

**Таджикский национальный университет
Кафедра истории философии и социальной философии**

УКД: 15.181.1 (87)

На правах рукописи

КИМАТШОЕВ ШАФАК ЛУТФИШОЕВИЧ

**ПРОБЛЕМА БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ВОСТОЧНЫХ
ПЕРИПАТЕТИКОВ**

Специальность: 09.00.03 – История философии

**Диссертация на соискание учёной степени кандидата
философских наук**

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Назариев Р.З.

Душанбе - 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

Перечень сокращений, условных обозначений.....	3
ВВЕДЕНИЕ.....	4
Глава 1. Онтолого-методологические основания формирования концепции бытия и небытия в философии восточных перипатетиков.....	19
1.1. Основные категории, отражающие суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков	19
1.2. Влияние античных философов на онтологические представления восточных перипатетиков по проблеме бытия и небытия.....	40
1.3. Развитие представлений о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков.....	65
Глава 2. Концепция бытия и небытия в философии восточных перипатетиков	90
2.1. Диалектика актуального и потенциального в дихотомии бытия-небытия.....	90
2.2. Соотношение бытия и пустоты	113
2.3. Соотношение бытия, небытия и ничто	134
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	155
РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ПРАКТИЧЕСКОМУ ИСПОЛЬЗОВАНИЮ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ	162
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	164
ПЕРЕЧЕНЬ НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ СОИСКАТЕЛЯ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ.....	184

ПЕРЕЧЕНЬ СОКРАЩЕНИЙ, УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

ВАК – Высшая аттестационная комиссия

РТ – Республика Таджикистан

ТНУ – Таджикский государственный университет

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность проблемы. Исследование проблемы бытия и небытия является одной из древнейших и наиболее широких философских проблем в истории философии, которая представляет собой не только совокупность концепций и идей, посредством которых человек познает мир, но и важна в том смысле, что она считается исходной в человеческом мышлении. Интерес к изучению этого вопроса усиливается в процессе глубоких политико-социальных изменений и экономических кризисов, которые способствуют трансформации общепринятых форм существования. В такие этапы трансформации постоянно и периодически переосмысливаются базисные устои индивидуального и социального бытия, подвергаются переоценке их значимости.

Феномен бытия широко изучался, анализировался и обсуждался в области философии, психологии, этики и социологии на протяжении всей истории самопознания. Это связано с тем, что человек нашей эпохи находится в кульминации экзистенциальной тревоги и незащищенности. Моральным и духовным ценностям брошен вызов идолами экономического процветания и материального благополучия. Духовные ценности, поиск истины, стремление к совершенству, вечности, внутреннему миру ослабевают под давлением безжалостных экономических требований. Однако реальное существо человеческой личности, созданное для вечности и сформированное в соответствии с неизменными нравственными принципами и ценностями, будет постоянно стремиться к поиску истины, гармонии, духовной красоты, знания, нравственности и освящения человека - принципов, преодолевающих временность и ничтожество в ракурсе проблемы бытийности и небытийности. В этом заключается и актуальность исследования данной темы.

Бытие и небытие - одно из главных вопросов в истории философии. Почти все известные философы в истории имели собственное понимание этого вопроса. Как новая философская форма в новую эпоху, онтологическая

философия бытия и небытия утверждает, что экзистенция в ней является предопределяющей и сегментация экзистенциального поля должна стать первым шагом к решению проблемы существования и не-существования. Для этого, философы, в частности последователи восточного перипатетизма, попытались найти такое мировоззренческое знание, которое бы было способно ответить на все основополагающие вопросы существования и несуществования человека. Вместе с тем, стало известно, что существующие формы понимания бытия и небытия не могут ответить на многие основополагающие вопросы, так как человек нуждается в изучении и осмыслении собственной сущности. Это означает, что возникла необходимость исследования концепции бытия-небытия в философии восточного перипатетизма посредством других инструментов философии, в сопоставлении с аналогичными идеями древнегреческих, а также современных философов. С этой точки зрения, проблема бытия остается актуальной как для философии, так и для человечества.

В онтологической философии бытия восточного перипатетизма, основу которого составляют идеи и концепции таджикско-персидских философов, за период её становления разработан ряд подходов в мотивации и аргументации метафизических, физических, антропологических и логико-рациональных аспектов бытия и небытия. Эти идеи и концепции вместе с подходами философов-перипатетиков являлись теми моделями, которые зарождались и развивались в полемике и дискуссиях с идейными противниками и оппонентами, которые фактически способствовали обогащению и дополнению их взглядов, внося неоценимый вклад в составлении единой картины природы бытия и небытия. В их работах были рассмотрены вопросы о формах бытия и небытия, критерии дифференциации той или иной формы бытия и ее отличия от других. Изучение этих форм бытия важно для разработки вопросов онтологии и гносеологии, так как способ бытийности любой реальности определяет характер их познания. Определение же критериев существования различных форм бытия-небытия служит

методологической базой для разработки в естественных и гуманитарных науках пути обнаружения и идентификации разных видов реальности. Поэтому, переосмысление базисных оснований бытия-небытия в философии восточных перипатетиков для современной философии как никогда актуально.

Попытки исследования и конструктивного анализа онтологической проблемы бытия-небытия, которая не подлежала сомнениям в философии восточных перипатетиков, особенно в таджикско-персидской философии в средних веках, оцениваются симптоматичным отражением по отношению тех процессов, которые протекают в современном обществе Таджикистана, где переосмысливается наследие таджикских классиков-философов и их общепризнанные философские мировоззрения медленно, но постепенно происходит коренная трансформация индивидуального и группового сознания в обществе. Кроме того, ранжирование аксиологических значений этого наследия, может быть обозначено форсирующим и стагнирующим фактором в обогащении мировоззрения таджиков. Это означает, что для эффективности этого процесса ставится задача вовлечения этих аксиологических ценностей в единую схему на всех уровнях социальной структуры таджикистанского общества. Это относится к социогенному характеру развития и изменения философского мышления, который в противостоянии с религиозным сознанием заполняет идейный вакуум и способствует реформацию мировоззрения современных таджиков. В этом заключается актуальность исследования данной темы для общества Таджикистана перед вызовами глобализационного периода его развития.

Степень разработанности проблемы. Круг темы бытия и небытия как тема нашего исследования включает огромный пласт как разрозненных, так и фундаментальных работ, в которых в той или иной степени затрагиваются разные аспекты данного вопроса. Эти работы можно разделить по следующим группам: 1) труды древнегреческих философов, которые оказали заметное влияние на онтологические взгляды представителей восточного

перипатетизма. К ним относятся труды Парменида [174], Платона [19; 20; 21; 22], Аристотеля [7; 8; 9], Плотина [23; 24] и др., в которых переплетались вопросы, связанные с чувственно воспринимаемым и умопостигаемым миром, об акте и потенции, атрибуте и акциденции, о неизменном бытии, о двух начал - атомы и пустота как физический аналог небытия, о сверхсущем Благе, которое приобретает трансцендентный характер, о сущности души и разума и т.д.; 2) не менее важное значение в этом плане имеет наследие труды средневековых мыслителей восточного перипатетизма – ал-Кинди [199], ал-Фараби [25; 26; 27; 28; 29; 201], Ибн Сина [1; 2; 3; 13; 14; 15; 206; 207; 208; 209; 210;] Насируддина Туси [17; 18; 212; 213], Абу Райхана Беруни [10], Ибн Рушда [6; 12; 214] и др., в которых рассматривались вопросы, посвященные метафизическим началам бытия, о сущности и существовании, о пустоте и небытийности, необходимосущем и возможносущем, о духовном, идеальном, телесном и экзистенциальном, об отношении реального и умопостигаемого миров и др.

Существуют исследовательские работы европейских философов средних и новых времен, в которых развивались онтолого-метафизический аспект этой проблематики. Особую роль в проведенном нами исследовании сыграли положения Т. Гоббса [52], Дж. Локка [104], Р. Декарта [62], И. Канта [89], Ф. Ницше [128], З. Фрейда [168], М. Хайдеггера [170; 171; 172; 173; 174], Ж.П. Сартра [153; 154], Н.А. Бердяева [36; 37], В.С. Соловьева [159] и др., а также современных исследователей вопроса о бытии и небытии, такие, как И.А. Бондаренко [40], П.П. Гайденок [46; 47], Ф.М. Гиренок [50], В.Д. Губин [56], П.С. Гуревич [58], Ю.Г. Гиринов [51], О.Г. Гарина [48], А.Л. Доброхотов [71; 72], А.Д. Долгов [74], М.С. Каган [87], В.А. Конев [92], В.А. Кутырев [96; 97], В.Б. Кучевский [98], Н.Н. Латыпов [99], Э. Левинас [100], А.Ф. Лосев [105; 106], С.А. Модестов [114; 115], В.В. Налимов [126], Р.А. Нуруллин [129], Р. Подольный [135], Н. Пригожин [137; 138], П.А. Сапронов [151; 152], Н.М. Солодухо [139; 160; 161], Д. Хардинг [175], С. Хоукинг [176], Э.Шредингер [181] и многие другие, которые в своих работах

рассматривали рациональные и иррациональные аспекты бытия человека через соотношение духовного и телесного, субъективного и объективного в биологическом, психологическом и социокультурном, а также трансцендентном условиях бытийности и небытийности сущего и существующего.

К отдельному блоку относятся исследовательские работы современных европейских и ученых постсоветского пространства, которые посвящены изучению проблемы бытия и небытия и под разными углами зрения и косвенно и фрагментарно затрагивают вопрос бытия и небытия во взглядах представителей восточного перипатетизма. С сопоставлением с этими взглядами учения западных мыслителей и других исламских идейных школах, собственно, и начинается построение онтологической философской системы восточных перипатетиков. В данном контексте назовем исследования А. Корбена [93], Фазл ур-Рахмана [186], Р. Франка [187], В. Монтгомери [192], С. Х. Насра [194; 195], П. Шломо [197], а также современных таджикских философов М. Диноршоева [66; 67; 68; 69; 70], С. Ахмедова [33; 34], К. Олимова [131; 132], М. Музаффари [118; 119; 122], Х. Муминджанова [120], Ф. Сирочов [156], М. Рахимова [141], Н.С. Саидова [148; 149], Х.М. Зиёева [78; 79; 80], Р.З. Назариева [125], С. Джонбобоева [64, с. 33-50; 65], Д.Х. Маджидов [107], С.А. Султонзода [164], Ф.И. Калонзода [88] и др.

Наибольшую значимость и, в какой-то степени, - самодостаточность, данный вопрос обретает в относительно последнее время. Для нашей работы интересными являются отдельные монографии и статьи по проблеме существования и несуществования в рамках метафизической модели мира как взаимодействующее единство этих двух категорий, а также фундаментальные онтологические принципы соотношения бытия и небытия в учениях восточных перипатетиков, выполненные современными иранскими учеными. К ним относятся: М. Ас'ади [202, с. 25-48], И. Даджу [205], М.Б.

Куми [211, с. 245-263], А. Ахмади [203, с.8-12], Х. Гаффори [204, с. 41-62] и др.

Вышеизложенное достаточно ясно показывает, что наряду с достижениями в области исследования проблемы бытия и небытия в учениях представителей восточного перипатетизма обнаруживаются серьезные недоработки, которые, прежде всего, связано с тем, что разноаспектные исследования по данной теме хаотично разбросаны в разных работах, представляя собой несистемные концепции, и отраженных фрагментарно либо в монографии и исследовательских работах, либо в отдельных статьях. Это вызвало необходимость исследовать проблему бытия и небытия в учениях восточных перипатетиков.

Связь исследования с программами (проектами) и научной тематикой. Тема диссертации соответствует перспективному плану научно-исследовательских работ кафедры истории философии и социальной философии Таджикского национального университета на 2015-2025 гг.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Целью исследования является философское исследование основных форм бытия и небытия в учениях восточных перипатетиков.

Задачи исследования. Достижению поставленной цели предполагает выполнения следующих задач:

- проанализировать содержание и значение основных категорий, отражающих суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков;
- выявить и обобщить степень влияния античных философов на онтологические представления восточных перипатетиков по проблеме бытия и небытия;
- проанализировать и раскрыть степень развития представлений о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков;

- обосновать подходы восточных перипатетиков к обоснованию значимости диалектики актуального и потенциального в дихотомии бытия-небытия;

- проанализировать и раскрыть соотношение бытия и пустоты, соотношение бытия-небытия-ничто во взглядах восточных перипатетиков.

Объектом исследования является проблема бытия и небытия в философии восточных перипатетиков.

Предмет исследования – взаимоотношения различных форм бытия и небытия как сложное, многогранное и многоуровненное образование в учениях восточных перипатетиков.

Гипотеза исследования имеет онтологической направленности, потому что она касается - и даже составляет - именно связь между логосом и сущим: это логическая гипотеза о сущности сущностей и она - попытка интерпретировать связь между логосом и сущности в терминах предварительной и основополагающей философских теорий, идей и логической позиции сущности сущностей, полностью присущей ее статусу: речь идет о конституирующем моменте, из которого только и может возникнуть нечто похожее на истину и различие между истиной и ложью. Оно в учениях восточных перипатетиков понимается двумя основными способами: существующее или бытие в собственном смысле сущности, и с этой точки зрения онтология имеет дело, с одной стороны, с существующими вещами, а с другой - с универсальными сущностями: среди существующих вещей она стремится определить типы, классы, модусы, роды, виды и так далее. Из сущностей - их природу и постоянство, степень универсальности, их отношения друг с другом и с экзистенциями вообще, их познаваемость и др. В этом смысле онтологическая гипотеза идет к трансцендентальной логике, которую, однако, она также преодолевает, поскольку, начиная с анализа, теория онтологической гипотезы находится вне этой альтернативы, поскольку она вовсе не устанавливает сущее и сущность, бытие и небытие как отдельные: они не согласуются апостериори, но конституируются вместе.

Это - аксиома как с логико-онтологической, так и с гносеологической точки зрения.

Этап, место и период исследования (исторические рамки исследования). Диссертационное исследование охватывает различные этапы исследования проблемы бытия и небытия в учениях восточных перипатетиков, начиная с выбора темы, ее утверждения, анализа научной литературы по теме диссертации, определения и обоснования актуальности, цели и задачи исследования, методы и методология проведения (2018-2019 гг.); разработки плана работы, осуществления обработки, анализа и сопоставления данных, написания первых частей работы (2019-2020 гг.); написания последующих частей работы и опубликования статей по теме исследования (2021-2023 гг.); проведения обобщения, выводов, анализа полученных результатов и подготовка диссертация к обсуждению на кафедре истории философии и социальной философии ТНУ (2023-2024).

Теоретические основы исследования. Теоретические основы диссертационного исследования составляют труды классиков философской науки, достижения мировой философии, труды по философии и истории философии отечественных и зарубежных ученых, научные выводы и положения, принятые в философской науке, а также материалы республиканских и международных конференций, семинаров, круглых столов по философским вопросам в общем, и по онтологической проблеме бытия и небытия, в частности.

Методологические основы исследования. Общую методологическую основу можно определить, как экзистенциально-философский подход. Настоящая работа базируется на использовании формальной логики и целостного подхода, системного подхода, ситуационного и эволюционного анализа. В работе использовались такие методы и приемы познания, как контекстуальный анализ (исторический анализ), диалектический, историко-философский и других методов, посредством которых выполнен анализ и осмысление сути проблемы бытия и небытия во взглядах восточных

перипатетиков в общем поле философского дискурса. В диссертационной работе в качестве общих методов исследования темы использовались логико-теоретические методы исследования: анализ, синтез, индукция, дедукция, сравнительный метод, а также методы обобщения, абстракции и др. С использованием системных, структурных и функциональных общенаучных методов, раскрывается картина бытия и небытия, сущее и существования, полнота и пустота в онтологическом воззрении восточных перипатетиков.

Источником данных послужили историко-философские и социально-философские произведения древнегреческих философов, средневековых мыслителей исламской, таджикско-персидской и западноевропейской философии, а также труды современных философов по теме диссертационной работе.

Эмпирические предпосылки диссертационной работы составляют официальные нормативно-правовые и социально-этические документы Республики Таджикистан, послания и выступления Лидера нации, Основателя мира и национального единства Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона, концепции, стратегические и программные документы, теоретические и экспериментальные материалы по проблеме бытия-небытия, отраженные в трудах отечественных и зарубежных ученых, материалы конференций и научных журналов отечественных и зарубежных стран, а также интернет-ресурсы и др.

Исследовательская база. Диссертация выполнена в 2019-2024 гг. в факультете философии Таджикского национального университета.

Научная новизна исследования выражается в следующем:

- в сравнительном анализе реконструированы и обобщены основные категории, определяющие значения бытия и небытия, пустоты и ничто в философии восточных перипатетиков;
- определены и проанализированы степень влияния онтологических представлений античных философов на учения восточных перипатетиков по проблеме бытия и небытия;

- впервые проведен анализ и обоснован вопрос о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков;

- раскрыт вопрос о диалектике актуального и потенциального в дихотомии бытия-небытия, предложенными восточных перипатетиков;

- обоснован необходимость разграничения между бытием и небытием, бытием и пустотой, небытием и ничто во взглядах восточных перипатетиков.

Положения, выносимые на защиту следующие:

1. Учение восточных перипатетиков о бытии неотделимо от категории сущности, которая представляет собой один из наиболее значимых пунктов его системы. Кроме категорий *худус* («возникновение») и *мухдас* («явленное») в соотношении бытия-небытия мы в учениях восточных перипатетиков имеем дело с другими основными категориями, как *вуджуд* или ее таджикский эквивалент - *хаст* («существование»), *махийа* («чтойность» или «сущность»), *зат* (самость), а также другие сопутствующие им категории. Восточные перипатетики говорят и о сущности, которая понимается ими в двух терминах: чтойность (*махиййа*) и самость (*зат*). Чтойность и самость могут быть делимыми или неделимыми. Определяется и категория «небытие» (*гайр мавджуд*) или «то, что не является бытием» (*ма лайса би-л-мавджуд*), которые обозначают противоположное тому, что есть бытие.

