В), поскольку С есть субъект (суждения). В персидском языке также говорят: «Никакое С не есть В» (хеч С — В нест). Но это суждение может быть с прибавлением какой-либо из сторон, то есть со словами «необходимо», «возможно» и т. п. Так же обстоит дело с частными суждениями» (1, 37-38).

Примеры, приводимые Ибн Синой, свидетельствуют о том, что такое деление он рассматривал и логически, и онтологически. Так, положение «человек есть тело» в онтологическом рассмотрении реально необходимое, а в логическом — необходимо истинное. Положение «человек есть секретарь» в онтологическом рассмотрении реально возможное, а в логическом рассмотрении возможно истинное суждение. Стало быть, классификация суждений Ибн Сины основывается на

идеях, исходящих из реальной действительности (какая ее сторона выражается тем или иным видом суждения) при делении суждений на виды.

Сложные суждения. Известно, что Аристотель не исследовал специально сложные суждения, состоящие из нескольких простых суждений, связанных между собой при помощи имплицативной (условной), дизъюнктивной (соединительно-разделительной или исключаяюще-разделительной) и конъюнктивной (соединительной) связей. Этот факт свидетельствует о несостоятельности мнений, в которых не проводится различие между логической проблематикой Аристотеля и Ибн Сины. Виды сложных суждений были известны еще стоикам, но Ибн Сина, рассматривая их, нигде не говорит о том, что они до него разработаны, хотя о других проблемах логики, исследованных его предшественниками, он упоминает в своих логических произведениях. Видимо, Ибн Сина не был осведомлен о логических исследованиях стоиков и самостоятельно разработал свое учение о сложных высказываниях.

Анализируя виды сложных суждений, Ибн Сина утверждает, что каждое из этих суждений состоит из двух или более частей. Так, имплицативное суждение состоит из антецедента и консеквента; антецедент представляет собой основание, условие, а консеквент или последующая часть — это то, что вытекает из этого условия (8, 45). Например, в суждении «Если восходит солнце, (то) наступает день». Что же касается дизъюнктивного суждения, то в нем имеется предшествующая часть и одна или несколько последующих частей. Например, в суждении «Это число есть или четное или нечетное», предшествующая часть «это число», а остальные — последующие части. Но последующая часть может состоять из нескольких частей

или из бесконечного множества частей. Примером этого может служить следующее высказывание: «Всякое число есть или два, или три, или четыре и этому нет конца» (8, 46).

Импликативные и дизъюнктивные высказывания, по словам Ибн Сины, состояются из категорических и из условных высказываний, а также из смешения их посредством логических союзов «если ..., то». «Если Солнце есть восходящее, то день есть существующий». Второй пример: «Если Солнце на восходе, то день есть существующий», «Если Солнце на восходе, то ночь есть не появившаяся».

Импликативное же высказывание «Если это есть число, то оно или четное, или нечетное» образовано из категорического и дизъюнктивного высказывания. Далее, проводя различие между строгой и слабой дизъюнкцией, Ибн Сина отмечает, что дизъюнктивные высказывания бывают двух родов: во-первых, действительное дизъюнктивное высказывание, во-вторых, недействительное дизъюнктивное высказывание (1, 25-26).

В строгом дизъюнктивном высказывании союз «или» имеет исключительное соединительное значение, а в нестрогом дизъюнктивном высказывании он имеет соединительно-разъединительное значение, то есть, по словам Ибн Сины, он запрещает уединение. Например, в дизъюнктивном высказывании «Бросившийся в море Зейд или утонул, или плавает» союз «или» имеет строго разделительное значение. Он имеет строго разделительное значение также в дизъюнктивном высказывании «Эта вещь или животное, или дерево», а дизъюнктивном высказывании «Этот человек или писарь, или лекарь» союз «или» имеет соединительно-разделительное значение.

Дизъюнктивное высказывание, — пишет Ибн Сина, — может состоять из двух частей (то есть из двух простых суж-

дений) и может состоять из больших частей» (1, 25-26). Из учения Ибн Сины о дизъюнктивном суждении следует, что сложное дизъюнктивное суждение, образованное из двух простых суждений посредством логического союза «или», имеющего строго разделительное значение, бывает истинным тогда, когда одно из исходных суждений истинно, а другое ложно. Оно бывает ложным тогда, когда оба исходных суждения истинны или оба исходных суждения ложны.

В отличие от категорического суждения имплицативные и дизъюнктивные высказывания, по словам Ибн Сины, представляют собой сложные суждения, так как каждое из них состоит не только из терминов субъекта и предиката, но и из нескольких целых простых высказываний, в каждом из которых содержатся термины субъекта и предиката. Так, имплицативное суждение «Если солнце восходит, (то) наступает день» состоит из двух простых высказываний, первое из них: «солнце восходит» и второе — «наступает день».

Однако, поскольку антецедент имплицативного суждения связан с союзом «если», выражающим условие, а консеквент — с частицей «то», они, взятые вместе с этим условием, перестают быть отдельными суждениями. Выражение «Если солнце восходит» ни истинно, ни ложно. Стало быть, оно не суждение. То же относится к консеквенту. Консеквент, взятый без логически постоянного «то», представляет собой суждение. Если же он взят вместе с логическим постоянным «то», он перестает быть суждением, ибо выражение «наступает день» ни истинно, ни ложно и, следовательно, не является высказыванием.

Так же обстоит дело со сложным дизъюнктивным высказыванием. Если каждую из составных частей дизъюнктивного высказывания, представляющих собой простые суждения, связь

вместе с логически постоянным союзом «или», то они перестанут быть суждением, ибо относительно выражения «это число есть или четное» нельзя сказать, что оно истинно или ложно, хотя оно и представляет собой часть дизъюнктивного суждения. Таково, по словам Ибн Сины, первое отличие сложного суждения от простого, терминов субъекта и предиката от antecedента и консеквента сложного высказывания.

Второе отличие сложных высказываний от простых заключается в том, что если простое суждение положительное, то объем термина-субъекта не входит в объем термина-предиката, а если отрицательное, то объем термина-субъекта не входит в объем термина-предиката. Нельзя сказать этого относительно antecedента и консеквента, то есть относительно предшествующей и последующих частей сложного суждения. Antecedent сложного высказывания не входит в объем консеквента. Поэтому мы не можем сказать, что antecedent есть консеквент, то есть предшествующая часть есть последующая часть, хотя в отношении простого высказывания мы говорим, что А есть (не есть) В, то есть субъект есть (не есть) предикат.

Касаясь кванторов условных высказываний, Ибн Сина пишет: «Знай, что в условном высказывании его (количество) может быть ограничено и может быть (оно) опущено. Ибо в том случае, когда мы скажем: «Всякий раз, если Солнце есть восходящее, то день есть существующий», или скажем, что: «всегда число есть или четное, или нечетное», то здесь мы установили ограничитель общеутвердительности. Когда же мы скажем: «Неверно, что всякий раз или Солнце есть восходящее, или день есть существующий», то здесь установили ограничитель общеотрицательности» (1, 23).

По словам Ибн Сины, все условные и разделительные высказывания разлагаются на категорические высказывания. При этом в категорическом высказывании оба термина могут быть простыми, то есть не составными (например, «Человек есть ходящий»), или простыми в возможности. Так, в категорическом высказывании «Живое существо, обладающее речью, есть по сущности ходящее», термины простые в возможности, то есть каждый термин данного высказывания может выражен одним словом (знаком).

Далее, анализируя составные элементы простого категорического высказывания, Ибн Сина утверждает, что отрицательность суждения может иметь следующую форму: «Зейд ху гайрибасир» (Зейд есть незрячий). Здесь словом «гайрибасир» выражено значение «незрячий» в более общем виде. В таких случаях хотят ли выразить утвердительное высказывание или отрицательное, слово «не» присоединяют к предикату, и оно становится частью предиката. Значит, с соединением отрицательности высказывание становится отрицательным, а с соединением утвердительности — утвердительным (например, «Зейд не есть незрячий») (1, 24).

В категорическом высказывании есть значение «субъект», значение «предикат», а между ними соединяющее их значение, которое является (логически) постоянным этих двух значений. Стало быть, это третье заслуживает того, чтобы чем-либо его выразить. Это третье в некоторых языках опускается. В большинстве случаев в арабском языке оно не выражается, а подразумевается. Так, скажу «Зейд — писать» вместо «Зейд есть писарь». В некоторых языках (например, в персидском) оно не может быть опущено. Эта третья часть называется связью, отношением (робита) (1, 24).

Значит, если частица отрицания ставится перед связью (например, на арабском языке «Зейд не есть зрячий»), то отрицание означает отрицание утверждения. Если же частица отрицания ставится после логической связи, то эта частица отрицания становится частью предиката, и высказывание становится утвердительным (например, «Зейд есть незрячий»). Иногда же отрицание бывает удвоенным (например, «Зейд не есть незрячий»). В таком случае высказывание является отрицательным. Такие высказывания называются лишенными, несобранными. То же самое можно сказать и в отношении субъекта (1, 24).

Учение Ибн Сины о простых суждениях ограничено лишь одним их видом — категорическим суждением. Его теория простого суждения является большей частью теорией субсумции, согласно которой объем термина-предиката. Исследуя данный вид суждения с точки зрения теории субсумции, Ибн Сина не делает объектом специального изучения другие виды суждений — атрибутивные, экзистенциальные и суждения с отношениями, хотя часто пользуется ими в качестве примеров при рассмотрении других вопросов логики.

Исходя из теории субсумции, Ибн Сина сравнивает простые составные суждения и сложные суждения с терминами субъекта и предиката простого суждения. Однако при этом он забывает, что сложное суждение, состоящее из нескольких простых суждений, содержит несколько предикатов и несколько субъектов в соответствии с количеством простых составных суждений, и что объем термина субъекта каждого из содержащихся в составе сложного суждения простых суждений может входить (или не входить) в объем его предиката, если эти простые суждения представляют собой суждения включения. Поэтому

каждую из предшествующих и последующих частей сложного суждения нельзя сравнивать с терминами субъекта и предиката простого суждения. Такое сравнение неправомерно, ибо оно означает сравнение целого с его частями.

Далее, сравнивая взаимоотношение предшествующей части с последующими частями в сложных имплицативных и дизъюнктивных суждениях, Ибн Сина отмечает, что изменение положения антецедента и консеквента в имплицативном суждении приводит к изменению значения сложного высказывания. Изменение расположения антецедента и консеквента имплицативного высказывания означает изменение значения самого сложного суждения. Так, изменив расположение антецедента и консеквента сложного высказывания «Если солнце восходит, то наступает день», мы изменим его значение и получим суждение «Если наступает день, то солнце восходит».

Изменение же расположения предшествующей и последующих частей дизъюнктивного суждения не приводят к изменению значения суждения. Главное в данном случае, что и подчеркивает Ибн Сина в ряде своих произведений, — это смысл материальной импликации. Формулируя материальную импликацию, он утверждает, что сложное имплицативное высказывание, образованное из простых высказываний союзом «если..., то», ложно в случае истинности антецедента и ложности консеквента, а в остальных случаях истинно.

Ибн Сина специально не исследует конъюнктивное суждение — сложное суждение, образованное из простых логическим союзом «и», — в качестве примера для суждений, а приводит сложное высказывание, образованное из простых при помощи этого союза (например, «Людей награждают и наказывают»).

Логическое противоречие

Ибн Сина много внимания уделял сущности логического противоречия и, следовательно, логическим законам противоречия и исключенного третьего. В своей «Книге знания» в специальном разделе Ибн Сина рассматривал сущность противоречащих суждений. По его мнению, отношения противоречия существуют между утвердительными и отрицательными суждениями. Об одном и том же объекте могут быть два суждения, первое из которых — утвердительное, а второе — отрицательное, или наоборот. Одно из них будет истинным, а другое — ложными (8, 53).

Между утвердительными и отрицательными категорическими суждениями, то есть между имплицативными и дизъюнктивными суждениями, могут быть противоречия только в том случае, если эти суждения по своему содержанию одинаковы, то есть содержание субъекта и предиката в категорических суждениях (антецедент и консеквент имплицативного и дизъюнктивного суждений) составляют одни и те же предметы. Если же утвердительные и отрицательные суждения не одинаковы по содержанию, то есть если они различны по отображаемой материи, то между ними не будет никакого противоречия. Часто субъект или предикат утвердительных и отрицательных суждений выражаются одними и теми же словами, но эти слова могут быть одинаковыми по форме и разными по смыслу. Тогда между утвердительными и отрицательными суждениями отсутствует противоречие.

Если у нас имеются утвердительное и отрицательное суждения, и первое из них относится к какому-либо предмету в целом, а второе — к части того же предмета, то между ними

не будет отношения противоречия. Предположим, что об одном и том же человеке имеются следующие два суждения: «У этого человека глаза черные» и «У этого человека глаза не черные». Если, говоря, что «У этого человека глаза черные», мы имеем в виду черноту зрачка, а, говоря, что «У этого человека глаза не черные», мы имеем в виду цвет его глазного белка, то между этими высказываниями не будет противоречия, ибо в каждом из них отражена мысль о разных частях одного и того же предмета.

Нельзя считать противоречащими два суждения и в том случае, когда одно из них отображает какой-либо предмет и его свойства в его потенциальном состоянии, а другое — тот же предмет в его взаимодействии с другими предметами. Между утвердительным и отрицательным суждениями не может быть также противоречия, если мы будем рассматривать эти суждения в различных отношениях. Допустим, у нас имеются следующие два суждения: «Десять есть большее число» и «Десять не суть большее число». Когда мы говорим «Десять есть большее число», то мы рассматриваем десять по отношению к девяти, а когда мы говорим «Десять не есть большее число», то десять рассматриваем по отношению к одиннадцати.

Кроме того, предметы, отображаемые суждениями, должны быть взяты в одно и то же время и в одном и том же месте. Утвердительное и отрицательное суждения, высказанные об одном и том же предмете в разное время, могут не противоречить друг другу и быть истинным. То же самое нужно сказать в отношении места. У одного и того же предмета одно свойство может проявляться в одном месте, а другое свойство — в другом. Поэтому рассматриваемое «время не должно

быть одно и то же, а не различное, и место одно и то же, а не различные места» (8, 55).

«Для противопоставления одного суждения с другим, — пишет Ибн Сина, — необходимо обратить внимание на положение отношения соединения и разъединения. Например, если скажут: «Такой-то есть отец», то нужно уяснить, чей отец. В таких случаях также необходимо учесть время, место и условие (суждения). Например, если скажут: «Всякое движущееся есть изменяющееся», нужно знать, что оно есть изменяющееся, если оно есть движущееся.

Кроме того, необходимо также учесть положение частности и общности (суждения), а также положение потенциальности и актуальности (суждения). Например, если скажут, что вино опьяняет, то нужно знать, в потенции или в действительности, частично (опьяняет) или полностью. Неучитывание этих значений может привести к различными (логическим) ошибкам» (1, 27-28).

Стать быть, противоречащими являются два суждения об одном и том же предмете, взятые в одно и то же время, в одном и том же отношении и в одном и том же месте. Именно такие противоречащие друг другу суждения одновременно не могут быть ложными. Одно из них всегда истинно, а другое — ложно.

Между какими же видами суждений существуют отношения противоречия? По мнению Ибн Сины, они существуют между общеутвердительными и частноотрицательными суждениями, а также между общеотрицательными и частноутвердительными. Выделяя логические постоянные противоречащих суждений, Ибн Сина пишет, что логическому постоянному «все» противоречит «не все» и логическому постоянному «ни один», «никакой» противоречит «некоторые» (8, 56).

Если об одном и том же предмете имеются два суждения, из которых одно общеутвердительное, а другое общеотрицательное, то такие суждения одновременно могут быть ложными, а третье частное суждение может быть истинным. Такие суждения называются контрарными. Они одновременно не могут быть истинными. Совсем другое дело — суждения контрадикторные. О них Ибн Сина пишет: «Знай, что контрадикторными являются два суждения, противоречащие друг другу по своей утвердительности и отрицательности, из которых, по существу, одно истинно, а другое ложно в настоящее время или не в настоящее время. Однако в настоящее время таковыми являются суждения необходимости, невозможности и возможности настоящего времени, а не в настоящее время — суждения возможности будущего времени» (1, 41).

Между суждениями особенности не может быть противоречия, когда они одинаковы по смыслу субъекта и предиката, по времени, частности, общности условий, месту отношений, в возможности и действительности, то есть когда они не различны.

Между двумя высказываниями определенности может быть противоречие, если эти два высказывания отличаются друг от друга по количеству, то есть одно из них общее, а другое частное, ибо два общих суждения по содержанию могут быть ложными. Например, высказывания «Все люди — писари» и «Ни один человек не есть писарь» ложны, а высказывания «Некоторые люди суть писари» и «Некоторые люди суть не писари» — истинны. «Однако, если одно высказывание общее, а другое высказывание частное, то по необходимости одно из этих двух высказываний бывает истинным, а другое ложным» (1, 41). Предположим, что утвердительное высказывание общее, а отрицательное высказывание частное, а по материи оба они

одинаковы. Например, в высказываниях «Все люди — живые существа» и «Некоторые люди не суть живые существа», «Все люди — писари» и «некоторые люди не суть писари», «Все люди — умны» и «Некоторые люди не суть умны» одно истинно, а другое ложно.

Теперь предположим, что отрицательное высказывание общее, а утвердительное — частное. Например, «Ни один человек не есть живое существо» и «Некоторые люди — живые существа», «Ни один человек не есть писарь» и «Некоторые люди суть писари», «Ни один человек не есть умный» и «Некоторые люди суть умны». В этих высказываниях также одно истинно, а другое ложно.

Рассматривая противоречия между абсолютными высказываниями, Ибн Сина пишет: «Древние (логики) учили, что между абсолютными суждениями может иметь место противоречие, и в данной части они не размышляли и не обращали внимания на те положения и условия, которые имеют место в случае их противопоставления. Если говорят «Все С (суть) В», то хотят сказать, что каждое из С есть В без добавления «всегда» (хар вакт), или хотят того, что утверждают В для каждого из С без прибавления того, что высказывание имеет место о каждом в каждое время. Стало быть, если так не запрещают, то не обязательно, чтобы «Все С (суть) В» противоречило высказыванию «Некоторые С не (суть) В». Но не обязательно, чтобы не соответствовало ему в истинности то, что ему противоположно — само общеотрицательное высказывание, ибо утвердительное (высказывание) во всяком случае пока не будет условие «всегда» (хамма вакте) допустимо, что утверждение отрицания будет истинным в каждом или в некоторых случаях, когда нет «всегда».

Однако необходимым является то, что нашему высказыванию «Все С (суть) В» безотносительно противоречит высказывание «Некоторые С всегда не (есть) В» (1, 42-43).

Высказывание же «Ни одно С не (суть) В», которое по существу означает, что каждое из С отрицает В безо всякого прибавления, противоречит высказыванию «Некоторые С всегда есть В». «Высказывание «Некоторые С суть В» противоречит нашему высказыванию о том, что каждое из С всегда лишено (то есть не присуще) В. Последнее высказывание означает общеотрицательное высказывание «Ни одно С не (суть) В». Высказывание же «Некоторые С не (суть) В» в данном отношении противоречит высказыванию «Все С всегда (суть) В».

Стало быть, Ибн Сина знал и излагал теоретическое содержание закона противоречия, согласно которому два противоречащих контрарных суждения одновременно не могут быть истинными и, согласно закону исключенного третьего, два противоречащих, но не контрарных суждения одновременно не могут быть ложными. Если одно из них истинно, то другое ложно.

Такие же отношения противоречия могут быть и между имплицативными суждениями. Ибн Сине было известно теоретическое содержание закона тождества. Так, по мнению мыслителя, слово «барра» на персидском языке выражает два понятия: «во-первых, это слово означает ягненок, во-вторых, Овен (Знак Зодиака). Так же обстоит дело со словом «ширин». Во-первых, оно означает сладкий, во-вторых, то, что имеет молоко, и то, что приготовлено из него» (8, 53).

В процессе логического рассуждения и умозаключения необходимо выяснить смысл таких, по своей языковой форме одинаковых понятий, ибо смешивание этих понятий «приво-

дит к ошибкам». «Вообще иногда бывает так, что одно и то же слово может выражать два и больше смысла», а человек может думать, что «оно имеет один смысл». Это приводит к большому заблуждению. Следовательно, необходимо руководствоваться значением, смыслом, а не словом» (8, 161).

Таким образом, при употреблении одинаковых по форме слов требуется выявить их смысл и не смешивать одно с другим, хотя они выражены одним и тем же словом. При этом не следует забывать, что вместо слов, выражающих соответствующий смысл, часто употребляются местоимения «он», «это» и другие, каждое из которых может иметь не один смысл. Зная это, мы должны избегать неправильного употребления таких местоимений, ибо это может привести к ошибкам, к путанице, к смещению различного смысла.

Задолго до Лейбница Ибн Сина в своих произведениях выражал теоретическое содержание логического принципа достаточного основания. Вся логику Ибн Сины пронизывает мысль о том, что любая идея, суждение могут считаться логичными и истинными лишь при условии их обоснованности, доказанности, и напротив, необоснованное положение нельзя признать за истину. Мыслитель в своем произведении «Логика восточных», касаясь этого вопроса, утверждает, что «нельзя принять положение за истину, которое не имеет основания и не подкреплено аргументами, не может быть принято за достоверное положение и быть принято как истина». Ибн Сина обстоятельно исследует различные положения, используемые в качестве логического основания. Именно от степени истинности основания зависит степень обоснованности доказываемого положения. Этот тезис в дальнейшей истории логики был всесторонне разработан Лейбницем.

Теория умозаклучения

Учение Ибн Сины об умозаклучении охватывает почти все вопросы теории вывода современной формальной логики. Умозаклучение, согласно утверждению мыслителя, — это форма мысли, посредством которой совершается переход от известного к неизвестному.

Умозаклучение состоит из двух частей: посылок (мукадди-ма) и вывода (натиджа). Посылки — это различного рода положения, из которых выводится заключение. Вывод — это новое положение, выводимое из принятых в качестве посылок положений.

Умозаклучение Ибн Сина выражает арабским словом «киес», которое означает сопоставление, сравнение. Значит, умозаклучение и есть сопоставление двух или нескольких суждений, в результате которого мы получаем новое суждение в виде заключения.

Слово «киес» Ибн Сина употребляет не только в широком смысле, как умозаклучение, но и в узком смысле, как силлогизмов. В одном из своих произведений Ибн Сина пишет, что в науке логике «основным и главным является (учение) о выводе «киес», а вывод есть речь «кавл», состоящая из сочетания речей «аквол»; в случае признания их неоспоримыми из суждений, выраженных ими, следует из них другая речь. Причем сочетание суждений имеет одну из трех форм (вывода), то есть (форму) силлогизма «киес», индукции «эстекрой» и аналогии «тамсил».

