

MASHAITES: ISLAMIC INTERPRETATION OF THE GREEK PHILOSOPHICAL HERITAGE

Kulueva F.G.¹, Farfiyeva K.A.², Rasulova M.A.³, Mezhevnikova O.P.⁴ (Republic of Uzbekistan) Email: Kulueva360@scientifictext.ru

¹Kulueva Flora Gaimutdinovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor;

²Farfiyeva Kamola Athamjanovna - Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor, Head of Department;

³Rasulova Madina Askhatovna - Senior Lecturer;

⁴Mezhevnikova Olga Petrovna - Senior Lecturer,

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND NATIONAL IDEA,
TASHKENT STATE TECHNICAL UNIVERSITY NAMED AFTER I.A. KARIMOV,
TASHKENT, REPUBLIC OF UZBEKISTAN

Abstract: the article reveals the influence of Greek philosophy on the formation of Islamic philosophy in the east in the 9 - 13th centuries, the development of falsafa and the emergence of the direction of the Mashshaites - Eastern peripatetics. The development and influence of Arabic-speaking peripatetism was prepared by two main factors, and first of all - the spread of Aristotelism in the territories that later became part of the Arab caliphate, in the period immediately preceding the Arab conquests. The second factor in the development of Arabic peripatetism was the active translation movement of the 9 – 10 centuries, as a result of which the Greek philosophical heritage was translated into Arabic.

One of the main issues in classical Arab-Muslim philosophy was the relationship between philosophy and religion. The peculiarity of the development of the Mashshaites philosophy was that in the field of the spread of the Muslim religion, the scholasticism did not form and did not develop, as was the case in medieval Europe, i.e. philosophy and religion were not connected with each other so that there was a question of the subordination of one of them to the other. However, it was not possible to avoid clashes in the views of the Mashshaites and Orthodox theologians. This can be seen in the ontology and epistemology of Islamic philosophy.

Keywords: falsafa, Mashshaites, peripatetism, theology, ontology, emanation, matakallim, mutazilits, creationism, epistemology, pantheism, substance, the "theory of double truth", sensual and reasonable knowledge, averoism.

МАШШАИТЫ: ИСЛАМСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ГРЕЧЕСКОГО ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ

Кулуева Ф.Г.¹, Фарфиева К.А.², Расулова М.А.³, Межевникова О.П.⁴
(Республика Узбекистан)

¹Кулуева Флора Гайнутдиновна – кандидат философских наук, доцент;

²Фарфиева Камола Атамджановна – кандидат психологических наук, доцент, заведующая кафедрой;

³Расулова Мадина Асхатовна - старший преподаватель;

⁴Межевникова Ольга Петровна - старший преподаватель,
кафедра философии и национальной идеи,

Ташкентский государственный технический университет им. И.А. Каримова,
г. Ташкент, Республика Узбекистан

Аннотация: в статье раскрывается влияние греческой философии на становление исламской философии на Востоке в 9 - 13 веках, развитие фалсафы и появление направления машшаитов – восточных перипатетиков. Развитие и влияние арабоязычного перипатетизма было подготовлено двумя основными факторами, и в первую очередь – распространением аристотелизма на территориях, которые позже вошли в состав арабского халифата, в период, непосредственно предшествующий арабским завоеваниям. Вторым фактором развития арабского перипатетизма было активное переводческое движение 9 – 10 вв., в результате которого на арабский язык было переведено греческое философское наследие.

Одним из главных в классической арабо-мусульманской философии был вопрос о соотношении философии и религии. Особенность развития философии машшаитов состояла в том, что в области распространения мусульманской религии не сформировалась и не развивалась схоластика, как это происходило в средневековой Европе, т.е. философия и религия не были соединены друг с другом так, чтобы стоял вопрос о подчиненности одной из них другой. Однако избежать столкновений во взглядах машшаитов и ортодоксальных богословов не удалось. Это можно проследить в онтологии и гносеологии исламской философии.