2. Чтобы понять суть онтологического учения восточных перипатетиков, необходимо понять процесс рецепции греческих философских идей и теорий. Одним из важных моментов, который можно как сравнительно изучить, так и исторически проанализировать, является «существование» как предмет метафизики. Ответ восточных перипатетиков, например, Ибн Сины на вопрос о существовании, который является основным вопросом философии, отличается от ответа Аристотеля. Ибн Сина рассматривает метафизику как познание бытия и разделяет бытие на необходимое и возможное. Соотношение сущего и существования также

четко определено в разъяснениях ал-Фараби, а его теория существования тоже основана на различии между *махиййа* («сущностью») и *вуджуд* («существованием»). Развивая эту мысль, Насируддин Туси под влиянием как древнегреческих философов, так и восточных перипатетиков, развивает мысль об абсолютной тотальности бытия, даже существования, которая, по его мнению, фактически разделена на части: ту, которая относится к беспричинному существованию, и ту, которая относится к обусловленному существованию.

3. Во взглядах восточных перипатетиков, костяк которых составляли таджикско-персидские мыслители, обнаруживается, что они придерживались традиционной онтологии, касающейся иерархической структуре реальности. В этой онтологии проблему бытия восточные перипатетики, в первую очередь, связывали со светом, которая по сути является зороастрийской идеей на фоне дуалистической концепции света и тьмы, а на ее фоне излагали мистические и эзотерические теории, как соотношение сущности и существования, о сотворении мира из ничего, из пустоты Первым принципом во вне времени, разделение «существования» на два измерения – *mēpōg*, которое буквально означает «умственное», а второе – *gētīg* – «живое», т.е. первое – бесконечный свет, другое – бесконечная тьма. Во взглядах восточных перипатетиков из зороастрийских онтологических принципов бытия выделяются: сотворение мира; разделение мира на две части – духовное и телесное; бытийности и небытийности во времени и вне времени.

4. Рассмотрение и анализ вопроса об акте и потенции в воззрениях восточных перипатетиков – это два состояния одного и того же существа, и поскольку они сущностно упорядочены друг с другом, то создают только одно (сущностно единое) реальное существо. Единство бытия взаимозаменяемо с самим бытием, поскольку в одном бытии может быть только один акт бытия, который имеет возможность актуализировать множество потенций бытия. То, что является актом бытия в «низшем» порядке, может в то же время быть связано в качестве потенции с актом

бытия в «высшем» порядке. Акт, на взгляд восточных перипатетиков, как совершенство касается: а) активной потенции - это акты реального действия, приводящие к конкретному результату; б) пассивной потенции - это формы акциденции в зависимости от потенции, которую совершенствует форма (количество, качество, отношение и т. д.), формы телесных субстанций, субстанций, обладающих познанием, и неуничтожимых субстанций (такой как Бог).

5. Вопрос о пустоте привлекала умы многих философов исламской философии, и был связан с вопросом места и, как следствие, вакуума. В свете подобных вопросов и дискуссий вокруг отдельные мусульманские философы отрицали вакуум, а некоторые из них, однако, попытались это доказать. К последним как раз относились восточные перипатетики – ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, Насируддин Туси и ал-Бируни. Восточные перипатетики рассматривали место как внешнюю поверхность содержащегося в нем или внутреннюю поверхность содержащегося в нем тела, и в любом случае место не может быть иным, чем помещенное (*мутамаккин*), то есть содержащийся или вмещающий что-то. Они рассуждали о двух основных смыслах «пустоты»: первый - тот, который мы могли бы назвать интуитивным, бытовым, согласно которому «пустота» определяется как отсутствие содержания, то есть как отсутствие или недостаток чего-то, что могло бы занять определенное физическое пространство и что, в действительности, «не делает» это.

6. Восточные перипатетики учили, что помимо концептуализируемого, реальное бытие есть и то, что является бытием, которое есть только в человеческом разуме, не как психологический (и потому также реальный) его элемент, а как чисто ментальное обозначение или интенция. И этих сущностей разума, на их взгляд, несколько. Во-первых, реальное бытие, будучи познанным, приобретает на когнитивном уровне ряд характеристик, которые влияют на него только там, то есть в той мере, в какой оно познано: реальный человек, будучи познанным, становится всеобщим, становится

«видом»; в суждении он может быть субъектом или предикатом и так далее. Такие характеристики («быть универсальным», «быть субъектом, предикатом» и т.п.) познаваемы и прекрасно концептуализируемы. Именно то, что «быть познанным», быть объектом разума дает реальному субъекту новый способ бытия с его законами и типичными свойствами.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретическая значимость диссертационной работы состоит в уточнении сущности проблемы бытия и небытия, в комплексной реконструкции этой концепции в историко-философском измерении. Выводы и научные положения диссертации могут быть использованы в ходе дальнейших исследований онтологических проблем, а содержащиеся в диссертационной работе теоретико-методические разработки и рекомендации могут быть использованы в процессе обновления научных знаний по данной проблеме. Философско-научные результаты данного исследования имеют важное значение для исследования проблем, связанных с идентичностью таджиков как наследники восточно-перипатетической культуры.

Результаты, полученные в диссертационном исследовании, имеют практическое значение и могут быть использованы при чтении лекций по курсу философии, истории философии и культурологии.

Степень достоверности результатов подтверждается достоверностью данных, теоретической обоснованностью проблемы, использованием источников, объемом материалов исследования, результатами исследования, требуемым объемом публикаций, конкретными предложениями, основанными на научном анализе результатов теоретических исследований.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Тема и содержание настоящей диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук соответствует паспорту научных специальностей ВАК при Президенте Республики Таджикистан по специальности 09.00.02 – История философии и одновременно коррелирует с научной специальности Диссертационного совета 6D. КОА-029 по защите диссертации на соискание

учёной степени доктора философии в Таджикском национальном университете.

Личный вклад соискателя ученой степени определяется тем, что диссертационное исследование представляет собой самостоятельной научной работой, которая выполнена в соответствии с ее целью и задачами, имеет научную новизну, научные положения, выносимые на защиту, выводами и практическими рекомендациями автора, монографиями, научными статьями, опубликованными в научных журналах, рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан и другими публикациями, а также докладами на международных и республиканских научных конференциях и семинарах.

Апробация результатов диссертации. Результаты научных исследований по теме диссертации докладывались и обсуждались на ежегодных республиканских конференциях профессорско-преподавательского состава и сотрудников Таджикского национального университета, республиканской научно-практической конференции преподавателей ТНУ, посвященной «5500-летию древнего Саразма», «700-летию известного таджикского поэта Камола Худжанди» и «20-летию исследования и развития естественных, точных и математических наук в области науки и образования (ТНУ, 2019-2021 гг.)», республиканской научно-теоретической конференции на тему «Современная таджикская философия: проблемы, перспективы и пути развития» (ТНУ, 2021), международной научно-практической конференции на тему «Актуальные проблемы общественных наук в современной эпохе» (ТНУ, 2021), республиканской научно-практической конференции на тему «Роль образования в борьбе против политического экстремизма и терроризма» (ТНУ, 2022), международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию Таджикского национального университета на тему «Национальное самосознание в процессе глобализации» (ТНУ, 2023), республиканской научно-теоретической конференции на тему «Актуальные

проблемы современной философии: проблемы и перспективы» (ТНУ, 2024), республиканской научно-теоретической конференции на тему «Глобализация и её влияние на систему образования» (ТНУ, 2024) и международной симпозиума «Социально – философское учение Абунакра Фороби: сущность и значение в современном мире» (НАНТ РТ, 2024).

Публикации по теме диссертации. По теме диссертации опубликованы 9 работ, в том числе 4 статей в рецензируемых научных изданиях, рекомендуемых ВАК при Президенте Республики Таджикистан.

Структура и объем диссертации. Диссертация изложена на 185 страницах компьютерного текста, состоит из введения, 2 глав, заключения, практических рекомендаций, списка использованной литературы, которая содержит 217 источников.

ГЛАВА 1. ОНТОЛОГО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ВОСТОЧНЫХ ПЕРИПАТЕТИКОВ

1.1. Основные категории, отражающие суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков

Рассмотрение категории, отражающих суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков как когнитивного или теоретической основы для осмысления вопроса, позволяющего определить, чем являются объекты и какова их реальность, требует ограничения внимания тем, как осуществляется связь между ментальными актами и объектом исследования. По этой причине, с точки зрения методологии, мы сосредоточим наше внимание на структурах теоретической категоризации, т.е. концептуализации и утверждении. Оно не включает в себе вопрос ее генезиса, который потребовал бы углубленного рассмотрения темы абстракции и, вместе с ней, функции внутренних категориальных элементов в формировании этой структур.

Анализ категориального аппарата бытия приводит нас к рассмотрению связи между логикой и онтологией, поскольку недостаточно исследовать, как в понимании восточных мыслителей-перипатетиков, интеллект занимает позицию в отношении пропозиции категорий, но необходимо также установить, что в каждом случае понимается под бытием и в какой степени интеллект может получить доступ к реальности вещей. Гипотеза, которой руководствуется эта работа, состоит в том, что в мысли восточных перипатетиков о бытии, точнее, его ментальные содержания не выступают в качестве посредника между интеллектуальными актами и самой вещью, которая предлагается либо как объект теоретической мысли, либо как психическое представление, либо как единичная и конкретная (внементальная) вещь. Российский исследователь А.В. Смирнов, отмечая, что

вопрос бытия и небытия в восточной мусульманской философии был связан с проблемой творения и единобожием, утверждает, что разница лишь в том, что если в религиозной философии единство ассоциируется с личностью Бога, то в философии используется более абстрактное понятие «единого» или «необходимосущего». Это не личный бог, а скорее первопричина, существующая вечно и независимо от всего остального. Необходимосущее рассматривается как единый источник всего многообразия бытия. Для достоверность данного тезиса приводит слова Ибн Сины: «Всякая цепь, состоящая из причин и следствий ... Очевидно, что если в этой цепи имеется нечто такое, что не есть следствие, то это и есть тот самый конец, которым заканчивается цепь. Отсюда следует, что каждая цепь должна заканчиваться необходимо сущим», - так определял смысл центральной категории арабо-исламской «фальсафа» великий учёный и философ Абу Али ибн Сина (980-1037), - известный в средневековой Европе как Авиценна [13, с. 329]. «Необходимосущее, - разъясняет он, - по своей сущности едино и совершенно не высказывается о многом» [13, с. 329]. Акцент на единстве Бога означал, что восточные перипатетики отстаивали абсолютную идентичность божественных атрибутов с Богом - иными словами, их нельзя было рассматривать как самостоятельные сущности, что поставило бы под угрозу единство Бога.

Кроме того, учение восточных перипатетиков о бытии неотделимо от категории сущности, которая представляет собой один из наиболее значимых пунктов его системы. В связи с этим, индивиды, по мнению восточных перипатетиков, тесно связаны со значением свойств, которые составляют целое, абсолютно независимое от остальных, но способное получать бытие. Т. Ибрагим и Н. В. Ефремова к предисловию перевода книги «Указания и напоминания» излагают: «Сама по себе любая вещь в мире лишь возможна (т. е. может быть, но может и не быть), а посему нуждается в Необходимом/Боге, и не только для возникновения (если она возникшая), но и пока она существует. Но как бы идя навстречу мутакаллимам, автор

«Указаний и напоминаний» модифицирует традиционный термин «худус/возникновение» (соответственно «мухдас/явленное»), под которым прежде понималось исключительно временное предшествование» [15, с. 461-486].

Итак, кроме категорий *худус* («возникновение») и *мухдас* («явленное») в соотношении бытия-небытия мы в учениях восточных перипатетиков имеем дело с другими основными категориями, как *вуджуд* или ее таджикский эквивалент *-хаст* («существование»), *махийа* («чтойность» или «сущность»), *зат* (самость), а также другие сопутствующие им категории. Мы рассмотрим их значения в онтологическом контексте и в их логической взаимосвязи. Прежде всего, отметим, что в отличие от великолепия бытия, которым только Бог обладает необходимым образом сам по себе (*би-затихи*), сущность (*махиййа*) ограничивается тем, что она есть то, что необходимо для того, чтобы вещь существовала как таковая, а не другая; каждая конкретная вещь, чтобы существовать (*ваджада*), должна была получить бытие (*вуджуд*), но она должна была обладать в своей сущности конституцией, которая позволила бы ей получить бытие, и эту конституцию восточные перипатетики называют *имкан ал-вуджуд* («возможностью»). Но, подчеркивает, ал-Фараби, «не таково положение двух соотношений, если они будут иметь третье, которое порождает связь между ними, но недопустимо, чтобы были бесконечно-возможные причины, потому что каждой из них [соответствует] свойство среднего числа. Причем принимается в расчет и следствие, и причина, и все то, что имеет свойством средину и по необходимости предел, который имеет конец. Тогда возможности опираются на существование необходимо-сущего независимо от материальных, формальных, целевых и действующих причин» [28, с. 348].

Сущность - это метафизическое понятие нисхождения в восточно-перипатетическом структурировании реальности и по ал-Фараби, все, что есть, имеет сущность, которая делает его тем, что оно есть, которая делает его обладающим бытием и которая делает его необходимым; но сущность

одна в каждой вещи [28, с. 347-348]. Из трех обозначенных аспектов первый - формальный или сущностный; второй и третий выражают, соответственно, возможность и необходимость существования. Сущность представлена у восточных перипатетиков как формальная составляющая реального и как первичный метафизический элемент, который позволяет сушим существовать, то есть получать бытие от внешней силы. Теперь сущность, согласно восточным перипатетикам, имеет не только метафизическое, но и гносеологическое значение: оно есть принцип умопостигаемости реального. Именно интеллектуальное постижение сущности позволяет нам рационально познать реальное. Этот двойной аспект - метафизический и гносеологический разьяснения сущности является отправной точкой одной из самых известных тем восточных перипатетиков: троекратное рассмотрение сущности.

Понятие бытия каждой вещи имеет значение в предмете, который может не являться явным - и это значение есть то, что обозначается термином *вуджуд* - в той мере, в какой существование (*вуджудийа*) предполагается в предмете, который не является явным, и существование понимается как акциденция предмета. В нем также предполагается, что оно происходит от человека, поскольку это было бы одним из значений, к которым перипатетики применяли это слово - и для их обозначения оно было установлено с самого начала. Под словом «бытие» (*вуджуд*), используемым восточными перипатетиками в абсолютном смысле, они подразумевают, что вещь полностью «существует» (*ваджада*), что она доступна для всего сущего (*мавджуд*), что они хотят, и что она подвержена всему, что от нее ожидают. Это были значения, которые исходили от человека по отношению к чему-то другому, либо к другому человеку, либо к чему-то еще, как когда мы говорим: «я нашел потерянную вещь», «я искал такую-то вещь» или «я нашел ее», последнее распространено, хотя и не используется. Поэтому ал-Фараби предпочел первое, но только в относительном смысле. Оно может быть предикцировано каждой пропозиции, в которой понимаемый объект находится вне души, тождественной с тем, как он понимается, и, вообще,

всему, что представляется и воображается в душе, и всему, что понимается, что находится вне души и тождественно тому, как оно находится в душе. Это и есть то, что подразумевается под «тем, что истинно», поскольку в данном случае, истинное и человек – тождественны. Таким образом, смысл бытия становится ясным: ал-Фараби в своей логике говорил о понятии «бытия», то есть как о лингвистическом термине; далее он будет рассматривать его в философском употреблении: бытие и категории; бытие и истинное; бытие и сущность; бытие и небытие; бытие по сущности и бытие по акциденции. В целом же, по мнению ал-Фараби, они как о Боге, являются такими вопросами, которые не каждому суждено познать: «Народ также не способен уразуметь, как это *нечто* возникает из *ничего* и как *нечто* обращается в *ничто*. Поэтому к ним следует обращаться только с тем, что они могут себе представить, постичь и понять» [25, с. 90].

Другой восточный перипатетик, неперсидского происхождения Ибн Рушд (1126-1198), как известно заочно полемизировал с Ибн Синой и ал-Фараби, не имея в своем распоряжении трудов двух последних мыслителей говорил об их идеях по слухам, или же используя произведение ал-Газали «Тахафут ал-фаласифа» («Опровержение философов»), против которого впоследствии написал свою «Тахафут ал-тахафут» («Опровержение опровержения»). Напомним, что мусульманские философы, вслед за Платином, выбирали генезис Вселенной через эманацию: Бог есть Единство, а от него исходит множественность истекающего от божественной эманации света. Выступая против этой доктрины, ал-Газали и богословы защищают Бога с акцентом на его воли как единственная возможность сохранить божественное единство и его эффективное действие, и что Он - единственная сила, которая желает и существует, так что камень или огонь не могут быть действительными причинами. Тем не менее он приводит ответ философов на свое возражение: причина - это род, который делится на причину по природе или по воле. Это различие признают все философы-перипатетики, поскольку

они признают причинность в природе, которая оправдывает законы, открываемые наукой.

С другой стороны, здесь появляется критика Ибн Рушда в адрес Ибн Сины, прерывающего его изложение от имени философов. Он понимает, что его аргументация несовершенна, поскольку, самое главное, игнорирует функцию потенциальности в каждом процессе. По его мнению, отождествляющему себя с последователями аристотелизма, согласно учению которых любой процесс изменения требует неполноценного существования, или, говоря иначе, относительного небытия, существования в потенциальности, Ибн Рушд с выпадом в адрес Ибн Сины, предлагает два варианта процессов изменения: в одном случае порождаемый объект свободен от небытия (существования в потенции), а в другом - нет. Он писал: «О том же, что существует лишь в потенции, т. е. о лишенном начала и конца, неправомерно утверждать, что оно начинается или заканчивается: его нет ни в прошлом, ни в будущем, поскольку существующее потенциально в данном случае можно уподобить тому, что не существует вообще. Именно это и подразумевали философы, когда говорили о не-бытии круговых движений в прошлом и будущем» [6, с. 22].

Тезис Ибн Сины заключается в том, что небытие никак не связано с двигателем, и Вселенная в той мере, в какой она не существует, не нуждается в действующем, так что она связана с ним только в той мере, в какой она существует. Если действительность существует вечно, то и его следствие существует вечно, и эта причинность тем ценнее, что она исключает возможность несуществования вещи: «Мы говорили, что все, что бывает таким, есть возможносущее, и говорили также, что возможносущее существует по причине и его существование происходит не из самой вещи, а из другой вещи. Это и есть созданное. Кроме того, мы говорили, что причины в конце концов восходят к необходимосущему, а необходимосущее едино» [13, с. 144], т.е. вечное. Фактически одновременность причины (т.е. необходимосущее) и следствия (возможносущее) являются следствием

эманационного тезиса о Вселенной неоплатонического происхождения. Как было сказано выше, эти категории из числа основополагающих терминов, отражающих целый комплекс онтологического значения происхождения и развития как метафизического, так и физического миров. Для того чтобы существовала множественность, Ибн Сина говорит, что возможность существования отлична от существования, но если это утверждается, то должно быть также утверждено, что необходимость существования такова. Существование - это «нечто общее», которое делится на необходимое и возможное в равной степени, как и в любом делении рода.