Те высказывания, которые являются частями умозаклучения и из которых следует вывод, называются посылками или основаниями. Члены посылок, составляющие существо этих

посылок и вследствие анализа распадающиеся на единицы, которые составляют суждения, называются терминами «ходуд». Пример терминов: «Если все С (присущи) В и все В (присущи) А, то все С (присущи) А». Каждое из этих высказываний — «Все С (присущи) В» и «Все В присущи А» — являются посылками, а знаки С, В, А — термины. Высказывание о том, что «Все С (присущи) А», является выводом. Первая посылка называется меньшей посылкой, а вторая посылка большей посылкой, и сочетание, состоящее в нашем примере из двух посылок, называется силлогизмом» (1, 62).

Далее, касаясь вопроса об истинности и логической правильности силлогизма, Ибн Сина утверждает, что истинность суждений не является достаточным условием правильности силлогизма. Для правильности силлогизма необходимо, чтобы эти суждения были неоспоримыми, тогда из них следует вывод.

Ибн Сина так же, как и Фараби, различал теоретическую и практическую (прикладную) логику. Теоретическая логика, по его учению, есть наука о необходимых выводах из необходимых начал, посылок «моккадимоти ваджеб ал-кабул». О сущности необходимых выводов Ибн Сина пишет: «Доказательные выводы (то есть необходимые выводы) состоят из необходимых посылок. Если (в этом умозаключении) посылки необходимые, то и вывод в том же отношении будет необходимым. Если же они возможные, то и вывод будет возможным» (1, 62).

В отличие от этих необходимых выводов, которые являются предметом исследования теоретической логики, диалектические выводы, которые изучает практическая, прикладная логика, состоят из известных (положений) и их объяснения являются либо необходимыми, либо возможными и невозможными.

Риторический вывод «хетаби» состоит из предположения и установления. Эти установления не являются известными (положениями) как таковые.

Поэтический вывод состоит из посылок, данных воображением. При этом не имеет значения, что они истинные или ложные воображения. Все эти посылки принимаются душой и используются ею по своему назначению.

Однако, как отмечает Ибн Сина, нельзя сказать, что по большей части доказательный (вывод) является (только) необходимым, риторический (вывод) равен возможному, а поэтический вывод — ложный и невозможный (1, 78). Ибн Сина подчеркивает важную мысль о том, что истинность или ложность вывода любой из этих форм умозаключения доказывается в конечном счете их соответствием или несоответствием действительности и испытанием временем и опытом. Так что вывод, полученный с помощью доказательного вывода, со временем может оказаться возможным, вероятным или даже ложным, а вывод диалектического умозаключения может оказаться необходимым, достоверным.

В отличие от этих форм вывода существуют софизмы, которые используют софист для введения в заблуждение. Если софизм выдается за необходимый вывод, то человек, употребляющий его, называется софистом; если же вывод критически уподобляется известным (положениям), то такой человек называется сражающимся. Противопоставляющий одно другому путем сражения называется спорщиком, а противопоставляющий софизмом называется мудрецом (1, 78).

Учение Ибн Сины об отличии теоретической логики от практической имело большое влияние на воззрения логиков как Востока, так и Запада. В частности, известный средневековый

английский логик Дунс Скотт (1270-1308), следуя учению Ибн Сины, «различает логику теоретическую как науку о необходимых выводах из необходимых начал, и логику прикладную, практическую» (68, 12). Если формой необходимых выводов является дедукция, силлогизм и его разновидности, то формой не необходимых выводов являются индукция и аналогия.

В произведениях Ибн Сины мы находим также обстоятельное рассмотрение вопросов модальной логики. Деление Ибн Синою выводов по модальности основано на его классификации суждений. Мыслитель предлагает следующие виды модальных модусов: истинно абсолютно, ложно абсолютно, истинно временно, ложно временно, возможно вообще, невозможно, возможно в настоящее время, возможно в будущее время, случайно, необходимо.

Пример истинно абсолютного модуса: «Если С присуще В и В присуще А, то С присуще А».

Пример истинно временного модуса: «Когда С присуще В и В присуще А, то С присуще А».

Ибн Сина не делит умозаключение по числу посылок на непосредственные и опосредствованные. Вопрос о непосредственных умозаключениях рассматривается им в разделе о суждении и в части о силлогизме. Обращение, по словам мыслителя, является одним из основных способов сведения несовершенных силлогизмов к совершенным. Стало быть, так называемое непосредственное умозаключение было известно Ибн Сине, но он, вероятно, не считал его видом умозаключения, а полагал, что это операции с суждениями, преобразование суждений. Так, в «Книге знания» Ибн Сина обстоятельно рассматривает один из видов непосредственного умозаключения — обращение. Обращение, по словам мыслителя, — это

такое логическое действие, в результате которого субъект исходного суждения становится предикатом вывода, а предикат исходного суждения становится субъектом вывода, или предшествующая часть исходного сложного суждения становится последующей частью выведенного суждения, и последующая часть исходного суждения становится предшествующей частью выведенного суждения. При этом утвердительность и отрицательность, а также истинность остаются неизменными (8, 56-57). «Обращение, — пишет Ибн Сина, — это то, что предикат (исходного) суждения делают субъектом, а субъект — предикатом, при этом отрицательность и утвердительность, истинность и ложность (исходного суждения) остаются неизменными» (1, 46).

Стало быть, обращение есть логическое действие при помощи которого из одного суждения мы получаем другое. Причем качество исходного суждения в результате данного логического действия не может быть изменено; сохраняется также значение истинности первоначального суждения. Но в некоторых случаях вследствие обращения может измениться количество исходного суждения.

Обращение общеотрицательного суждения с неизбежностью дает общеотрицательное суждение. Так, обращая общеотрицательное суждение «Ни одно А не есть В», получим общеотрицательное суждение «Ни одно В не есть А».

Обращение общеутвердительного суждения с неизбежностью не дает общеутвердительного суждения. Однако из обращения общеутвердительного суждения с необходимостью следует частно-утвердительное суждение. Так, из обращения общеутвердительного суждения «Все А суть В» с неизбежностью следует частноутвердительное суждение «Некоторые В

суть А». Однако здесь Ибн Сина упускает из виду, что если объемы терминов субъекта и предиката исходного суждения одинаковы, то его обращение будет простым, а не ограничительным. Так, если общеотрицательное суждение выражает определение понятий, то по объему его термины будут одинаковыми и, следовательно, в результате его обращения мы получим общеутвердительное суждение.

Частноутвердительное суждение, по словам Ибн Сины, вследствие обращения дает частноутвердительное суждение. Так, частноутвердительное суждение «Некоторые А суть В» в результате обращения дает частноутвердительное суждение «Некоторые В суть А». Частноотрицательное же суждение с неизбежностью не обращается. так, мы можем сказать, что «Не всякое живое существо есть человек», но не можем сказать, что «Не всякий человек есть живое существо» (8, 59).

Другие формы непосредственных умозаключений — превращение и противопоставление предикату — не исследуется мыслителем специально. Только в связи с изложением видов логических противоречий и взаимоотношений противоречащих друг другу суждений Ибн Сина говорит о том, что изменяя качество какого-либо суждения, можно получить соответствующее ему другое суждение. По-видимому, Ибн Сина не обращал внимание на другие формы непосредственных умозаключений по той причине, что их выражение на языке дари и арабском языке имеет искусственный характер.

В своем учении о выводе Ибн Сина большое внимание уделял вопросу о сущности и видах силлогизма, особенно той его формы, посылками которой являются достоверные положения, то есть необходимые выводы. По утверждению мыслителя, умозаключения, в которых из двух или более посылок

выводится в качестве заключения новое положение, бывают трех видов: силлогизм, индукция и аналогия.

То, что состоит из соединения понятий, называется толкующей речью. Некоторые толкующие речи (выражают) определения, а некоторые — описания. То, что состоит из соединения высказываний, называется доказательством желаемого (положения). Некоторые доказательства представляют собой силлогизм, некоторые — аналогию.

В отличие от индукции и аналогии, силлогизм является основной главной формой (вывода). И (силлогизм) есть речь, состоящая из речей, в которых, в случае признания их бесспорными, из суждений, выраженных ими с необходимостью, следует другая речь по существу (1, 62). «Силлогизм есть речь, — пишет Ибн Сина, — состоящая из речей, из которых не случайно, а по существу с необходимостью следует другая речь. Слово «по существу» здесь необходимо, потому что высказывание может вытекать и из таких сочетаний, которые не являются истинным силлогизмом» (9, 31). Так, если принять за исходные высказывания «Всякое С есть В и всякое В есть А», то из них с неизбежностью следует высказывание, что «Всякое С есть А». Таким образом, силлогизм есть опосредствованное умозаклучение, в котором из двух принятых исходных высказываний в качестве вывода с неизбежностью следует третье высказывание.

По словам Ибн Сины, умозаклучение бывает двух видов: соединяющее и исключающее. «Соединяющим называется умозаклучение, в котором имеются два соединенные друг с другом суждения. Одна часть этих двух суждений является общим, а другая часть — отличающим. Следовательно, из них с необходимостью следует другое, состоящее из двух частей сужде-

ние, которое не содержит того общего» (8, 62). Это умозаключение и есть силлогизм.

Рассматривая формы вывода, Ибн Сина пишет: «Силлогизм делится на два (вида): один — соединяющий; второй — исключаящий. Соединяющим называется такой (силлогизм), в котором увеличение (знание) осуществляется не путем установления следствия, являющегося выводом одной из двух сторон противоречия, а выводимое (знание) содержится в нем в потенции, в возможности. Примером такого соединяющего силлогизма является умозаключение о том, что «Если все С (присущи) В и все В (присущи) А, то все С (присущи) А».

Исключающим же называется силлогизм, в котором увеличение (знание) осуществляется путем выделения одной из двух сторон противоречия. Например, «Если Абдулла является независимым, (то он) не должен быть притеснителем, но он является независимым, следовательно, он не должен быть притеснителем». Здесь есть не две стороны противоречия, в которых заключается вывод, а есть одна сторона противоречия, которая сама является в действительности выводом» (1, 62).

Определяя логические переменные, Ибн Сина пишет, что то, что является субъектом вывода или интеледентом, называется меньшим термином, а то, что является предикатом вывода или консеквентом, называется большим термином. Та посылка, в которой содержится меньший термин, называется меньшей посылкой, а та посылка, в которой содержится больший термин, называется большой посылкой. Соединение этих двух посылок называется сочетанием. Форма соединения, то есть расположение среднего термина по отношению к меньшему термину и большему термину, называется фигурой (шакл). Те из сочетаний, которые являются результативными,

называются силлогизмами. Общими правилами силлогизмов всех фигур, по словам Ибн Сины, являются следующие: из двух частных суждений никакой вывод не следует, и из двух отрицательных суждений также никакой вывод не следует.

Мыслитель подчеркивает, что «соединяющий силлогизм» может состоять из категорических и условных высказываний. Такой силлогизм может состоять из двух имплицативных высказываний, или из двух дизъюнктивных высказываний, или же из сочетания этих двух видов высказываний. «Невежественные логики, кроме категорических силлогизмов, не обращали внимание на другие виды. Они полагали, что условных (высказываний) не бывает, кроме как в исключаяющих (выводах) (1, 63).

Таким образом, мы видим, что Ибн Синой чрезвычайно полно и детально разработано учение о силлогизмах, причем некоторые свои усовершенствования в данной области он отмечает и сам (классификация силлогизмов, дополнения в доказательство от противного). Особенно велика его заслуга в развитии теории условных (гипотетических) силлогизмов, оставленных, как он говорит, без внимания автором «Органа», несмотря на данное им в «Первой Аналитике» обещание специально обратиться к этой теме (Ибн Сина полагал, что Аристотелем была написана книга об условных силлогизмах, которая оказалась впоследствии утерянной).

«Материю» силлогизмов образуют посылки, каковые суть либо положения, истинность или сомнительность которых предварительно устанавливается с помощью других умозаключений, либо положения которые принимают из убеждения, что они достоверны сами по себе. Последние выступают в качестве «первых посылок», каковые делятся на следующие группы.

1) Первичные данные — посылки аксиомического характера, принимаемые чистым рассудком без какого-либо влияния извне. Таково, например, положение «целое больше части».

2) Данные ощущения, в число которых — при расширенном толковании «ощущения» — входят не только данные, получаемые внешними чувствами («солнце светит» или «огонь горяч»), но и данные интроспекции, касающиеся эмоций и самовосприятия субъекта.

3) Данные опыта — посылки, получаемые в ходе многократных наблюдений с участием некой скрытой способности к умозаключению. Силлогизм, используемый в опыте при наблюдении какого-либо действия, которое происходит в большинстве случаев или всегда, примерно таков: это действие постоянно; ни одно постоянное действие не бывает случайным, следовательно, это действие — не случайное. Простейший пример посылки, обретенной через опыт: удар палкой причиняет боль. Подобные посылки ни у кого не вызывают ни малейшего сомнения, и логику здесь незачем доискиваться причин того, почему они несомненны. С данными опыта тесно соприкасаются данные интуиции, в получении которых также участвует способность к умозаключению. Таково суждение, выносимое нами из наблюдения и сравнения света, исходящего от Солнца и Луны, что Луна обретает свой свет.

4) Данные, получаемые от других людей, — посылки, принимаемые на основе свидетельства многих лиц и не вызывающие сомнения ввиду совпадения получаемой информации. Причем достоверность сведений здесь зависит не от числа свидетельств, а от их достаточности. примеры таких данных — реальность Мекки, если ты ее не видел; реальность Галены, Евклида и т.д. Силлогизм, на котором основывается доверие

тому, кто сообщает, например, о существовании Багдада, включает в себя две посылки: такой-то говорит об этом без задней мысли и беспристрастно; всякий кто говори о чем-то без задней мысли и беспристрастно, говорит правду.

5) Посылки, вместе с которыми практически уже даны следующие из них выводы, — такие, при появлении которых в уме тут же, не требуя особых поисков, обнаруживает себя средний термин. Таково, например, суждение о том, что два – половина четырех.

6) Общепринятые положения — суждения, которые пользуются общим признанием. К ним могут принадлежать и аксиомы, но только уже не как аксиомы, а как общепризнанные положения. К подобного рода положениям относятся главным образом нравственные и религиозные суждения, которые рассматриваются «широкой публикой» и «ей подобными», т.е. спекулятивными теологами (мутакаллимами), в качестве суждений, будто бы обладающих рациональной необходимостью и непосредственной достоверностью. Между тем согласие с ними большинства людей вызвано привычкой слышать их повсюду, начиная с самого детства. Такие суждения или считаются необходимыми вопреки тому, что «разум по своей природе» отказывается признать их таковыми, или основаны на индукции, или предполагают некоторое условие, которое однако, от «широкой публики» ускользает. Так, суждение «бог всемогущ», не будучи оговорено некоторыми условиями, обосновывается политеистическим утверждением: если могущество Всевышнего абсолютно, значит, он может познать и своих «сотоварищей», т.е. других богов, которых, однако быть не может. Польза от общепринятых положений, которые, таким образом, бывают и истинными, и ложными, состоит, во-первых,

в том, что с их помощью можно убедить человека, притязающего на ученость, в истинности какого-то положения без использования малопонятных для него аксиоматических посылок, а, во-вторых, в том, что благодаря им начинающий может приобщиться к некоторым научным принципам, — построенные на общепринятых посылках умозаключения могут даже п р о я с н и т ь истину.

7) Данные эстимативной силы (вахм) — положения, основанные на показаниях познавательной силы души, промежуточной между воображением и интеллектом. Эти данные при всем их впечатляющем правдоподобии в большинстве своем неистинны. Образами посылок, подсказываемых эстимативной силой, могут служить следующие: «Все, на что нельзя указать как на пребывающее вне мира или внутри его, не существует»; «Необходимо, чтобы вне мира существовало или пустое, или заполненное пространство». Навязчивая сила таких суждений делает их подобными аксиоматическим посылкам, и с этой точки зрения их можно причислить к разряду «уподобляющихся» другим посылкам, о которых будет сказано ниже.

8) Приемлемые посылки — это воззрения, перенимаемые или от многих ученых мужей, или от одного какого-нибудь пользующегося авторитетом мудреца.

9) Допущения — посылки, принимаемые независимо от их истинности или ложности постольку, поскольку их принимает оппонент. В отличие от мнений такие посылки принимаются индивидами, а не группами людей.

10) Предположения — посылки, принимаемые при наличии сомнений, когда разум признает их возможную неистинность. Таково, например, высказывание: «Такой-то переписывается с нашим врагом; значит, он замышляет что-то враждебное нам».

11) Мнения, складывающиеся на «первый взгляд», — положения, сначала принимаемые, а при ближайшем рассмотрении либо опровергаемые, либо оставляемые как мнение в собственном смысле слова, т.е. как склонность признать какую-то точку зрения вместе с сознанием, что дело может обстоять противоположным образом. Примером таких посылок служит высказывание: «Помогай брату своему, чинит ли он несправедливость или сам терпит ее».

12) Уподобляющиеся посылки — положения, сходные с аксиоматическими суждениями по идее или словесной форме, но не являющимися таковыми в действительности.

13) Данные воображения — посылки, высказываемые так, что они оказывают на аудиторию чисто эмоциональное воздействие. Высказывания подобного рода основаны на подражании, мимесисе, который и является причиной указанного эмоционального воздействия, побуждающего людей поступать так или иначе даже тогда, когда эти высказывания ложны. Это не означает, что все данные воображения обязательно неистинны, однако истинность или ложность здесь не главное. Поступки большинства людей обусловлены именно такими побуждениями, а не рассуждениями, мнениями или аксиоматическими положениями (См. 66, 80-84).

Фигуры силлогизма

По словам Ибн Сины, следует отличать друг от друга три фигуры силлогизма. Средний термин может быть предикатом в одной посылке и субъектом в другой (8, 64). Это называют первой фигурой.

Условиями результативности силлогизма первой фигуры является то, что в этой фигуре меньшая посылка должна быть

утвердительной, а большая посылка — общей. «Отношение терминов силлогизмов данной фигуры является очевидным, ибо если ты скажешь, что «Всякое С есть В» и в то же время скажешь: «Все, что есть В, хоть по необходимости и хоть не по необходимости, есть А, С также в данном отношении есть А». Точно так же, если ты скажешь, что «Ни одно В не есть А, хоть по необходимости и хоть не по необходимости», данное высказывание включает в себя, несомненно и С. Точно так же, если скажешь: «Некоторые С (суть) В», следовательно, говоришь о В. Это сказывание является отрицательным или утвердительным, только с тем условием, что все, что есть В, есть общее непременно, то некоторые из С, что являются В, содержатся в данном сказывании» (1, 65).

Силлогизмы первой фигуры принимаются Ибн Синой за аксиому, они являются, с его точки зрения, совершенными, а остальные — несовершенными. Первая фигура, по словам Ибн Сины, имеет два преимущества. Во-первых, для силлогизма первой фигуры нет аргументов, которые доказали бы, что они являются силлогизмами (выводами), а положение (силлогизмов) двух других фигур иное. Во-вторых, из (силлогизмов) первой фигуры следуют как вывод все четыре вида определенных суждений (общеутвердительное, общеотрицательное, частноутвердительное и частноотрицательное), тогда как из силлогизмов второй фигуры не следует никакого утвердительного вывода, а из силлогизмов третьей фигуры не следует никакого общего вывода.

Расположение терминов в первой фигуре силлогизма выражается им при помощи формулы «Всякое А есть В и всякое В есть С», следовательно, всякое А есть С».

Первый модус первой фигуры выражается следующим образом:

AB L CB ® AC.

Первый модус второй фигуры выражается так: «Если всякое А есть С и ни одно В не есть С, то ни одно А не есть В».

Третья фигура силлогизма выражается следующей формулой:

BA L BC ® AC.

Начальными строчными буквами латинского алфавита a, b, c, d мы обозначаем переменные логики Ибн Сины, которые им самим обозначены арабскими буквами. Прописными Буквами А, Е, I и О обозначим логические константы. Посредством этих двух родов букв можно образовать четыре функции логики Ибн Сины. Следуя примеру Я.Лукасевича, константы записываем перед переменными:

A ab — означает: всякое есть .

E ab — означает: ни одно не есть .

I ab — означает: некоторые есть

O ab — означает: некоторые не есть .

Как и в логике Аристотеля, силлогизмы Ибн Сины состоят из четырех типов функций, связанных между собой словами «если..., то» (ка-ан фи, агар), и «и» (ва). Как принято в современной логике, логический союз «если ..., то» обозначим знаком ®, а логический союз «и» знаком L.

Первый модус первой фигуры силлогизма «Barbara» с помощью вышеизложенных символов изображается так: A ab L A bc ® A ab. Это означает: «Если всякое а есть b и всякое b есть c, то всякое а есть c». Здесь конъюнкция посылок Aab и Abc, а именно Aab L Abc служит антецедентом формулы, заключение A ac — ее консеквентом.

Второй модус первой фигуры «Celarent» имеет формулу A ab L E bc ® E ac.

Третий модус первой фигуры «Darii» имеет формулу $I\ ab$
 $L\ A\ bc\ \textcircled{R}\ I\ ac$.

Четвертый модус первой фигуры «Ferio» имеет формулу I
 $ab\ L\ E\ bc\ \textcircled{R}\ O\ ac$.

Теперь рассмотрим силлогизмы второй фигуры. «Условиями правильности вывода по второй фигуре, — пишет Ибн Сины, — является, во-первых, то, что в силлогизмах этой фигуры одна посылка должна быть утвердительной, а другая отрицательной, во-вторых, большая посылка — общей. Особенностью этой фигуры является то, что из ее силлогизмов всегда следует отрицательный вывод общего и частного характера» (1, 67). Первый модус второй фигуры «Cezaret» будет иметь формулу: $Aab\ L\ Ecb\ \textcircled{R}\ Eac$. Этот силлогизм доказывается через обращение, а именно: если высказывание Ecb («Ни один c не есть b ») истинно, то его обращение Ebc («Ни один b не есть c ») также истинно. Стало быть, используя эту обращенную посылку, мы скажем: $Aab\ L\ Ebc\ \textcircled{R}\ Eac$ (8, 70).

Второй модус второй фигуры «Camestres» имеет формулу $Eab\ L\ L\ Acb\ \textcircled{R}\ Eac$. Если мы обратим меньшую посылку и произведем перестановку посылок, то получим следующий силлогизм: $Acb\ L\ Eba\ \textcircled{R}\ Eca$. Путем обращения данного заключения Eca получим прежнее заключение Eac .

Третий модус второй фигуры «Festino» имеет формулу $Iab\ L\ Ecb\ \textcircled{R}\ Oac$.

Путем обращения большей посылки (данного силлогизма) получим четвертый модус первой фигуры, который имеет формулу $Iab\ L\ Ecb\ \textcircled{R}\ O\ ac$.