Ключевые слова: *фалсафа, машшаиты, перипатетизм, теология, онтология, эманация, матакаллимы, мутазилимы, креационизм, гносеология, пантеизм, субстанция, «теория двойной истины», чувственное и разумное познание, аввероизм.*

Относительно свободное осмысление и комментирование греческих мыслителей вне тесной связи с теологией и зависимости от нее вызвали возникновение учений, за которыми арабы сохранили греческое имя «философия» - фалсафа. Идеино-теоретическую основу концепций арабских философов составили учения Платона, Аристотеля и неоплатоников. Поскольку философия Аристотеля стала преобладающим элементом в воззрениях арабских мыслителей, постольку их учения объединяют в направление арабского аристотелизма, а его представителей называют машшаитами (от араб. *машшйа* – гулять), т. е. перипатетиками. Фалсафа по праву считается собственно философией арабов и светской философией, тесно взаимосвязанной с наукой.

Выделяют два направления – Восточное и Западное. Основные представители первого: ал-Кинди (800-879), ал-Фараби (870-950), Ибн Сина (лат. Авиценна, 980-1037), второго – Ибн Туфайл (1110-1185), Ибн Рушд (лат. Аверроэс, 1126-1198).

Первым «философом арабов» стал мутазилит аль-Кинди (IX в.), творчество которого далеко выходило за пределы теологической тематики. Он первым начал разъяснять и распространять учение Аристотеля, зачастую не различая его от неоплатонизма. Аль-Кинди написал работу «Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии». В ней он сообщает о числе и порядке чтения книг греческого мыслителя. По его мнению, без чтения Стагирита не овладеешь философией. Но прежде чем приступить к Аристотелю, надо ознакомиться с математикой. Математика – преддверие философии в том смысле, что она учит размышлять и доказывать.

За аль-Кинди следовал ряд знаменитых арабских философов. Во-первых, аль-Фараби, о славе которого говорит его титул «Второй Аристотель» («Второй учитель»). Под влиянием работ Фараби, в частности его комментария «Метафизики» Аристотеля, пришел к аристотелизму другой великий философ Востока – Ибн Сина. Завершил развитие арабского аристотелизма также крупнейший и известнейший философ средневековья – Ибн Рушд. Он был признан наиболее глубоким толкователем Аристотеля и, соответственно, был прозван «Великим комментатором».

В учении машшаитов онтология была построена на воззрениях Аристотеля и неоплатоников; гносеология почти полностью восходила к Аристотелю; в этико-политической доктрине применяли идеи как Платона, так и Аристотеля.

Исходная категория онтологии арабских аристотеликов – понятие Бога. Но, в отличие от мутакаллимов, философы в большей степени его рационализируют, выражая его через философские понятия, даже заменяя ими. Бог – это и первая причина, и единое, и первый ум. Например, аль-Кинди пишет, что цель метафизики разъяснить, что Аллах – действующая и целевая причина всего, а также истинно единое. В одном из сочинений Фараби в качестве Бога функционирует первое сущее, необходимо сущее и первая причина. Бог в понимании Ибн Рушда – извечный первый двигатель. Представление о Боге – первой причине – проявляется в ее возвышении над всеми другими причинами, т. е. строится иерархия причин, как это было у неоплатоников, в отличие от Аристотеля: у него причины образуют горизонтальный ряд, у неоплатоников – вертикальный. Характерны уже сами термины «первая причина», «первый двигатель».

Главная функция Бога в онтологии – быть творцом мира. Суть концепции возникновения мира, построенной по неоплатонической модели, выражает принцип эманации: мир – это истечение из божественного. Так, аль-Кинди указывает, что истечение единства от первого, истинно единого, есть обретение единичной сущности каждой чувственно воспринимаемой вещи. Саму эманацию понимали как гносеологический процесс. Согласно Фараби, вещи возникают в результате познания необходимо сущим себя в качестве упорядоченного ряда благ. Знание его есть причина существования вещи, служащей предметом его познания.

Итак, эманация есть творение мира из собственной сущности Бога, откуда следует пантеизм – отождествление Бога со Вселенной. Необходимо-сущее (Бог) есть мир в форме единства, а мир есть такая же сущность, что и Бог, но только в форме множества. Бог и мир по своей сущности подобны, а по форме различны. Пантеизм машшаитов приводил к представлению о со-вечности Бога и мира, что противоречило догмату ортодоксов о начале мира во времени.