Как отреагируют на эти тезисы другие представители восточного перипатетизма, например, Ибн Рушд? Во-первых, Ибн Рушд указывает, что первым, кто разработал учение о существующем, необходимом для себя или возможном для себя, но необходимом для другого, был Ибн Сина. Он принимает его доктрину с нюансами, но дистанцируется от позиции, приписываемой Ибн Сине, поскольку считает, что необходимость существования не является чем-то добавленным к существованию. Дискутируя с взглядами Ибн Сины и ал-Фараби, Ибн Рушд написал: «... вы, моль, (философы), не должны опровергать наше утверждение о том, что необходимое для вас на самом деле не необходимо, ибо вы можете рассматривать как возможное то, что ваши противники рассматривают как невозможное по необходимости (мышления). Это значит: подобно тому как вы рассматриваете как возможное то, что ваши противники считают невозможным, вы считаете необходимым то, что ваши противники таковым не считают. У вас нет мерила, которое позволило бы вам судить, какое из данных двух утверждений правильно» [83, с. 415].

Это отрицательное состояние, продолжает он, постольку, поскольку это сущность, существование которой не требует другого. Однако, Ибн Сина отвергает, что в реальности необходимого бытия есть какое-либо различие, не говоря уже о различии между его существованием и необходимостью в нем. Но Ибн Рушд игнорирует важную часть слов Ибн Сины: во-первых,

повторив свой тезис о том, что следствие может существовать независимо от причины, если оно не страдает от небытия, и поэтому дом существует после его постройки, затем он вводит различие: необходимо ли для того, чтобы вещь была причиной, она должна быть ее субстанцией. Ибн Рушд не согласен с тем, что субстанция подлунного мира состоит в том, чтобы быть вызванной, но он допускает, что Ибн Сина может быть прав, если речь идет о небесных сферах и нематериальных существах, сущность которых состоит в том, чтобы мыслить о первопричине, которая является причиной их существования.

Как видно, речь идет о бытии или существовании. Но восточные перипатетики, как было сказано выше, говорят и о сущности, которая понимается ими в двух терминах: чтойность (*махиййа*) и самость (*зат*). Чтойность и самость могут быть делимыми или неделимыми. В том, чья чтойность делима, говорят о ней трояко: во-первых, его недетальная совокупность; во-вторых, детальная совокупность, частями которой он является; в-третьих, каждое из частей совокупности. Так вот, каждая из этих трех частей называется чтойностью и самостью. Короче говоря, чтойностью называется только то, что принадлежит вещи и с помощью чего можно ответить на вопрос «что это за вещь», или в ответ на этот вопрос с помощью какого-либо другого знака. Все, о чем задается вопрос «что это такое», познается посредством знака (*'алāма*), который не является ни его самостью, ни его чтойностью, запрашиваемой частицей «что?» (*мā?*). На этот вопрос можно ответить по роду, можно по видовому отличию, по материи, по форме, и можно по определению. Каждый из этих ответов делится на чтойность, которая, в свою очередь, делится на части. Существование того, что можно определить одним из высших родов, есть его род; оно включается в смысл существования, которое есть чтойность или часть чтойности или сущности, ибо его род есть часть его чтойности и есть определенная чтойность в нем. Но это справедливо только для того, чья чтойность или сущность делима. Ибн Рушд, анализируя взгляды ал-Газали по этому поводу,

говорит, что его замечание по поводу разделения «можно себе представить лишь в отношении того, что обладает количеством» [83, с. 417], которое по его Ибн Рушд ложно отчасти и далее излагает: «...оно верно по отношению к тому, что делимо само по себе, но неверно по отношению к тому, что делимо акцидентально, т. е. по отношению к тем вещам, которые могут быть разделены, лишь поскольку они существуют в том, что делимы само по себе. Так, например, тело делимо само по себе, а белизна делима акцидентально, то есть поскольку делимы тела, в которых она имеется. Точно так же формы и душа делимы акцидентально, то есть поскольку делим их субстрат» [83, с.418].

Что же касается всего, чья сущность неделима, то либо это сущее, которое не существует, либо смысл его существования и «того, что оно есть» - одно и то же: то, что оно есть существование, и то, что оно есть бытие, - это один и тот же смысл.

Отсюда становится ясным, что каждая из категорий, которые предихируют на «вещи, о которой говорится» (*мушār илайхи*), обладает определенной сущностью вне души, прежде чем она будет понята как делимая или неделимая. Однако они могут быть истинными после того, как их поняли, поскольку, будучи понятыми и представленными, они становятся умопостигаемыми вещами того, что находится вне души. Бытие объединяется в них под этими двумя последними аспектами. Отсюда следует, что смыслы бытия сводятся к двум: истинному и тому, что обладает определенной сущностью вне души. Ибн Рушд отмечает, что «наиболее убедительная форма, в которой этот довод может быть выражен, должна опираться на две посылки. Первая такова: не представляется истинным очевидное положение, что возможность отчасти единична, т. е. находится вне души, отчасти же – всеобща, т. е. является понятием разума о возможных вещах; вторая посылка опирается на утверждение: природа возможных единичных вещей, находящихся вне души, тождественна с природой универсалии, находящейся в уме. В этом случае возможность не обладает ни

природной единичного, ни природой всеобщего, или же природа единичного должна быть тождественной с природой всеобщего» [6, с. 101].

Так, по мнению Ибн Рушда и ал-Фараби бытие - это совокупность, которая сама по себе является сущностью, а существование - это детальная сущность этой вещи или одной из частей совокупности, будь то ее род или ее специфическое отличие. И поскольку его специфическое отличие есть то, что ему наиболее свойственно, то оно заслуживает того, чтобы быть его существованием, которое ему свойственно. Существование истинного - это определенное отношение умопостигаемого к тому, что находится вне души, как было отмечено выше. Существование того, что можно определить одним из высших родов, есть его род; оно включено в значение существования, которое есть чтойность или сущность. Ал-Фараби пишет: «...чувственно воспринимаемое, которое характеризуется не иначе, как путем (выявления) акциденции и другими естественными путями, называть «что оно» («чтойность»). Оно является субстанцией в абсолютном смысле слова или, как мы ее [еще] называем, - сущностью в абсолютном смысле слова. Потому что смысл субстанции вещи и есть сущность вещи, ее вторая субстанция и часть второй субстанции. То, что является сущностью самой по себе и совершенно не нуждается во второй сущности, является субстанцией в абсолютном смысле слова, так как оно – сущность в абсолютном смысле слов, без того, чтобы оно соотносилось с [какой-либо] вещью и было связано с ней» [29, с. 358-359].

Что касается категории «бытие», которая предиктируется в целом на все это, то, на взгляд ал-Фараби, философы следуют тому же примеру, что и в отношении конкретных вещей, о которых говорят «бытие», в том смысле, что они называют то, что еще находится в потенции, тем же именем, что и то, что находится в действии. Они называют это «бытием» в обоих моментах одновременно и различают между ними условие «в потенции» и «в действии», которое они добавляют к нему, утверждая «бытие в потенции» и «бытие в действии». Мыслитель определяет и категорию «небытие» (*гайр*

мавджуд) или «то, что не является бытием» (*ма лайса би-л-мавджуд*), которые обозначают противоположное тому, что есть бытие; это то, чья сущность или чтойность не находится вне души, т.е. оно используется для определения того, что не имеет никакой сущности ни вне души, ни в душе, и для того, что имеет сущность, представленную в душе, хотя и не существующую вне души: это, говорит ал-Фараби, ложное утверждение. Говоря о небытии, ал-Фараби обосновывает свой подход в соотношении материи и небытия, а также о «месторасположении» небытия: «Несуществующая вещь – это то, что потенциально может стать некоей другой вещью и у чего может возникнуть нечто отсутствующее у нее в данное время. Разница между первой материей и небытием состоит в том, что первая материя является несуществующей акцидентально и существующей по своей сущности. Небытие же не существует по своей сущности, а существует акцидентально, ибо существует оно в интеллекте в том смысле, в каком говорят, что оно представляется в интеллекте» [29, с. 299].

Согласно ал-Фараби, существует категория сущностей, которые не имеют самостоятельного бытия вне человеческого сознания. Они являются продуктами нашей мысли и не обладают объективной реальностью. Понятие «небытия» в этой системе понимается как отрицание бытия, а не как некая самостоятельная сущность. Оно подобно прилагательному «неправедный», которое не обозначает отдельное качество, а лишь указывает на отсутствие праведности.

То, что не является истинным, является более общим, чем то, что является ложным. Ибо то, что вообще не имеет сущности, на его взгляд, не является ни истинным, ни ложным - потому что у него нет ни имени, ни слова для обозначения: оно не является ни родом, ни конкретным различием, ни представимым, ни мыслимым, и о нем не возникает никаких вопросов. Что же касается того, что не является истинным, то есть ложного, то оно либо умопостигаемо, либо представимо, либо мыслимо и обладает сущностью. Ибн Сина в объяснении небытия пустоты приводит такое

доказательство, что «...никакой объем не может входить в другой объем, было бы достаточным для понимания невозможности пустоты, но мы покажем, что и сама пустота не существует и в пустоте не может быть ни движения, ни покоя. Мы говорим, что если бы даже была пустота, то она была не такой, какой ее себе представляют; она ничто, а как это может быть, чтобы она была ничем и в то же время можно было бы говорить, что между таким-то и таким-то телом пустота больше, чем между двумя другими телами? Или сказать, что в данном количестве пустоты может поместиться еще другое количество, что больше этого количество в нее не влезет или что ее количество мала уменьшилось?» [14, с. 191].

По мнению Ибн Сины, утверждение о существовании пустоты приводит к логическому противоречию. Если пустота существует, то она должна быть чем-то, занимающим определенное пространство. Но пространство всегда связано с тем, что его заполняет. Получается, что пустота одновременно и существует (как нечто, занимающее пространство), и не существует (так как она не является веществом, заполняющим это пространство). Такое двойственное определение делает понятие пустоты несостоятельным [14, с. 191].

С другой стороны, необходимо отметить, что с исторической точки зрения, именно Ибн Сина первым рассматривал вопрос о том, что может ли сущность иметь место в трех состояниях или в трех аспектах. В «Логике» он объясняет, что сущности вещей находятся либо в самих вещах, либо в интеллекте; следовательно, они имеют кажущиеся три аспекта: один - когда сущность как таковая не соотносится ни с третьим существом, ни с тем, что из нее следует, поскольку она такова; другой аспект - в соответствии с тем, как это происходит в этих единичных случаях; и третий - в соответствии с тем, что есть в интеллекте. Первое может означать, что сущность допускает только два состояния: либо они в вещах, либо в представлении. Это кажется полной и исчерпывающей классификацией сущности, поскольку есть только два реальных способа существования: внеположный, с самим бытием; или

интенциональный, то есть в познании и мыслящим интеллекте. Он обосновывает этот тезис в следующем умозаключении: «Необходимо знать, что сущность мыслимого двояка: с одной стороны, это есть единый смысл без частей, например, понятие смысла бытия или смысла единства. С другой стороны, у него есть части, например, понятие десятичности, которая имеет части, или же, например, понятие человека, которое составляется из понятия животного и мыслящего. Пок не соединяются [животное и мыслящее], не получается понятия человека, так как человек есть человек, имеющий один смысл, и один мыслящий, отдельно взятый, и одно животное, отдельно взятое, не являются человеком, но их единая совокупность составляет человека» [14, с. 219]. Таким образом, Ибн Сина ясно указывает, что не существует никакого реального третьего аспекта, или состоянию сущности. Действительно, для него все, что есть, либо существует не в субъекте, либо существует в субъекте и третьего способа существования не дано.

Итак, если сущность не может быть охарактеризована как всеобщее, то что же это такое? «... всеобщее, - отмечает Ибн Сина, - есть нечто исходя из того, что оно всеобщее, и из того факта, что оно есть нечто, для чего всеобщность является чем-то другим... Ибо определение справедливости отделно от определения всеобщности, и всеобщность не содержится в определении справедливости. Ибо справедливость имеет определение, которое не нуждается в универсальности. Но именно в нем проявляется универсальность. Следовательно, справедливость сама по себе есть не что иное, как справедливость. Ибо само по себе оно не есть ни много, ни одно, и оно не существует ни в этих чувственных чувствах, ни в душе, и нет ничего по силе или действию их, чтобы содержаться в сущности равенства» [208, с. 208-210]. Сама рассматриваемая сущность – это, говоря языком Аристотеля, чистый эйдос, чистое соотношение, не загрязненное никакими другими свойствами, даже условиями, которые оно должно обязательно приобрести, чтобы находиться в том или ином состоянии. По мнению французского ученого Е. Жильсона, это фундаментальная ошибка всех эссенциалистов:

«Не следует забывать, что в конкретном опыте сама сущность – это выделение части конкретной реальности. Первая ошибка метафизики сущности состоит в том, что она принимает часть за целое и рассуждает о сущностях так, как если бы они составляли всю реальность и ее умопостигаемость» [190, с. 124].

Конечно, сущность предстает перед нами во множестве состояний, но она не сводима ни к одному из них. По Ибн Сины, сущность - это строгая инвариантная идентичность посреди всех ее возможных реализаций. Сущность - это эйдетическое содержание, как оно непосредственно дано нам и не сводимо к той же универсальности, которая охватывает бытие. Для Ибн Сины сущность не исчерпывается рассмотрением первых двух смыслов. Напротив, именно абсолютная сущность объясняет конституцию индивида и, следовательно, обосновывает ноуменальное единство наших понятий. Сущность сама по себе имеет приоритет перед другими состояниями, поскольку она полностью отделена от бытия: она не находится ни в субъекте, ни в себе как в субъекте, она есть только тождество и сама его возможность. Возможность, которая, как мы видели, есть отсутствие внутреннего противоречия, которая не утверждает бытие и не противостоит ему как невозможное, не требует интеллекта, который его мыслит, и не исключает его: «Если ты хочешь знать, является ли понятие сущности, охватывающее много вещей, родовым или видовым, то ты должен иметь в виду следующее: если форма понятия в твоём уме закончена и нет надобности присоединять к ней что-либо другое, кроме акциденции, чтобы признать его существующим, то знай, что это вид, как, например, десятичность и пятнадцатиричность» [13, с. 123]. Для подтверждения этого утверждения Ибн Сина приводит пример животности, свойственной как человеку, так и лошади, и сущность которой одинаково присуща обоим. При этом «у обоих животность как таковая является полной. И если у одного из них она не была бы полной, ему не была бы присуща животность, ибо если что-либо не обладает полной животностью, то это не животное» [13, с. 122].

Похоже, что Ибн Сина позволил себе в этом вопросе увлечься сильной формалистской и реалистической тенденцией платонизма, вплоть до отстаивания чрезмерного параллелизма между мыслью и реальностью, где он анализирует термин сущность (*ал-махийя*) с лингвистической точки зрения. Интересно отметить, что та же проблема спустя столетия вновь возникает в западной философии, например, у Э. Гуссерля: «Истина – это само бытие, понимаемое как «предмет, совершающий истину». Истина – это тождества предмета самому себе, «бытие в смысле истины... Во-вторых, истина есть структура акта сознания, которая делает возможным увидеть положение дел именно таким, каково оно есть» [54, с. 7].

Такое различие между сущностью и универсальностью позволило Ибн Сине - таджикскому философу разработать теорию предикации: все, что принадлежит чистой сущности, предикативно по отношению к ее индивидам; с другой стороны, свойства, которые она рассматривает, поскольку они находятся в понимании, не переносимы на внеположные индивиды. Сущность сама по себе не предикативна, но, когда она находится в состоянии всеобщности - мыслимая сущность - тогда она предикативна; ибо свойства, которые принадлежат сущности как таковой, предикативны по отношению к индивидам, другие же характеристики, которые приходят к ней благодаря тому, что она мыслится, не предикативны. Содержание сущности в той мере, в какой оно известно, называется сущностью и выражается определением. Определение фундаментально артикулируется в роде и виде, которые соответствуют соответственно неопределенным и детерминированным элементам сущности. По этой причине, отмечает Ибн Сина, в определении материальных сущностей сущность сама по себе используется для обоснования объективности нашего знания [2, с. 124-127].

Видимо, здесь свою роль сыграло влияние аристотелевских идей, особенно те, которые включены во «Второй аналитике» этого древнегреческого мыслителя. По его мнению, сущность может относиться к реальной вещи, например, к человеку, или к идеальной вещи, например, к

треугольнику, и определение, таким образом, принимает характер определенного. Но факт существования вещи будет оставлен для доказательства (как у Ибн Сины), хотя в царстве нематериальных вещей определение реальной сущности обязательно предполагает знание о ее существовании в действительности, как утверждает Аристотель: «В самом деле, так же как мы ищем причину чего-то, уже зная, что оно есть (причем иногда то и другое становится очевидным в одно и то же время, но невозможно причину чего-то познать раньше, чем то, что оно есть), точно так же ясно, что и сущности [вещи] нельзя [познать] без [знания] того, что она есть. Ибо невозможно знать, что именно есть [данная вещь], не зная, есть ли она. Но есть ли она – это мы знаем то привходящим образом, то тогда, когда знаем что-то о самой [вещи]» [8, с. 825].

В философской традиции, представленной Аристотелем, ал-Фараби, Ибн Синою, Ибн Рушдом и Насируддином Туси (на которого мы обратим внимание ниже) определение реальной вещи, таким образом, предполагает существование определяемой вещи, и в этом смысле именно реальные определения представляют интерес для философского знания. В любом случае, хотя определение и направлено на уяснение сущности, оно не доказывает, не подтверждает, что определяемая вещь существует или что тот или иной атрибут принадлежит этой вещи. В этом смысле определение лишь делает известным то, чем является сущность, но не может одновременно доказать, что определяемая сущность существует. Таким образом, в результате одних и тех же рассуждений восточных мыслителей нельзя узнать, что такое вещь и что она есть или существует. Выражаясь традиционным языком, если «сущность» является объектом определения, то «существование» - объектом доказательства; сущность вещи отличается, таким образом, от ее существования, ибо, то, что человек есть, - это одно, а бытие человека – другое.