Четвертый модус второй фигуры «Baroko» имеет формулу $Oab\ L\ Acb\ \textcircled{R}\ Oac$.

Этот силлогизм нельзя доказать с помощью обращения по-

сылки, «ибо меньшая посылка является частноотрицательным суждением, и она не обращается, а большая является общеутвердительным, и его обращение дает частное (суждение). Если это обращение соединить с меньшей посылкой, то будут все частные (посылки), а из двух частиц (посылок) силлогизм не получится. Стало быть, для доказательства данного силлогизма существует два способа: первый — доказательство через допущения (ифтирод). Второй — доказательство через приведение к невозможному (хулф)» (8, 73).

Доказательство через допущение осуществляется так: «Некоторые а не есть b, а некоторые а, несомненно, есть что-то, и это что-то есть x. Значит, ни один x не есть с и всякое с есть b, следовательно, ни один x не есть с. Отсюда следует, что не всякое а есть с, то есть некоторые а не есть с».

Способ через приведение к невозможному сводится к следующему: «Если наше высказывание: некоторые а не есть с ложно, то все а суть b, значит, все а суть b, но мы выяснили, что не всякое а есть b, а это невозможно».

Значит, наше заключение (некоторые а не есть с) истинно» (8, 73-74). «Условиями правомерности модусов третьей фигуры являются два условия: во-первых, меньшая посылка должна быть утвердительной, или должна сказываться как утвердительная; во-вторых, одна из двух посылок должна быть общей» (1, 68).

Первый модус третьей фигуры «Darii» имеет формулу $Aba\ L\ Abc\ \textcircled{R}\ Iac$.

Обращая меньшую посылку данного силлогизма, получим высказывание Iab (некоторые а есть b). Соединяя эту обращенную меньшую посылку с большей посылкой, получим данный вывод с помощью третьего модуса первой фигуры: $Iab\ L\ Abc\ \textcircled{R}\ Iac$.

Второй модус третьей фигуры «Felapton» имеет формулу $Aba\ L\ Abc\ \textcircled{R}\ Oac$.

Обращая меньшую посылку данного силлогизма и соединяя ее с большой посылкой, получим тот же вывод, который получили посредством четвертого модуса первой фигуры. Ибо обращение меньшей посылки дает Iab , а соединение ее с большей посылкой дает формулу $Iab\ L\ Ebc\ \textcircled{R}\ Oac$.

Третий модус третьей фигуры «Datisi» имеет формулу $Iba\ L\ Abc\ \textcircled{R}\ Iac$.

Обращая меньшую посылку Iba , получим высказывание Iab . Соединяя обращенную меньшую посылку с большей посылкой, докажем вывод данного силлогизма посредством третьего модуса первой фигуры, который будет иметь формулу $Iab\ L\ Abc\ \textcircled{R}\ Iac$.

Четвертый модус третьей фигуры «Disamis» имеет формулу $Aba\ L\ Ibc\ \textcircled{R}\ Oac$.

Образуя большую посылку, получим Icb . Соединяя ее с меньшей посылкой, получим следующий вывод: $Aba\ L\ Icb\ \textcircled{R}\ Ica$. Обращение же этого вывода дает то, что хотели доказать — Iac .

Пятый модус третьей фигуры «Bocardo» имеет формулу $Aba\ L\ Obc\ \textcircled{R}\ Oac$.

Этот силлогизм невозможно доказать с помощью обращения. Однако он доказывается посредством допущения и приведения к невозможному. Доказательство способом допущения сводится к следующему: «То, которое не есть C , есть X , а ни одно X не есть C . Стало быть, всякое B есть A и некоторые B есть X . Следует вывод, что некоторые A есть X , тогда ни одно X не есть C , отсюда некоторые A ни есть C ».

Способ доказательства с приведением к невозможному заключается в том, что если наше высказывание о том, что некоторые А не есть С, ложно, значит, всякое А есть С истинно. Если скажем, что всякое В есть А и всякое А есть С, то следует вывод, что всякое В есть С». Но мы прежде сказали, что некоторые В не есть С, а это невозможно. Значит, тот вывод, который был получен нами, является истинным.

Шестой модус третьей фигуры «Ferguson» имеет формулу Iba $L Ebc$ ® Iac .

Обращая меньшую посылку этого силлогизма, получим Ica . Соединяя эту посылку с большей, получим доказательство вывода данного силлогизма с помощью четвертого модуса первой фигуры, который имеет формулу Iab $L Ebc$ ® Oac .

«Точно так же обстоит дело с двумя фигурами имплицитивно-соединяющих (умозаключений), в которых antecedent и consequent заменяет субъект и предикат» (8, 80).

Это обоснование всех силлогизмов посредством силлогизмов первой фигуры, непосредственно соответствующих аксиоме силлогизма, свидетельствует о тенденции Ибн Сины к аксиоматическому построению теории дедукции и о принятии и развитии им лучших сторон теории силлогизма Аристотеля.

Таким образом, Ибн Сина в «Книге знания» приводит формулы трех фигур силлогизма. Но значит ли это, что мыслитель в силу «Искусственного характера» четвертой фигуры силлогизма не придавал ей значения? В предисловии к русскому изданию книги Ибн Сины «Даниш-намэ» профессор А.М. Богоутдинов пишет: «Характерно, что введенная во II веке нашей эры четвертая фигура силлогизма в трудах Ибн Сины даже не упоминается. Надо полагать, что ввиду искусственного

характера галеновской фигуры Абу Али Сина, очевидно, не придавал ей большего значения» (5, 77-78).

Это утверждение нам представляется ошибочным. Нельзя считать достоверным, будто четвертая фигура силлогизма была введена в логику лишь греческим врачом и философом Галеном (131-201). Исследованиями современных зарубежных и отечественных ученых-логиков с полной достоверностью доказано, что уже сам Аристотель знал все модусы четвертой фигуры силлогизма.

В «Первой Аналитике» Аристотеля изложен силлогизм, формула которого следующая: «С присуще всякому В и В присуще всякому А». из него выводится заключение «А присуще некоторому С» посредством обращения-заключения «С присуще некоторому А», получаемого из этих посылок по модусу «Barbara».

Как справедливо замечает Я.Лукасевич, «Этот последний силлогизм: «Если С присуще всякому В и В присуще всякому А, то А присуще некоторому С» — не является модусом ни первой, ни второй, ни третьей фигуры. Это силлогизм, где средний термин В есть предикат по отношению к большему термину А и субъект по отношению к меньшему термину С. Это модус «Bramantip» четвертой фигуры».

Находя в «Аналитиках» Аристотеля все пять модусов четвертой фигуры, Я.Лукасевич отмечает, что «Аристотель знает и допускает все модусы четвертой фигуры. Это надо особенно подчеркнуть в противовес мнению некоторых философов, что он отвергал эти модусы. Такой отказ был бы логической ошибкой, которая не может быть поставлена в вину Аристотелю. Его единственная ошибка состоит в том, что он упустил эти модусы в своем систематическом подразделении силлогизмов».

Такое упущение произошло, как объясняет И.М.Бохенский, а также сам Я.Лукасевич, по той причине, что глава седьмая книги первой и глава первая книги второй «Первой аналитики», то есть главы, где упоминаются эти новые модусы, относящиеся к четвертой фигуре, были составлены Аристотелем позже систематического изложения четвертой — шестой глав первой книги. Поскольку «Аристотель не имел времени, чтобы задерживаться на всех новых открытиях, которые он делал, он предоставил своему ученику Теофрасту продолжить эту работу».

Согласно утверждению Я.Лукасевича, Теофраст нашел для «бездомных» в аристотелевской системе модусов четвертой фигуры место среди модусов первой фигуры. Для этого он ввел небольшое изменение в аристотелевское определение первой фигуры. Вместо того, чтобы говорить, что в первой фигуре средний термин является субъектом в одной посылке и предикатом — в другой.

По справедливому замечанию логика П. С. Попова, в действительности именно то, что Лукасевич приписывает исключительно Теофрасту в отличие от Аристотеля, утверждал сам Аристотель: «...если средний (термин) высказывается об одном (из крайних), а другой (крайний термин) высказывается о среднем ... , то получается первая (фигура) (47в-1-2)» (60, 20).

«Утверждение же, будто изобретателем четвертой фигуры силлогизма был Гален, не имеет под собой почвы. Каких либо известий о том, что эту фигуру изобрел Гален, мы не находим ни в дошедших до нас работах Галена, ни в трудах греческих комментаторов (включая Филипона)».

Взгляды Ибн Сина на первую фигуру силлогизма аналогичны позиции Теофраста. Как было изложено выше, первую

фигуру Ибн Сина определяет так: «Средний термин в одной посылке является предикатом, а в другой посылке субъектом». Это определение можно отнести как к первой фигуре, так и к четвертой фигуре, ибо, как известно, в обеих этих фигурах средний термин является субъектом в одной посылке и предикатом в другой. Различие этих фигур заключается в том, что в первой фигуре средний термин является субъектом большей посылки и предикатом меньшей, а в четвертой фигуре средний термин занимает обратное положение — он является предикатом большей посылки и субъектом меньшей. Об этом отличии Ибн Сина ни в одном из своих произведений не говорит.

В качестве формулы первой фигуры он приводит в «Книге знаний» следующее: «А есть В и В есть С, следовательно А есть С». Следовательно, эту формулу можно принимать за первую фигуру и за четвертую. Но если учесть указанные модусы, которые Ибн Сина справедливо считал модусами первой фигуры, то становится ясным, что эта формула является формулой первой фигуры.

Как известно, Аристотель ставил большую посылку на первое место во всех модусах первой и второй фигур и в двух модусах третьей фигуры — Darapti и Ferison. В остальных модусах третьей фигуры — Felapton, Disamis, Datisi и Bocardo — первой ставится меньшая посылка. Стало быть, порядок посылок в силлогизме Аристотелем не фиксирован. Одна и та же посылка ставится то первой, то второй. В отличие от Аристотеля, Ибн Сина меньшую посылку ставил первой во всех модусах первой, второй и третьей фигур.

В «Книге исцеления» и «Книге указаний и наставлений», вопреки мнению тех, кто утверждает, будто Ибн Сина признавал лишь три фигуры силлогизма, мыслитель перечисляет

существование четырех фигур. Так, в логической части «Книги указаний и наставлений» Ибн Сина пишет : «Согласно признанию разума средний термин или бывает предикатом меньшей посылки и субъектом большей посылки, или наоборот (то есть субъектом меньшей посылки и предикатом большей посылки), или предикатом для обеих сторон (то есть для обеих посылок), или же субъектом для обеих сторон» (1, 64).

Определяя место и значение каждой из этих фигур, Ибн Сина подчеркивал, что силлогизмы первой фигуры (то есть те силлогизмы, в которых средний термин является в меньшей посылке субъектом, а в большей посылке предикатом, или наоборот) являются совершенными и превосходными, а силлогизмы двух остальных фигур далеки от естественности и трудно принимаемы. Однако силлогизмы двух последних фигур (то есть второй и третьей фигуры), хотя и не так ясны, как силлогизмы первой фигуры (то есть первой и четвертой фигур), но их истинность легко доказывается.

Прежде чем иллюстрировать тот или иной силлогизм конкретными примерами, Ибн Сина излагает его в виде абстрактной формулы. Это свидетельствует о его стремлении к формализации силлогистического вывода, что было прогрессивным в истории логики.

Глава шестая

УЧЕНИЕ О ЯЗЫКЕ КАК О ЗНАКЕ МЫСЛИ

Мысль человека не может быть выражена письменно без воплощения в знаках, в качестве которых вступают прежде всего графические знаки естественного языка и знаки искусственных языков. Под естественным языком понимается разговорный язык, язык повседневной жизни, служащий формой выражения мысли и средством общения между людьми. Искусственный же язык как знак мысли был всесторонне исследован Ибн Синой и представителями его логической школы.

Бесспорно, что одного только естественного языка недостаточно для успешного развития современной науки. Математика и логика, особенно на современном уровне их развития, немислимы без использования специальных условных знаков. Такие знаки имеют совершенно точное значение, позволяют выражать понятия и суждения в сокращенной форме; создают возможность хорошей обозримости теории, внутренних связей всех ее элементов и частей; способствуют развитию мировой науки благодаря универсальному, интернациональному их применению.

Однако этим не исчерпываются огромные достоинства условных научных знаков и знаковых систем. Условные знаки

фиксируют и такие понятия, для которых в обычном языке вообще нет соответствующих словесных выражений. Более того, условные знаки могут способствовать образованию в науке новых понятий и предвещать открытие новых объектов, свойств и отношений действительности. Эти достоинства свидетельствуют о чрезвычайно важной роли знаков и знаковых систем в процессе научного познания.

Тем не менее, роль обычного, естественного языка, рассматриваемого в качестве системы знаков, огромна, и изучение взглядов Ибн Сины и представителей его логической школы по этому вопросу заслуживает большого внимания. Ибн Сина и его последователи утверждали, что между мыслью и речью, языком и мышлением существует неразрывная связь. По их мнению, язык, слово выражают значение. Понятия, суждения, выводы, доказательства становятся известными посредством языка, слов, предложений. Поэтому Ибн Сина и представители его логической школы рассмотрение логических вопросов начинают с исследования языка, его связи с мыслью и логической роли.

Так, Ибн Сина в «Книге исцеления» пишет: «Логика в начале и сама по себе не обращает внимания на язык и обращается к языку в случае обмена мыслями и беседы. Если бы учение логики выражало только одни значения, имеющие простую мысль, а не язык, этого было бы достаточно. Если говорящий человек извещал бы себя и других о скрытой мысли посредством чего-либо другого, а не языка, то он не нуждался бы в пользовании языком. Однако необходимость и потребность пользования языком явились неизбежными» (72, 54). Тем более что человеческая мысль реализуется в словах, то есть в языке.

Естественный язык как знаковая система, выполняющая познавательную и коммуникативную функции в процессе человеческой деятельности, является, по утверждению Ибн Сины, продуктом общественной жизни. Язык как социальное явление возникает в ходе развития общественного производства. «Человеку,— пишет Ибн Сина,— присущи особые душевные свойства, которые отсутствуют у других животных. Человек нуждается в усвоении вещей природы в приемлемой для него форме. Например, ему необходимо изготовить для себя продукты питания и одежду. В природе существуют вещи, не произведенные человеком, но они не могут служить для улучшения или ухудшения образа жизни человека. Кроме того, в природе существуют вещи, которые можно использовать для одежды, но они не требуют оформления в качестве одежды.

В отличие от человека остальные животные с самого начала своего существования обеспечены природными одеждами. Таким образом, человек нуждается в земледельческом и других видах производства (материальных благ). Отдельный человек не в состоянии производить все необходимые для его жизни предметы, а осуществляет он это благодаря общению.

Для этого (человека) один человек печет хлеб, другой ткёт для него что-либо, а данный (человек) для другого привозит из какого-либо города необходимые предметы жизни, и данный (человек) в обмен даёт тому другие, имеющиеся у него вещи.

По этой причине человек нуждается в силе, посредством которой познаются другие люди, являющиеся соучастниками его жизни. Такой силой общения является установленный

(людьми) звуковой знак. Из звуков составляются слова и другие составные речи» (6, 199).

Логика, по мнению Ибн Сины, исследует язык, изучает то, что является во всех языках истинным, в отличие от специальных языковедческих наук, которые изучают конкретный язык. По этому поводу Ибн Сина пишет: «Поскольку между языком и значением (мысли) имеет место связь, поскольку некоторые из положений языка влияют не некоторые положения значения (мысли). Стало быть, логика должна обратить внимание на изучение тех абсолютных сторон языка, которые не связаны с особыми положениями речи отдельной группы людей» (1, 3). Таким образом, Ибн Сина и представители его школы в своем логическом учении рассматривают вопрос о знаках и их видах с тем, чтобы установить, каким из видов знака является языковой знак, поскольку он выражает то или иное значение.

Приведем основные положения Ибн Сины по этому вопросу. Знание, которое порождает знание о другой вещи, он называет указывающим, а знание, которое приобретаетс^я посредством другой вещи, — дознанным.

Знаки, по мнению Ибн Сины, бывает трех родов: умственные, естественные и знаки установления. Умственный знак указывает на взаимосвязь причин и следствий. Так, наличие дыма указывает на существование огня, следы ноги — на то, что кто-то прошел, движущееся — на наличие двигателя. Естественный знак указывает на естественное физиологическое или душевное состояние. Например, скорость биения пульса указывается на жар, бледность лица — на слабость или страх, краснота лица — на жар или стыд. Знак установления — это такой знак, причиной которого является усло-

вие в том смысле, что какую-либо вещь условно считают знаком или символом другой вещи. Например, указание черной одежды на траур, указание алгебраических и других знаков на особые значения.

Всякая вещь существует реально, в мыслях, в выражениях и в письме. Написание указывает на выражение, выражение — на мысленное значение и оба вместе являются указаниями-установлениями, которые в различных положениях становятся различными. Так, указание существования в мыслях на существование во внешнем мире является естественным указанием, знаком.

Очевидно, что тот, кто не понимает смысла установления, не может на основе этого знака постичь что-либо или познать значение этого знака. Так, если какой-либо человек увидит следы ног в пустыне, то на основе этого он может сделать заключение о существовании прохожего, ибо умственное указание, знак для всех является общим. Однако если какой-либо человек не знаком с арабским языком, он не может познать что-либо посредством слов «буйут» (дом), «уммун» (мама), «абун» (отец), ибо он не знает, какое из этих слов установлено в арабском языке для выражения того или иного понятия.

Разум принимает участие в каждом из трех видов знаков-указаний. Без участия разума нельзя перейти от любого указывающего знака к постижению значения, смысла. Однако в естественном знаке-указании и в знаке указания-установления, кроме разума, принимает участие и естественный или установленный знак.

Знак-указание, рассматриваемый в логике, есть знак-слово, выражающий какое-либо значение. Этот знак есть знак-установление. Всякий знак-установление в отличие от знака, не

выражающего какого-либо значения, есть знак, установленный для выражения какого-либо значения.

Например, «дом», «дерево», «пришел», «все». Эти знаки имеют значение для тех, кем они установлены.

Слово как знак, выражающий какое-либо значение, делится на три вида: знак-согласие, знак-содержание и знак-необходимость. Всякое слово-установление указывает на какое-либо значение, выражающееся знаком-словом. Оно или в точности соответствует слову, которое установлено для него, или находится вне его. В первом случае будет знак-согласие, во втором — знак-содержание и в третьем — знак-необходимость.

«Знак-согласие есть знак-слово, указывающее на все то, ради чего оно установлено. Например, когда скажут «дом», то имеют в виду весь дом, его комнаты, двери, окна и др. Или слово «треугольник» как указание на фигуру, которая окружена тремя углами. Значит, в таком виде между значением знака и его выражающим знаком имеет место полное согласие и соответствие.

Знак-содержание есть знак-слово, которое указывает на часть значения, для которого оно установлено. Например, если разрушилась стена у кого-либо, то человек скажет: «мой дом разрушился», имея в виду не весь дом, а его стену.

Знак-необходимость есть знак-слово, которое выражает то, что находится вне установленного слова, но связано с ним. Если в мыслях образуется слово, которое мы хотим выразить, то вместе с ним появляется то, что находится вне разума. Например, указание «потолок» на стену. Всякий раз, когда в разуме появится «потолок», то в нем также появится «стена». Примером могут служить также указания «созданное» на создате-

ля, указание «три» на нечетность или указание «лев» на храбрость» (1, 4).

Необходимость, по мнению Ибн Сины и представителей его логической школы, бывает трех видов.

1. Необходимость, существующая в реальной действительности. Всякий раз, когда в реальной действительности существует обусловленное, то существует и обуславливающее. Так, сгорание в реальной действительности обусловлено существованием огня; следовательно, когда существует в реальной действительности огонь, то существует и сгорание.
2. Необходимость, существующая в разуме. Это мысленная связь, существующая между понятиями. Например, значение слова «слепота» связано со значением слова «зрячий».
3. Сущностная необходимость — это такая необходимость, которая имеет место и в реальной действительности, и в разуме. Например, число четыре и в реальности, и в разуме является четным.

Последователь Ибн Сины Насираддин Туси в книге «Основы приобретения знаний» слово «необходимость» употребляет именно в таком широком смысле. Он пишет: «необходимость неограниченна, ибо потребные значения, смысл не являются ограниченными и твердыми. Если требующиеся принадлежности различны по своей неизвестности, то по своему указанию первый будет известным. Например, значение «храбрость» (в первую очередь) выражают словом «лев», а не «осел» (58, 8).

Слова делятся на два класса: простое, неразложимое слово и составное, сложное слово, под которым Ибн Сина понимает

предложение. Слово называется составным в силу различных его свойств. Во-первых, составное слово имеет члены. Например, «Хасан есть геометр», «Разве Хасан геометр?», «Дом прекрасный», «Большой дом». Здесь составное слово «Хасан есть геометр» состоит из трех частей: «Хасан», «геометр» и «есть». Во-вторых, значение, смысл составного слова тоже имеет части. Так, если кто-либо скажет, что «Хасан есть геометр», то мы получим несколько смысловых значений или умственных образов: образ «Хасан», образ «геометр» и мысль об отношении геометра к Хасану. В-третьих, части составного слова указывают на части значения. Так, в вышеупомянутом примере слово «Хасан» указывает на определенного человека, а слово «геометр» — на род его деятельности.

Всякое слово, лишенное одного из вышеуказанных условий, по Ибн Сине, называется простым словом. Есть слова, которые не имеют частей, например, «а» (как вопросительный знак), «и» (союз). Простые слова он делит на три вида: имя, глагол и частицу.

Имя — это слово, которое само по себе, взятое изолированно, имеет самостоятельный смысл (значение). Например, «камень», «сын», «мать» и др. Услышав эти слова, мы представляем их значение, смысл.

Глагол — это слово, которое само по себе выражает определенное значение и указывает на время этого значения. Например, глагол «пошел» выражает уход действующего, совершенный в прошедшее время.

Частица — это слово, которое само по себе, взятое в отдельности, не выражает какого-либо значения. Например, «в», «из», «к». Эти слова служат средством для соединения одних слов с другими.

По Ибн Сине, то, что называют частицей с точки зрения логики, не совпадает с тем, что называют частицей в грамматике. Логикой установлено, что недостаточный глагол, взятый в отдельности, не выражает самостоятельного значения, его называют союзом времени между субъектом и предикатом. Например, в суждении «Ануширван был справедливым» слово «был» — союз времени и, следовательно, является частицей. Посредством таких слов выражаются глаголы существования, то есть глаголы, указывающие на существование в прошедшем или будущем времени.

Частицы Ибн Сина делит на два вида: частица, выражающая время (недостаточный глагол «быть»), и частица, не выражающая времени (глагол «есть»).