Другая концепция сотворения мира опирается на аристотелевскую модель: вещи создаются движущими причинами при их воздействии на материю, которая представляет собой возможность быть чем-либо. Согласно этому принципу, машшаиты рассматривали Бога в качестве первой движущей причины, а возникновение мира – как следствие ее действия. Бог, будучи причиной, действует с необходимостью; значит, и мир творит по необходимости, а не по своей свободной воле, на чем настаивали теологи. Во-вторых, мир также является необходимым следствием действия божественной причины, а не только «возможно сущим», каковым ему надлежало быть в качестве творения. По мнению

аль-Газали, философы таким образом делали мир равным Богу – «необходимо сущему» – и ставили под сомнение признание творца мира. Философы были вынуждены защищаться от таких обвинений, вводя различие между «необходимо сущим самим по себе» и «необходимо сущим благодаря другому». В-третьих, из необходимого характера связи причины и действия, Бога и мира вытекало, что они не могут существовать друг без друга, что они существуют всегда одновременно. Невозможно, чтобы была причина, а ее действие запаздывало. Поэтому нельзя допустить отставание действий извечного творца от существования самого творца. Аллах наделяется «извечной волей» творить мир. Отсюда (как и при эманации) вытекало сосуществование и со-вечность Бога и мира.

Аль-Кинди считал, что Аллах – создатель вселенной из ничего. Но уже Фараби доказывает, что мир возник из материи. У Ибн Рушда есть доказательство существования материи: мир является возможно сущим, но возможность возникнуть есть атрибут, который нуждается в субстрате; таковым субстратом является материя. Возможность, тем самым, атрибут материи. В итоге философы пришли к полному разрыву с креационизмом.

Ибн Рушд развил данный тезис в виде ряда следствий. Из того, что материя является началом для возникающих вещей и предшествует им, он заключает, что сама она никогда не возникает (имеется в виду первая материя, материя без формы). Возникают только формы, пребывающие в материи. Допущение вечности материи делало ее существующей одновременно с Богом.

Вторая часть онтологии машшаитов – учение об устройстве мира. Ее центральный момент – иерархическое устройство мира в виде разного рода сфер: разумных, небесных и элементных, которые появляются вследствие эманации из первоначала. Фараби приводит следующую систему мира. Необходимо сущее творит первый разум; из него возникает второй разум и высшая сфера со своей материей и присущей ей формой – душой и т. д., вплоть до последнего, десятого, деятельного разума, который служит причиной существования земной души и через посредство небесных сфер – причиной существования четырех элементов. Непосредственная же причина элементов – небесные тела, порядок которых установлен Аллахом. Природа небесной сферы особенная: она не теплая, не холодная, не тяжелая, не легкая. Движение ее имеет источником душу, а не природу. Причина движения – тяготение уподобиться разуму, отрешенному от материи. Каждое из небесных тел имеет свой разум.

Аналогично строение мира у Ибн Сины и Ибн Рушда. Из Бога проистекают умы, которые управляют небесными сферами. Самый низший ум является деятельным, управляет подлунным (земным) миром и руководит человеческим мышлением. Если же рассматривать конкретные связи внутри природы, то тут в качестве причин выступают уже естественные факторы, природные силы. Такими естественными причинами в «надлунном мире» будут планеты, а в «подлунном» – какие-либо иные природные причины. Ибн Рушд считал, что отрицание причин ведет к отрицанию разума, ибо разум есть постижение сущего по его причинам.

Главный вопрос гносеологии машшаитов – вопрос о соотношении философии и религии. Философы соотносили их как знание и откровение (веру). Аль-Кинди признавал, что есть знание божественное, для приобретения которого не нужно ни труда, ни математики и логики. Оно не свойственно обычным людям, но только пророкам. Божественное знание пророков выше человеческого знания философов.