Насируддин Туси (1201-1274) – другой таджикско-персидский перипатетик, разъясняя этот вопрос на примере человеческой души,

благодаря которой достигается постижения посредством разума собственной самости, утверждает, что в таком случае возникает «потребность к разъяснению некоторых вещей», для которого нужно иметь: доказательство существования бытийности или небытийности объекта, подтверждение её субстанциональности; доказательство того, что это тело или нетелесное и, что она чувствуется самостью, управляется органами. Он убежден, что только в первом случае для подтверждения существования объекта, т.е. души, необходимость в доказательстве не нужна, потому что «... для каждого разумного человека самым очевидным и достоверным является ее самость и истинность до той степени, что спящий человек во сне, бодрствующий человек наяву, пьяный человек в состоянии опьянения, и трезвый человек в его бдительности может неосведомленным во всем, но не может быть неосведомленным по отношению к самому себе. Как это представляется, когда приводят доказательство о своем существовании? Свойство доказательства состоит в том, что оно служит посредством для того, чтобы привести аргументирующего человека к доказанной вещи» [17, с.42]. В противном случае, по мнению этого мыслителя, доказательство приводится в пользу собственного существования и доказательство дается только по одной вещи, т.е. по отношению к самому себе, а доказательство для собственной самости он считает абсурдным и ложным.

Что касается второго случая, т.е. доказательства субстанциональности души, Насируддин Туси отмечает, что каждое существо, за исключением необходимосущего, является либо субстанцией, либо акциденцией и писал: «Пояснением в данном случае является то, что существование каждого существа либо может зависеть от другого существа, существующего самостоятельно само по себе, как например, чернота, являющаяся состоянием тела, либо форма кушетки, которая зависит от существования древесины, поскольку если нет тела, не может быть и черноты, и если нет древесины или того, что её заменяет, не может быть и формы кушетки» [17,

с. 42]. Эти временные характеристики существа философ называет акциденциями, противопоставляя их постоянной, самостоятельной сущности.

Насируддин Туси заключает: «после того как эта часть установлена, отметим: невозможно, что самость и истинность человека могут быть акциденцией, поскольку свойство акциденции состоит в том, что это должно быть предикатом (*махмул*) и приобретенным (*макбул*) от других вещей, которые сами по себе обладают независимостью, для того, чтобы быть носителем и получателем той акциденции. В таком случае самость человека – носителя (*хомил*) и получателя (*кобил*) форм состоит в интеллигибельных вещей, и при чем одна из форм и идей постоянно появляется, в то время как другая исчезает» [17, с. 42-43].

Так, Насируддин Туси подобно другим восточным перипатетикам считает, что акцидентальность бытия по отношению к сущности возможносущего является необходимым следствием концепции сущности как предшествующей и независимой возможности бытия. Эта экзистенциальная характеристика сущности ставит метафизику и Насируддина Туси и Ибн Сины с ал-Фараби нечто в формалистическую линию, согласно которой вся причина сущности находится в самой сущности, а функция бытия сводится к простому реальному моменту, как реализации уже завершенного акта: возможность существования сущих лежит отчасти в необходимом бытии, а отчасти в самой сущности.

Это приводит восточных перипатетиков к заключению, что сущность и возможное отождествляются, ибо сущность - это умопостигаемое, способное принимать актуальность действителя, а возможное по своей природе подпадает под власть действителя, т.е. предстает как непротиворечивая формальность, способная получать бытие. Существующие индивиды - это аффектированные возможные: все вещи, кроме необходимого бытия, имеют сущность, которая, будучи сама по себе чисто возможной, только бытием приходит к ним извне. Этот внешний характер бытия легко понять, если учесть, что в состав сущности входят только те предикаты, которые

необходимы и достаточны для ее определения. А, как мы видели, бытие не может быть имманентным свойством возможного, ибо это приводило бы к отождествлению возможного с необходимым, то есть с Богом. Ал-Фараби, объясняя эту идею, подчеркивал: «Существование обусловленной сущности само по себе не является возможным: иначе она не могла бы существовать. Однако оно необязательно, ибо в противном случае оно не было бы обусловленным. Таким образом, [обусловленная сущность] по самому своему определению является возможно-сущей при условии существования ее первопричины; существование ее при отсутствии первопричины невозможно. По самому определению такая сущность преходяща, а по отношению к своей первопричине – обязательно необходима. Все преходяще, кроме лика Его» [29, с. 256].

Ал-Фараби проводят параллель между внешней стороной бытия и единства, утверждая, что Единое тождественно бытию тем, что Единое предиктируется на все категории, как и бытие. Но по своему содержанию каждое из них различно, однако они выходят за пределы всех категорий; совпадают они и в своих отношениях к сущности: они экстерналино добавляются к ней. Таким образом, акцидентальность бытия и Единого становится более понятной: сущность остается сама по себе неизменной, несмотря на ее многообразные формы реализации, и она не может являться акциденцией: «Таким образом, нельзя допустить, что бытие принадлежит к акциденциям сущности, заложенным в ней самой, ибо такие акциденции принадлежат только вещам, уже существующим. Когда вещь возникла, у нее появляются акциденции, обусловленные ею самой. Ибо то что присуще чему-либо и требует причины, [само] является причиной того, что из него следует, и присуще ему» [29, с. 254-255].

Отсутствие внутреннего единства между бытием и сущностью очевидно и в доктрине Ибн Сины о единственности бытия. Согласно его мнению, нет аналогии в отношении бытия, поскольку любое бытие - это сущность, помещенная в состояние индивидуального существования, и в отношении

этого состояния нет места для разнообразия иерархии бытия: либо они актуализированы, либо нет, либо они существуют, либо не существуют; нет места для третьей возможности или градации бытия в соответствии с большим или меньшим онтологическим проявлением сущности: бытие как таковое изменяется не в мощи или слабости, не в большей или меньшей интенсивности, но в этих трех и только трех измерениях: в зависимости от того, является ли оно предшествующим или последующим, постоянным или преходящим, необходимым или возможным. Отмечая, что предшествующее и последующее могут быть как объективными (например, числа), так и субъективными (например, измерения), Ибн Сина далее писал: «Все, в чем предшествующее и последующее бывает по природе, и все, что является количеством, части которого возникают и существуют в одном месте, все это конечно. Доказательством этому служит то, что если бы было бесконечное число в вещах, у которых по природе есть предшествующее и последующее, или некое количество частей, существующих вместе, то можно было бы указать на его место и предел либо физически, либо мысленно» [13, с. 131].

Принимая во внимание все авиценновские, да и все восточно-перипатетические метафизические предпосылки, стоит задаться вопросом, установили ли восточные перипатетики различие между бытием и сущностью возможных сущностей. Исследователи не пришли к единому мнению по этому сложному вопросу: одни утверждают, что для восточных перипатетиков вышеупомянутое различие было реальным, другие - только разумным. В действительности же, эти философы-перипатетики не утруждали себя тематизацией метафизического состава в трансцендентном порядке существ, поскольку его различение между необходимосущем и возможносущем в достаточной степени указывает на различие между действиями Бога и сотворенного. Поэтому решающая метафизическая оппозиция - не между сущностью и бытием, а между состоянием двух сущностей. В любом случае, своей своеобразной концептуализацией возможного и необходимого они, по крайней мере, заложили основу для

реального различия необходимого и возможного. С другой стороны, в силу реалистической интеллектуальности то, что принадлежит вещи в силу ее определения по сущности, а не то, что не принадлежит ей в силу ее определения, не может быть выведено из нее как собственное, принадлежащее ей по другому признаку. Следуя примеру арабских неоплатоников, ал-Фараби, Ибн Сина, Насируддин Туси и Ибн Рушд превращают логическое различие бытия Аристотеля в реальное, чтобы вывести из него различие между необходимым бытием, сущность которого подразумевает существование в силу его определения, и возможным бытием, сущность которого подразумевает существования.

Подводя итог, можно сказать, что категориальный аппарат, отражающий суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков, вариативен и разнороден. В центре этих категорий находятся понятия бытия, сущности и существования, определение и интерпретация значения которых в учениях восточных перипатетиков также многовариантны. Теории одних из них может привести к овеществлению существования, что полностью отсутствует у другого, а последний, в свою очередь, по-аристотелевски отождествляет существование с существующими сущностями и не размышляет о существовании как об отдельной сущности, что, на их взгляд, привело бы к непоследовательности. Третьи отождествляют существование с истиной, которая является логической категорией, и с правильным, истинным сопряжением субъектов и их предикатов, доказывая, что бытие не является вещью самой по себе и не мыслит его как предикат или атрибут. Но корни различий между взглядами этих философов в этом вопросе лежат глубже, которые будут рассматривать на фоне их философских систем и более широких взглядов на онтологическую структуру бытия в следующих частях данной работы основываются на их метафизике.

1.2. Влияние античных философов на онтологические представления восточных перипатетиков по проблеме бытия и небытия

Одним из самых фундаментальных и важных предметов философской мысли восточных перипатетиков является учение о бытии. Что такое бытие, что такое существование, способы существования, степени бытия, категории бытия и другие, связанные с ними являются вопросами, восходящими к таким древнегреческим философам, как Платон, Аристотель, Парменид, неоплатоники и др. Начиная с античности, стремление понять и постичь различные проблемы бытия систематически продолжается в последующих временах, в частности, в учениях восточных перипатетиков, где проблема бытия проявляется в различных формах и обретает обновленный, а где-то новый смысл.

Чтобы понять суть онтологического учения восточных перипатетиков, необходимо понять процесс рецепции греческих философских идей и теорий. Этот процесс начался за несколько веков до возникновения самого ислама, во время доктринальных конфликтов о природе Христа, которые сотрясали христианство начиная с III века, в результате противостояния между ортодоксальной церковью, провозглашенной Никейским собором, и несторианскими и монофизитскими диссидентами. В этих дискуссиях появляются доктринальные формулировки, в которых прослеживается эллинистическое влияние. Несториане были особенно сильны в Сирии, преследуемые в Византийской империи, многие переселились туда в поисках защиты от великого противника Византии, империи Сасанидов. Философы также искали там убежища после закрытия греческих школ византийскими императорами. У. Монтгомери утверждает, что эллинистическая система образования была создана в Ираке в сасанидской эпохе, продолжала существовать и в мусульманский период, ее основной областью была медицина, и она находилась в руках христиан (основным центром обучения был Гунди Шапур). Именно врачебная практика приблизила их ко двору

халифата, позже христианские врачи также преподавали в Багдадском госпитале (основанном Аббасидами). Первые переводы во времена Аббасидского халифата, вероятно, были результатом частной инициативы, но халиф ал-Мауд (813-833) организовал крупный центр переводов, «Дом мудрости», где переводились новые и пересматривались старые тексты. Главным ответственным за эти переводы был Хунайан, христианский врач, профессор медицины в Багдадском госпитале и придворный врач халифа ал-Мутаваккиля (847-861). Эти переводы стали возможны благодаря существованию нескольких живых традиций, главная из которых - вышеупомянутая школа Гонда-Шапур, возглавляемая врачами-несторианами, служившими при дворе халифа [193, с. 38-39].

Вторая традиция исходит от Александрийской школы, которая еще до исламской оккупации Египта начала перебираться в Сирию из-за враждебного климата коптского национализма по отношению к грекам. Около 718 года мы видим их в Антиохии, около 850 года они обосновались в Харраме (на дороге в Мосул), а вскоре после этого, прибыли в Багдад [193, с.39]. Помимо этих линий контактов, существуют и другие, менее известные научному кругу. В Харраме, помимо александрийской школы, существовала языческая «секта», известная как *сабииты* (араб. صابئة), которые исповедовали астральную религию, включавшую греческую философскую основу. Около 872 года один из их главных ученых эмигрировал в Багдад и там, под защитой халифа, переводил и составлял тексты по медицине и математике. Вклад сабиитов сочетал халдейскую математическую и астрономическую традицию с вкладом неопифагорейства и неоплатонизма, который считается фундаментальным для понимания исламской эзотерики [193, с. 39].

С другой стороны, значительная часть аристотелевского корпуса была переведена, начиная с «Логики», и несториан особенно привлекало платоновское учение о душе, которое, в свою очередь, повлияло на различные исламские доктринальные течения, но мы не можем сказать, насколько Платон был известен на самом деле. С другой стороны, многие из

переведенных работ были ложно приписаны, например, «Теология», основанная на труде Плотина, но приписываемая Аристотелю, к которой следует добавить псевдо-Платона, псевдо-Птолемея, псевдо-Пифагора и т.д.

Еще один источник восточных знаний - буддийский монастырь Балх на севере современного Афганистана, который был центром восприятия греческих, манихейских, зороастрийских и диссидентских христианских идей, а также идей самого буддизма, а род Бармакидов получил свое название от титула, который носил первосвященник этого монастыря. Короче говоря, математика, астрология, астрономия, алхимия и медицина также берут свое начало в городах, расположенных вдоль пути на Восток [93, с. 34-35].

Во времена Аббасидского халифата было два периода принятия идей, пришедших из греческой философии: первый - около 800 года, воплощенный в основном религиозными учеными и после периода затишья, когда они ограничились критикой уже сделанного, второе движение произошло в X веке, когда небольшая группа ученых, непосредственно связанных с преподаванием медицины, развила мысль, которая достигла кульминации в авиценновской мысли. Существуют также две географические области, где восточный перипатетизм развивался: с одной стороны, крайний восток ислама, персидский мир, и с другой - крайний запад, Ал-Андалус, Испания.

Первым арабско-мусульманским философом был ал-Кинди (ок. 800-870 гг.), который одним из первых ознакомился с переводами греческих текстов на арабский язык. Он написал множество работ не только на философские темы, но и по космологии, медицине и математике. Как и следовало ожидать, после процесса перевода труды ал-Кинди были пропитаны идеями греческой мысли, будь то Аристотель, Платон или Плотин. Ал-Кинди в своих трудах пытался примирить понятия философии и веры; обе они использовали разные методы для достижения истины: один рациональный, другой - откровенный, но целью не являлось противопоставление этих двух методов, а, скорее, оба метода действительны и сосуществовать в его арабской мысли.

В своих работах он выражал потребность найти истину путем рационального объяснения, хотя ему также приходилось использовать высказывания Корана. Поиск истины, как и во взглядах других восточных перипатетиков, на примере ал-Фараби и Ибн Сины, происходил с рассмотрением онтологических проблем бытия, среди которых особое место выделялось вопросу о сотворенности или несотворенности Вселенной. Он, как и Ибн Сина основывал это объяснение на двух предположениях: первое - исходить из того, что Вселенная и Бог вечны, а значит, вечны и отношения между ними. Поскольку необходимость и вечность подразумеваются, а необходимость исключает волю, а значит, у Бога нет воли, он подчиняется принципу необходимости. Это соотношение между необходимостью и вечностью утверждается в аристотелевской традиции. Рассматривая этот вопрос через возможности движения, происходящего в мире, он предполагает существование и материи и формы. Из этих соображений Аристотель делает вывод о вечности мира, считая это очевидным фактом: «Допустим, что был некогда момент, когда движение впервые началось. Тогда возникает альтернатива, т.е. необходимость признать одно из двух: 1) или что «материя» и «форма» уже существовали до момента начала первого движения или 2) что они до этого момента не существовали. Если они не существовали, то необходимо утверждать, что и «материя», и «форма» возникли. А так как возникновение невозможно без движения, то при сделанном предположении получаем нелепый вывод, будто движение существовало до начала движения» [7, с. 21-22]. Для Аристотеля «необходимое» - это вечное истинно (оно «вечно, врожденно и неразруσιμο»). Поэтому оно не может быть изменено человеком, его можно только созерцать. Тогда как второй вопрос заключается в утверждении, что Вселенная была создана, и поскольку в данном случае воля не исключается, Вселенная создана по божественной воле.

Таким же образом, через сотворение мира ал-Кинди утверждает существование Бога, поскольку кто-то должен был его создать.

Высказавшись в пользу сотворения Вселенной по божественной воле, ал-Кинди описывает Бога как уникального, создателя, правителя, автора Вселенной, бесконечного и вечного. Следует подчеркнуть, что, хотя он утверждает вечность Бога, он не подразумевает вечность Вселенной, поскольку, если оба они вечны, логически мир не был создан Богом, и поэтому, чтобы избежать этого противоречия, он отвергает вечность Вселенной [200, с. 62].

Эти идеи в дальнейшей разработке онтологических принципов бытия был поддержан двумя другим представителем восточного перипатетизма: первым из них был ал-Фараби (870-950), согдиец по происхождению, который изучал греческую философию в Багдаде под руководством христианских мастеров-несториан. Его философия описывается как аристотелевская структура с неоплатонической метафизической надстройкой в его политических размышлениях, подкрепленных изучением «Республики» и «Законов» Платона, где появляется и его метафизика, являющаяся, по сути, продолжением мысли ал-Кинди. В центре всего находится Первое Существо или абсолютное Единое, отождествляемое с Богом, провозглашенным в исламской доктрине. От Бога все остальные вещи будут исходить в иерархическом порядке, и по аналогии в государстве будет существовать глава, от которого исходит власть, устанавливающая иерархический порядок от правителя к управляемым [26, с. 319-333].

Другим же перипатетиком был Абу Али ибн Сина или Авиценна (980-1037), таджик, который в своей автобиографии рассказывал, что читал «Метафизику» Аристотеля сорок раз, не понимая ее, пока не нашел небольшую книгу ал-Фараби, которая «просветила» его. Авиценна имел доступ к греческим текстам, хранившимся в библиотеке султана Бухары. Сам Авиценна утверждает, что к восемнадцати годам он достиг всех возможных философских знаний. Его главный медицинский труд – «Канон медицины», а философская работа – «Исцеление» и «Спасение»: первая - большой сборник по науке и философии, а вторая - сокращенная версия философских частей

первой работы, разделенной на три части: одна по логике, вторая по натурфилософии (собственно, размышления о субстанции и акциденции и природе человеческой души) и последняя по теологии (включая космологию). Она развивается аналогично ал-Фараби: Бог един, существо, существование которого необходимо само по себе, от которого исходит все, чистые интеллекты и небесные сферы.