Составные слова Ибн Сина делит на две группы: полное составное слово выражает какое-либо совершенное значение, например «Сократ был философом». Недостаточное составное слово не выражает какого-либо совершенного полного значения, например, «большой дом», «красивый дом», «в дом».

Полные составные слова, в свою очередь, делятся на два вида: извещающее (повествующее) и сочиненное (конструктивное).

Извещающее полное составное слово — это такое слово, которое по существу может быть истинным или ложным. Например, «Хасан есть геометр» и «Человек не обладает речью». Содержание таких слов, либо соответствует действительности, либо не соответствует. В первом случае оно истинно, во втором — ложное. Извещающее полное составное слово называется в логике суждением, или решающей речью.

Сочиненное полное составное слово — это такое слово, которое не может быть истинным или ложным. Например, «Разве Хасан есть геометр?»

Недостаточные составные слова также делятся на два вида: связывающие и несвязывающие. Связывающее недостаточное составное слово — это такое составное слово, в котором одна часть связывает другую.

Связывающие недостаточные составные слова, в свою очередь, делятся на два вида: связывающее недостаточное составное слово качества и связывающее недостаточное составное слово-изафет.

Составное слово качества — это такое слово, в котором одна часть есть качество другой части. Например, «большой дом», «разумный человек». Здесь «дом» и «человек» определяемые, а «большой» и «разумный» — определяющие качества. Составное слово-изафет — это такое слово, в котором одна часть дополняет другую. Например, «благоразумный мальчик». Разница между составным словом качества и изафетом состоит в том, что в отношении составного слова качества можно, например, сказать «дом есть большой», в отношении слова-изафета нельзя сказать «благоразумный есть мальчик» или «дом есть прекрасный».

Несвязывающее недостаточное составное слово — это слово, в котором одна часть не связывает другую. Например, «в дом», «тридцать и семь».

Знания о значении простого слова, составного неполного слова и сочиненного полного составного слова являются понятиями, а знания о значении извещающего и повествовательного составного слова являются суждениями.

Имена на основе выражаемого ими значения делятся на два вида: имя, имеющее только одно значение (например, «человек»), и имя, имеющее множество значений (например «источник»).

Когда имя, имеющее одно значение, указывает на значение индивида, на значение отдельного, оно бывает истинным. Такое имя называется индивидуальным именем. Например, Сократ, Аристотель, Багдад. Если же оно указывается на множество значений индивидов, то оно не может быть истинным. Если же имя не указывает на значение определенного индивида, а является истинным для множества индивидуумов (предметов), такое имя называется общим, общезначимым. Те множества, для которых общее имя может быть предикатом, высказыванием, называются либо индивидами, либо частями общего, либо истинами этого общего. Например, «человек», «животное», «треугольник». Общее имя делится на два вида: общее конкретное и общее абстрактное.

Имя, имеющее несколько значений, называется омонимом. Например, источник, ключ, око, суть и другие. Значит, имена бывают следующих видов: индивидуальные, общие (конкретные и абстрактные), омонимы (слова, имеющие различное значение). Употребление имен может быть действительным и аллегорическим.

Таким образом, мы видим, что у Ибн Сины нет сомнения в неразрывной связи языка с мышлением. Логика изучает некоторые общие стороны языка по той причине, что язык неразрывно связан с абстрактным логическим мышлением. Естественный язык — это знак мысли. Всякая мысль возникает и существует на базе языкового материала.

Исследуя связь мысли с языком, Ибн Сина устанавливает связь некоторых категорий слов и предложений с понятиями и суждениями. Мыслитель подчеркивает, что любое понятие и суждение выражается словом или сочетанием слов — предложением. Однако не всякое слово и предложение могут выражать понятие и суждение. Логика изучает те слова и предложения, которые выражают понятия и суждения и используются как знаки для выражения последних.

Глава седьмая

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО

Поэтические и прозаические произведения Ибн Сины с точки зрения художественной ценности имеют различное значение. Они написаны на простом и общедоступном арабском языке и на языке фарси-дари. В ряде произведений мыслителя мастерски применены различные художественные средства, в том числе символика. Например, в «Книге указаний» и в других произведениях суфийского содержания, к которым нужно отнести трактаты «Ат-Тайр», «Хайи бин Якзан» и некоторые другие, мыслитель широко пользуется такими художественными средствами, как метафора, аллегория, метонимия, а также символическими образами.

Ибн Сина сочинял и стихотворные произведения. Кроме нескольких двустиший, касыд и поэм, на которые указывает в своей биографии сам мыслитель и его ученик Джузджани, его биографы и историки приводят многочисленные касыды, поэмы и короткие стихотворения, авторство которых, по их словам, принадлежит Ибн Сине. Лирические произведения, принадлежащие Ибн Сине, составляют более четырехсот строк на арабском языке и на языке фарси-дари.

Приведем наиболее известные рубаи Ибн Сины, авторство которых общепризнанно.

От глубин преисподней до дальних планет
Мироздания загадкам нашел я ответ.
Все узлы развязал, все оковы разрушил,
Узел смерти один не распутал я — нет.

Ты, оставивший в мире злодейства печать,
Просишь, чтоб на тебя снизошла благодать,
Не надейся: вовеки не будет прощенья,
Ибо сеявший зло — зло и должен пожать.

Тайн хранить не умеет глупец и бахвал,
Осторожность поистине выше похвал,
Тайна — пленница, если ее бережешь ты;
Ты у тайны в плену, лишь ее разболтал.

Много лет я скитаюсь в юдоли земной,
Суть людей, безусловно, разгадана мной;
Все они или бороду гладят смущенно,
Иль зубами скрежещут, терзаясь виной.

Море слов откровенного смысла полно,
Этот смысл я читать научился давно.
Но когда размышляю о тайнах Вселенной,
Понимаю, что мне их прочесть не дано.

Некоторые трактаты научного содержания Ибн Сина писал в стихах. Таковы, например, некоторые медицинские сочинения (по анатомии, диетике, диагностике, о признаках смертельного исхода болезни по Гиппократу). По объяснению самого Ибн Сины, он писал медицинские сочинения в стихах ради популяризации медицинских знаний, чтобы облегчить их усвоение.

Так, в медицинском стихотворном трактате «Урджуза»²⁶ Ибн Сина объясняет, что по примеру врачей старшего поколе-

²⁶ Экземпляр рукописи хранится в Государственной библиотеке в Берлине.

ния он решил написать стихи так, чтобы молодым врачам было легче усвоить медицинские знания. В этом трактате имеются теоретическая и практическая части, содержится изложение знаний по гигиене, особый раздел посвящен гигиене ребенка, начиная с утробного состояния.

Ибн Сина писал также стихотворные сочинения по астрономии, логике, морали, а также сочинения философского и суфийско-гностического содержания. В стихах он написал и свое завещание («Касыда дар бахри комил») (см. 61).

В своих поэтических произведениях Ибн Сина скорее является философом и ученым, нежели поэтом. В них он выражает научные, логические, философские проблемы. Поэтому в его стихах мы часто встречаем такие пары категорий, как «лохут» и «носут» (божественный и человеческий), «хайр» и «шарр» (добро и зло), «иллат» и «мълул» (причина и следствие), «кам» и «кейф» (количество и качество) и др. Исключением является лирика Ибн Сины, его рубаи, в которых глубокая философская мысль выражена на языке ярких поэтических (нередко даже символических) образов.

Некоторые идеи своей онтологии мыслитель выразил в следующем четверостишии:

Душа вселенной — истина: то Бог. А мир есть тело.
А чувства тела — ангелы, верны душе всецело.
А члены тела, вещества, стихии, элементы.
Единство мира таково, я утверждаю смело.
(61, 161)

Среди литературных трудов Ибн Сины важнейшими являются повести-аллегии «Хайи бин Якзан» («Живой, сын Бодрствующего»), «Ат-Тайр» («Птица»), «Саламан ва Абсал» («Саламан и Абсаль»). Эти произведения и рубаи оказали силь-

нейшее воздействие на развитие арабской, ираноязычной и тюркоязычной литературы. Их влияние сказалось на творчестве писателей эпохи Возрождения Италии и других стран Европы.

Несомненно влияние поэтического и философского творчества Ибн Сины на классика ираноязычной поэзии XII века Омара Хайяма. Не напрасно сам Хайям называет Авиценну своим учителем (см. 67, 22). По рассказу Шахразури (середина XIII в.), Омар Хайям перед смертью внимательно читал труд Ибн Сины «Книга исцеления (души)» и при этом чистил зубы золотой зубочисткой; прекратил чтение, написал завещание и умер. Аналогичное сообщение оставил также имам Мухаммед Багдадский — современник Хайяма и близкий к нему человек (45, 331, 337).

Особо остановимся на повести-аллегии «Хайи бин Як-зан», которая легла в основу многих творений мировой литературы. Вот основное содержание этой повести: всякое живое вещество состоит из чувств и движений; совершенный человек соединяет в себе возвышенность своих поступков с обладанием высшими философскими тайнами; такое соединение всего земного с высшим активным интеллектом составляет предел стремлений философа: абсолютное начало, даруя человеку интеллектуальное созерцание, возрождает его к просветленной жизни и делает его своим сыном. В понятие «жизнь» входит сон, который не нужен вечно бодрствующему абсолюту, поэтому именно сон отделяет живого человека от бодрствующего абсолютa, а разум (интеллект) их объединяет.

Эта повесть-аллегория, весьма глубокая по своему философскому содержанию, была своеобразным манифестом рационализма в средневековой художественной литературе. Она

повлияла на творчество испанского араба Ибн Туфейля (XII в.), у которого имеется замечательный философский роман с тем же названием, что и у Ибн Сины. Герой романа Ибн Туфейля — человек, оказавшийся на необитаемом острове. Он проделывает весь путь развития цивилизации благодаря своему врожденному уму; главным двигателем развития цивилизации является жажда знаний и непрерывное духовное развитие личности; в конце этого развития путем волевого и умственного напряжения герой романа доходит до открытия абсолютного духовного начала, которое присутствует во всех вещах (47).

Философский роман Ибн Туфейля лег в основу знаменитого творения французского просветителя XVIII в. Жан-Жака Руссо — «Эмиль», где разработана просветительская доктрина гуманного воспитания; центральное место в ней занимает воспитание чувств и совершенствование интеллекта. Таким образом, эстафета рационалистической мысли о воспитании и самовоспитании личности дошла до европейской просветительской литературы в XVIII в. и далее была продолжена в работах классических представителей философии начала XIX — XX вв.

Теперь несколько слов о поэме «Птица», состоящей из двадцати двестишестидесяти двустиший. Содержание этого аллегорического произведения мы приводили выше. Поэма — настоящий философский трактат, изложенный в форме художественной аллегории. Этот трактат ставит на обсуждение весьма острую проблему о сущности и цели земной жизни. Он не отвергает идею загробной жизни окончательно, что было бы слишком дерзким вызовом всему религиозному мировоззрению средневековья (и мусульманскому и христианскому), но и не считает нисхождение с неба на землю благородным, а восхождение с земли на небо

отказывается признать достойной целью жизни. Нарочитая неопределенность концовки трактата оставляет открытой для обсуждения поставленную Ибн Синой проблему.

Как мы уже писали выше, исследователи литературы усматривают идейную преемственность между произведениями Ибн Сины «Хайи бин Якзан» и «Ат-Тайр» и бессмертным творением флорентийца Данте Алигьери «Божественная комедия» (см. 30 и 55). Кроме того, истоки куртуазного романа также связывают с художественным и философским наследием Ибн Сины (см. 27). В частности, теме любви посвящен его произведение «Рисала фил-л-ишк» («Трактат о любви»), в котором мыслитель пытался приложить свое основное учение о душе и ее составных частях к отдельной проблеме или явлению и найти ему место внутри собственной системы. Он дополняет свое учение делением души на части в соответствии с рассматриваемой проблемой.

Какое же значение имеет все сказанное для истории мировой культуры? Для ответа на этот вопрос сошлемся на весьма компетентное и обоснованное мнение немецкого исследователя восточной литературы Г. Э. Грюнебаума. «При постулировании восточного влияния на то или иное явление западной культуры в рассматриваемый период часто недостаточно учитываются все последствия того факта, что средневековый Восток и средневековый Запад имеют в значительной степени одни корни. Неоплатонизм, например, является неотъемлемым компонентом общего интеллектуального баланса постклассического Средиземноморья, который остался живым и активным элементом во всех трех возникших культурах: латинской, византийской, мусульманской. Псевдоареопagit на греко- и сироязычном Востоке, Эриугена (ок. 815 — ок. 877)

на Западе и, наконец, Ибн Сина и его предшественники на арабском Востоке являют собой последовательные высшие точки в развитии в средние века именно этой составляющей общего наследия.

Когда Европа поддалась влиянию философии Ибн Сины, она восприняла более зрелый росток того семени, которое значительно ранее проросло на западной почве. Взаимосвязь между Востоком и Западом в средние века никогда не будет точно определена и оценена без сомнения и учета их фундаментального культурного единства. Именно это существенное родство Востока и Запада дает объяснение как европейской восприимчивости по отношению к арабской мысли, так и более или менее независимому развитию на Западе идей и тенденций, которые на первый взгляд являют слишком близкое сходство с их восточными аналогами, но не могут быть приписаны простому заимствованию» (27, 196—197).

Кроме того, Ибн Синой был высказан ряд ценных суждений по эстетическим вопросам. Суждения, касающиеся проблем искусства и эстетики, не изложены в отдельной работе, а выражены в связи с общефилософскими, мировоззренческими и, в частности, теоретико-познавательными вопросами.

Взгляды Ибн Сины на прекрасное были противоречивы. С одной стороны, прекрасное, по его мнению, — это то, что воспринимается органами чувств, то есть предметы и явления существующего мира, не зависящие от нас. Воспринимая предметы окружающего мира, человек получает удовольствие и наслаждение. Но истинно прекрасное, по его мнению, является вечным, абсолютным и существует независимо от преходящих явлений материального мира. Это вечно существующее прекрасное есть первичная истина. «Из первичной

истины, — утверждает Ибн Сина в “Книге знания”, — происходит вся красота, порядок и величие» (5, 196).

На земле, согласно представлениям Ибн Сины, идеалом истинного человека является тот, кто озарен светом верховного разума. В «Книге исцеления» он писал: «Просвещенный человек смел, — и как ему не быть таким? Смерти он не боится, щедр и великодушен, — и как ему не быть таким? Он чужд фальшивой дружбы и снисходителен к (проступкам) других, — и как ему не быть таким? И душою он столь велик, что никакие ущемления со стороны людей не коснутся его, — и как ему не быть таким?» (32, 294).

В действительности всякая вещь и ее изображенный образ, согласно Ибн Сине, могут быть совершенными или несовершенными. «Всякую вещь, у которой сразу есть все, что у нее должно быть, так что ничего больше не надобно, чтобы вещь была осуществлена в полной мере, называют совершенной. А то, что не имеет всего и чему не достает чего-то, что не осуществлено, называют несовершенным. Несовершенное бывает двояким: либо таким, которое не нуждается в чем-то внешнем для того, что дополнило бы его тем, что у него должно быть. Это называют «достаточным». Либо таким, что совершенствуется по внешней причине. Это называют «абсолютно недостаточным». А ту вещь, которая имеет все, что ей надо, и даже больше того количества, которое ей нужно, так что другие вещи заимствуют от нее то, чего им не хватает, называют сверхсовершенной, потому что она превосходит совершенное» (5, 202). Но это сверхсовершенное, по мнению Ибн Сины, существует вечно, абсолютно и неизменно. Этот взгляд вытекает из идеалистической основы общепhilософского мировоззрения мыслителя.

Ибн Сина пользовался большим авторитетом у народов Центральной Азии, Ирана и арабских стран как выдающийся знаток

и теоретик искусства, в частности музыки. Теоретическим и практическим вопросам музыки он придавал исключительно большое значение. Во многих музыкальных трактатах, написанных на персидском и арабском языках, Ибн Сина ставится в один ряд с такими известными знатоками музыки, как аль-Фараби и Сафи уд-Дин Багдадский (XIII в.) (5, 141). Возможно, Ибн Синой было написано специальное исследование по вопросам теории искусства и музыки, но до нас оно не дошло. Ибн Сине приписывают изобретение гиджака, хорошо известного смычкового инструмента (67, 20).

С теоретической точки зрения философ, по средневековой традиции, относил музыку к математическим наукам. Исходя, вероятно, из учения Пифагора, он считал, что музыка подчинена числам и находится с ними в теснейшей связи. По этому поводу Ибн Сина в «Книге знания» писал: «В математике меньше неясностей и путаницы и предметом ее в общем является «количество», а если его расчленять — «мера» и «число». Геометрия, арифметика, астрономия, музыка, оптика, механика, наука о движущихся сферах, наука о приборах и тому подобное входят в состав математики» (67, 24).

В определении математических наук Ибн Сина придерживался правильной точки зрения. Согласно его утверждению, математическая наука оперирует теми понятиями, которые наше сознание абстрагирует от изменяющихся вещей. Здесь выражена мысль о том, что музыка как математическая наука имеет дело с реальной действительностью.

Из взглядов Ибн Сины, согласно которым искусство (в том числе музыка и, по всей вероятности, художественная литература) также является наукой, а музыка тождественна с достоверным познанием, следует познавательное значение искусства.

И ученый, сводя искусство к науке, а последнюю определяя как «восприятие вещей разумом» или как «познание вещей», тем самым утверждает познавательную роль искусства.

Особо Ибн Сина подчеркивал воспитательное значение эстетического восприятия. При этом главное внимание он придавал воспитанию эстетических вкусов не посредством распространения отвлеченных понятий, а через само искусство. Воспитание это должно начинаться с раннего возраста. Ибн Сина подчеркивал, что для гармонического развития человека необходимо двустороннее воспитание: для физического здоровья — физические упражнения, а для духовного — музыка и другие виды искусства.

В своей теории познания Ибн Сина особо подчеркивал значение фантазии и воображения в процессе изображения явлений действительности. В отдельных случаях фантазия стоит выше, чем отображение посредством чувств. Чувственное восприятие невозможно без существования материи. А восприятие по воображению не прекращается и при ее отсутствии. Наоборот, оно создает образ о данной материальной вещи при ее отсутствии, запечатлевая все ее индивидуальные качества. Очевидно, этим мыслитель хотел подчеркнуть специфику творческого, активного изображения действительности, что имеет немало-важное значение в процессе художественного творчества.

Таким образом, в области художественного творчества, эстетики, теории музыки Ибн Сина оставил заметный след в веках, что сближает его с гигантами культуры эпохи Возрождения. Ибн Сина стоит у конца того периода в истории мировой культуры, который называется «мусульманским Возрождением» и лишь два века спустя будет дополнен величественной в истории культуры эпохой Предвозрождения в Европе.

Глава восьмая

СОЦИАЛЬНО-
ПОЛИТИЧЕСКИЕ
И ЭТИЧЕСКИЕ
ВЗГЛЯДЫ

Ибн Сина жил в конце правления Саманидов — эпохи, переломной в жизни многих народов Центральной Азии. Эпоха Саманидов знаменовала собой культурное и политическое возрождение региона, покоренного Арабским халифатом и принесшим сюда ислам. Монументальным памятником этой эпохи является поэма «Шахнамэ» Фирдоуси. Несмотря на падение династии Саманидов (999 г.), культурное возрождение народов Центральной Азии продолжалось. Деятельность Ибн Сины органически влилась в этот процесс и в первой трети XI в. составила основной стержень всего Восточного Ренессанса.

Характерной чертой творчества Ибн Сины, в том числе его социально-политических взглядов, было обращение к опыту и мудрости античности. Он внимательно изучал своих предшественников — Аристотеля, Платона, а также Порфирия, Ямвлиха, Плотина, опираясь на последователей античности Ал-Кинди, Фараби и др. Поэтому все его творчество пронизано возрожденческими мотивами. Античная культура в его творчестве возрождалась к новой жизни, получала гуманистическую трактовку.

Ибн Сина строит свое социальное учение на основе философской антропологии и этики, что соответствует традициям античности. Было бы пустым ригоризмом упрекать средневекового мыслителя за ненаучность его методологии социального анализа.

Поэтому последуем за ходом мысли самого Ибн Сины и обратимся прежде всего к его философскому учению о человеке. Этой проблеме в «Книге исцеления» посвящен целый раздел, озаглавленный им «Психология». В этом разделе он рассматривает признаки, отличающие человека от животных. Вот эти признаки:

животное довольствуется дарами природы, а человеку даров природы недостаточно; он нуждается в пище, одежде, жилище;

животное просто присваивает себе дары природы, а человек своим трудом производит себе пищу, одежду и жилище;

для этой цели человек должен заниматься земледелием и ремеслом;

животные, хотя и живут стадами, но могут жить и в одиночку; люди же не могут в одиночку добыть себе все средства к жизни;

поэтому люди нуждаются в общении и взаимопомощи; для общения людям служат язык и мышление (4, 167-174).

Анализируя признаки, свойственные человеку и отличающие его от животных, обращаешь внимание на тот несомненный факт, что основу социальности людей и их необходимого общения между собой Ибн Сина видит не просто в труде, а в формах материального производства (конкретно, в земледелии и ремесле), что близко к современному определению языка как средства общения между людьми. Мышление он

также связывает с языком, общением и производственной деятельностью людей. Все это свидетельствует о высоком уровне философской культуры, на котором Ибн Сина исследует проблемы человека.

Углубляя анализ природы человеческой деятельности, Ибн Сина отмечает, что животное также обладает некоторыми близкими к человеческим способностями. Так, многие животные умеют строить себе жилище и запасать пищу впрок. Различие между человеком и животными в данном случае состоит в том, что животное делает все это инстинктивно, а человек действует целесообразно и разумно (4, 174-178).

Ибн Сина вдумчиво исследует сферу общения личности, важную как для понимания формирования личности, так и для развития самой среды. В понятие среды, где происходит общение личностей, он включает условия жизни людей, с которыми происходит общение. При этом он отмечает, что человек в обществе не свободен, а зависит от условий жизни и влияния себе подобных. Таким образом, переход от философской антропологии к социальным проблемам осуществляется в системе взглядов Ибн Сины на вполне реалистической основе: мыслитель вводит социальные детерминанты, определяющие поведение человека, и направляет далее свое исследование человека уже в социальной сфере.

Ибн Сина ставит на обсуждение проблему различия людей в обществе и указывает на основные причины (и вместе с тем признаки) этого различия. Прежде всего он отмечает такие два фактора, как нравы людей и естественно-географические условия, в которых живут разные народы. Сопоставляя эти факторы общественной жизни, Ибн Сина на первое место ставит нравственные принципы, которые, по его убеждению,

определяют нравственное здоровье народа, содействует процветанию культуры и политической стабильности. Под их влиянием человек стремится к деятельному общению, воспитывает в себе стремление к взаимопомощи, к объединению, а главное, — к уничтожению зла.