Ибн Рушд сопоставлял философию и религию как знание в понятиях и знание в образах, аллегориях. Понятие здесь играет роль скрытого значения, толкования образных иносказаний, поэтому философское знание ставится выше теологического. Это видно из предложенного Ибн Рушдом деления людей на три разряда, в зависимости от того, в какой форме люди обладают знанием истины. Первый – это философы, знание которых имеет рациональное (понятийное) выражение; второй – образованные люди, которым требуется то или иное объяснение истины: разумное или образное; третий – это те люди, которым достаточно одного аллегорического объяснения всех вещей. Таким образом, одно и то же знание, одна и та же истина получает двойное выражение: как в понятиях (в философии), так и в аллегориях (в Коране и теологии). Данное положение затем интерпретируется в виде так называемой «доктрины двойной истины», согласно которой одновременно допускались противоречащие друг другу высказывания, потому что в одно и то же время суждение могло быть истинным в философии и ложным в теологии.

Гносеологические положения арабских аристотеликов, касающиеся процесса познания, начинаются с деления его, в соответствии с познавательными способностями, на чувственное и разумное. Но это деление имеет и онтологическое основание – корреляцию между познаваемыми объектами и познавательными силами. Так, два вида познания аль-Кинди обосновывает существованием единичных и всеобщих предметов (родов и видов).

Чувственное знание, ощущение есть восприятие формы вещи, отвлеченной от материи этой вещи, так что чувственно воспринимающее приобретает образ благодаря этой форме, полагает Ибн Сина. Он же отмечает, что формы чувственно воспринимаемых вещей доходят до органов чувств и запечатлеваются в них и тогда воспринимаются ощущающей силой. Чувственно воспринимаемые формы несут на себе отпечаток условий их существования в материи. Ибн Сина указывает, что чувство берет от материи

форму вместе с материальными атрибутами: множественностью, делимостью, количеством, местом и положением. Во всех видах чувственного восприятия (даже в представлении) форма ограничена количественно и по положению, поэтому она не может быть общей для всех индивидов. Например, человека представляют как одного из людей.

Чувственное восприятие имеет еще особенность или, вернее, способность: наряду и вместе с «материальными формами» чувства акцидентально воспринимают также соединенные с ними «нематериальные формы». Нематериальное, но находящееся в материи, пишет аль-Кинди, воспринимается вместе с материей. Например, очертание воспринимается вместе с цветом как граница цвета. Другим примером постижения нематериального является познание идей, о чем повествует Ибн Сина. Конкретно идеями у него выступают добро и зло, которые сами по себе нематериальны, но пребывают в материи (вещи). Связь идей с материей имеет случайный характер, так как ни очертание, ни цвет, ни положение предмета не указывают на их сущность (в нашем случае – на сущность добра и зла). По этой причине идеи невозможно ощутить внешними чувствами и в виде восприятия формы. Для их восприятия нужно особое внутреннее чувство, «сила догадки». Благодаря ей душа постигает не только формы, но также идеи. Например, овца воспринимает и форму волка (очертания, цвет) и идею враждебности (зла) в нем. Овца решает, что волка следует избегать, а к ягненку можно приласкаться, т. е. знает идеи добра и зла.

Чувственное познание у машшаитов – это знание отдельных предметов, единичных субстанций, первичных по существованию (бытию). Оно является знанием непостоянным, недолговечным, изменчивым. Как пишет Фараби, «знание, получаемое через ощущения, является для нас достоверным пока мы ощущаем, а когда объект, воспринимаемый нашими органами ощущений, исчезнет, то мы не будем знать, таков ли он, как мы его ощущали, или нет». Тем не менее Ибн Сина говорит, что душа из опыта приобретает посылки посредством чувственного восприятия, отыскивая сказуемое для подлежащего, например, в суждении «человек – разумное существо»¹.