О других представителях восточного перипатетизма будем говорить по мере развития исследования проблемы онтологических представлений античных философов и их влияния на взгляды восточных перипатетиков по проблеме бытия и небытия. Сразу отметим, что в представлении восточных перипатетиков бытие и то, как оно есть, обозначено как существование вещи. В таком случае происхождение вещи является также источником ее бытия, соответственно, вопрос о существовании сущего может быть решен только в рамках «философии существования», иными словами, как и во всех философских дисциплинах, основным вопросом, который привел к появлению онтологического взгляда этих мыслителей, стала экзистенциальная связь между онтологией и эпистемологией. Отправной точкой этой онтологии бытия является ее ориентация на существование сущего и нисхождение в сущее, опора на знание, которое исследует ученый, объясняющий то, что существует в рамках единства или целостности реального мира. Словом, древнегреческая философия, рассматриваемая восточными перипатетиками как исследование Вселенной в связи с человеческой жизнью с тем, чтобы с помощью своих знаний и действий человек мог достичь конечной, счастливой цели, которую сочли ее совместимой с исламской идеей Вселенной. В их работах содержится множество убедительных и достоверных материалов, касающихся способа веры в Верховное существование и Его атрибуты, различия между первопричиной и миром бытия, вопроса о творении и вечном творении, нематериальности и вечности, бессмертия души. Надо признать, что восточные перипатетики объяснили самые фундаментальные понятия

метафизики и эпистемологии и очертили их онтологические границы и считали вопрос бытия или существования самой фундаментальной проблемой в своих философских размышлениях.

Одним из важных моментов, который можно как сравнительно изучить, так и исторически проанализировать, является «существование» как предмет метафизики. Ответ восточных перипатетиков, например, Ибн Сины на вопрос о существовании, который является основным вопросом философии, отличается от ответа Аристотеля. Ибн Сина рассматривает метафизику как познание бытия и разделяет бытие на необходимое и возможное. С его точки зрения, философ анализирует как необходимое существование и его атрибуты, так и возможное существование и, что предметом метафизики является «бытие с тем, что он существует» (*мавджуд бима хува мавджуд*), то есть «всеобщее или абсолютное сущее», а не «существование в абсолютном смысле» [208, с. 13].

Аристотель считает метафизику также наукой о бытии, но бытие он рассматривает как субстанцию, т.е. для Аристотеля сущее и субстанция - одно и то же и он видит в субстанции все формы бытия - интеллект, душу, материю, форму и тело - и не считает акциденцию независимой от субстанции, устанавливает субстанцию как предмет метафизики и, как следствие, определяет философию как науку о существовании и сущности предметов: «Что исследование начал умозаключения также есть дело философа, т. е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы, - это ясно. А тот, кто в какой – либо области располагает наибольшим знанием, должен был в состоянии указать наиболее достоверные начала своего предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием о существующем как таковом, и должен был в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего. А этот есть философ» [7, с. 125].

Но Ибн Сина не может считать субстанцию или начало всех сущих предметом философии, поскольку субстанция, будучи сущностью, есть экстенсивное бытие, а метафизика не должна ограничиваться изучением

только имманентного. Исходя из этого, если Аристотель считает десять онтологических категорий - категориями бытия, а не категориями сущности, то Ибн Сина, вслед за ал-Фараби, считает, что условные сущности состоят из двух интеллектуальных аналитических частей, а именно «существования» и «сущее». Затем, основываясь на сущность, он делит ее на десять категорий субстанции и акциденции. Слово, которое играет ключевую роль в онтологии Ибн Сины и считается стержнем его философских дискуссий, - это понятие «экзистенция» (*мавджуд*), а не «существование» (*вуджуд*). Разделив экзистенцию на необходимую и условную, Ибн Сина вводит понятие экзистенции, поскольку оно служит указателем на саму экзистенцию. Это объясняется тем, что чистое существование, без учета других аспектов, не делится на необходимое и условное. То, что действительно можно разделить на необходимое и возможное, - это понятие существующего в той мере, в какой оно указывает на существование, которое может быть существенным или несущественным. Таким образом, следует признать, что Ибн Сина остается в рамках аристотелевской метафизики, которая в первую очередь и непосредственно занимается «сущим», а не «существованием». Ибн Сина пишет: «Если предположить, что возможность бытия мира имела начало, то отсюда следовало бы, что мир до этого не был возможен и необходимосущий не имел над ним власти. Если бы мир до своего возникновения не обладал возможностью бытия, то он никогда бы не возник, ибо «создатель никак не может создавать того, что является невозможным». Невозможно, чтобы возникло нечто, чему не предшествовало бы бытие субстрата, который есть материя. Отсюда следует, что возможность бытия есть существующая сущность» [13, с. 25], т.е. сущее.

Соотношение сущего и существования также четко определено в разъяснениях ал-Фараби, который писал: «А если здесь возникают сущности, которые не являются материальными формами и никогда ими не были, то при постижении их они приходят к существованию, иными словами, становятся умопостигаемыми в бытии, которое было у них прежде чем их

постигли в акте интеллекции» [25, с. 30]. Как следует из вышеизложенного, теория существования ал-Фараби тоже основана на различии между *махиййа* («сущностью») и *вуджуд* («существованием»). Согласно Аристотелю, это логическое различие, но ал-Фараби и Ибн Сина расширяют это различие, превращая его в онтологическое. В то же время, у Аристотеля нет причин переходить из области логики в область метафизики. Мир, с его точки зрения, и вечен, и необходим, так что в потустороннем мире доказательство реальности сущности означает доказательство ее существования.

В этой связи Э. Жильсон отмечает, что в случае с исламским философом ал-Фараби и Ибн Синой все обстоит иначе: они хорошо знакомы с иудейско-христианской концепцией творения и с концепцией реального разрыва, который существует как в реальности, так и в логике между сущностью и существованием. Сущность - это именно наличие контингента до познания Бога, и эта сущность сама по себе не содержит причины его реального существования. Если Бог не наделит его реальным существованием, сущность никогда не возникнет. Чтобы понять концепцию Бога, необходимо представить Его как существование, к которому эта проблема неприменима, и единственный способ понять это - думать о Боге так, как будто у него нет сущности [191, с. 178]. А чтобы подчеркнуть различие между «существованием» (*вуджуд*) и «сущим» или «сущностью» (*махиййа*), ал-Фараби ввел в исламскую философию понятие «существование» как метафизического элемента, отличного от «сущности».

Отметим, что в четвертой книге «Метафизики» Аристотель начинает первую главу следующим образом: «Если некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» [7, с. 119]. Далее он подчеркивает, что «ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его» [7, с. 119]. Разницу между Фараби и Аристотелем можно искать в том, что первый уделяет внимание существованию как основной теме, а второй опускает Существование из-за того, что занимается проблемой

существования через осмысления сущности. Обращение к проблеме существования на основе субстанции и акциденции, во второй главе четвертой книги хорошо видна, но в этом взгляды Аристотеля и ал-Фараби схожи. Как бы то ни было, стремление Фараби обосновать философию на бытии также свидетельствует о его тонком и точном понимании этой науки, а также о знании фундаментального значения бытия. Тем не менее он пошел гораздо дальше Аристотеля и вывел анализ понятия существования за пределы области субстанции в область актуального существования. Он показывает, что присоединение неиндивидуализированной и общей сущности к другой неиндивидуализированной и общей сущности не приводит к ее индивидуализации. Индивидуализация - сущностное свойство бытия, а сущность определяется только в пределах бытия. Это высказывание считается поворотным пунктом в истории философской мысли, поскольку до него философские дискуссии строились на идее, что внешние сущности должны быть определены только с помощью сущности. Так, говоря о метафизике, он писал, что: «эта наука рассматривает вещи, внутри которых имеются виды, такие, какие, например, как десять высказываний о сущем [категории], а также виды единого. Например, единое и индивидуальное, единое в виде, единое в роде, единое во взаимоотношении и части каждого из них. То же самое относится к видам небытия и множества, а также к таким атрибутам сущего, как потенциальность и актуальность, совершенное и несовершенное, причины и следствия, и к таким атрибутам единого, как сущность, сходство, тождество, параллельность, однородность. Затем следует атрибуты небытия и множества» [28, с. 338].

По сути, сущность была фундаментальной основой философских дискуссий ал-Фараби, но после него внимание философов было обращено на существование, и они осознали, что конкретное существование обладает особыми свойствами, которые не могут быть поняты через сущностные свойства. Рассуждая о бытии в своей «Метафизике», Аристотель прямо различает два вида бытия. Под бытием он подразумевает субстанцию,

которая, по его мнению, - это либо чистая форма, если она нематериальна, либо единство формы и материи, если она телесна. Согласно аристотелевской философии, каждая из них по отношению к самой себе является самостоятельной экзистенцией (т.е. сущности), которая не зависит от других, чтобы выжить. Аристотель считает сущее подвижным сущим, состоящим из потенции и действия, которые в конце концов приводят к необходимосущему, то есть первому движителю, который является крайней причиной актуализации потенции. Перводвигатель - это вечный принцип вечного движения, который приводит в движение мир как конечная причина, что означает принадлежность к желанию и любви. По мнению Аристотеля, если бы перводвигатель, как действенная причина, был причиной движения, то и сам он претерпел бы изменения: «Перводвигатель, как это следует из самого его определения или понятия о нем, не может приводиться в движение ничем другим. В то же время перводвигатель не может быть и самодвижущимся. В самом деле. В самодвижущемся предмете необходимо различить два элемента: движущее и движимое. Поэтому в перводвигателе, если он самодвижущееся бытие, не обходимо должны быть налицо оба названных элемента. Но тогда очевидно, что подлинным двигателем может быть только один из обоих элементов, а именно движущее» [7, с. 23]. По сути, здесь речь идет о необходимосущем и возмозносущем, и Аристотель использует эти термины совершенно иначе, чем ал-Фараби, Ибн Сины, Насируддин Туси и др. восточных перипатетиков. Например, в толковании ал-Фараби, оно звучит так: «Поскольку каждая вещь в мире имеет бытие и небытие, то, что не существовало, до бытия является возможно-сущим, так, как, если бы оно было невозможно-сущим, то оно бы не существовало. А если бы оно было необходимо-сущим, то оно было бы постоянным и не преставало бы существовать, так как необходимо-сущее имеется в действительности» [28, с. 346].

Это утверждение верно разъясняет С.Х. Наср, который пишет, что, во-первых, нет никаких сомнений в том, восточные перипатетики в лице ал-

Фараби, в полной мере обсудившим различие между *вуджуд* и *махийя*, обязаны Стагириту. Во-вторых, как они подошли к этому вопросу, и то центральное место, которое заняло изучение *вуджуда* в исламской мысли, во многом связано с самим исламским откровением, т.е. в божественном повелении «будь, да и будет (*кун фа-йакун*)!» и это не является «онтологической глыбой без трещин», в которой сущность, существование и единство едины. Более того, начало «цепи бытия» не просто первое звено в цепи, оно трансцендентно по отношению к ней. Таким образом, уровни бытия, на которые ссылаются Аристотель, Теофраст и до них Платон, с исламской точки зрения являются прерывными по отношению к их Источнику, который находится выше и вне их: «Кораническое учение о Боге как Творце мира сыграло важнейшую роль в развитии исламской философии в том, что касается изучения *вуджуда*. С одной стороны, оно сделало центральным значение онтологического разрыва между бытием и сущим, а с другой - придало другое значение различию между *вуджудом* и *махийей*, придав акту экзистирования или дарования *вуджуда* *махийе* значение, отличное от того, которое можно найти в аристотелевской философии, развивавшейся у греков» [195, с. 410].

Обозначив эту идею, Насируддин Туси под влиянием как древнегреческих философов, так и восточных перипатетиков, развивает мысль об абсолютной тотальности бытия, даже существования, которая, по его мнению, фактически разделена на части: ту, которая относится к беспричинному существованию, и ту, которая относится к обусловленному существованию. Существование Первопринципа, само по себе абсолютно необходимое, противоположно существованию мира, который абсолютно создан и даже сделан необходимым в его существовании. Вместе они составляют целостность бытия. К положению бытия в его целостности у Насируддина Туси действительно сразу же приложит различие: Первопринцип есть принцип только части бытия, именно того, что соответствует бытию, которое вызвано или сделано необходимым. Это также

означает – как мы увидим – что должна быть разработана точная концепция творения: разделение между тем, что не является причиной, и тем, что является причиной, требует мысли о творении, в которой все целое будет вызвано или приведено к существованию. Поэтому, подчеркивает Насируддин Туси, существование Необходимосущего может быть только по его сущности (*махиййа*), «потому что если это существование независимо от этой сущности, то оно не является ее следствием, а если оно не независимо от нее, то оно возможно само по себе и лишено действия. Потому что если это существование независимо от этой сущности, то оно не является ее следствием, а если оно не независимо от нее, то оно возможно само по себе и лишено действия. Если это следствие иное, чем эта сущность, то то, что обязательно для себя, обязательно для чего-то другого. Если эта сущность существует, то условием ее существования является то, что она либо существует, либо не существует» [213, с. 97]. Необходимосущее или Первоначало является частью бытия, и если бы он мог быть принципом всего сущего, он должен – и это парадокс – быть принципом самого себя.

Различие или артикуляция целостности бытия, согласно Насируддина Туси, имеет и другие последствия, особенно в теоретическом плане. Прежде всего, это модуляция того, что иногда определяют, как авиценнианскую теорию однозначности бытия: если бытие или – в более правильных терминах Ибн Сины – существование (*ал-вуджуд*) представляет собой целостность, то проблема на самом деле заключается в понимании в каких терминах необходимо модулировать различие его частей, что относится к бытию Начала и что относится к бытию мира. В этом смысле концепция бытия как целостности показывает, что однозначность бытия не может быть постигнута вне иерархии и, следовательно, в конечном счете, аналогии бытия: необходимое существование Начала само по себе превосходит существование мира. В целом, Насируддин Туси как ал-Фараби и Ибн Сина представляет эклектическую структуру, включив в свою философию платоновские, аристотелевские и неоплатоновские элементы, чтобы

обосновать свое представление о Боге и мире. При этом он старался сделать это в логическом порядке и последовательности, которую в частности можно обнаружить в его «Асас ал-иктибас» («Основы приобретения знаний»).

Эта философия, которую основал ал-Фараби, также является детерминистской и телеологической, поскольку порядок определяет место и функции всех видов материальных и нематериальных, органических и неорганических существ. Примиряя взгляды Платона и Аристотеля, ал-Фараби также упоминает их понимание Бога и Вселенной. По словам ал-Фараби, Платон в своем труде «Тимей» утверждает, что у Вселенной есть необходимый творец. Платон говорит, что у каждой существующей вещи обязательно есть причина и что существующая вещь не может быть причиной своего существования. Кроме того, в своей работе «Политейя» он объясняет, что действенная причина, настоящий «Один», - это Бог, который не создал все из ничего, т.е. из небытия, потому, что все было в его руках: «Тогда, вначале, самым круговращением целиком и полностью ведал [верховный] бог, но местами, как и теперь, части космоса были поделены между правящими богами... Бог сам пестовал их и ими руководил, подобно тому как сейчас люди, будучи существами более прочих причастными божественному началу, пасут другие, низшие, породы» [21, с. 32].

По мнению же Ибн Сины, понятия «бытие» и «Бог» являются наиболее фундаментальным предметом метафизики. Для того чтобы определить понятие бытия, он предлагает поиска его рода и различия. Однако у него нет ни рода, ни дифференциала. В этом случае определить его невозможно. По этой причине, говорит он, мы должны принять существование как априори с самого начала. Другими словами, это понятие дано нам изначально. Ибн Сина пытается объяснить это с помощью метафоры «летающего человека». То есть человек может воспринимать собственное существование или самость без необходимости в каких-либо органах чувств, а в уме: «Знай, что все обладающее сущностью только тогда существует реально или запечатлевается в уме, когда оно представлено во всей совокупности своих

частей. Если оно, кроме своего бытия, обладает другой истиной, будь то бытие объективное или субъективное и его бытие не актуализованно, тогда бытие явится значением, соотносимым с его необходимой или случайной истинностью. Причины его бытия отличаются от причин его сущности, как, например, «человечество», являющееся само по себе и истиной и сущностью не потому, что оно существует в разум» [13, с. 234]. По этой причине оно не приобретается, а дается.

Для Платона это и есть определение бытия. Это тот, кто охватывает все своей сущностью. Кроме того, знание о существовании присутствует в человеческом разуме с момента его рождения, а настоящей «родиной» бытия является мир идей. В этом мире существуют только их видимости или копии: «Мир идей Платона не есть только сущность, но и конечная цель, вечный идеал всего существующего...Бессмертным разумом он созерцает идею, но кроме этой высшей способности в человеческой душе есть две другие, низшие: пожелание, похоть, влекущая его к телу» [22, с. 5-6]. Восточные перипатетики не разделяют точку зрения Платона: на их взгляд, есть два вида существования: в уме и в мире. Знания о понятиях или идеях, которые существуют в разуме, не существуют вне его. Существование в интеллекте существует как в уме, так и вне его. Математические понятия, с другой стороны, не нуждаются в объекте вне ума и т.п.

С другой стороны, восточные перипатетики затрагивают вопрос случайности в онтологической проблеме бытия в том смысле, который приписывают сущностям, - это не та же самая случайность, в которую верили древнегреческие философы. Несомненно, с точки зрения Платона, множественность видимого мира по отношению к единству мира идей подобна случайному субъекту, а согласно Аристотелю, те сущности, которые подвергаются процессу реализации в мире, находятся в процессе случайности по отношению к необходимости первого неподвижного двигателя. Концепция случайности, например, в философии ал-Фараби и Ибн Сины невозможна до достижения особой веры в Творца, который, как было

сказано выше, - простым словом «будь!» приводит предметы в бытие из небытия. Их теория причинности отличается от теории Аристотеля, и более того от теории Платона. Как ал-Фараби, так и Ибн Сина и Насируддин Туси рассматривают силу (*кувва*) Истины как творческое и изобретательскую силу. Творение или создание (*ибда'*) - это то, что становится источником существования другой вещи без посредничества материи, инструмента или времени. Насируддин Туси разъясняет этот тезис в «Равзаи таслим» («Сад смиренности») с ответом на вопрос своего собеседника о первопричине мира следующим образом: «В моем представлении, первопричина сущих – одна и это – повеление Его всевышнего и святейшего, которое считают и словом. [От него] появляется первое сущее в чисто безвременном сотворении (*ибда*) мира и без посредника прямо от божественного повеления, которым является Первый Разум, а остальное сущее затем происходят от посредников этого повеления. Например, душа есть производная посредством разума, а первоматерия, природа и тело – посредством души» [18, с.33]. Это в своем роде есть то, что можно назвать созданием мира из ничего.