Если принципы нравственности — залог общественного добра, то основой благополучия общества являются потребности людей в производстве средств к существованию и удовлетворению материальных потребностей. В этот тезисе Ибн Сины морализующий этический идеализм причудливо переплетается с вполне реалистическим взглядом на общество, высоко оценивающим роль экономики.

Подобно Аристотелю, Ибн Сина определяет человека как политическое животное, но в толкованиях идет далее Аристотеля. По убеждению Ибн Сины, условием существования людей в обществе является их мирное сотрудничество, а для этого необходимы одинаковые для всех членов общества разумные законы и правосудие.

Все члены общества должны быть (и в этом убеждении он опять расходится с Аристотелем) заняты общественно полезным трудом. По выполняемым функциям Ибн Сина делит общество на три группы: цари (правители), ремесленники и воины. Этот взгляд существенно отличается от воззрений Аристотеля, который был убежденным сторонником рабовладельческого строя и не считал рабов за людей.

У Ибн Сины мы находим идеи о делении общества на слои и группы, отличающиеся друг от друга по материальному положению и получаемой доле общественного богатства. В своем произведении, посвященном анализу социально-политических проблем, Ибн Сина писал: «Рассудительные (люди) знают, что

если все люди стали бы царями и государями, то все они пропали бы, и если бы все люди превратились в подневольных работников и подчиненных подданных и среди них не были бы государи и султаны, то все они не могли бы существовать и погибли бы, а также если бы все были равными и одинаковыми по имуществу и богатству, то одни люди не работали бы для других и прекратились бы помощь и награда друг друга. Если же все (люди) были бы бедными и нуждающимися, то из-за нищеты и бедности они бы вымерли.

Значит, различие по (имущественному) положению и по занимаемой должности является причиной неизбежности (общественной) жизни людей» (2, 6). Как видим, Ибн Сина, выходец из среднего сословия и имущий придворный, был убежден в необходимости и вечности социальных слоев, различных по имущественному положению и выполняемой ими общественной функции.

Видимо, проблема социального различия между людьми сильно волновала Ибн Сину. Во многих сочинениях он возвращается к этому вопросу. Кроме имущественного и служебного положения, люди различаются, по Ибн Сине, также и по разнообразным личным качествам: вкусам, интересам, умственным способностям, памяти, знаниям, ремесленным навыкам, храбрости и т. д. Проблеме различия людей он дает философско-богословское объяснение: «Бог сотворил людей различными не только по их имущественному положению, но и по разуму, и по размышлению» (2, 20). В этом высказывании взята строка из Корана и добавлено собственное толкование о различии людей по разуму и размышлению. В таком толковании Корана проглядывает мутазилитская склонность автора, которую официально он не смел объявить.

Особые требования в области нравственного совершенства и интеллектуального развития Ибн Сина предъявляет к правителям, их визирям, министрам, военачальникам. Он убежден в том, что именно эти люди делают историю, играют значительную роль в судьбах людей (в чем он несомненно прав), а также народов и стран (здесь начинается его ошибка).

В «Трактате о домоводстве» Ибн Сина специально рассматривает вопрос о моральном совершенствовании правителей и объявляет самосовершенствование души правителя основным принципом политики (2, 20). Специально занимаясь этой проблемой, он пишет, что правители больше, чем простолюдины, нуждаются в самосовершенствовании души, поскольку поведение простых людей мало что значит для государства, а правитель может издавать плохие законы или дурно исполнять хорошие, либо вообще попираť всякие законы. Поэтому для государства очень важно, чтобы правитель хотел и умел самосовершенствовать свою душу.

Ибн Сина горестно замечает, что некоторые правители создают целую свиту из наушников, окружают себя подхалимами, не терпят правды; он мечтает о том времени и том справедливом и мудром правителе, при котором все окружение будет состоять только из преданнейших, добронравных и мудрых людей, помогающих правителю найти наиболее правильный путь в политике, в администрации в исполнении законов (2, 22-26).

Большое внимание уделяет Ибн Сина вопросу о ремесле, защищая тезис о том, что ремесло есть основа существования общества. Он пишет: «Нужда человека в поддержании своих сил и в пище обусловила стремление всех к приобретению ремесла путями, установленными и указанными божеством.

Люди по отношению к жизни бывают двойкими. Первая категория не проявляет никаких стремлений к улучшению условий жизни. Вторая категория в целях улучшения жизни нуждается в ремеслах... Поэтому они были вынуждены при помощи торговли и ремесел добывать себе пищу» (2, 29).

Примечательно, что мыслитель не упоминает здесь земледельцев, ходя в других своих сочинениях он высоко их оценивает, даже говорит о влиянии климата на их труд. Видимо, данный отрывок изобличает в Ибн Сине закоренелого горожанина, давно оторвавшегося от сельской местности и считающего само собой очевидным, что продукты питания доставляются в город. Для горожанина задача состоит в том, чтобы их купить. Это достигается при помощи ремесла и торговли, так как ремесло дает деньги, а торговля обеспечивает бесперебойное поступление продуктов в город.

Появление и развитие ремесла Ибн Сина связывает с материальными потребностями и экономической жизнью людей; он высоко оценивает роль ремесла в развитии общества, в особенности — в благосостоянии городов, в вооружении армии, в развитии торговли. К ремеслу имеют отношение богатые люди, торговцы и сами ремесленники, но все они относятся к ремеслу по особенному: богатые воспринимают ремесло как имущество, торговцы видят в нем товар для продажи, ремесленники вкладывают в него свой труд и талант. Наибольшую ценность Ибн Сина усматривает в отношении ремесленника к своему продукту. Он пишет: «Ремесленник, усвоив определенное ремесло, может применить его и без обладания имуществом» (2, 30).

В «Трактате о домоводстве» Ибн Сина классифицирует ремесла и дает им оценку с точки зрения общественной пользы.

Вот его классификация ремесел: разумные ремесла, являющиеся уделом политиков и правителей; ремесла высокого искусства, являющиеся даром и привилегией писателей, астрономов и врачей, и, наконец, художественные ремесла, связанные с силой и мастерством рук, чем занимаются живописцы, скульпторы и стрелки.

Первая категория ремесел расценивается Ибн Синой с точки зрения общественного блага, которое мыслится им как мир, процветание городов, расцвет торговли. Вторая категория ремесел оценивается им наиболее высоко, поскольку они обеспечивают здоровье души и тела человека. И, наконец, третий вид ремесел просто приятен и полезен. В этой классификации и в комментариях к ней мы видим взгляд на мир средневековой культуры, брошенный интеллектуально образованным горожанином, энциклопедистом и политиком, решающим все проблемы с позиций того гуманизма, который был свойственен Восточному Ренессансу, опередившему на два с лишним столетия Ренессанс в Европе.

Проблему ремесла Ибн Сина осмысливает широко — в плане всего материального производства и экономической жизни общества в целом. Ремесло есть способ производства материальных благ. Процветающее общество (город) накапливает материальные блага; торговля этому способствует. Но при этом возникает сложный вопрос о соотношении между доходами и расходами. Их надо исчислять не только в деньгах, но и в самих материальных благах.

В «Трактате о домоводстве» Ибн Сина показывает себя образованным экономистом. Он пишет, что в пределах семьи баланс доходов и расходов составляется самым ходом ее жизни: имущество расходуется на содержание семьи, на необходи-

мую помощь бедным (без него не обходится посещение мечети), на покупку необходимых в хозяйстве вещей, на религиозные нужды. В городе или же в государстве в целом этот баланс доходов и расходов значительно сложнее. Здесь важно соблюдать соразмерность расходов тем целям, которых хотят добиться; учитывать при этом меру денежных затрат и расходования накопленного имущества. Законом же, необходимым для стабильности общества, должен являться такой баланс доходов и расходов, в котором была бы учтена и потребность в резервах на случай стихийных бедствий или войны.

Отправляясь от совершенно реалистических воззрений на ремесло, торговлю, экономику, сословное деление общества, Ибн Сина строит свою утопическую модель идеального монархического государства в аллегорической форме, постоянно обращаясь при этом к наследию своих великих предшественников — Аристотеля, Платона и Фараби. Однако он использует их наследие творчески, не только развивая, но и пересматривая его.

Если проанализировать взгляды Ибн Сины на идеальную модель государства, вскольз брошенные им в аллегорических произведениях, таких, как «Птица», «Хайй, сын Якзана», «Саламан и Абсель» и в «Трактате о домоводстве», где изложение лишено аллегорической формы, то перед нами обнаруживается следующая картина:

труд, необходимый для закалки организма, — это важнейший способ проявления всех способностей и талантов человека, поэтому в идеальном государстве все обязаны трудиться для собственной же пользы;

все материальные блага в этом государстве должны распределяться равномерно, таким образом, чтобы не было

баснословного богатства и ужасающей нищеты; поскольку все люди будут заниматься честным трудом и честно торговать, то некому и незачем будет воевать и войны исчезнут, а политические споры между государствами будут решаться мирным путем;

люди в идеальном государстве под влиянием порядков в обществе и надлежащего воспитания изменят своею нравственную природу и станут долгожителями; ныне человек зол потому, что есть нужда и богатство, и люди противодействуют друг другу; в идеальном же государстве люди будут всем обеспечены и поэтому перестанут противодействовать друг другу, возлюбят жизнерадостные песни и мелодии и долго не будут стареть (52^a, 73).

При анализе этих положений можно найти немало аналогий между высказываниями Платона в «Законах», Аристотеля в «Афинской политике», Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» и мыслями Ибн Сины. Однако вдумчивый анализ показывает, что влияние Платона и Аристотеля в основном преодолено: Ибн Сина отвергает рабовладельческий иерархический порядок государства Платона и не принимает рабовладельческой демократии Аристотеля. По своим государственно-правовым взглядам он ближе всего к Фараби, который своим «Трактатом» определил направление переработки античного наследия по этим проблемам. Ибн Сина отвергает рабовладельческий строй, а феодальное сословное общество и монархическое государство романтически идеализирует, внося в них умозрительные, не основанные ни на какой реалистической базе и связанные лишь с фигурой мудрого и справедливого правителя, реформистские новшества в духе Фараби.

Сама идея Фараби о «добродетельном городе» и разработка им проблемы его устройства подтолкнула Ибн Сину на переработку государственно-правовых воззрений Платона и Аристотеля. Так, Платон выводит необходимость возникновения государства из потребности удовлетворения нужд всех слоев свободного населения, противостоящего рабам; при этом за образец он берет египетский кастовый строй. Ибн Сина тоже говорит об удовлетворении потребностей людей, но у него речь идет об удовлетворении материальных потребностей всех людей в обществе. Ясно, что взгляды мыслителей по этому вопросу решительно расходятся.

Далее, Платон в «Законах» исходит из того, что общество закрепляет за человеком его профессию, причем по отношению к рабу это закрепление имеет пожизненный характер. Ибн Сина же считает, что надо подмечать способности еще в детстве и развивать их в нужные государству навыки и профессии. Ясно, что эта позиция Ибн Сины не только далека от рабовладельческой концепции его предшественников, но и близко подходит к просветительской доктрине воспитания.

Следует также отметить стремление Ибн Сины ограничить размеры владения имуществом. Он считает, что излишнее богатство портит человека и даже развращает его (3, 7). Платон вообще не вводил имущественных ограничений, а Аристотель писал о «благе средней, но достаточной собственности». Мысли Ибн Сины о развращающем характере богатства ближе всего подходят к раннехристианской и буддистской литературе, а также к наследию классика тюркско-уйгурской литературы IX в. Юсуфа Баласагунского.

Платон в своей утопии о государстве ставил просвещенного правителя (философа) выше закона и его воле подчинял всю

систему законности. Эта формально-юридическая позиция служила у него основанием для поддержания стабильности рабовладельческого государства, находящегося на страже кастового строя. Совершенно иное отношение к закону и законности мы находим у Ибн Сины. По его убеждению, правитель, чтобы быть справедливым, должен знать и уважать политические и религиозные законы. Он пишет: «Огромное количество работ одному человеку может причинить затруднение, и он с ними не справится. Если даже справится, то с трудом. Поскольку дело обстоит так, (постольку) необходимо, чтобы люди придерживались (определенных) взаимоотношений и закона справедливости, которые должны быть сохранены и употреблены между людьми, законодателями и пророками» (1, 174-175). Таким образом, мыслитель подчиняет закону справедливости отношения между населением, правителем и даже пророками. Поистине, его легитимизм не знает границ. Этот легитимизм иллюзорен, романтичен (что такое «закон справедливости»?), но он выражает гуманистические устремления его автора.

Античный гуманизм не знал идеи равенства людей, он совершенно не распространялся на иноплеменников и рабов. Жесткой политической границей применения принципов гуманизма был полис в Греции, а также система гражданства в императорском и республиканском Риме. Мусульманская идеология впитала в себя завоевания и приобретения христианской религии, в том числе многие элементы раннего христианства, которое было демократической идеологией религиозного протеста против всевластия правителей рабовладельческой империи. Одним из таких завоеваний была идея равенства всех людей, которая в дальнейшей истории

христианства трансформировалась в принцип равенства душ перед богом. Ибн Сина усвоил принципы гуманизма в их трактовке ранним христианством, и, призывая к всеобщему миру, негативно отнесся к идее «священной войны с неверными». Он признает рабов иноплеменников полноценными личностями, распространяет равное законодательство на всех, включая пророков, мечтает о равной для всех справедливости (2, 50-55). Таким образом, Ибн Сина преодолел узкий горизонт этически и политически ограниченного античного гуманизма, что сделало его социально-политические воззрения более прогрессивными по сравнению с государственно-правовой мыслью античного времени (56).

В социально-политической утопии Ибн Сины много романтических тенденций, продиктованных стремлением найти линию гармонического согласования элементов нового гуманизма с мусульманской ортодоксией, совмещения античного философского наследия с принципами калама; главное же стремление — увязать в некоторое единство несомненное вольнодумство и гордый просветительный дух с официальным признанием мусульманского благочестия. Ибн Сине и как сиятельному визирю, и как политическому эмигранту было тесно жить в мире феодальных политических страстей, разбойничьих княжеских войн, ханжеского благочестия, воинствующего невежества. Его беда была в том, что на столетия опередил свою эпоху.

Рассматривая отношение Ибн Сины к религии и духовенству, следует отметить, что мыслитель был свободен от фанатизма религиозных предрассудков. Более того, анализ его философской доктрины свидетельствует о том, что в скрытой форме он выступал против множественности богов и религий,

против вражды народов на почве религиозных убеждений. Поэтому еще при жизни философское учение Ибн Сины было объявлено ортодоксией еретическим, а самого философа называли «дьяволом дьяволов» (шайтони шайетин).

В свое «Книге указаний и наставлений» в той части, где рассматривается социальный аспект культа и религиозного закона, Ибн Сина пишет о назначении религии следующее: «Человек не является изолированным в смысле независимости своих личных потребностей, поскольку он может их удовлетворить не иначе, как в общении с другими представителями человеческого рода.

В процессах обмена и взаимозависимости, устанавливающихся между людьми, каждый избавляет другого от какой-либо заботы, тогда как если бы каждый все выполнял сам, на его плечи ложилась бы слишком тяжелая и едва ли посильная ноша. Вследствие этого необходимы соглашения между людьми, установленные нормы справедливости и закона, которому законодатель придаст бы обязанность, отличающуюся беспрекословностью в силу того, что закон этот обладает особыми признаками, свидетельствующими о его божественном происхождении. Необходимо также, чтобы как для тех, кто совершает добрые поступки, так и для тех, кто совершает злые, было предусмотрено воздаяние, исходящее от того, кому все это известно, и для которого все известно, и для которого все возможно. Необходимо поэтому признавать верховного судью и законодателя, и память о нем должна служить одним из мотивов, которыми люди руководствуются в своих поступках» (33, 139).

Исходя из вышеизложенных принципов строилась педагогическая система Ибн Сины. Согласно ей, воспитание человека

должно начинаться с младенческого возраста. Так, в четырех главах первой книги «Канона врачебной науки», рассматривая проблему воспитания человека с детского возраста, он пишет: «К числу необходимых для младенцев средств для укрепления натуры относятся: во-первых, легкое покачивание, и, во-вторых, музыка и песня, напеваемая обычно при убаюкивании. По степени восприятия этих двух начал ребенком предрасполагают его к физическим упражнениям и музыке. Первое относится к телу, а второе — к душе» (13, 300).

Обстоятельно и глубоко рассматривает мыслитель главные цели и основные задачи педагогического воспитания детей. По глубокому убеждению Ибн Сины при воспитании детей главное внимание воспитателя должно быть обращено «на улучшение характера ребенка, на надлежащую направленность ухода, на то, что бы всегда было налицо то, что он желает и к чему он стремится, и не допускалось бы в его присутствии ничего такого, чего он не любит. Всем этим достигается двоякая польза: одна, состоящая в том, чтобы с самого раннего детства душа ребенка знала одни только хорошие движения и чтобы у него вырабатывался твердый и неизменный характер, другая — чтобы такое развитие характера положительно влияло на физическое развитие ребенка. Ведь гнев сильно возбуждает, угрюмость сушит, а лень уменьшает жизненные силы и ведет к выработке флегматика, следовательно, от воспитания зависит как его нравственное, так и физическое здоровье» (13, 311).

По мысли Ибн Сины, в деле воспитания важно правильно следить за поведением ребенка и прививать ему добрые морально-нравственные принципы и привычки. Одновременно необходимо своевременно начать приобщать его к грамоте,

знакомить с основами ремесла, с различными видами труда и искусств.

Касаясь основных правил домашнего воспитания, ученый утверждал, что отец должен назвать ребенка добрым именем, подыскать ему кормилицу и няню, здоровых физически и морально. Затем, когда ребенку минет грудной возраст, родители обязаны заботиться о его физическом и моральном здоровье и охранять его от всяких недобрых влияний. Начиная с шестилетнего возраста, ребенка можно учить выполнять несложные домашние задания. Однако делать это, по утверждению ученого, очень осторожно, не перегружая ребенка чрезмерными заданиями, следить за тем, чтобы он эти задания выполнял с желаниями и интересом. Только таким путем формируются, согласно совету ученого, нормальные добрые качества характера. У тех, кто не придерживается таких приемов в семейном воспитании детей, как правило, они растут раздражительными и даже слабыми, трусливыми и озлобленными, ибо тело и дух, по убеждению ученого, неотделимы в процессе жизнедеятельности.

Абу Али ибн Сина в своих трудах большое внимание уделяет вопросам школьного образования и воспитания. В школе, где дети получают образование и воспитываются до четырнадцати лет, должны преподавать только добрые хорошо образованные профессионалы. Согласно мысли ученого, учитель должен быть хорошо знающим преподаваемые науки и принципы морали, честным, сердечно мужественным человеком.

Ребенок должен воспитываться в школьном коллективе вместе со своими сверстниками, а не в одиночку. Учеба и воспитание в одиночку делает ребенка эгоистичным, односторонне растущим и даже несчастным. В школе и вне школы

дети должны общаться друг с другом и заимствовать друг у друга добрые манеры и привычки.

С шести до четырнадцати лет, то есть за восемь лет пребывания и обучения в школе, ученики должны познакомиться с теологическими науками, в частности, изучить Каран, Предание, основы права — шариат, родной язык, а также изучать трактаты и поэмы морально этического содержания и научиться их разбирать. Вместе с тем, дети в школе в зависимости от их склонностей и способностей должны быть ознакомлены с основами ремесел и искусства.

В обязанности учителя школы входит беречь и охранять учеников от дурных манер и привычек и следить за тем, чтобы они росли и формировались как добропорядочные и честные люди. Помимо этого обязанностью учителя является поощрение старательных, способных и добропорядочных учеников и строгое отношение к неряшливым, ленивым ученикам.

Вместе с этим, предостерегая от неверных действий, Ибн Сина учит, что чрезмерная строгость вредна для обучения и воспитания. В таком случае ребенок может быть замкнутым в себе и может перестать общаться и советоваться с учителем по вопросам своей учебы и занятий.

Чтобы на требуемом уровне обучать и воспитать ребенка, учитель должен всесторонне изучить и характер ученика, разобраться в способностях и складе его ума, он обязан, раскрывая положительные склонности и способности ученика, развивать их. Убеденный в разнообразии прирожденных склонностей и способностей детей, Абу Али ибн Сина считает, что один ребенок может тяготеть к умственным видам труда, а другой — к физическим занятиям, занятием ремеслом и учитель с учетом этого обстоятельства должен подойти к их

обучению и воспитанию.

Молодой человек, получив соответствующее образование и изучив то или иное ремесло, обязан в дальнейшем сам зарабатывать себе на жизнь и по возможности помогать своим родителям. Родители же, увидев, что их сын возмужал и окреп и самостоятельно может работать и зарабатывать на жизнь, должны женить его и по возможности предоставить молодой семье отдельное жилье.

Как видно из вышеизложенного, педагогические взгляды Абу Али ибн Сины принципиально отличаются от педагогических идей его предшественников, в частности, античных древнегреческих философов Платона и Аристотеля. Основатели древнегреческой философии и науки Платон и Аристотель считали основной задачей воспитания ребенка сделать его прежде всего полезным государству. В отличие от них Абу Али ибн Сина считал, что независимо от государственных и общественных выгод ребенок в первую очередь должен получить хорошее умственное и морально-нравственное воспитание в семье и школе, и родители соответственно отвечают за это. Получивший хорошее образование и морально-нравственное воспитание ребенок, безусловно, будет полезным и обществу.

Вместе с тем, вышеназванные античные философы признавали образование для привилегированного правящего класса общества, дети же обычных граждан и рабов должны быть подготовлены к физическому труду. В отличие от них Ибн Сина считал, что независимо от социального положения и происхождения все дети должны получать соответствующее образование и воспитание. Античные философы Платон и Аристотель считали, что назначение детей аристократической части общества в управление в будущем государством и обществом

и поэтому бессмысленно их обучать ремеслам и искусствам, последним должны быть обучены дети простых людей и рабов. Абу Али ибн Сина в отличии от них считал, что обучение ремеслам, также как и наукам и искусствам, необходимо всем детям граждан общества, независимо от их социальной принадлежности.

Главная цель получаемого подростком образования, по мысли ученого, приобретении элементарных знаний в основных науках, ибо многознайство не только бесполезно, но может нанести и вред, и специализация в одной, не обязательно «престижной», но отвечающей индивидуальным склонностям профессии, с помощью которой молодой человек способен будет обеспечить себе самостоятельную жизнь.