Разумное познание арабские аристотелики рассматривали также как восприятие форм, но теперь уже как восприятие форм без материальных атрибутов. Отсюда следует принципиальное отличие разумного знания от чувственного: оно не сопровождается образами. Все объекты метафизики: конечное, бесконечное, тело, пустота – не воспринимаются в виде образа, а постигаются одним разумом (в понятии). Согласно Фараби, умопостигаемые формы существуют отрешенно от материи в надлунном мире, они даны человеческому уму актуально. Так же считал и Ибн Сина. Умозрительная сила получает впечатления от всеобщих, отвлеченных от материи форм. Если форма отделена от материи сама по себе, то разумная душа просто воспринимает их. В данной ситуации знание имеет непосредственный (интуитивный) и врожденный характер. По Фараби представления о необходимости, существовании, возможности суть ясные, утвердившиеся в уме понятия. Кто познает нечто, тот познает и то, что уже наличествует в душе: кто хочет узнать о кусках дерева, равны они или нет, тот обращается к душе, где находится понятие равенства. В умозрительной силе имеются первые предметы разумного восприятия. Они суть врожденные знания, бессознательно в душу вошедшие. Например, убеждение, что целое больше части.

Другая ситуация возникает тогда, когда разум имеет дело с формами, отягощенными атрибутами материи. В подлунном мире, пишет Фараби, умопостигаемые формы даны в предметах вкупе с материей и в ходе познания должны быть отделены от нее. Такие умопостигаемые формы даны уму лишь потенциально. Таким образом, как чувству акцидентально приходится иметь дело с нематериальным, так разуму, постигающему нематериальное, акцидентально приходится сталкиваться с материальным. Аль-Кинди отмечает, что восприятие разума акцидентально в отношении чувственного представления. Например, границы цвета, т. е. очертание, постигаются разумом. То, что не имеет материи, но содержится в ней, находясь в чувственно воспринимаемом, служит предметом разумного (понятийного), а не образного знания. Следовательно, разумная сила постигает формы только тогда, когда они полностью отвлечены от материи и ее атрибутов. В результате отвлечения мы получаем общее или абстрактные объекты (род, вид) в душе. Фараби так определял общее: «Общее есть нечто, обладающее таким свойством, по которому ему уподобляются два или более [предметов]»³.

Но разум образует общее (род, вид) еще и с помощью операции обобщения. Так, Фараби говорит об образовании общего (рода) субстанций. Субстанции – это небо, земля, камни, вода, растения, животные. Высший род их – тело. Значит, тело – общее всех субстанций. Субстанции располагаются в ряд восхождения от частного к общему, т. е. по степени обобщения. Например, пальма – дерево – растение – тело. Общее образуется постольку, поскольку есть единичные субстанции.

Пути образования умопостигаемых форм, общего, родов и видов показывают, что они суть порождения ума. Возникающая при этом важная мировоззренческая проблема об отношении общего (мышления) и единичного (вещей) не обошла стороной и арабских аристотеликов. В частности, она представлена в полемике между Ибн Рушдом и аль-Газали о существовании возможности. Философы, излагает их позицию Ибн Рушд, считают цветность, животность и другие всеобщие понятия

закрепленными в уме. Они также заявляют, что общее существует в умах, а не в предметах внешнего мира. То, что существует во внешнем мире, – это отдельные единичные вещи, познаваемые чувствами, а не разумом. Точнее говоря, общее в действительности существует в уме, а в предметах внешнего мира оно существует в возможности. Разум способен актуализировать это всеобщее, потенциально содержащееся в вещах. Он отрешает природу единичных вещей от материи и делает ее всеобщей, пишет Ибн Рушд. Иными словами, ум извлекает из них понятие в отделенном от материи виде. Поэтому, заключает Ибн Рушд, общее не тождественно природе вещей, родом или видом которых оно является.

Разум как познающая сила имеет две стороны: разум, воспринимающий формы, и разум, отделяющий формы от материи. Это разделение восходит к аристотелевскому трактату «О душе», в котором различаются деятельный и страдательный ум.

Страдательный разум – это способность воспринимать; деятельный – способность абстракции и собственно мышления. Из допущения Аристотеля, что деятельный разум есть нечто по сути отделенное от материи, возникло представление о чистой разумности, отличной от индивидуального человеческого ума. Это последнее толкование и стало распространенным среди арабских аристотеликов. Деятельный ум был отождествлен с некоей сверхчеловеческой разумностью. Фараби писал о деятельном разуме, благодаря которому умопостигающие силы переходят из потенциального состояния в актуальное и становятся совершенным разумом. Он подобен солнцу, которое дает возможность человеческому глазу видеть и выделяет (высвечивает) предметы. Он опосредует отношение ума к вещам, наделяет его логикой, аппаратом категорий, и т. п. Будучи способностью, присущей всему человеческому роду, он обладает вечностью и непрерывностью существования. В этом же направлении шли Ибн Сина и Ибн Рушд, которые тоже говорили о едином деятельном уме, который только и является бессмертным.