Эта идея похожа на взгляд Аристотеля о мире, который анализируя отношения между чувственным, изменяющимся миром и чистой актуальностью, рассматривает последнюю как конечную причину экзистенции [7, с. 23-26]. Она есть чистая мысль и обладает знанием о себе, то есть мыслит о мысли, но закрыл дверь в мир и не имеет к нему никакого отношения. Аристотель считает мир вечным [7, с. 21]. Насируддин Туси, да и ал-Фараби и ИбнСина принимают эту идею, но интерпретирует ее в соответствии со своей собственной философией. Естественно, они буквально не принимают теорию Аристотеля, потому что для них Бог - творец мира и источник существования всего, и поэтому они отвергают теорию о том, что мир вечен и несотворен во времени, но утверждают вечности мира во вневременности.

Определяя общую картину проблемы бытия/небытия и в большей степени затрагивая онтологический вопрос бытия, далее рассмотрим

отношение древнегреческих философов на вопрос небытия и их влияние на взгляд восточных перипатетиков. Отметим, что древнегреческие философы действительно проявляли интерес к небытию. Например, Парменид считал, что существование чего-либо и возможность его изучения неразрывно связаны. По его мнению, то, чего нет, нельзя ни исследовать, ни доказать его отсутствие. Рассматривая этот вопрос, А.А. Коваленок отмечает, что: «Парменид был первым (если не считать Ксенофона, отчасти), кто возвысился до философской картины мира, не удовлетворившись его физической картиной. Он совершил это восхождение, постулировав, что есть лишь бытие, а небытия вовсе нет, и соединив бытие и мышления в познавательном акте» [91, с. 103]. Мелисс, ученик Аристотеля, отождествлял небытия с пустотой. Такую же точку зрения разделяли атомисты. Однако, философ Парменид и другие элеаты категорически отрицали существование чего-либо, кроме того, что есть. Они считали, что понятие пустоты противоречит их философии. В результате возник серьезный спор между элеатами и атомистами о природе небытия и существовании пустоты. Аристотель в своем труде «Возникновение и уничтожение» описывает эти разногласия, подчеркивая противоположные взгляды элеатов и атомистов на бытие и небытие и согласно их мнению, пустота не является несуществующей; но, хотя она и существует, у нее нет положительных свойств, и ее можно познать только косвенно, через отрицание свойств того, что есть [189, с. 122].

Досократовская философия - это философский спор между монистами и плюралистами о бытии и небытии, что подтверждается поздней досократовской философией, в которой атомисты отвечали элеатам. Ответ атомистов элеатам подтверждается не только Аристотелем, но и трактатом Горгия «О не-сущем или о природе». Аристотель подтверждает ответ атомистов элеатам в «Возникновении и уничтожении» (А8, 323a23-32). Он подчеркивает четыре характеристики философского спора между монистами и плюралистами: пустота или небытие, множественность, становление и

локальное движение. Эти же четыре характеристики спора между монистами и плюралистами подтверждает Горгий, который в трактате «О не-сущем или о природе» называет их следующим образом: а) бытие против небытия; б) порожденное и не порожденное бытие; в) одно существо против многих существ; г) неподвижное и неделимое бытие против подвижного и делимого бытия. У Платона также элеаты (Софист, 242d5) говорят, что бытие едино и неделимо и не движется (242e1, 245a8, 249d3).

Теория небытия Горгия критикуется Платоном в «Софисте». Чтобы подготовиться к этой сложной задаче, Платон ищет определение софиста, то есть самого Горгия, которого Платон называет «чужаком» и он – софист, создающий истинные и искаженные образы (иллюзий) (231b-236d). Существование искаженных образов предполагает, что небытие есть. Но, как говорит Парменид, небытие представляется невыразимым, более того, невысказанным. Если искаженные образы (иллюзии) возможны, то они представляют собой небытие, а значит, небытие есть (236d-242b). Таким образом, поиск небытия становится поиском искаженных образов (эйконов). Затем Платон заставляет незнакомца начать свое исследование небытия с критического анализа утверждений людей о бытии. Софист как спорщик ведет досократовские дебаты о бытии. Затем незнакомец обращает свои диалектические способности против гигантов, утверждающих, что бытие – это тело, множество и движение, и богов, поддерживающих парменидовское утверждение, что бытие едино, невидимо и находится в покое (242b-252c).

Критика незнакомцем вышеупомянутого философского диспута служит введением к платоновскому решению проблемы небытия. Платон не согласен с мнением софиста, что небытие – это образ. Для Платона Другой – это небытие под другим именем, и оказывается, что Другой не только есть, но и что бытие и сущности участвуют в нем и, следовательно, в некотором смысле не являются им (252c-259d). Небытие должно быть наделено смыслом; оно должно быть помещено в число артикулируемых видов. Когда небытие определяется Платоном как инаковость, оно становится мощным

принципом регулирования скользкой относительности, которая является убежищем софиста. Небытие, трактуемое как Другой, перестает быть простым небытием и становится источником артикулированного разнообразия вещей и мыслей. Однако образ или имитация, поскольку они имеют долю в небытии, не просто другие, чем их оригинал, но и меньше.

Аристотель простодушно утверждает, что люди действительно говорят: «Небытие есть небытие» и разъясняет: «...одно называется сущим потому, что оно сущность, другое – потому, что оно состояние сущности, третье – потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно *есть* не-сущее» [7, с. 122]. Аристотель не соглашался с Горгием, который утверждал, что небытие существует. Он указывал, что даже если предположить, что небытие есть, это не значит, что мы можем в него верить и объясняя, что «существует вера в небытие не потому, что оно есть, а потому, что его нет» [7, с. 122]. Аристотель подразумевал, что утверждение «о небытии можно судить» на самом деле означает отрицание возможности утверждать «небытие есть» [8, с. 109].

Аристотель, в своих трудах «Физика» и «Метафизика», рассматривает небытие не как нечто абстрактное, а как первичный, неопределенный материал, который он называет «первоматерией» (hyle). Эта первоматерия, лишенная каких-либо конкретных свойств, представляет собой потенциал для всего сущего. Когда первоматерия приобретает определенную форму или вид (эйдос), она переходит из состояния потенциального бытия в состояние актуального бытия, то есть начинает действительно существовать. Такое понимание небытия противопоставляется взглядам Горгия, который не различал небытие и несуществование, считая их лишь ментальными конструкциями. Для Аристотеля же «существование» (hyparxis) означает не

просто наличие чего-либо, но именно реальное существование в материальном мире, в отличие от потенциального существования [7, с. 224].

Таким образом, Аристотель вводит важное различие между потенциальным и актуальным бытием, связывая его с процессом становления из неопределенного состояния в определенное. Эта концепция стала основной для последующих философских дискуссий о природе небытия и бытия.

Описывая общую картину проблемы небытия в древнегреческой философии, особенно Парменида, Платона и Аристотеля, влияние которых на взгляды восточных перипатетиков велико, обращаемся теперь к анализу этого влияния. В первую очередь, подчеркиваем, что в учениях восточных перипатетиков философская лексика очень богата выражениями, обозначающими «бытие» и/или «существование», а также его противоположность – «небытие» / «несуществование», а также акт «установления» или «превращения в бытие». Постоянная борьба авторов и переводчиков за более точное и однозначное выражение понятия «бытия» и «небытия», по-видимому, проявляется в постоянном обращении к новой терминологии, чему способствует - возможно, даже осложняет - сама структура арабского языка. Буквальное значение слова «вуджуд», которое происходит от глагола «ваджада», в пассивной форме означает «факт нахождения» (следовательно, «факт присутствия»), и поэтому даже в нефилософском арабском языке этот термин используется для обозначения «существования» или «наличия», в явной оппозиции к термину «адам», то есть «отсутствие» и, следовательно, «небытие», «несуществование».

Помимо различных интерпретаций учений восточных перипатетиков о различии сущности и существования (по сути, они находятся между двумя полюсами этого различия: с одной стороны, «логическим» или «концептуальным», с другой – «реальным»), нам еще предстоит рассмотреть некоторые аспекты, которые касаются именно понятия бытия и небытия. Во-первых, это различие является концептуальным инструментом, ценность

которого оправдана только в теологически ориентированной Вселенной: оно позволяет нам выразить онтологическое различие между Первым принципом и «всеми остальными, кроме Первого принципа», и именно в этом смысле оно является «композицией»: сущность может быть (мыслиться как) отличная от существования во всем, кроме Бога... Ибн Сина, сочетая аристотелевскую теорию о мироздании с неоплатонической эманацией в «ал-Илахиййат» пишет:

«Невозможно, чтобы что-то произошло, если что-то другое не приняло это своим небытием, поэтому творение из того, что не является Абсолютом, то есть творчества, неверно и не имеет никакого смысла, а скорее – дистанция, которую оно имеет от чего-то иного, кроме Его, а если оно имеет существование и необходимость от кого-то иного, чем Он, то оно имеет небытие и возможность от себя самого, и Его небытие было бы до его существования, а его существование после его несуществования есть предшествование и последовательность сущности, и все, кроме Единого Первого, есть его существование после того, как оно не было обусловлено самим собой» [208, с. 343].

Вопрос о Первом принципе не имеет иного ответа, кроме самого Первого принципа или, точнее, его уникального существования по сравнению с другими сущими, т.е. Ибн Сина, видимо под влиянием Платона, раскрывает проблему небытия в духе древнегреческого философа, который, как было сказано выше, определяется как инаковость и небытие в смысле Другой, трактуется им не как простое небытие, а как источник артикулированного разнообразия сущих.

Во-вторых, существование для восточных перипатетиков есть «благо» (так что истинное существование есть чистое и истинное благо), а небытие (которое является таковым лишь в относительном смысле, поскольку нельзя предсказать абсолютное небытие) есть «зло». Неоплатоническая ориентация Авиценны очевидна и здесь: бытие - это чистое благо и чистое совершенство, а небытие - зло и отсутствие. Поэтому Первый принцип, необходимосущее

также является чисто благим (*хайр махз*) и чисто совершенным (или даже «выше совершенства»), тогда как все вещи, которые возможны сами по себе, не являются чисто благими, поскольку в определенном смысле несут в себе небытие. Тем не менее, благо, которое является лишь относительным, имеет свою необходимость: действительно, благо, которое представляет собой подлунный мир (и, соответственно, связанное с ним зло), должно быть реализовано настолько, насколько это возможно, поскольку этого требует «принцип полноты» - руководящий принцип, основополагающая идея системы Авиценны в целом. В этом смысле истинное «абсолютное» благо соответствует не небесной вселенной как таковой (и ее необходимому Принципу), а реализации возможного, которую эта вселенная предполагает; поэтому «абсолютное благо» подразумевает как несовершенный мир (ниже лунной сферы), так и совершенный небесный мир (выше нее). Это утверждение Ибн Сины явно наблюдается на примере первоматерией, о которой писал: «Что же касается первоматерией, она представляет собой лишенность в то время, когда она только стремится (иметь) форму, а (само) её стремление к ней есть нечто существующее. Поэтому ты можешь заметить, что, когда она лишена одной формы, она спешит обрести другую форму взамен, избегая абсолютного небытия. Ибо поистине каждая индивидуальная субстанция по природе бежит от абсолютного небытия. Первоматерия же есть местопребывание небытия. Таким образом, когда она имеет форму, в ней есть лишь относительное небытие, а если бы (у неё вообще) не было формы, то ей было бы присуще абсолютное небытие» [3, с. 704].

Поскольку древнегреческие философы исходили из того, что понимали с первого взгляда из того, что поскольку наше выражение «небытие» понимается с первого взгляда как то, что не обладает абсолютной добротностью; поскольку то, что таким образом является «небытием», не может быть превращено в бытие, и из него не может исходить действующее бытие, поскольку они видели, что то, что воспринимается чувствами, есть

вещи реализованные и актуализированные; то, что реализовано, представляется душе как происходящее из «небытия»; то, что сначала представляется душе как «небытие», есть то, что не обладает абсолютной добротностью, то для них это обязательно приводило к абсурду, поскольку из этого обязательно следовало, что бытие происходит из небытия.

В трактовке ал-Фараби «небытие» (*гайр мавджуд*) и «то, что не является бытием» (*ма лайса би-мавджуд*) говорится о противоположном тому, что является бытием; это то, чья сущность не находится вне души: оно используется для того, что вообще не имеет сущности ни вне души, ни в душе, и для того, что имеет сущность, представленную в душе, хотя она не существует вне души: это ложное. Так бытие и небытие сущего ал-Фараби разъясняет в умозаключениях: о ложном мы можем сказать, что оно есть «небытие», поскольку отрицание того, что имеет сущность вне души, выражается таким образом: «оно не имеет сущности вне души». Сюда относится и то, что имеет сущность только в душе, не существуя вне ее, и то, что не имеет сущности ни вне души, ни в душе. Он писал: «Правда, мы не уверены в том, будет ли наше мнение о вещи противопоставлением того, что сложилось в нашей душе, тому, что существует в действительности вне души, так как мы не знаем, совпадает ли наше мнение с существованием этой вещи именно в том, что делает ее существование необходимым и возможным в отношении нас. Это относится ко всему тому, в чем в какой-то степени существует возможность» [27, с. 445].

«Небытие» обозначает отрицание, подобно тому как наше выражение «не праведен» не относится к тому, в ком может быть и не может быть праведности. То, что не является праведным, точнее, истинным, является более общим, чем то, что является ложным. Ибо то, что вообще не имеет сущности, не является ни истинным, ни ложным - потому что не имеет ни имени, ни слова, чтобы обозначить его в абсолюте, - ни рода, ни конкретного различия, ни представимого, ни мыслимого, никакого-либо вопроса о нем не возникает. Что же касается того, что не является истинным - то есть ложного,

- то оно либо умопостигаемо, либо представимо, либо мыслимо и обладает сущностью. Действительно, ложное имеет определенную сущность и имеет имя, и о нем можно спросить «что это такое», например, пустота: о ней можно спросить «что это такое?» и ответить: «это место, в котором нет тела». Ал-Фараби со ссылкой на древнегреческих философов о пустоте писал: «Так же, например, мы представим то, что вне Вселенной; тотчас в нас появится либо бесконечная пустота, либо бесконечное тело. Так же Демокрит и многие древние на основе представлений в душе полагали в своих известных высказываниях, что время не исчезает, а что оно бесконечно. Так, Демокрит и Левкипп считали, что вне мира существует бесконечная пустота, и заключили из этого, что вне мира существует бесконечное число миров...» [27, с. 431-432].

Атрибут истинности не может быть приписан чему-либо изолированно, он всегда предполагает соотнесение с объективной реальностью. Это положение, уходящее корнями в философию Аристотеля и неоплатонизма, указывает на то, что истина всегда определяется в контексте того, что существует вне нашего сознания. Поэтому, поскольку небытие не имеет никакой сущности ни в абсолютном, ни в каком бы то ни было смысле, и поскольку для людей знать - значит чувствовать, то для них то, что не чувствуется, принадлежит к определению того, что не есть. И потому также, что для них (опять же под влиянием древнегреческих философов!) самые неощутимые тела, такие как пыль, воздух и тому подобное, относятся к определению того, что для восточных перипатетиков является «небытием». Отсюда ясно, что они также говорят о ложном как о «небытии», хотя это не очень принято в их языке, поскольку они выражают ложное так же, как выражают то, что вообще не имеет сущности.

Таким образом, можно заключить, что восточные перипатетики в онтологическом вопросе о бытии находились под непосредственным влиянием древнегреческих философов. Они проводили различие между бытием и небытием, сущностью и существованием. Бытие следует понимать,

как действие некоторого конкретного существа; оно не является свойством его сущности; и оно связано с сущностью как акциденция, хотя и не категорическая. С другой стороны, сущность имеет собственное значение: она безразлична к таким детерминациям, как всеобщность или индивидуальность, ментальный или реальный способы бытия, и может мыслиться без них. Таким образом, сущность и бытие различаются. Фактически, у восточных перипатетиков акт бытия, который в древнегреческой трактовке называется *esse*, занимает явное первенство над существованием, понимаемым как то, что есть. Так, ал-Фараби, Ибн Сина и Насируддин Туси как Аристотель могут рассматриваться как защитники сущности, преобладающей над существованием.

1.3. Развитие представлений о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков

Во взглядах восточных перипатетиков, костяк которых составляли таджикско-персидские мыслители, в силу своей ментальности и сохранения отдельных элементов культуры предков, в частности философии, обнаруживается, что они придерживались традиционной онтологии, касающейся иерархической структуре реальности. В контексте уровней бытия они стремились предложить изложение различных философских и мистических вопросов, сохраняя суть иерархии бытия, но изменяя форму интерпретации этой онтологии.

В этой онтологии проблему бытия восточные перипатетики, в первую очередь, связывали со светом, которая по сути является зороастрийской идеей на фоне дуалистической концепции света и тьмы. Именно такое фундаментальное изменение позволило им предложить изложение мистических и эзотерических доктрин, а также многих традиционных философских вопросов, в частности, соотношения сущности и существования. В целом же, Зороастр унаследовал от своих арийских предков два фундаментальных принципа: 1) в бытийности мира существуют законы; 2) в бытийности мира существуют конфликты. Именно наблюдение закона и конфликта в огромной панораме бытия составляет философский фундамент его системы. Перед ним стояла проблема примирения существования зла с вечной благодатью Бога. Его предшественники поклонялись множеству добрых духов, которых он свел к единству и назвал его Ахура-Маздой. С другой стороны, он свел все силы зла к такому же единству и назвал его Друдж-Ахриман. Таким образом, путем унификации он пришел к двум фундаментальным принципам, которые, он рассматривал не как две независимые деятельности, а как две части или, скорее, аспекты одного и того же Первичного Существа. Но утверждать, что существуют

«двойники» духов - творцы реальности и нереальности - и в то же время считать, что эти два духа объединены в Высшем Существо, значит фактически говорить, что принцип зла составляет часть самой сущности Бога; а конфликт между добром и злом есть не что иное, как борьба Бога с самим собой – в зороастризме неверно: «Заратуштра учил своих последователей, что предвечный Ахура-Мазда сотворил телесный мир на месте былой пустоты. Прежде всего в сердце Бога возникла Мысль, которая породила дотелесные прообразы всех вещей – фраварти, затем Ахура-Мазда дал им имена – слова, дабы они, родившись, сразу же обрели могущество и помогли в творении мира. Затем он облек мысли и фраварти в телесные формы» [11, с.23]. И в другой книге утверждается, что «по истечении 3 тыс. лет на границе света и тьмы появляется Ахриман. Испуганный светом и поражённый молитвой «Ахуна-Варья», произнесённой Ахура-Маздой, он отступает во мрак» [4, с. 16].