Но прежде, чем начать управлять другими людьми, человек, по утверждению Ибн Сины, обязан научиться управлять самим собой. Поэтому нравственному воспитанию должно предшествовать критическое самонаблюдение и этим путем выявление всех своих недостатков и пороков, ибо просмотреть порок в данном случае — это все равно, что запустить незамеченную вовремя болезнь. Однако же при таком наблюдении и самоанализе трудно быть бесстрастным, объективным, человеку не обойтись без помощи верного друга, который был бы для него как бы зеркалом, показывающим добрые его дела добрыми, а дурные — дурными. А познать же себя глубоко человек может, сопоставляя себя с другими, ибо люди схожи друг с другом, более того, они одинаковые в этом отношении, как зубья у расчески. После этого он приступает к воспитанию в себе качеств, соответствующих четырем основным добродетелям.

Многие идеи Абу Али ибн Сина, изложенные им во многих

его произведениях и трактатах, отличаются самостоятельностью, оригинальностью, совершенно верным подходом к решению ряда сложных вопросов образования и воспитания молодежи. При этом мыслитель не только четко и ясно определяет режим и приемы воспитания физически и морально здорового ребенка. Вместе с тем он особое внимание уделяет морально-духовным и физическим качествам личности учителя, воспитателя, активно участвующего в формировании будущих нравственно-морального облика здоровых, сильных граждан общества.

Рекомендации и предложения Абу Али ибн Сина о воспитании физически и нравственно здоровой молодежи не могли быть в полной мере осуществлены в эпоху ученого. Эти гуманные и глубоко рациональные педагогические суждения и идеи мыслителя должны быть применены в жизнь в условиях демократического развития общества.

По убеждению Ибн Сины в обществе, где установлены общие для всех его членов законы, не должно быть несправедливости. Несправедливость члена общества следует наказывать. Если же несправедлив сам правитель, то восстание против него должно быть оправдано и поддержано обществом. Эту мысль в Европе значительно позже сформулирует Жан Мелье в своем «Завещании».

На социально-политические и этические воззрения мыслителя значительное влияние оказали прогрессивные для своего времени идеи секты исмаилитов. Ибн Сина не был приверженцем этой секты, хотя с большой симпатией относился к ее прогрессивной социальной доктрине.

Ибн Сина, как выше в ином аспекте было рассмотрено, высказывал ряд ценных суждений о роли искусства в жизни

человека и общества. Для определения эстетических и социальных воззрений Ибн Сины особое значение имеет, как мы уже отмечали, его трактат «Ишк» («Любовь»), в котором рассматривается проявление любви в мире материальных тел и существ во вселенной.

Вековой мечтой человека является движимое любовью стремление к прекрасному, а прекрасное, с точки зрения Ибн Сины, тождественно совершенству. Этот тезис Ибн Сина осмысливает в широком социальном плане. Он лежит в основе его социальной утопии. Основу развития и совершенствования всех видов тел и существ составляет любовь. Благодаря ей происходит движение, изменение и прогрессивное развитие во всех областях бытия, в том числе и в обществе. Здесь мыслитель формулирует философские идеи об изменении и динамическом развитии личности и социальной жизни, благодаря присущим им от природы стремлению к совершенству.

Любовь трактуется Ибн Синой как вечная тяга, стремление к развитию, совершенству. Причем, чем выше положение материальной системы в иерархии бытия, тем сильнее любовь, тем больше способность к совершенству. Венцом развития материальных тел, существ природы является наделенный разумом человек, которому присуща высшая форма стремления и движения к совершенству (15, 2-6).

Идеи Ибн Сины о человеке как вершине развития физического мира и органической природы, утверждение о том, что именно ему присущи высшие силы и способности ускоренного продвижения к высотам совершенства, к прекрасному, свидетельствуют о глубоком гуманизме мыслителя возрождавшего к новой жизни традиции античности.

Этические воззрения Ибн Сины изложены им в «Книге

исцеления», «Книге указаний и наставлений», «Книге знания», а также в многочисленных трактатах и аллегорических произведениях: «Подарок», «Саламан и Абсаль», «Юсуф», «Трактат о домоводстве», «Трактат о любви» и других.

Этику Ибн Сины определяет как науку, теоретически разграничивающую принципы добра и зла, и обеспечивающую теоретические условия для истинного счастья человека. Основным определением добра у него выступает врожденная склонность человека к совершенству. Именно эта склоноость побуждает человека к добрым поступкам (15, 6). Поэтому добро есть атрибут сущности человека. Этот атрибут коренится в самой материи, поскольку ей потенциально присуще стремление к совершенствованию.

Таким образом, согласно Ибн Сине, добро коренится в материи, а не в форме тела. Зло, в отличие от добра, связано не с материей, а с небытием. В таком решении им проблемы зла чувствуется влияние учения Августина, предложившего связывать зло не с позитивным действием бога, а с отсутствием божьего благословения.

Ибн Сина осваивает античное наследие в абстрактно-философском плане. Зло он связывает с небытием вообще, то есть с торможением перехода материи из потенциального состояния в действительное. По отношению к человеку в роли тормоза, останавливающего движение человека к совершенству, выступают темные силы природы (дьяволы), а также отсутствие божьего благословения каких-либо конкретных дел.

Во всех человеческих поступках добро и зло перемешаны таким образом, что добрые дела нередко ведут к злым последствиям и, наоборот, злые дела порождают, в конечном итоге, добрые последствия. Поэтому связь добра и зла есть, по оп-

ределению Ибн Сины, мера наслаждения; от этой меры зависит, в какую сторону склонится в каждом конкретном поступке баланс добра и зла. Наслаждение, по Ибн Сине, — это постижение добра, а страдание — постижение зла. В жизни необходимо познание и того, и другого; кроме того, добро и зло весьма относительны. Так, под влиянием этики гедонизма человек стремится к хорошей пище, одежде, к удовольствиям. Он при этом отождествляет их с добром. Но нетрудно увидеть, сколь ошибочно это мнение, ибо подлинным благом является внутреннее наслаждение (только оно дает счастье), необходимым условием которого является простая жизнерадостность, вытекающая из здоровья и скромного удовлетворения минимальных потребностей (1, 160). Истинную меру добра и зла в человеческих поступках определяет умеренность в желаниях и справедливость в решениях.

Человека, определенного в своих желаниях, решениях и действиях богом, Ибн Сина считает ответственным за свои дурные поступки. Это объясняется тем, что недостающее божье благословение человек может компенсировать воспитанностью своих желаний, мудростью решений, справедливостью действий. Поэтому злые поступки свидетельствуют не только о влиянии дьявола на человека, но и о невоспитанности желаний, отсутствии мудрости, пренебрежении к справедливости. Формируются же эти качества (желания, мудрость и справедливость) под влиянием окружающей человека среды. От нее усваивает он нравственный долг или пренебрежение к нему.

Ибн Сина, рассматривая отрицательные моральные качества, осуждал такие свойства, как зависть и скупость. Отвечая на вопрос Абузарч-Мехра о том, что кому можно доверять в жизни, отвечал, что тому, кто независтлив. Завистливый — это

горящий (нори) человек и он никогда не может быть спокойным, вернорассудительным и потому элементарно счастливым.

Далее, Ибн Сина считал, что познание, приобретение знания и человеческой мудрости одно из существенных высоких морально-нравственных свойств человека. Следующим отрицательным моральным свойством является эгоизм («худбини»). Эгоизм — свойство невежественных, и эгоист не в состоянии познать и постигать истинное положение вещей. Эгоист склонен к противопоставлению себя, готовым свои телесные желания и хотения всем остальным, и, отрываясь и противопоставляя себя, он становится морально-духовно слепым и потому лишен бесстрастного познания истины. Вслед за другими великими мудрецами древности и своего времени Ибн Сина резко осуждает такое эмоциональное свойство, как гнев, злость. Тот, кто не в состоянии сдерживать свой гнев — этот отрицательный моральный аффект, тот становится сходным с диким животным. Злой человек слепой для духовной жизни, у него жизнь однобока — он живет для тела. Самое страшное для человека-злодея — это божий гнев. А чтобы избежать божьего гнева человек должен подавить в себе свою злость и свой гнев. Если ты хочешь приблизиться к высшему своему началу — необходимо сущему, то ты должен быть добродетельным и должен стать выше гнева, простить и полюбить того, кто даже обидел тебя. Ибо одно из благороднейших качеств высшего совершенного существа и человека («инсони комил») — это бескорыстная доброта. Доброта с какой-либо целью, корысть — это, по существу, не положительное моральное качество.

Четвертое отрицательное моральное свойство — это ску-

пость, скарденность. Скупость — проявление чрезмерного эгоизма и потому человек склонный к духовному совершенству должен избегать свойства скупости. Н а вопрос о том, что является качеством, приближающим человека к райской жизни — духовному совершенству Ибн Сина отвечает так: «Приобретение знаний и занятие истинному делу в молодости. Истинное знание — одно из величайших моральных качеств (человека)» (19, 16).

Благодаря своим познаниям и высоким моральным качествам человек отличается от всех живых существ. Качество разумной души делится на две части — одна из них называется познавательной силой («кувваи олима»), а вторая — практической силой («кувваи амали»). Познавательная сила человека формируется путем познаний, приобретения знаний и просвещенности. Практическая сила формируется путем упорядочения своих действий для жизнедеятельности на основе добрых нравственных качеств. Если человек средства для своего существования и жизни не добывает путем положительных, добрых моральных качеств, то его нельзя назвать справедливым, добродетельным. Отсюда Ибн Сина вслед за своими великими предшественниками философию делит на две части: теоретическая практическая философия — хикмати назари ва хикмати амали. Познавательная сила заключается в мыслительной деятельности и умении отличать добро от зла и именно благодаря этим своим силам или способностям человек отличается и превосходит всех животных. Формирование душевно-духовных качеств осуществляется путем познания, приобретения знаний и в ходе практической жизни. Одновременно практическая жизнь невозможна без знаний, а знание без практики бесполезно. Род человеческий благодаря своим

познаниям совершенствуется и возвышается над остальным миром существ.

Человек без знаний не способен к возвышению и счастливым следует считать того, кто постоянно стремится к приобретению знаний.

Далее, касаясь вековой проблемы свободы воли Ибн Сина решает ее своеобразно. В том же трактате «Зафарнома» рассуждение в форме диалога по этой проблеме протекает следующим образом:

«Гуфтам:

— Корхо ба кушиш бувад е казе?

— Кушиш казаро сабаб аст».

«Спросил я:

— Дела (человеческие) осуществляются практическим усердием или судьбою?»

Сказал:

— усердие — причина судьбы».

Иначе говоря, если человек сотворен как высшее живое существо, наделен наивысшими духовными качествами: душою и разумом, то соответственно своему положению и уровню должен жить и действовать. Он должен взять свою судьбу в свои руки, то есть на основе высших своих духовных качеств должен действовать. Именно этим путем он решает свою судьбу и совершенствует свою жизнь. Бездейтельность и упование на какие-то еще посторонние силы не приводит к росту и прогрессу. Рост и возвышение человека зависит от него самого, ибо он одарен божьим даром, высшими качествами: способностью мыслить, умом, разумом, следовательно, его жизнь зависит от разумной его деятельности. Если он пойдет по пути дальнейшего роста именно как человек, следовательно он будет совер-

шенствоваться и возвышаться, если же он своими превосходными человеческими качествами пренебрежет, то его постигнет участь падения из этого уровня, произойдет снижение до уровня низших живых существ. В человеке содержатся свойства и качества всех возможно-сущих: и неорганического и органического — растительного и животного мира, он сам целый мир.

Нужно сказать, при рассмотрении категории морали и этикета Абу Али ибн Сина классифицировал эти понятия, исходя из возраста, пола, профессии и должности и других свойств человека. Так, отвечая на вопрос: Что же является для молодежи самым лучшим качеством и для пожилых самым добрым? Отвечал так: для молодежи — скромность, храбрость, мужество, а для пожилых — мудрость и степенность. Скромность ученый противопоставляет зазнайству, высокомерию, надменности, ибо эти последние качества не свойственны действительно ученым людям, человеку осознающему себя они покажутся странными, потому только невежественным и неблагородным присущи такие отрицательные моральные свойства. Если человек сильнее, богаче, учнее других, то он должен стараться служить другим людям, у которых их нет. Если ты сильнее, то помогай слабым; если ты умнее, помогай неумным, и, если ты богатый — помогай бедным. Но в жизни, зачастую, неумные и гордые люди так не думают и так не поступают. Они полагают, что если у них есть то, чего нет у других, то им надо не делиться этим с людьми, а только величаться перед ними. Большая часть зла в мире происходит от этой глупой гордыни. Далее, на вопрос о том, кого нужно опасаться, чтобы быть спасенным и свободным, отвечает так: Нужно избегать льстецов и скупых. Эту мысль о льстецах мы

находим у нашего пророка Мухаммада, который говорил, что льстецы — это наши враги, гоните их от себя и, осуждая скупых, говорил что превосходны те люди, которые большую часть своего имущества даруют неимущим.

Рассматривая такое положительное моральное качество, как щедрость и великодушие, Ибн Сина утверждает, что не всякого человека можно назвать щедрым и великодушным. Щедрый и великодушный, — говорит он, — тот, который от своей бескорыстной щедрости и великодушия радуется.

На вопрос: что же является то, что люди ищут, и ни один человек полностью не находит. Ответ мыслителя таков: три вещи — это здоровье, радость и искренний друг.

Как видно, Ибн Сина, как проницательный ученый и знаток жизни живого организма — человека, понимал, что жизнь или здоровье не могут существовать без своей противоположности — смерти. Потому до сих пор специалисты, ученые биологи и медики не могут точно определить, что такое здоровье. Категория радости тоже относительное понятие, ибо она, во-первых, связана со своей противоположностью — печалью, грустью и одновременно зависит от самого субъекта, субъективных свойств и природы.

Что касается искреннего друга, то и здесь Ибн Сина как глубокомыслящий ученый и всесторонне исследовавший природу человека, был убежден, что человек, как душевно-духовное и социальное существо, не может иметь искреннего и полностью преданного бескорыстного друга. Ибо каждый человек тысячами нитями связан с другими людьми и потому его отношение к другим и отношение других к нему не может быть абсолютно, полностью бескорыстным. И это должен знать каждый человек, как результат общественной жизни и исто-

рии социального развития.

Рассматривая основные этические категории: добро и зло, мыслитель на вопрос: Что лучше: доброта или избегание зла? отвечал, что избегание зла или несовершенство его — начало всей доброты и благодати. Если бы не совершали зло, избегали его, то не было бы никакого греха, преступлений и тогда торжествовала бы только положительное отношение между людьми.

На вопрос о том, что является свойством не вызывающим порицания, ученый отвечает, что это упрек за доброе дело. Как мы уже сказали, с точки зрения Ибн Сины, также как у всех мудрецов, чисто нравственным называется любое действие или доброта, которая бескорыстна, а совершение чего-либо с определенной целью, с корыстью, с каким-либо намерением невозможно считать нравственным в самом высоком смысле этого слова.

Касаясь другой стороны вышеназванного вопроса, Ибн Сина утверждал, что действительный ученый «мухаккик», то есть «искатель истины», а порочный человек гоняется и ищет только свои корыстные интересы. Именно изыскание, исследование истины увеличивает познания, духовный уровень человека и служит основной причиной его возвышения и духовного прогресса, а не преследование корыстных целей, личных интересов.

На вопрос о том, кого можно считать вечно живым, бессмертным, следует назвать того, — говорил он, — кто достоин высокого звания Человек, то есть того, кто обладает всеми высокими и благородными морально-духовными качествами звания высшего живого существа и идущего по пути духовного совершенства.

Рассмотрение и обсуждение высоких человеческих качеств

человека всегда было в центре внимания мыслителя и других его современников и последователей.

Так, современник и соотечественник Абу Абдуллах Рудаки — мыслитель, «старец поэтов Востока», характеризую высокие качества человека, писал так:

Гар бар сари нафси худ амири марди,
Бар куру кар ар нукта нагири марди,
Марди набувад фитодаро пой задан,
Гар дасти фитодаро бигири марди.

Перевод:

Слепую прихоть подавляй — и будешь благороден.
Калек слепых не оскорбляй — и будешь благороден.
Неблагороден тот, кто на грудь упавшему наступил.
Нет, ты упавшего поднимай — и будешь благороден.

Другой соотечественник и последователь Ибн Сины, один из основателей этической науки Саади Шерази утверждал, что как легко стать ученым и как трудно стать человеком. Ибо, по убеждению великого моралиста, чтобы стать ученым, не так много свойств нужно, а чтобы стать человеком и оправдать это великое звание, нужно обладать множеством благородных и превосходных качеств. Без нравственно-духовной чистоты невозможно достичь высокого звания человека. Потому популярно среди народов Востока изречение и мудрость следующего содержания: «Если тебя спросят, в чем заключается духовная чистота, то ты скажи, что это очищение души от мутности — обмана, зависти, злобы и ненависти; чистота языка из лжи, злословия, злобы и клеветы; очищение желудка от поедания воспрещенных и недозволенных; чистоты тела из

одевания неположенных, незаконных, сохранение в чистоте своей внешности; от неумеренных страстей и тщеславия» (72а, 34).

Во всем человек должен соблюдать меру, золотую середину, иначе он теряет свою чистоту и свое высокое звание, даже обладающий чрезмерным богатством может дойти до низости, до животности.

Вот что пишет по этому поводу Ибн Сина: «...Чрезмерное богатство, выводя человека за пределы человечности, превращает его в дикого зверя. Если склонности человека к сладострастию и сластолюбию будут возрастать, то исчезнут способности человека к верному восприятию, пониманию и познанию» (53, 74).

Доброта и добродетельность — одно из высоких моральных качеств и тот, кто имеет возможность делать какое-либо благое доброе дело и милосердие другому и этого не делает, тот должен считать, что зря потерял лучшие часы своей жизни, говорит мыслитель.

На вопрос о том, какого повеления нельзя упускать без внимания, мыслитель отвечает так: три вещи — это, во-первых, повеления всемогущего Бога; во-вторых, повеления разумных людей-мудрецов; в-третьих, повеления своих родителей. Как видно, без основания обвиняли мыслителя в неверии и в пренебрежении религиозными писаниями, он разумно подходил к пониманию и комментарию религиозных положений и слов. Даже свою метафизику всегда называл «иллохиёт», то есть теософия, познание божества и универсиума.

Далее, основные пути и принципы нравственно-духовного роста и совершенствования выражены величайшими мудрецами и мыслителями прошлого и эти повеления и должны

быть руководством для жизни, желающих духовного роста и прогресса. Одновременно, безусловно, внимание и забота к своим родителям — непереносимое условие и нравственное качество древней культуры человека. Воспитание человечности и человеческой культуры, в первую очередь, начинается с воспитания уважения родителей, учета их жизненного опыта во всех действиях. Неспроста популярно изречение пророка Мухаммеда о том, что «рай под ногами ваших матерей».

Исключительно важным и практически значимым нужно считать мысли Абу Али ибн Сина о том, что прогресс человеческого общества зиждется на моральной духовной культуре («фарханг») и человеколюбии («сипосдори»). Без высокой морально-духовной культуры и гуманизма, человеколюбия, милосердия невозможно никакое возвышение и прогресс человека и человеческого общества. Пренебрежение к духовной культуре и развитию человеколюбия, милосердия постепенно деградирует человека и проводит его к регрессу, разрушению основ действительно человеческой жизни и, в конечном счете, к варварству. Противовес духовной культуре — восхваление и прославление насилия, тиранства и угнетения («ситамкори»).

Наряду с рассмотрением общечеловеческих морально-духовных ценностей и их роли в прогрессе общества и человечества Ибн Сина не упускал из поля своего зрения особые принципы и правила жизнедеятельности личностей и индивидуумов, призывая в этом отношении отдельных своих почитателей к умеренной жизни: довольствования малым в еде, малого проведения своей жизни во сне и краткостью в речи.

К этому изречению относится поучительное морально-этическое суждение мыслителя о том, что разумным нужно считать

того, кто мало говорит, не болтлив, больше слушает и слышит мудрецов и много знает истин. С этим суждением мыслителя связано его определение разумного человека.

Разумный человек, — говорил он, — тот, кто мало говорит, но стремится больше познать и усваивать жизненный опыт человечества.

Каждый рожден как бы начерно; условно назван «человек», но по-настоящему каждому надо еще заслужить это имя.

По справедливому утверждению мыслителя, каждый человек сам, как уже было сказано выше, определяет свою судьбу, он кузнец своего счастья и своей судьбы. Будет ли он в жизни счастлив или бедствовать зависит от него самого. Поэтому он считал, что причиной бедствия, несчастья является лень, нерадение и зловредность, безнравственность. Созидательный, творческий подход определяет смысл жизни и назначение человека. Труд — целительный бальзам, он — добродетели источник.

Далее, по философскому учению Ибн Сины, в жизни человек должен стремиться к душевно-духовному совершенствованию, о чем выше мы уже упоминали. Склонность к прекрасному, то есть к совершенству — всеобщий закон бытия. В бытие есть иерархия существ: неорганических, органических. Люди различаются по уровню совершенства. Одни находятся на самом низком уровне, граничат с животными, даже стоят ниже их, а другие находятся почти на вершине совершенства. Стало быть, чтобы достичь прогресса в совершенствовании нижестоящие должны стремиться к вышестоящим. И поэтому в делах устройства жизни путеводителем обычных людей должны быть идеальные личности.

В связи с этим мыслитель характеризует главные черты и

особенности идеальной личности. Идеальная личность — это тот, по утверждению мыслителя, который обладает следующими тремя благородными качествами: во-первых, религиозной благочестивостью; во-вторых, любовью добродетельных; в-третьих, совершенным знанием. «... Он кас ки се фазилат дар ваи бошад: дини пок ва мухаббати некон ва дониши тамом» (19, 22) «Благочестивые люди — это не фанатики или, как говорят теперь, не фундаменталисты, цепляющиеся за букву религиозных писаний и односторонне, в личных целях (корыстных и властолюбивых), комментирующие положение Писаний и религиозных книг». Вера — это глубинное переживание человека, опора его души. Она — внутренний мир человека, истекающий из его ощущений и его интуиции, духовного видения, включающего в себя чувство веры в Бога, Добро, Спасение, счастье, судьбу. Поэтому вера есть нечто гораздо большее, более творческое и более жизненное.

Как видно, Ибн Сина не противопоставлял науку и веру, убеждение и знание. По его воззрению, идеальный человек — это одновременно верующая, благочестивая личность и обладающая полнотой, совершенным знанием. В нем сочетаются чистота религиозного убеждения и полнота светского знания. Именно такие личности должны быть и заслуживают быть путеводителями, советниками нижестоящих по уровню обычных людей. Их очень мало, они редки, они поводыри человечества и локомотивы морально-духовного прогресса. Другим качеством идеальной личности является уважение, любовь к ней добрых, добродетельных, гуманистов, милосердных. Вместе с тем, следует сказать, что у мыслителя добрый, добродетельный человек не остается абстрактным понятием. Вслед за определением главных черт идеальной личности он указывает

на основные качества добродетельной личности. Добродетельной личностью нужно считать того, — говорит ученый, — которая в своих отношениях бескорыстна, лишена эгоизма и самолюбия и которая совершает добро не ради исполнения своей личной цели и выгоды и не ждет в ответ своему доброду делу вознаграждения. Ибо корыстные — безнравственны, все же бескорыстные — нравственны. В связи с этим, говоря о полноте знаний идеального человека, мыслитель не считал обычное знание, полученное посредством чувств и мышления абсолютным, неизменным, следовательно, такая полнота знаний относительна, она зависит от условий, времени и способностей обладающего ею.