Прямо противоположное толкование получил страдательный разум. Ибн Сина полагает, что у души имеется умозрительная сила, и когда она не завершена, то называется материальным разумом. Эта сила существует у всякого индивида и называется материальной еще и потому, что подобна предрасположенности первой материи принимать форму. Это ступень ребенка, когда в душе нет никаких восприятий. Разум в состоянии возможности переходит к действительному бытию благодаря деятельному разуму. Аристотелики утверждали, что индивидуальный человеческий разум как возможный и воспринимающий ум неотделим от тела и гибнет вместе с ним.

Помимо разделения знания на чувственное и разумное, арабские перипатетики делили знание еще в зависимости от того, принимаем ли мы его в качестве истинного без доказательства или после доказательства. Речь идет о двух видах знания: интуитивном, непосредственном, не требующем доказательств своей истинности, и дискурсивном, опосредованном рассуждением и принимаемом за истинное после логического доказательства. К знанию, получаемому без какого-либо обдумывания и приведения доводов, относятся:

- 1) знания, принятые большинством людей по утверждению заслуженного лица (авторитета);
- 2) общеизвестные (очевидные) суждения и взгляды, распространенные среди людей, например, «почтение к родителям является долгом»;
- 3) чувственные восприятия, выраженные в высказываниях типа «Зейд сидит здесь», «теперь – день»;
- 4) первые умопостигаемые принципы (часть меньше вещи, целое больше части).

«Существование начал необходимо принять. Все остальное следует доказывать», – заключает аль-Фараби.

Рассуждение и доказательство имеют место тогда, когда разум не просто воспринимает, но приобретает начала знания в опыте посредством индукции, писал Фараби. Далее, на логической необходимости (доказательстве) основываются утверждения о том, что не имеет материи и с ней не связано. Таким является утверждение, что вне Вселенной нет ни пустого, ни заполненного пространства. Оно не связано с чувственно воспринимаемым (т.е. материей) и доказывается логически, именно аналитически, из понятия пустоты и Вселенной.

Несогласованность ряда мировоззренческих положений машшаитов с исламской ортодоксией привела к тому, что против них выступали духовенство, мутакаллимы и мистики-суфии в лице упоминавшегося аль-Газали. Правоверные богословы отождествляли философию (логику) с ересью. Эти обстоятельства определили то, что влияние философии (фаласафы) в духовной жизни арабского общества было ослаблено. Но если не в культуре халифата, то в культуре западноевропейского средневековья арабские философы сыграли значительную роль. Благодаря их высокому научно-философскому уровню творчество арабских аристотеликов стало стимулятором развития философии в средневековой Европе, после того как в XII—XIII вв. европейцы познакомились с достижениями арабов.

Арабо-мусульманская философия в лице последователей Аристотеля (машшаитов-перипатетиков) – аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда – построила по существу пантеистическое мировоззрение на основании следствий, выведенных из учений Аристотеля и неоплатоников. Главными в их философии были положения о вечности мира, вечности материи, о причинно-следственных связях в природе, постигаемых разумом. Важную роль сыграла также их доктрина о вечносущем едином разуме

человеческого рода и смертной душе отдельного человека. Все эти положения в дальнейшем (в XIII в.) пропагандировали и защищали европейские последователи Ибн Рушда – латинские аверроисты.

Список литературы / References

1. *Григорян С.Н.* Великие мыслители Арабского Востока. М., 1960.
2. *Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм. М., 2009.
3. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. [собр. пер. в 3-х т.] М., 2010.
4. Основы философии. Под ред. Ахмедовой М.А., Хан В.С. Т.: Мехнат, 2004.
5. *Пулатова Д., Иззетова Э.* Философия. Т.: Шаркшунослик, 2012, 340 б.