Так, речь идет о сотворении мира из ничего, из пустоты Первым принципом или Высшем Существо во вне времени. Это то, что заимствовано восточными перипатетиками из зороастризма, синтезируя его с неоплатонической идеи эманации. Однако, никто из них не упоминает при этом зороастризм и этот его тезис, видимо, лишь только по той банальной причине, что учение зороастризма Кораном и исламским духовенством было причислено к «безбожию» и поэтому, не только восточные перипатетики, но и другие представители рациональных школ ислама не могли открыто говорить об этом. Но факт остается фактом: исторически зороастризм предшествует религию ислам, которая как иудаизм и христианство заимствовали многие идеи иранской религии. В данном случае, речь идет о том, что Бог творит мир, но в силу своего состояния совершеннейшего акта он делает это из вечности своего существования, а не из временности материи, его божественная воля свободна от какой-либо внешней детерминации. Иными словами, не-вечность Вселенной возможна только по

причинам, внешним по отношению к ее природе, или по изменениям в воле Бога, и в обоих случаях это невозможно.

Необходимо отметить, что идея единого бога была не единственным зороастрийским догматом, который нашел свое отражение в других основных религиях, в частности, в «большой тройке»: иудаизм, христианство и ислам. Концепции рая и ада, судного дня и окончательного раскрытия мира, ангелов и демонов - все они берут начало в учениях Заратустры, а также в более позднем каноне зороастрийской литературы, который они вдохновили. Даже идея Сатаны является в основе своей зороастрийской; по сути, вся вера зороастризма основана на борьбе между Богом и силами добра и света (представленными Святым Духом, Спента Манью) и Ахриманом, возглавляющим силы тьмы и зла. Хотя человек должен выбрать, на чьей он стороне, религия учит, что в конечном итоге Бог одержит верх, и даже те, кто обречен на адское пламя, будут наслаждаться благами Рая, а также такой проблемы, как сотворенности мира.

Фактически, в воззрениях восточных перипатетиков утверждается, что теория о принципе и начале будет обсуждаться с проблемой сотворенности или несотворенности мира, и указывает на, что эта проблема рассматривается в ее общеонтологическом контексте. Несомненно, ответ философа на эту принципиальную проблему включает не только то, что такое принцип существования Вселенной, а также обсуждаются природа и качества принципа в связи с его возникновением во Вселенной. Тот факт, что теория принципа ставит во главу угла и определяет проблему сотворенности или несотворенности, тесно связан с измерениями этой теории, распространяющимися на отношения Первопринципа/Бога и Вселенной. Например, давайте рассмотрим подход, который рассматривает Бога как принцип существования Вселенной. Этот подход утверждает, что Бог создал Вселенную не по своей свободной воле, а по необходимости. Более того, согласно этому подходу, природа творения Бога также имеет вечную идентичность. Несомненно, такой подход к принципу будет решающим при

определении природы понятия сотворенности или несотворенности, которое относится к взаимосвязи возникновения Вселенной с временностью и вечностью. Другой подход к тому, как Бог, который является принципом существования Вселенной, создал Вселенную, например, точка зрения, которая предполагает, что Бог определяет создание мира и время ее создания по своей воле, а не по причинной необходимости, несомненно, приведет к иному пониманию сотворенности или несотворенности. Ибн Сина в этой связи утверждает, что термин «был» намекает на бытие, которое пришло и которого теперь нет. Поэтому до времени и движения было другое время и движение. Стало быть, утверждение, что время имело начало, нелепо. А если время, выражающее меру движения, изначально, то изначально и движение [208, с. 50]. М. Диноршоев, также обращая внимания на этот вопрос, приводит слова иранского чунго Забехулло Сафа, который пишет, что согласно Ибн Сине «мир изначален во времени, ибо в сущности он следует за бытием необходимосущее и является его следствием. Но вторичность мира по отношению к Творцу есть воображаемая вторичность, ибо бытие причины с необходимостью и без всякого временного промежутка предопределяет бытие следствия» [66, с. 241].

В зороастрийском произведении «Бундахишн» помимо основного космогонического повествования, есть обширные отрывки, отражающие размышления зороастрийских богословов о конкретных аспектах творения. Первобытное противостояние Ахура Мазды и Ангра Манью, ведущее к сотворению мира в меноговом владении Ахура Маздой и встречному сотворению Ангра Манью. Текст предстает как конгломерат разнообразных фрагментов, слабо связанных друг с другом. Значительную часть можно рассматривать как размышления над основным космогоническим мифом, в которых сохраняется терминология и точка зрения использованных источников. Поразительной особенностью некоторых из этих теологических фрагментов является тенденция группировать второстепенные божественные сущности или принципы в ряды, которые кажутся последовательными

творениями и эманациями, напоминающими в некоторых случаях, восточно-перипатетическую эманацию: «Затем, из Бесконечного Времени, Он произвел Время, которое является Владыкой длительности - есть кто-то, кто называет его Конечным Временем - из Времени, которое является Владыкой длительности, возникла Непроходимость, то есть, субстанция Ахура Мазды не исчезнет; из Непроходимости проявился Прогресс процветания - то есть, несчастье из-за дэвов может не наступить; из Прогресса процветания проявилась духовная непереобразуемость, Дух, благодаря которому субстанция Ахура Мазды не изменится» [217, с. 59-60].

Анализ и интерпретация приведенного отрывка показывают ранние стадии космогонического процесса, когда божественные сущности появляются либо путем создания непосредственно верховным божеством, либо путем эманации от более высокого принципа. Отличительная идея заключается в том, что одна сущность обязана своим происхождением другой в последовательном ряду, будь то через создание или эманацию. Существует различие между творением и эманацией, которое заключается в том, что Ахура Мазда отвечает за создание каждой сущности, о которой говорится, что она создана, хотя он использует одну из них для производства другой, в то время как в случае эманации одна сущность происходит из другой почти как в самогенерирующем процессе. Та же идея последовательного создания и эманации выражена и в описании контрпроизводства даэвических сущностей Ангра Манью в I, 47-49 «Бундахишна».

Кроме того, следует отметить, что классические сущности зороастризма, спента-ахимса, не фигурируют в рассматриваемых отрывках. Французский исследователь М. Моле, в этой связи отмечает, что первому отрывку (1,39) предшествует упоминание в 1,37-38 о том, как Ахура Мазда создал время (*замāн*), чтобы свести на нет агрессию Злого Духа. Ахура Мазда включает в свою сущность или тотальность неограниченное время (ср. Бундахишн I, 1-2), которое служит примордиальным элементом, начинающим цепь творений

и эманаций. Далее следует череда сущностей, в которой первые две создаются (fraz bréhéníd и fraz dad соответственно), а остальные становятся проявленными (paydag bud). Этот процесс можно проиллюстрировать следующей схемой: Ахура-Мазда → заман акаранаг (неограниченное время) → zamün i dagrand-xwaday (время долгого владычества) → asazisnih (нетленность) → axwarih-rawisnih (счастье) → ménog abé-wardisnih (нетленный дух) → bowandag-kūmag i dām géhéin (совершенная воля для материального творения) [194, с. 431-469].

Во втором отрывке (1,44-46) также присутствует последовательное творение, но с меньшим количеством сущностей. Кроме того, в тексте неясна связь между элементами или сущностями; создается впечатление, что в нем соединены два параллельных фрагмента, в которых разная терминология указывает на использование двух разных традиций. Самость и сущность Света относятся к Ахура Мазде и, вероятно, являются синонимами; в любом случае их не следует рассматривать как отдельные ипостаси. Отношения между элементами и сущностями в двух сопоставленных фрагментах могут быть интерпретированы следующим образом: xwés-xwadīh Я = sti- rosnih (сущность света) kerb i daman (форма творений) = ataxs kerb (форма огня) [194, с. 469-470].

Все это отражает своего рода теологическое, но также и явно философское разделение «существования» на два измерения, одно из которых mēpōg буквально означает «умственное», а второе - gētīg – «живое». Оба этих пехлевийских термина используются как существительные и прилагательные: они возникли в гораздо более ранней традиции, будучи фактически засвидетельствованы уже в поздних авестийских текстах, которые в основном сохраняют резкое концептуальное различие (но не прямое и антагонистическое противопоставление) между двумя исключительно разными терминами, исходя из того, что мир разделен на две фундаментальные противоположности: свет и тьму, добро и зло,

олицетворяемые божественными сущностями Ахура-Маздой и Ахриманом соответственно.

Русский авестовед С.Н. Соколов по этому поводу пишет: «В бесконечном времени (*зурван акарана*) Ахура-Мазда сотворил конечный замкнутый отрезок времени, эон (*зурван хвадата*) – время конечного мира продолжительностью 12 тыс. лет. Это время делится на четыре равных промежутка по 3 тыс. лет. В течение первого периода Ахура-Мазда творит мир в идеальном, нематериальном виде (*маньява*, среднеперс. *менок*, тадж. *мину*), т. е. не вещи, а идеи вещей. Сюда примыкает понятие *фараваши*. Начинается сотворение мира, когда «два Духа создавали творения – Добрый и Злой»» [4, с. 16].

Для сравнения с взглядами восточных перипатетиков из вышеуказанного обзорного анализа онтологических принципов бытия выделим следующие моменты: первое, эманативное создание или сотворение мира; второе – разделение мира на две части – духовного и телесного; третье – проблема бытийности и небытийности во времени и вне времени; четвертое – борьба противоположностей как залог продвижения мира и человека.

Хотя эманативную теория относят к идеям неоплатоников, которую восточные перипатетики заимствовали из их произведений посредством переводов книг древнегреческих философов в средние века мусульманского общества, и как было сказано выше, трудно им было указать на связь с философией зороастризма, факт остается фактом: зороастризм до древнегреческих философов уже рассматривал эту теорию, которую никто из европейских исследователей зороастризма не отрицает, но и не говорят об ее влиянии на взгляды восточных перипатетиков.

Большинство мусульманских богословов считают, что Вселенная была создана Богом из ничего в определенный момент времени. Этот акт творения был добровольным решением Бога. В противоположность этому, философы-мусульмане утверждают, что материя вечна и существовала всегда, а Бог лишь поддерживает ее существование, выступая в роли Первой причины. В

этом они поступают как зороастрийцы, например, ал-Фараби, который утверждал: «Поскольку Первый [Сущий] существует так, как Он существует, то из него необходимо следует бытие естественных сущностей, способ существования которых не зависит от выбора человека. Бытие одних из них непосредственно воспринимается чувствами, а бытие других познается через доказательство. Бытие того, существование чего исходит от Него через истечение, существует ради бытия какой-то другой вещи. И хотя существование других вещей [помимо Первого Сущего] истекает из Его существования, тем не менее существование, исходящее от Первого Сущего, ни в коем случае не является ни причиной, ни целью Его существования...» [26, с. 72-73].

Стратегия восточных перипатетиков – ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины и Насируддин Туси заключалась в том, чтобы принять и использовать якобы аристотелевскую, но на самом деле платоновскую, а возможно, и зороастрийскую схему эманации и соединить ее с метафизическими взглядами Аристотеля о причине необходимости, самодостаточности и непрерывности природных явлений, и с исламским верованием в то, что все события происходят по воле единого Бога. Стремясь синтезировать различные философские концепции и оставаясь верными кораническому учению о единстве Бога, мыслители приняли теорию эманации. Согласно этой теории, Вселенная является неизбежным результатом вечной активности Бога, подобно тому, как свет исходит от источника света. При этом сохранялось различие между сущностью Бога, которая вечна и самодостаточна, и сущностью созданных вещей, которые зависят от Бога. Данная теория позволяет как восточным перипатетикам, как и зороастрийцам обосновать идею происхождения многообразного мира из единого источника, ни в коей мере, не нарушая простого единства этого Единого, являющегося источником бытия всех существующих вещей. Таким образом, в отличие от богословов, использующих термины «халк» и «ихдас» для обозначения творения и происхождения соответственно, восточные

перипатетики – *фаласифа* отличают термины «сун'» (создание), «таквин» (формирование или производство). А термин «фи'л» («действие») они применяют для описания божественного промысла, то есть того, как Бог «воздействует» на Вселенную, вызывая ее существование, или, если быть точным, обуславливая ее существование и поддерживая ее. Именно в этом смысле, например, Насируддин Туси понимает термин «действие», в отличие от обычного употребления в значении «актуальности». Так он объясняет: «...нельзя сказать, что когда-то не было времени, а потом появилось, потому что если скажешь, что было время тогда, когда не было этого мира, то сказал бы, что Творец тогда не было творцом, либо потенциально был нечто творец в нем, перешедший в актуальности, а это есть ересь» [18, с. 82]. Далее он разъясняет, что, когда мы говорим, что Он – универсальное действитель, мы не имеем в виду, что Он - тот, кто даровал существование всему с нуля, чего раньше не было, как это обычно понимают люди. Ибо такое понимание предполагает следующие утверждения: либо 1) этот действитель называется силой в той мере, в какой существование исходит от него, либо 2) в той мере, в какой существование не исходит от него, либо 3) в обоих отношениях. Если же он является действителем постольку, поскольку из него исходит существование, не принимая во внимание предшествующее небытие этого существования, то это несостоятельно, поскольку наилучшим действителем должен быть тот, из которого вечно исходит существование. Что касается второго утверждения, то оно явно противоречиво. Если эта сила и создает то, чего до этого не было, и одновременно не создает, то она, по сути, ничего не делает. Т.е., она бесполезна, ведь небытие не нуждается в том, чтобы его кто-то создавал [18, с. 82-84].

Действительно, действительная функция Первопричины состоит в том, что все остальное получает свое существование от него. Помимо *фи'л*, материального творения (*таквин*) и временного происхождения (*ихдāс*), есть, однако, еще один правдоподобный термин, который, по его мнению, также может передавать его метафизическое понятие творения, а именно термин

ибда'. Но Ибн Сина, например, сразу же замечает, что его не следует воспринимать так, как его понимают массы. Ведь в народном обиходе термин *ибда'* означает просто происхождение не из материи, то есть создание из ничего, тогда как, согласно философам, *ибда'* означает вечное приращение того, что само по себе не является сущностью, причем процесс этот вечен в том смысле, что результат или следствие зависит и обусловлен только сущностью Первого. По мнению Ибн Сины, то, что творение или творческий процесс должны быть вечными, следует из того факта, что они зависят от сущности только Первого, его истинной, эффективной причины, а не от материи, инструмента, идеи или какого-либо посредника [209, с. 95]. Таким образом, если божественная эманация как космическое начало обозначает дарование бытия и устранение небытия в одно время, но не постоянно, то термин *ибда'* означает тот же акт (дарование и лишение бытия), но с продолжительным эффектом. Только в этом смысле термин *ибда'* может быть заменен термином *фи'л*.

Как видим, уже в своей терминологии Ибн Сина отдает предпочтение эманативному творению перед общепринятым мнением о том, что Вселенная возникла из ничего. Что касается доктрины эманативного творения Ибн Сины, то можно легко заметить, что она основывается на предпосылке, взятой из Откровения и философии, которая гласит, что Бог - уникальное и абсолютно простое Существо. Таким образом, он утверждает, что эффект творческой деятельности Бога должен соответствовать Его уникальной природе (то есть Его абсолютной единственности), поэтому эффект также должен быть численно единым и по существу простым, отсюда и его знаменитая формула: из одной вещи может произойти только одна вещь [208, с. 120-121]. Однако, поскольку Вселенная явно состоит из бесчисленного множества вещей, вряд ли можно предположить, что она произошла непосредственно от Бога. Поэтому, утверждает Ибн Сина, единственным правдоподобным объяснением того, что Вселенная получила свое множество от одной причины, является представление о непрерывной череде

индивидуумов различных видов, происходящих от других причинно-предшествующих сущностей, которые служат посредниками между Первым и Вселенной.

Второй момент для сравнения идеи, связанной с представлением зороастризма о бытии и небытии и их следы в онтологии восточных перипатетиков, является разделение мира на две части – духовного и телесного, или по-зороастрийски, соответственно, - *гетиг* и *меног*: «Зороастрийские богословы развили древнее представление о Маинйу, присутствующем во всех вещах, утверждением о том, что Ахура-Мазда совершил акт творения в два этапа. Сперва, объявили они, он создал все в «духовном», или нематериальном (на пехлеви — *меног*), виде, а затем придал всему «материальный» (*гетиг*) вид. Материальное бытие было лучше, чем предшествующее нематериальное, потому что совершенные творения Ахура-Мазды получили в нем благо в форме чего-то цельного и осязуемого. Два этих этапа вместе составляют акт творения, называемый на пехлеви Бундахишн («Сотворение основы»))» [41, с. 48-49].

Так, термин *гетиг* обозначает материальный, видимый и осязаемый аспект мира; *меног* относится к ментальному, невидимому и неосязаемому аспекту мира. Эти два термина имеют своих аналогов в авестийском языке, где они соответственно обозначают: *astuuant* - (дословно «костяной», от *ast* – «кость») и *mainiiauiia* - (дословно «умственный» или «духовный», от *man* – «думать»). Хотя различие между этими двумя понятиями основано на видимости одного и невидимости другого, невидимость *меног* несколько двусмысленна. В частности, следует отметить, что многие духовные сущности время от времени появляются в самых разных формах. Это относится, например, к авестийским понятиям *xārenab* – «удача, слава»); *daēna* («религиозный человек»); *wahu manah* («добрая мысль») и др. Кроме того, светила также считаются *меног*ами, хотя они визуально хорошо наблюдаются. Различие между этими двумя понятиями основано на идее, что все в материальном мире имеет свой аналог, который не виден, и, наоборот,

что духовный мир находится в отношениях взаимодополнения и параллелизма с видимым и материальным миром. Эти два мира сосуществуют одновременно, но их часто изображают как два разных этапа в истории мира. Согласно классической зороастрийской космогонии, мир сначала был создан в меноге, затем, по одной из версий, как гетиг в меноге, и только в конце как гетиг. Так, с точки зрения творения и эсхатологии зороастризма, меног предшествует форме бытия гетиг и служит моделью для создания последней. Поэтому иногда говорят, что гетиг происходит от менога, являясь в некотором смысле зависимым от него и вторичным по отношению к нему. Так, например, говорится: «Гетиг - плод менога, меног - его корень» (Shkand gumánig wizár 7.2). Однако, поскольку меног отражает изменения, происходящие в гетиге, например, нравственное и религиозное поведение людей влияет на их меног, он не только является источником гетига, но и становится в некотором смысле зависимым от гетига [197, с. 59-107].