По этическому учению Ибн Сины, знание и познание — высокое морально-духовное качество, оно возвышает человека, именно знанием истины отличается человек от всех живых существ и потому мыслитель советовал своим читателям, ученикам и последователям:

Улучшай душу науками, чтобы двигаться вперед,
И оставь все, ибо она (душа) — всему дом.
Поистине душа, как склянка, а наука -
Светоч, и человеческая мудрость —
оливковое масло.

По этическому учению Абу Али ибн Сины, одни и те же психические силы способны служить источником и благих (прекрасных) и дурных (безобразных) деяний. Человеку присущи только сами эти силы, морально-нравственные же качества им приобретаются в жизни. Как путем соблюдения режима и выработки положительных условных рефлексов, можно укрепить физическое здоровье, точно также нравствен-

ное здоровье можно укрепить приучением себя к надлежащему поведению, ибо привычка — это вторая натура человека. Наглядным примером того, что нравственные качества вырабатываются не иначе, как через привычку совершать дела, проистекающие из данных нравственных качеств, служит то, что мы наблюдаем у добрых руководителей и достойных уважения людей. Такие добрые и достойные уважения личности, приучая граждан к хорошим делам, они делают и их самих добрыми, мудрыми людьми. Подобно этому, приучая граждан к дурным делам, плохие руководители и притеснители обществ делают самих их жителей дурными, плохими людьми.

Абу Али ибн Сина, как великий гуманист, был убежден в том, что высшее счастье человечества достигается тогда, когда подчинив животные инстинкты силе разума, индивид воспаряет мысленно к высотам познания, душевно-духовного совершенства.

Однако, счастье это становится доступным только после того, как у человека воцарится гармония в «практической части души», в каждой из сил, порождающих нравственные добродетели. У кого, утверждает ученый, сочетается с ними мудрость умозрительная, тот становится счастлив. Кто же обретает сверх того свойства пророческие, тот становится, можно сказать, господом в образе человеческом, поклонение которому будет дозволено после всевышнего Аллаха и кому препоручены будут дела рабов божьих как владыке мира и наместнику божьему в нем, такими словами Ибн Сина завершает главный энциклопедический труд свой «Книгу исцеления».

Тем не менее, в действительности не богатства и почести, а познание и наука превращают незаметного человека в ве-

ликую личность, знаменитость, духовно богатого, более просвещенного.

Таковы по философской, этико-педагогической системе Ибн Сины, те главные жизненно-важные принципы и правила, руководство которым в жизни способствует совершенствованию и возвышению человека в иерархии бытия и мира.

Рассматривая одну из основных категорий морали — добродетель, Ибн Сина считает, что добродетель, свойственная человеческой душе, пребывает постоянно между двумя крайностями. Так, умеренность («эйтидол») существует между избытком удовольствий и ослаблением чувств — бесчувственностью, справедливость — между порывами к ее осуществлению и душевными колебаниями в направлении зла. По воззрению Ибн Сины, добродетель своим началом имеет естественное и враждебное расположение, основанное на единстве тела и духа и развивается в виде усвоенной в жизни привычки и только впоследствии становится моральным качеством человека.

Человек — составное существо. В нем заложено божественное — душевное и телесное, материальное и потому его природа противоречива. Но кто стремится к совершенству, тот должен подчинить чувства разуму, телесное — духовному, и только таким образом может идти по ступеням роста и развития. Сам человек должен как духовно-телесное существо определить свою будущую судьбу и он может и должен управлять своими плохими и хорошими наклонностями. Склонность к добру, добродетели, к повторению добрых деяний формирует человеческий моральный облик.

По Ибн Сине, влияние любого фактора социальной жизни на моральную природу человека зависит от самого человека,

а также от места, времени и действия всех внутренних и внешних обстоятельств данного индивидуума.

По твердому убеждению мыслителя, расточительный человек может вырабатывать в себе черты скупости. «Справедливая середина», ведущая к добродетели, у людей с неустойчивым характером приобретается посредством выбора действия, противоположного дурным наклонностям. Развитие душевно-моральных качеств обусловлено не только приобретением познаний. Такое развитие нуждается в действиях, пребывающих на некотором среднем уровне между избытком и недостатком положительных моральных качеств, когда душевные силы находятся в равновесии с телесными силами и служить благоприятной основой к развитию нормального характера индивидуума и его нравственной ответственностью перед общественной жизнью. В противном случае перевес получают телесные силы, которые отрицательно влияют и губительно нарушают равновесие в развитии характера индивидуума. По этическим взглядам Ибн Сины наивысшее блаженство душевного, идеального выражается в гармоничности сочетания разума со здоровым телом.

В этом положении мыслитель видел основу развития добродетели, которую считал необходимым условием благополучной жизни человека. Вместе с тем, сохраняя постоянное стремление к духовному совершенству и умеряя, ограничивая превосходство телесных сил, нельзя преуменьшать влияние на воспитание морального характера чувственных восприятий.

Подобающий человеку добродетельный характер определяется, по утверждению мыслителя, серединой «между господством чувственного тела и властью разумной души». Человек может побороть в себе низкие животные инстинкты,

воздержанием и умеренностью регулировать свои телесные силы и желания. «Так как сознание удовлетворенности, — пишет Ибн Сина, — блаженство человека, завершается только надлежащим развитием его способностей в жизни, то он может их достигнуть, лишь подчиняя свои животные наклонности благородному и прирожденному свойству разумной души. Этим он достигает равновесия и правильно осознанной середины, которые делают его дух способным освободиться от излишнего господства тела и его желаний, и приближаться к состоянию радости вступления в чистый и духовный мир» (69, 127).

Как справедливо отмечает исследователь В.Н.Терновский, Абу Али ибн Сина выделяет и различает четыре основных вида добродетели, которые человек воспитывает в себе благодаря старанию и умению достичь справедливой, удовлетворяющей душу середины и выработать необходимую «внутреннюю приспособленность» к трудностям жизни; это, во-первых, воздержанность; во-вторых, силу духа; в-третьих, благоразумие, т.е. мудрость; в-четвертых, справедливость.

Основу воздержанности составляет умение подавлять в себе животные инстинкты, быть властителем, разумным правителем своих телесных желаний, например, похоти. Основа силы духа заключается в умении сдерживать свои аффекты, эмоции, гнев; основу же благоразумия или мудрости составляет способность человека различать благо от зла, прекрасное от безобразного, а также способность размышлять. Добродетель-справедливость же основывается на равновесии души. По мысли Ибн Сины, все остальные человеческие добродетели являются разновидностями этих главных морально-нравственных добродетелей.

По этим этическим воззрениям Ибн Сины, благочестивые люди всегда должны стремиться к добру. Делать доброе дело — благородное и истинное призвание человеческого человека, а недоброго человека ждет наказание и всеобщее презрение:

О, не делавший добро, но творивший дурные дела
И просящий о своем воскресении,
Не надейся на милость забвения,
Ибо несодеянное подобно содеянному,
А содеянное подобно несодеянному.
(37, 104 и 69, 106)

по утверждению мыслителя, благородство одно из возвышенных духовно-нравственных качеств действительного человека:

Десять вещей заповедны душе благородной.
Ей не присущи лишь шесть унижительных свойств:
Зависть, низость и ложь,
Любование нуждой, слабостью и болью.

Если богат ты, то руку подай друзьям.
Помоги им даянием и пищей.
Когда же ты нуждою стеснен,
Тайну свою береги, хоть лицо твое желто от боли.
(69, 106)

Абу Али ибн Сина, подобно своему великому соотечественнику и предшественнику Зороастре, добро считает абсолютным, а зло — порожденным, в конечном счете преходящим. По мысли ученого, зло — это несовершенство или препятствие, имеющее лишь преходящее влияние и служащее своей зависимостью завершающему торжеству блага и с достижением уровня предельного совершенства зло преодолевается и исчезает.

Абу Али ибн Сина в своей аллегорической повести «Хай ибн Йакзан» («Живой, сын бодрствующего») излагает свои идеи

о сущности высшего разума, об отношении человеческой ответственности к судьбе и структуре материального, телесного и духовного миров. Названное произведение мыслителя — мудрое философское повествование о внутренней борьбе, о борьбе положительных, божественных и отрицательных начал, происходящих в человеке.

В этом произведении Ибн Сина излагает идею о том, что человек — это сплетение высших, божественных и низших, телесных, чувственных начал. Поэтому в жизни разум души — надежная опора, путеводитель к духовному совершенству и верное средство против невежества и отрицательных соблазнов мира.

С тем, чтобы более подробно осветить идеи Ибн Сины о путях морально-духовного совершенства человека мы ниже приводим вкратце основное содержание этого оригинального аллегорического трактата. Ибн Сина, в частности, пишет так:

«Во время пребывания в моей стране я почувствовал потребность предпринять со своими друзьями маленькую развлекательную прогулку по окрестностям и, гуляя, встретил старика, который не смотря на свой очень преклонный возраст, был полон юношеского жара. Он не был ни согбенным, ни убежденным сединой. Охваченный непреодолимым желанием погрузиться в беседу с ним, я со своими спутниками после приветствия завязал с ним разговор, прося посвятить меня в его знания, профессию и познакомить с его семьей и страной. «Что касается моего имени и моей семьи, — ответил он, — мое имя Хай ибн Йакзан и мой город Иерусалим; что касается занятий моих, они состоят в скитании по всем странам, в чем я следую указаниям отца, который мне вверил ключи от всех наук и направил меня по тропам всех стран мира, пока не

удалось достичь самых отдаленных пределов вселенной». Мы продолжали задавать ему вопросы о различных науках и старались испытывать его в глубинах знаний, пока не стали обсуждать науку, именуемую «физиогномией», тут я нашел его обладателем удивительных по точности знаний, и с этого мы начали свою речь. Одобренный сходством наших натур я осмелился войти с ним в беседу и подчинить мои внутренние чувства его божественной мудрости исходящей из его существа. Поощренный его предупредительностью и расположенный принять его мудрость, я начал испытывать его высшую природу, свободную от всякой материальности и, однако, в известном смысле связанную с материальным миром и его свойствами. Так как жизнь содержит два необходимых условия: интеллектуальное развитие и чувство движения, он сам себя называет Нау, то есть «Живущий» и добавляет ибн Иакзон, то есть «Сын Бодрствующего»; он указывает, что ведет происхождение от существа высшего, чем он, всегда бодрствующего, которое не имеет нужды в покое. Его родной город — святой город Иерусалим, очищенный от обычной скверны мира, и занятие мудреца — обозревать области наивысшего разума, дабы проникать в существо своего небесного отца, который ему вручил знание всего сущего и открыл тайну познания. Так, с помощью его умозаключений мы достигли метафизики и логики — наук, которыми достигают верных и очевидных заключений в познании того, что отдаленно и сокрыто: вот почему он это обозначает названием «физиогномии», которая судит о скрытом, внутреннем по внешним признакам».

После этого вступления, которое мы передали почти буквально, мы продолжим изложение.

«Логика-знание, — продолжал наш старец, — доход с ко-

торого оплачивается счетом на серебро; она открывает все то, что скрыто и сможет тебе доставить радость или разочарование; она указывает тебе точное расположение естества и освобождения от всего, что примыкает к миру чувственных склонностей. Если ее спасательная рука тебя касается, она тебя очищает, но если твоя слабость вводит тебя в колебание, ты будешь обречен гибели, окруженной всегда в этом своем состоянии дурными сотоварищами, от коих ты будешь тщетно стараться освободиться.

Что касается твоего ближайшего спутника (т.е. воображения), оно приносит тебе сведения, где истина смешена с ложью, а истина — это необходимый спутник и просветитель. Очень часто оно тебе передает вести, мало подобающие твоему достоинству и твоему положению, и ты будешь силиться отделить в них истинное от ложного и точное от ошибочного, но несмотря на все это оно тебе необходимо и было бы тебе очень спасательно, если бы тебя не подавляла неясность мысли и ложные свидетельства не вовлекали в заблуждение.

Но вот твой спутник справа — раздражительность. Он еще более назойлив, и его приступы могут быть лишь с трудом отражены разумом или удалены ловкостью мысли. Он похож на пылающий огонь, на заливающий водопад, на бешеного жеребца или львицу, у которого отняли ее львят. То же относится к соседу твоему слева — эта плотская похоть; его зло происходит от ненасытной прожорливости и чувственности; он похож в этом отношении на голодного борова пущенного на пастбище. Таковы мои спутники, бедный смертный, к которым ты прикован и от которых ничто не может тебя освободить, разве только уход в те страны, где такие спутники неизвестны. Но поскольку это путешествие не дозволено тебе

и тебе невозможно бежать от этих спутников, пусть по крайней мере рука твоя их покоряет и сила твоя ими правит. Бойся ослабить им узду и оставить в их воле; если ты держишься крепко, они будут покорены и ты их подчинишь. Наконец, как военной хитростью, ты можешь пользоваться злым великаном — раздражительностью против ненасытной похоти и, напротив, можешь отразить приступы первого гибкостью того вкрадчивого и измененного, имя которому — похоть. Но в особенности бодрствуй против твоего первого спутника, лживого и коварного (т.е. воображения), не вверяйся ему, если только он не принесет тебе верной гарантии, в этом случае он принесет тебе истину и не надо будет отвергать его помощи; но если его советы и смешаны с ошибками, ты все же можешь еще извлечь из них нечто истинное и постоянное».

Выслушав это описание своих спутников, я начал познавать справедливость, находя его советы, совершенно согласными с истиной; я с ним обходился то кротко, то властно, то брал верх над ними, то не имел в этом успеха. Но постоянно взывал о помощи божества разума в моих сомнениях, пока по воле его я не был освобожден от них. В ожидании я готовился к путешествию, которое я весьма горячо желал выполнить в сопровождении старца, и последний добавил еще следующее последнее указание : «Ты и тебе подобные все время принуждены останавливаться в пути потому, что человек не может возвыситься до познания внезапной интуиции, но он достигает познания постепенно и с промежутками, довольствуясь охватывать его частями, пользуясь развитием своего разума, и дорога этого путешествия будет для вас очень трудной. Когда ты отдаешься путешествию от его сердца, ты преуспеваешь и вли-

яния твоих спутников уничтожиться».

Таковы, по философской, этико-педагогической системе Ибн Сины, те главные, основные жизненно-важные, практически-значимые принципы и правила, руководство которыми в деятельности способствуют росту и совершенствованию и возвышению человека в иерархии бытия мира, от низшего чувственно-телесного до душевно-духовной его вершины.

Таким образом, по целому ряду позиций мыслитель приближается к этическим взглядам титанов мысли европейского Возрождения (например, Пико дела Мирандола с его трактатом «О достоинстве человека») и даже к этическим концепциям представителей Просвещения.

В некоторых трактатах, в том числе в «Рисолат фи илм алахлок» («Трактат о морали»), Ибн Сина излагает свои мысли об условиях дружбы и товарищества между людьми, качествах и обязанностях друга. Рассуждения его относятся, главным образом, к дружбе отдельных людей, а не народов.

Выше мы уже вкратце затрагивали эти вопросы, но сейчас остановимся на них более подробно.

В своем учении о нравственности, о правилах и нормах взаимоотношения людей в семье, общине и общественной жизни, Ибн Сина исходит из прогрессивных гуманистических этических идей и принципов своих великих предшественников — мыслителей древнего Востока, а также из этических учений философов древней Греции — Сократа, Платона и Аристотеля. Идеи Ибн Сины о верной дружбе и ее значении для отдельной личности, а также для государства и общества были конкретизированы и развиты в произведениях известного мыслителя Ахмада бин Мухаммад бин Якуба бин Маскавия «Тахорат алачрок» («Принципы моральной чистоты») и в трактате круп-

нейшего ученого и мыслителя Насираддина Туси «Ахлоки носири» («Носырова этика»).

Ибн Сина, рассуждая о качестве верного, истинного друга, приходит к выводу о том, что в жизни трудно найти искреннего и верного друга. В жизни, по Ибн Сине, есть много людей, которые желают приобрести друга с тем, чтобы получить от него выгоду или пользу для себя, а также для приятного времяпровождения, чувственности и похоти. Однако, редко встречаются друзья, которые устанавливают отношения на основе высоких нравственных качеств и с целью благодеяния.

Аристотель говорил, что человек при любых обстоятельствах и условиях нуждается в близких и верных людях — друзьях. Он нуждается в них, когда ему радостно и весело жить, чтобы разделить с ними радость, а также когда ему тяжело, когда он болен и устал, чтобы получить от них дружескую помощь. Причем, в друзьях нуждается и тот, кто управляет государством, для помощи и содействия в государственных делах. Бедный и нуждающийся тоже желает иметь друзей, чтобы они оказали ему необходимую помощь.

Сократу принадлежит мысль о том, что искренняя дружба служит основой единения и союза людей. Благодаря ей легко устраивается совместная жизнь и общение между ними. Дружба служит условием достижения необходимой цели в общественной жизни. По свидетельству Ибн Сины, Сократ говорил, что удивляется действиям тех людей, которые обучают своих учеников истории царей, их сражении, походов, побед и поражений, истории отношений между царями, мести одних царей другим, но не задумываются над тем, что несравненно полезнее обучать их чувствам дружбы, симпатии и любви. Необходимо, говорил Сократ, обучать детей тому, что человек

без друзей и верных товарищей беспомощен, даже если он является владельцем всего мира. Тот, кто великую идею считает мелкой, сам представляет собой ничтожество, полагая, что без друзей он один выполнит свое дело. Однако в действительности чрезвычайно редко встречаются люди, которые протягивают руку дружбы и поддержки в трудные моменты жизни и в случаях невзгод. Отсюда следует, что достоинство и ценность верного друга намного больше и выше, чем богатство и драгоценности царя. Никакой капитал и имущество не могут заменить дружбу и любовь близкого человека. При этом, если твой друг составляет с тобой подлинный союз, если он во всем твой единомышленник, то он становится твоим братом, несмотря на то, является ли он кровным братом, родителем или нет. Верного друга не могут заменить никакие драгоценности мира.

Отсюда Ибн Сина делает вывод, что тот, кто имеет искреннего, верного друга, является счастливейшим человеком. Счастливы те цари и правители, которые в период своего властвования имеют верных друзей, ибо тому, кто берет на себя управление государством и несет обязанности обеспечения правопорядка подданных, недостаточно иметь два уха, два глаза и одно сердце. Он должен иметь искренних и преданных друзей, которые способны выполнять функции его дополнительных глаз, ушей и сердец, с тем, чтобы при посредстве их более полно знать дела во всех уголках страны и быть осведомленным обо всех событиях, вплоть до самых скрытых мелочей жизни людей и государства. Лишь тогда без горя и тяжести для подданных может быть установлен в стране порядок и необходимая система управления. Подобные же порядки и система управления не могут быть достигнуты без

преданных государю друзей, в чьих руках находятся бразды правления страной.

После определения того, что такое истинная дружба, Ибн Сина предлагает установить, какие требования предъявляются к дружбе и чем отличаются подлинные искренние друзья от лицемерных, неверных. Затем Ибн Сина советует самим придерживаться этих правил и принципов дружбы, быть последовательным, не обижать своих друзей. «Если же, не распознав по своему недопониманию, ты выбрал друга, — пишет он, — это подобно тому, как человек, желая купить жирного и здорового барана, купил опухшего и больного, полагая, что купленный баран и есть то, что он желал».

Как полагает философ, человек отличается от животного тем, что в своих действиях использует обман, лицемерие и хитрость. Так, некоторые люди проявляют действия, вопреки своим внутренним побуждениям, желаниям. Например, проявляют щедрость, тогда как сами в действительности скупы, а делают это для того, чтобы прослыть среди людей щедрыми, добрыми. Некоторые совершают опасные для жизни действия, чтобы прославиться храбрыми или отважными. Животные так не поступают, ибо в любых действиях они естественны, то есть выражают то, что представляют в действительности.

Человека, который не отличает подлинного, искреннего друга от неверного, лицемерного и хитрого, Ибн Сина уподобляет тому, кто принимает горькую траву за сладкую и полезную и употребляет ее, полагая целебной, в то время как она в действительности является ядом. Желая обладать этим великим счастьем (дружбой) должен быть осторожным по отношению к тем лицемерным, коварным и хитрым, которые выдают себя за друзей. Отдельные люди под маской доброты

и милосердия расставляют свои сети и ловушки с тем, чтобы путем коварства и хитрости обмануть легковверных и простых людей и подобно лютomu зверю растерзать их.

Рассматривая вопрос об определении искреннего, верного друга и его отличии от неверного, Ибн Сина говорил, что прежде, чем избрать кого-либо своим другом, надо изучить его, обратить внимание на то, как относился он в детстве к своим родителям, к сестрам и братьям, к родственникам, выполняли свой долг перед ними, и лишь убедившись в этом, можно рассчитывать на его искреннее отношение. Если же в детстве он не был таковым, то надо опасаться его.

Следует узнать также, как он относился к своим друзьям, как отвечал на их доброту. Если он был верен им в течение длительного времени, то его можно избрать другом, он отвечает на доброту своих товарищей. Надо обратить внимание и на то, отвечает ли он благодарностью на благодеяния друзей. Такие испытания необходимы и при выборе друга жизни, то есть жены или мужа.

При выборе друга надо узнать также, какие у него склонности и интересы. Человек, склонный к безделью, наслаждениям и эгоизму, не сможет стать настоящим другом. Если человек имеет особое пристрастие к увеличению своих богатств, равнодушен к золоту и драгоценностям, он тоже не может стать верным другом. Надо обратить внимание и на то, не является ли человек, которого хочешь сделать своим другом, карьеристом, ибо такой человек не может соблюдать принцип равноправия, он смотрит на людей свысока и с пренебрежением. Между тем, отношения дружбы и искренности не должны основываться на такой порочной основе, ибо карьеризм в конечном счете превращает дружбу в ненависть

и порождает злобу между людьми.

Человек, любящий азартные игры и близкий с теми, кто занимается бестолковыми разговорами, неуместными шутками и пустым времяпровождением, также не будет настоящим серьезным другом, ибо от него нельзя ожидать помощи, сочувствия, благодеяния, материальной или моральной поддержки.

Если же встретится человек, который справедлив в своих действиях и суждениях и не может проявить подлости, добропорядочный по своему внутреннему миру и внешнему виду, то, избрав его своим другом и верным товарищем, соблюдая по отношению к нему все принципы дружбы и братства.

В этих советах усматривается отзвук восточной мудрости, пришедшей из Центральной Азии IX века: мы имеем в виду трактат Юсуфа Баласагунского «Наука быть счастливым». Вопрос о влиянии этого классика уйгурской литературы на ираноязычную и арабскую литературу до сих пор не изучен.

Лучше довольствоваться одним другом, обладающим качествами и характерными чертами, о которых говорилось выше, — советует Ибн Сина, — ибо встретить такого милосердного, любящего человека трудно и такие люди очень редки. Если же имеешь много друзей, то трудно выполнять все условия и обязанности дружбы в отношении каждого из них; она в конце концов может обернуться равнодушием и беспечностью по отношению ко многим из этих друзей.

Далее Ибн Сина поучает, что, если желаешь иметь друга, не следует обращать внимания на присущие ему небольшие недостатки, ибо нет человека, который был бы совершенно свободным от них. В преданиях говорится, что добронравственным является тот, кто видит свои недостатки и не об-

ращает внимания на недостатки других людей. Ибн Сина советует остерегаться вражды и ненависти бывшего друга, ибо «твои враги появятся из друзей твоих».

Благоразумному человеку необходимо соблюдать все условия дружбы и не избегать самопожертвования. Он должен оказывать всякую помощь, проявлять верность, доброту, мягкосердечие и в необходимых случаях — сострадание, с улыбкой и хорошим настроением встречать друга, не проявлять свою внутреннюю тревогу и беспокойство, если друг переживает какое-либо беспокойство.

Необходимо заслужить доверие друга и быть последовательным в отношении к нему. Своим образом действий и искренним уважением надо доказать сердечную привязанность и душевное отношение к другу. Выражение чувства дружбы должно быть естественным, а не деланным. Тот, кто соблюдает все эти обязанности, может ожидать от друга полного сердечного сближения и искреннего отношения. Если человек верен и искренен, то вокруг будет много желающих дружить с ним, так как если кто-либо прославиться добротой и человечностью, люди тянутся к нему, желая с ним близкого общения.

Ибн Сина делает следующие выводы: если твой друг нуждается в чем-либо и просит тебя в какой-либо форме помочь ему, то незамедля окажи всяческую помощь; когда же ты достиг высокой должности по служебной линии, то окажи ему поддержку и дружеское внимание, не делая из этого одолжения, не требуя от него особой признательности и не показывая свое превосходство или преимущество.

В случае, когда в чем-либо опасаясь друга или чувствуешь страх перед ним, Ибн Сина рекомендует больше и чаще

говорить о своей верности, искренности и любви к нему с тем, чтобы отвлечь его внимание, устранить состояние неприятности и тревоги. Если же, отдаляясь от друга, проявляешь охлаждение, то тем самым постепенно ослабляешь узы дружбы и тогда уже не можешь быть уверенным в его благодеянии; а ведь может оказаться, что ты будешь нуждаться в его помощи и милости, и тогда почувствуешь смущение и сожаление.

Ибн Сина предостерегает от нерадивости и небрежности, от хитрости, коварства и лицемерия по отношению к друзьям, так как эти качества достойны порицания. Если же они проявлены по отношению к друзьям, то являются еще более скверными и безобразными, ибо обман и лицемерие по отношению к другу приводит к конфликту, конфликт порождает расхождение и разлуку. Разлука из-за конфликта становится причиной злобы и несчастья, чего нужно опасаться. Дружба и товарищество противоположны разлуке, к ним человек должен стремиться.

Ибн Сина обстоятельно показывает, что хитрость, коварство и лицемерие нередко исходят из остроумия и проницательности. Он приводит пример, когда человек на собрании, где присутствовали ученые и мудрые люди, в момент научного спора проявил к своему другу, с которым спорил, дерзость и несправедливость. Не соблюдая правил такта и этикета, он пользовался словесными ухищрениями, которые обычно применяют с невежественными и непонимающими людьми, и таким образом пытался публично раскрыть незнание своего друга с тем, чтобы пристыдить его и оттолкнуть от него присутствующих. Однако наедине с другом он обращался к нему, как к человеку, знания которого больше и способности к пониманию вещей более глубокие. При людях же, пытаясь изоб-

личить его в невежестве, хотел ввести близких к нему людей в заблуждение и таким путем в глазах присутствующих возвыситься. Поведение этого человека безнравственно: ведь он, пренебрегая дружественным, искренним отношением, стремится унижить друга и таким путем завоевать уважение и авторитет.

Ибн Сина формулирует условия дружбы следующим образом:

— одно из условий дружбы и товарищества состоит в том, что если кто-либо обладает познанием в чем-либо и владеет каким-либо искусством, то он должен посвятить в них своего друга, обучить его своему искусству;

— другим условием дружбы и товарищества является то, что человек не должен упрекать и порицать своего друга и его близких. В дружбе нужно быть таким твердым и последовательным, чтобы никто не стал говорить о каких-либо недостатках твоего друга или упрекать его в чем-либо, ибо как можно при тебе разоблачать недостатки человека, для которого ты являешься его глазом и сердцем. Если твой друг узнает, что при тебе о нем было сказано что-либо плохое, то может заподозрить, что сказанное исходит от тебя и почувствовать к тебе недоверие, а дружба может превратиться во вражду.

— следующий обязанностью дружбы является предостережение друга от какого-либо недостатка или порока; сказать ему об этом надо в вежливой и любезной форме, то есть поступить подобно врачу, лечащему тяжелую болезнь. Следовательно, друга надо осведомить о его недостатках, ошибках или заблуждениях с тем, чтобы узнав о них, друг принял меры к их устранению. Если не сказать другу о его недостатках, допустишь по отношению к нему вероломство;

— далее, человек не должен позволять сплетникам и клеветникам вмешиваться в отношения между ним и его другом; такие люди путем интриг, лицемерия и хитрости, выдавая себя за миротворцев, произнося сладкие речи, говорят мерзкие вещи о твоём друге, чем портят добрые отношения. Такие люди могут превратить друга во врага.

Великий мыслитель Абу Али ибн Сина в своей жизни и творческой деятельности опирался на добрую помощь и содействие своих близких друзей, которые безукоризненно соблюдали все обязанности и условия дружбы. Истории известно имя Абу Убайда Джузджани — верного последователя, ученика, преданного друга Ибн Сины, который служил в течение десятилетий неразлучным спутником в многочисленных путешествиях и скитаниях, опорой в личной жизни и научной деятельности мыслителя. Благодаря этому верному другу была написана биография ученого, переписано и оформлено множество трактатов и других произведений, многие из которых сохранились до нашего времени.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В истории средневековой науки и философии трудно встретить другого ученого, который прожил бы такую наполненную сложнейшими событиями жизнь и оставил бы такое огромное теоретическое наследие, как Абу Али ибн Сина.

Несмотря на то, что в течение всей жизни Ибн Сина совершал бесконечные мучительные переезды, он постоянно работал над своими книгами, трактатами, лечил многочисленных пациентов, занимался государственными делами, обучал и воспитывал своих учеников. Одним из первых учеников Ибн Сины стал Абу Убайд ал-Вахид Мухаммад ал-Факиа Джузджани, который начиная с 1012 г. и до конца жизни учителя, то есть почти 25 лет, был неразлучным другом и преданным его учеником. Именно Джузджани принадлежит заслуга в собирании книг и трактатов Ибн Сины, написанных мыслителем в различной обстановке, порою в тяжелейших условиях.

После смерти Ибн Сины Джузджани занимался собиранием произведений мыслителя. Именно благодаря ему они были спасены от уничтожения в результате частых междоусобных войн. Самим Джузджани были написаны значитель-

ная часть биографии Ибн Сины и предисловие к произведению Ибн Сины «Исцеление». Многие разделы работы Ибн Сины «Даниш-намэ» (в частности, арифметика, математика, музыка, астрономия) были утеряны, но Джузджани восстановил их.

Другим учеником Ибн Сины был азербайджанский философ и мыслитель Абул-Хасан Бахманяр ибн Марзбан, который написал ряд произведений, в том числе «Мабад ал-табиат» («Метафизика») и «Маратиб ал-Мавджудат» («Иерархия существ»). Эти работы были впервые опубликованы в 1851 г. в Лейпциге на языке оригинала вместе с немецким переводом. Биографы Бахманяра считают, что он умер через тридцать лет после смерти своего учителя.

Своим образованием и философским развитием Бахманяр во многом обязан Ибн Сине. Он был одним из наиболее близких к нему людей и талантливым учеником. Юноша был одаренным и остроумным по природе. Интересен рассказ о том, что послужило причиной знакомства Бахманяра и Ибн Сины. Говорят, что однажды Ибн Сина, находясь в кузнице, увидел мальчика, который пришел к кузнецу и попросил у него огня. Кузнец сказал: «Возьми свою посуду и положи туда огонь». У мальчика не было посуды. Он подумал немного, потом насыпал на ладонь немного земли и сказал: «Положи огонь в эту посуду». Ибн Сина удивился догадливости мальчика и предложил ему учиться.

Непокорному вольнодумцу Ибн Сине приходилось часто менять место жительства. В странствиях Ибн Сину часто сопровождал и Бахманяр. Между учеником и учителем происходили интересные философские беседы, обмен мнениями, завязалась переписка (59, 70).

Учеником и комментатором Ибн Сины был Абу Мансур Хусайн бин Мухаммад бин Умар Зийла из Исфахана, известный в истории как Абу Мансур бин Зийла. Этот ученик Ибн Сины был приверженцем зороастризма. Из произведений его до нынешнего времени дошли две книги, одна из которых «Ал-Кофи ал-музики» («Полное о музыке»), другая — комментарии к произведению Ибн Сины «Хайи бин Якзан».

Одним из известных учеников Ибн Сины был также Абу Абдулла Мухамед бин Ахмад Масуми Зинджони, который пользовался особым уважением учителя. Так, Ибн Сина в своем трактате «Ал-ишк» («О любви») пишет, что его ученик подобен Аристотелю. Как преданный ученик Ибн Сины, Зинджони всегда принимал участие в собраниях и научных спорах своего учителя.

Историки и биографы мыслителя называют имена и других учеников Ибн Сины, в том числе Шараф ад-Дина Абу Абдуллы бин Йисуфа Айлоки, Абу Мухаммеда Шерози, Али ал-Нисой, Сулеймана Димишки, Абу Колиджора, которые были обучены и воспитаны Ибн Синой и под его влиянием сформировались как видные ученые своего времени.

Ибн Сина относился к числу тех ученых, которые при жизни и в последующие эпохи пользовались особым почетом и уважением большинства ученых, широких слоев народа не только стран Востока, но и Запада. Среди ученых Востока Ибн Сина был единственным, кто удостоился множества почетных титулов, таких, например, как «Шейх-ур-раис», «Худжат ал-хакк» («Доказатель истины»), «Раис ал-акилон» («Глава мудрецов»), «Шараф ал-мулк» («Слава страны»). Все эти титулы

и почетные звания имели особый смысл. Они присваивались только выдающимся личностям.

Большинство ученых-мыслителей Востока занимались толкованием и комментированием трактатов Ибн Сины. Его философия оказала плодотворное влияние на развитие философской мысли и в странах Запада. Однако реакционные идеологи и здесь пытались всячески опровергнуть его принципы и взгляды. И все же общепризнанным и неопровержимым остался тот факт, что «Канон» Абу Али ибн Сины с XII по XVII в. являлся основным путеводителем по медицинской науке. Труды Авиценны изучались в учебных заведениях стран Европы, а книга «Канон врачебной науки» служила учебником вплоть до 1650 г. Она была переведена на латинский язык и издана в XV в. В том же веке она выдержала шестнадцать переизданий, а в XVI в. — двадцать. В середине века крупные ученые стран Европы писали многочисленные комментарии к этому выдающемуся произведению.

Ибн Сина был феноменальной личностью; он обладал гениальным умом и редкостным научным энтузиазмом. Несмотря на деятельное участие в политической жизни и государственном управлении он в течение своей короткой жизни написал огромное количество научных трудов, а также литературно-художественных произведений. Он внес значительный вклад во все области культуры. Именно поэтому в течение продолжительного времени его огромное наследие служило и служит предметом обсуждения и изучения во всех странах Востока и Запада.

Многие европейские авторы называли Ибн Сину «Аристотелем Востока» и «Вторым Гиппократом», гениальным фило-

софом средневековой эпохи, «чудом» человеческого интеллекта, сочиняли о нем хвалебные произведения. Так, Данте в своей «Божественной комедии» поместил Ибн Сину в нимб и написал:

Там — геометр Евклид, там — Птолемей,
Там — Гиппократ, Гален и Авиценна,
Аверроэс, толковник новых дней;
Я всех назвать не в силах поименно».

Ученые и деятели культуры разных народов до сих пор с особым уважением упоминают имя Ибн Сины. Написаны многочисленные книги, в которых комментируется теоретическое наследие мыслителя.

В огромном духовном наследии Ибн Сины особо важное место занимают философские изыскания, которые оставили неизгладимый след в развитии научного познания. Созданная им система философских воззрений стала вершиной теоретической мысли средневековья. Великий мыслитель не просто искал истину, а хотел применить ее во имя счастья всех людей. Он справедливо полагал, что люди могут жить счастливо только в хорошо и правильно управляемом обществе.

Ибн Сина подвергал резкому осуждению ложь, лесть, алчность и зависть, считая, что в человеческом обществе должны господствовать разум и справедливость. В условиях непрерывных феодальных междоусобиц и войн проповедь таких идей гуманизма были настоящим подвигом.

Об огромном влиянии ученого-энциклопедиста на развитие мировой науки, прогрессивной общественно-философской мысли написано много трудов. Человечество внимательно изучает и ценит духовное наследие прошлых веков. И сегодня

мы не перестаем восхищаться глубиной энциклопедического наследия Ибн Сины. Долг ученых всего мира — объединить и умножить усилия на пути глубокого освоения творческого наследия гениального мыслителя. Это будет лучшим памятником великому сыну Центральной Азии от благодарного человечества.

Литература

1. *Ибн Сина*. Книга указаний и наставлений. — Тегеран, 1956.
2. *Ибн Сина*. Рисола тадбири манзил. — Тегеран, 1313 хиджры.
3. *Ибн Сина*. Трактат о подарке и побуждении к молитве. — Тегеран, 1313 хиджры.
4. *Ибн Сина*. Психология или наука о душе. — Тегеран, 1317 хиджры.
5. *Ибн Сина*. Даниш-намэ // Избранные произведения. — Т. 1. — Душанбе, 1980.
6. *Ибн Сина*. О душе. Книга исцеления. — Прага, 1956.
7. *Ибн Сина*. Логика. Книга указаний и наставлений. — Тегеран, 1956.
8. *Ибн Сина*. Рисолаи мантик. — Тегеран, 1331 хиджры.
9. *Ибн Сина*. Книга спасения. Перевод А.В.Сагадеева. — В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961.
10. *Ибн Сина*. Наджод. — Каир, 1938.
11. *Ибн Сина*. Наука об общих принципах природы. — Тегеран, 1316 хиджры.
12. *Ибн Сина*. Книга исцеления // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и среднего Востока. — М., 1961.

13. *Ибн Сина*. Канон врачебной науки. — Кн. I. — Ташкент, 1960.
14. *Ибн Сина*. Канон врачебной науки. — Кн. III. Ч. I. — Ташкент, 1960.
15. *Ибн Сина*. Трактат о любви. — Тегеран, 1316 хиджры.
16. *Ибн Сина*. Трактат о благородстве // Садои Шарк. — 1970. — № 1.
17. *Ибн Сина*. Касыды о любви // Садои Шарк. — 1970. — № 8.
18. *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. — М., 1980.
19. *Ибн Сина*. Зафарнома // Избранные произведения. — Т. 1. — Душанбе, 1980.
20. *Ибн Сина*. Освещение // Избранные произведения. — Т. 1. — Душанбе, 1980.
21. *Али акбар*. Илм-ун нафси Ибн Сина ва равошиноси чадид. — Тегеран, 1954.
22. *Аристотель*. Метафизика // Сочинения. — Т. 1. — М., 1975.
23. *Аристотель*. Аналитики // Сочинения. — Т. 2. — М., 1976.
24. *Аристотель*. Топика. — Соч. Т.2. — М., 1976.
25. *Асмус В.Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. — М., 1963.
26. *Асмус В.Ф.* Послесловие // Рассел Б. История западной философии. — М., 1959.
27. *Арабская средневековая культура и литература: Сборник.* — М., 1978.
28. *Бельше В.* Любовь в природе. — Ч. 1. — Петроград, 1919.
29. *Бертельс Е.Э.* История таджикско-персидской литературы // Избранные произведения. — Т. 1. — М., 1960.
30. *Бертельс Е.Э.* Авиценна и персидская литература // Известия АН СССР. Отд. общ. наук. — 1938. — № 1—2.
31. *Богоутдинов А.М.* Очерки по истории таджикской литературы. — Душанбе, 1961.

32. Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. — Душанбе, 1965.
33. Быховский Б.Э. Философское наследие Ибн Сины // Вопросы философии. — 1955. — № 5.
34. Бейхаки. Татамме саван ал-Хакимо. — Тегеран, 1968.
35. Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. — Душанбе, 1966.
36. Болтаев М.Н. Абу Али ибн Сина — великий мыслитель, ученый-энциклопедист средневекового Востока. — Ташкент, 1980.
37. Гани К. Ибн Сина. — Тегеран, 1315 хиджры.
38. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. — Т.1. — М., 1968.
39. Грюнебаум Г.Э. «Рисала фи-л-ишк» Ибн Сины и куртуазная любовь. — М., 1978.
40. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. VII—XII вв. — М., 1960.
41. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. — М., 1966.
42. Гавхарин Худжат ул-хакк. Абу Али Сина. — Тегеран, 1954.
43. Джузджани. Жизнеописание Ибн Сины // Литературный Таджикистан. — 1953. — № 5.
44. Духовные практики Востока. Медитация. Летавр. — М., 1994.
45. Жуковский В.А. Омар Хайям и странствующие четверостишия: Сб. статей учеников проф. В.Р. Розена. — Спб., 1897.
46. Закуев А.К. Психология Ибн Сины. — Баку, 1958.
47. Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана / Перевод И. Кузьмина под ред. И.Ю. Крачковского. — Петроград, 1920.
48. Ибн Хукал. Сурат ал-арз. — Т. II. — Тегеран, 1952.
49. Истоки тайноведения. — Симферополь, 1994.
50. Ишк дар адаби фарси. — Тегеран, 1371 хиджры.

51. Кардек А. Книга духов. — М., 1993.
52. Копнин П.В. Гипотеза и познание действительности. Киев, 1962.
- 52^А. Корбен А. Ибн Сина и мистическая аллегория. — Тегеран, 1331 хиджры.
53. Кимеи хирод. — Душанбе, 1991.
54. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М., 1975.
55. Монтгомери У. Влияние ислама на средневековую Европу. — М., 1976.
56. Мусо Мухаммад Юсуф. Социология и политика в философии Ибн Сины. — Каир, 1952 (на араб. яз.)
57. Нама-йи данишваран. — Т. 1. — Тегеран, 1966.
58. Насираддин Туси. Основы приобретения знаний. — Тегеран, 1951.
59. Очерки по истории азербайджанской философии. — Т. 1. — Баку, 1966.
60. Попов П.С. Послесловие // Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. — М., 1956.
61. Поэты Таджикистана. — Л., 1972.
62. Ривзот ул-Сафо. — Т. IV.
63. Рассел Б. История западной философии. — М., 1959.
64. Рузавин Г.И., Таванец И.П. Основные этапы развития формальной логики // Философские вопросы современной формальной логики. — М., 1985.
65. Сайд Дусайн Наср. Взгляды мусульманских мыслителей на природу. — Тегеран, 1342 хиджры.
66. Сагадеев А.В. Ибн Сина. — М., 1985.
67. Сагадеев А.В. Абу Али ибн Сина. — Сталинабад, 1953.
68. Стяжкин Н.И. Становление математической логики. — М., 1964

-
69. Терновский В.Н. Ибн Сина. — М., 1969.
70. Уемов А.И. О достоверности выводов по аналогии // Философские проблемы современной логики. — М., 1961.
71. Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. — Ташкент, 1967.
72. Хонсори Мухаммад. Кавинини мантики совари. — Тегеран, 1959.
- 72^А. Чахор китаб. — Душанбе: Адиб, 1990.
73. Шахверди Мухаммад. Философия Ибн Сины, — Тегеран, 1994.
74. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 4-х т. — Т. II. — М., 1901.
75. Шариф М. Авиценна как поэт // Золотая книга. — Каир, 1952 (на араб. яз.)
76. Штекл А. История средневековой философии. — М., 1912.
77. Это человек: Антология. — М., 1995.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава первая. ЭПОХА И ЖИЗНЬ МЫСЛИТЕЛЯ	11
Глава вторая. ФИЛОСОФ-ЭНЦИКЛОПЕДИСТ	53
Глава третья. О ДУШЕ И ТЕЛЕ И ДУХОВНОМ СОВЕРШЕНСТВОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА	91
Глава четвертая. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	167
Глава пятая. ЛОГИКА	201
Глава шестая. УЧЕНИЕ О ЯЗЫКЕ КАК О ЗНАКЕ МЫСЛИ	303
Глава седьмая. ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО	317
Глава восьмая. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ	329
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	385
ЛИТЕРАТУРА	393

Популярное издание

М.Н. Болтаев

АБУ АЛИ ИБН СИНА — ВЕЛИКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ,
УЧЕНЫЙ ЭНЦИКЛОПЕДИСТ СРЕДНЕВЕКОВОГО ВОСТОКА

Редактор

Т.Л. Тимакова

Обложка

С. Хос

«Сампо»

Издательская лицензия ИД № 04283 от 15.03.2001.

Сдано в набор 15.08.01. Подписано в печать 25.08.01.

Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Гарнитура Лазурского.

Печать офсетная. Объем 25 п. л.

Тираж 3000 экз. Заказ № 1923.

Отпечатано в кооперации с типографией

«Группы Совьяж Бево» с готовых диапозитивов
в ФГУП ордена «Знак Почета»

Смоленской областной типографии им. В. И. Смирнова.
214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.

В предлагаемой читателю книге рассмотрены два круга вопросов, разработанные в первый период своей творческой деятельности Ибн Синой — «величайшим мусульманским философом» (Б.Рассел): общефилософские, антологические, гносеологические, логические, научные идеи и учение о человеке, его душе, теле, смысле жизни, и вместе с этим его эзотерические, гностические принципы, а также пути Богоискания, созерцания Бога, духовного совершенствования и достижения им уровня посвященности, свободы, доброты и красоты, разработанные главой мудрецов «Шайх-улаисом» во второй период своей творческой деятельности, предназначенные «для особой элиты», ищущих пути к себе и к Богу.