Отметим, что зороастрийское противопоставление духовного и материального миров заметно контрастирует с концепцией этих двух понятий в различных гностических школах, включая манихейство, а также неоплатонизм. В этих системах контраст между понятиями духовного и материального регулярно отождествлялся с различием между тем, что является добрым и возвышенным, и тем, что является злым и мерзким. Зороастрийская точка зрения типологически отличается от религий гностического типа. Материальный мир - это место смешения, где добро и зло неразрывно слиты друг с другом. Ни добро, ни зло не могут проявиться в полной силе в этом мире, где каждое из них разбавлено своей противоположностью. В то время как меног неограничен и непреходящ, гетиг - ограничен и преходящ.

В философии восточных перипатетиков переход того или иного мира разъясняется не только в метафизическом, но и в рамках космогонического и космологического учений. Арабский исследователь М.Х. Юсуф, объясняя

своеобразный взгляд Ибн Араби о времени и его роли в процессе создания космоса, пишет, что согласно этого мыслителя, невозможно строго разделить материальный мир от абстрактного или духовного, поскольку они действительно пересекаются - точнее, все материальные миры (пьедестал и видимые небеса и земля под ним) фактически содержатся внутри нематериального божественного «Трона». Поэтому, заключает М.Х.Юсуф, «Ибн Араби иногда смешивает эти два взгляда: например, он рисует столп для обозначения совершенного человека, которого он считает «образом реального» (т.е. Бога) в космосе, так что без него космос разрушится. Он также говорит, следуя символизму Писания, о том, что семь небес «опираются» на семь (уровней или областей) земли. Но Ибн Араби не считает это реальной физической картиной вещей, потому что он ясно говорит, что Земля шарообразна и вращается вокруг своего центра: «Но движение Земли не очевидно для нас, и ее движение происходит вокруг середины (центра), потому что она – шар»» [199, с. 61].

В целом же, как в зороастризме, так и в восточно-перипатетической философии мир делится на две части: *рухāни* (духовная) и *джисмāни* (телесная). Ал-Фараби, рассматривая онтолого-метафическое строение мира, разделяя мир на надлунные и подлунные части, определяет, что «начала, которым обязаны своим бытием тела и акциденции и которые распадаются на шесть видов, имеют шесть больших ступеней...то, что находится на первой ступени, не может быть множественным, а только единым, индивидуальным, тогда как каждая из остальных ступеней содержит множество. Три из них и не являются телами, и не [заключены] в тела: это Первая причина, Вторые причины и деятельный разум. Три [другие] находятся в телах, но сами не являются телами: это душа, форма и материя» [26, с. 47].

Первая причина, размышляя о себе, порождает существо, отличное от себя. Этот первый эманированный интеллект, возмознущее, которое получает свое существование от Необходимосущего, единого, но оно также

содержит в себе множественность, поскольку может мыслить себя как отличное от Первой причины. Через этот первый эманированный интеллект процесс продолжается следующим образом: познавая первое Существо, первый эманированный интеллект порождает второй интеллект; познавая себя, порождает сферу первого неба, наделенную телом, которое является его материей, и душой, которая является его формой. В свою очередь, этот второй интеллект порождает, посредством того же процесса, третий интеллект и новую сферу. Процедура продолжается таким же образом, пока мы не достигнем десятого интеллекта, которым заканчиваются отдельные интеллекты, и девятой сферы - Луны, последнего из небесных тел [26, с. 48-49]. В результате этого процесса эманации возникают десять интеллектов и девять сфер (Первое Небо, Неподвижные звезды, Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна). После сферы Луны находятся степени существ, которые находятся в начале степеней несовершенства. Таким образом, после выхода последней небесной сферы возникает подлунный мир, который состоит из всех существ, состоящих из материи и формы. Вещество каждого из небес состоит из двух вещей: субстрата и души.

Кроме того, говорится, что небесные тела, поскольку они являются субстанциями, делятся на множество вещей, а также отвечают за обеспечение материи, с помощью которой формируются существа подлунной сферы. Существа подлунной сферы находятся на пределе несовершенства в плане бытия. Это происходит потому, что они не получают от своего образования всего, что составляет их полную субстанцию; они имеют свою субстанцию в потенции, а не в действии: «Что касается существующих вещей, которые [расположены] ниже небесных тел, то они обладают крайним несовершенством бытия, потому что они не получают с самого начала всего того, благодаря чему они полностью бы субстанциализировались, напротив, они получают свои отдаленно потенциальные, а не актуальные сущности, ибо они наделены только первой материей. По этому они всегда стремятся к форме, в которой они

субстанциализируются, и первая материя является потенцией всех субстанций в поднебесье. Поскольку они являются потенциальными субстанциями, они движутся, чтобы получить актуальное существование» [26, с. 84]. По этой причине подлунные существа постоянно стремятся выйти из состояния потенции и начать действовать. Однако они не могут сами довести себя до этого состояния совершенства, потому что им нужен внешний двигатель. Внешний двигатель - это небесное тело с его частями и Всеобщий интеллект. В этом смысле можно сказать, что оба они совместно совершенствуют существование вещей, которые находятся ниже небесного тела.

На примере этих коротких анализов идеи о двух миров, можно заключить, что в зороастризме она дана в более примитивной форме, т.е. с онтологической точки зрения в нем отсутствует концептуальный подход к рассмотрению вопроса вместе с анализом таких ключевых понятий, как форма и материя, субстанция и акциденция, актуальность и потенциальность и др., имеющих место в учении восточных перипатетиков, не говоря о чисто перипатетической концепции о необходимом и возможном. Но вместе с тем нельзя не заметить другие более общие онтологические термины, как первопричина, перводвигатель, эманация сущих и существующих, а также рассмотрение данного вопроса в рамках светил, небесного (духовного) и материального бытия и др., что указывает на близость подходов зороастризма и восточного перипатетизма к обсуждаемым вопросам. Такой растущий масштаб и сложность этих промежуточных идей и концепций, причин и следствий, начиная с нематериальной «первопричины» и заканчивая самыми низкими материальными вещами, в конечном итоге объясняет не только огромное разнообразие мир-системы, но и ее причинное происхождение и зависимость от Бога. Таким образом, Бог (прямо или косвенно) рассматривается как двигатель или действенной причиной Вселенной. Выбор этих концепций отражает по крайней мере два предположения, а именно: мнение о том, что 1) актуальность каждого

условного существа представляет собой экзистенциальную полноту и активность того, от чего оно исходит»; 2) такая актуализация обязательно является исходящей и самораскрывающейся в том смысле, что действие не только принадлежит ей, но и выходит за ее пределы. Следовательно, процессия причин и следствий будет непрерывна со своим конечным источником как во временном, так и в онтологическом смысле; во временном смысле она будет сосуществовать с творческой деятельностью Бога, а онтологически причинный ряд будет неотделим от Бога просто потому, что он является необходимым излиянием Его самого. В целом такова, общность взглядов зороастризма и восточных перипатетиков по вышеприведенным обсуждаемым вопросам.

В таджикско-иранской мифологии, которая отражается и в онтологическом учении, в рамках духовного и материального мира рассматривается вопрос о времени. Время олицетворяло высшее божество *зурван* (*зерван, зрван*), которое сначала представлялось как бесконечное время, вечность (*зурвана акарана*), существующие в начале мироздания, и лишь впоследствии, в более поздних частях «Авесты», приобретает вид конечного, естественного, мирового времени (*зурван даргах-вадата*), что предусматривает не только его начало, но и конец, гибель. Согласно зороастрийской традиции, «сначала не было во Вселенной ни земли, ни Солнца, ни планет, ни звезд, было лишь бесконечное время - *зрвана акарана*. Здесь, напомним, что *зрванизм* - древнеиранское религиозно-философское учение, которое рассматривало как первооснову субстанцию зерван - бесконечное время.

Этимология термина *зрван*, который обычно определяется как «время» в авестийском языке, в доступных документах и справочниках не определена. С другой стороны, можно сказать, что этот термин связан с авестийскими *zauruuan* - означающее «древнее время, старость», и *zaurura* -, что означает «древний и изношенный», которые происходят от простого индоевропейского корня *gerh*, что означает «стареть». Среди иранцев одни

называют все постижимое и бесконечное «местом», а другие – «временем», и таким образом эти два существа разделили друг друга, создавая свет и тьму. Они внесли разнообразие в природу, которая ранее была однообразной, и создали две серии высших существ, которые возглавляют Ахура Мазда и Ангра Манью, соответственно [186, с. 108-112]. Следует принять, что, как писал грек Эвдем, "место", не будучи выше Ахура Мазды и Ахримана, находится под их флагом в битве между Ахура Маздой и Ахриманом. Что касается времени, то в культе Маздо Ясны объясняется, что рост в predetermined время делает Ахура Мазду счастливым, о чем говорится в 13 строфе 56 главы, поэтому время поддерживает Ахура Мазду, и тогда мы имеем дело с мифом, в котором нет звана, а в достижении predetermined времени двумя миносами побеждает Ангра Манью, и если мы сравним это, в частности, с Фаргердом и Навидадом. Мы заметим, что эта концепция, скорее всего, относится к времени жизни, о котором говорилось в предыдущих строках, потому что призраки умерших (будь то добрые или злые) должны пересечь созданный званом (созданное время) и таким образом, они фактически совершают свое собственное движение (битву) в своем времени жизни, которое было predetermined, или они сталкиваются с ним снова после смерти и достигают моста Чинват, который построен Ахура Маздой, и ищут награды за добрые дела, которые они уже сделали для своих душ и умов. Все эти вопросы указывают на то, что они совершили все эти дела на пути созданного звана. Совершенно очевидно, что это движение [192, с. 32-34].

Слово «зван/время», которое используется в Авесте также используется для выражения как «ограниченного времени», так и «неограниченного времени». «Время» в Авесте делится на два вида - конечное и бесконечное. «Звана Акарана» используется для обозначения бесконечного времени, в обычном смысле неограниченного и вечного, в то время как «Зван Дарегахвахдата» используется для обозначения «долгого времени», другими словами, ограниченного периода: «Да услышит Ахура Мазда, да услышат

Амеша Спэнта, да услышат Фраваши Праведных и Вайю, тот, кто долгое время по своим законам живет!» [5, с. 95]. М.Н. Дхалла утверждает, что это «ограниченное время» также персонифицировано в некоторых местах, таких как Ясна 72/10 и Хуршид Нияиш 1/8, и что к нему обращаются вместе с «неограниченным временем» [185, с. 151]. М.Н. Дхалла отмечает, что, хотя в «Малой Авесте» недостаточно информации, чтобы дать достаточные сведения или мнение по этому вопросу, из более поздних текстов можно понять, что зрван дарегохвахдата относится к 12000-летнему циклу Земли [185, с. 151-152].

Так, другой важной характеристикой структуры бытия в зурванизме и зороастризме являются категории неизменности и изменчивости мира, неподвижности и движения. Подобных представлений нет в ранних текстах, в частности, в «Гатах», но они характерны для пехлевийской традиции и в целом не выходят за рамки дуалистических представлений. Представления о движении и неподвижности находят отражение в космологии. Если неподвижные звезды - это творение Ахура-Мазды, то планеты (движущиеся звезды) и кометы - творения Ангра Манью. Тот же принцип заложен в понимание смены дня и ночи, времен года. В мире, изначально созданном Ахура Маздой, всегда были полдень и лето. Соответственно, зима и ночь - порождение Ангра Манью.

В этом кратком обзоре можно выделить следующее, которое, предполагается, имеет место в доктрине ислама, в целом, и в философии восточных перипатетиков, в частности: прежде всего, само понятие «зрвана акарена» и его части – бесконечное и конечное, извечное и созданное время, движение и место, а также религиозное понятие Чинват, которое заимствовано иудаизмом, христианством и исламом из зороастризма или зурванизма.

Что касается понятия «зрвана акарена», то в таком виде его невозможно найти в этих религиях и в их философско-религиозной системе. Это касается и всех идейных школах, в том числе восточного перипатетизма. Причина

известна: обозначить все учения зороастризма, зурванизма и манихейства дуалистическими и «объявить» их неподходящими к идеям этих школ, хотя и не всегда им удастся скрыть свои замыслы: взамен зороастрийских, зурванийских и манихейских понятий в данных школах ввели эквивалент этих понятий, которые отличаются только внешне, по названиям, а по сути являются теми же понятиями, которые имеют место в указанные древнеиранские религии. Так, в учениях восточных перипатетиков взамен «зрвана акарена» использовались термины *дахр* и *сармад*, а также другие сопутствующие им термины. Насколько точно отражают эти термины смысл зрвану акарену, рассмотрим ниже на примере учения Ибн Сины.

Напомним, что для Авиценны Вселенная в целом является вечной, не подверженной изменениям или началу своего существования, поскольку вечная часть Вселенной охватывает временную часть, к которой применимо начало существования. Авиценна делит бытие на три категории по отношению к длительности. Во-первых, есть вещи во времени. Это изменчивые вещи. Они начинают существовать и прекращают существовать, их начало и конец различны. Вторая категория включает в себя вещи, которые существуют не во времени. Она называется вечностью (*дахр*) и охватывает время. В качестве примера можно привести существование небесной сферы, поскольку время происходит от движения этой сферы. Время само по себе такого рода. Такое существование - это отношение (нисба) постоянного к изменчивому. Третья категория - существование постоянного с постоянным, и она называется полувечной (*сармади*); она включает в себя вечность [211, с. 170-171]. В широком смысле слова, полувечные и вечные вещи - состоящие из небесных интеллектов, небесных душ и небесных сфер - составляют надлунное царство. Небесные интеллекты полувечны, то есть они постоянны и связаны с постоянными вещами; небесные сферы вечны, то есть они постоянны, но связаны с изменчивыми вещами. Однако в целом надлунные существа атемпоральны, не подвержены порождению и тлению. Подлунная часть Вселенной пространственно-

временна. Это царство вещей, которые начинают существовать и исчезают. При таком разделении бытия на длительность и отношения между различными царствами бытия Вселенной в целом является вечной. Такое разделение не является чем-то специфически авиценновским. Оно восходит к неоплатоническим источникам, а Прокл - один из тех неоплатонических авторов, которым можно приписать слияние тройственного деления как в средневековом мусульманском, так и в христианском мире.

По взглядам Ибн Сины остается неясным, относятся ли все три вида бытия к трем категориям существ, небесным интеллектам, небесным сферам и вещам, подверженным порождению и тлению в подлунном мире, или же *сармад* относится к Богу, а *дахр* - к не порождаемым и порождаемым вещам соответственно. Один из современных иранских ученых Фазлур Рахман предпочитает последний вариант [187, с. 43]. Основываясь на этой интерпретации, Фазлур Рахман обсуждает трудности, возникающие при объединении небесных интеллектов и небесных сфер в одну категорию с точки зрения продолжительности. Однако в метафизической части «аш-Шифа» («Исцеления») Ибн Сина прямо использует термин *сармад* для обозначения длительности вещей, входящих во вселенную [208, с. 324]. Интерпретация этих трех видов существования, основанных на длительности, как относящихся к трем категориям существ, составляющих вселенную, может устранить некоторые проблемы, которые обсуждает Фазлур Рахман. При предложенной здесь интерпретации позиции Ибн Сины соответствие арабской и латинской терминологии может выглядеть следующим образом: *tempuscan* означает *заман*; *aevum*, или *sempiternus*, может соответствовать *дахр* и *сармад* вместе взятых; *aeternitas* может соответствовать *кидам* [187, с. 42]. поскольку царство временных существ охватывается царством вечных существ, а оно, в свою очередь, охватывается царством полувечных (*сармади*) существ.

Так, Ибн Сина конструирует два вида времени: *дахр* (вечное) и *сармади* (полувечное). Поскольку, на его взгляд, этот мир появился на свет через

промежуточный мир архетипов, его сотворение является *дахри*, а не *замани*, то есть мир был создан не во времени, существовавшей до появления мира, а в отношении *дахр*, который предшествует миру. Таким образом, сотворение этого мира происходит не во времени (заман), а в вечность (дахр). У времени есть своя плоскость бытия, но в мире дахр, мире архетипов, где времени вообще не существует. Согласно Ибн Сины немедленное творение (*ибда'*) - это придание вещи существования другой вещи, которая не зависит ни от чего, кроме нее, - без посредничества материи, инструмента или времени.

Что же общего и различия между *званной акареной* и *дахром*? Главная общность: оба они представлены как вечность, существующие во вне времени. Если звана акарена часто упоминается как владыка, то дахр - как нечто временное поле для появления или сотворения сущих и существ, и такой подход Ибн Сины, да и других восточных перипатетиков опять же можно объяснить по той же банальной причине: в условиях средневекового мусульманском обществе нельзя было возвысить дахр над Богом. В принципе же, дахр по основным характеристикам отражает суть звану акарену.

Что же касается Чинвата (Чинвад), то он редко употребляется в зурванизме и скорее всего, заимствован из зороастризма и поэтому, мы для разъяснения этого вопроса обращаемся к гатам «Авесты», например, в «Видевдате» описывается: «И тот, кого увлекало Зло, и тот, кто руководился Правдою [Аша], оба выступают тогда на пути свои, изготовленные временем. У моста, созданного Маздою, у чистого Чинвада, - вот место, где разбирают, как чья душа, как чья совесть действовала в мире, что совершил кто, обитав посреди живых существ. Сюда приходит прекрасная, статная, бодрая, высокая дева... Эта дева низвергает зловерные души дурных людей во тьму; души же людей чистых её властью переходят по ту сторону недосягаемых гор Хара Бэрэзайти. Эта дева проводит праведников через мост Чинвад, приобщая их к сонман небесных язатов» [4, с. 124].

Так, согласно древнеперсидскому мифу, когда человек умирает, душа остается в теле в течение трех дней. На четвертый она отправляется на мост Чинват (соответствующий исламскому *ас-сират ал-мустаким*), сопровождаемая богами-покровителями. Мост «тоньше волоса и острее меча» перекинут через глубокую пропасть, кишашую чудовищами. На другой стороне моста находятся врата в рай. Демоны охраняют подножие моста и спорят с богами о судьбе души. Поступки умершего, как хорошие, так и плохие, взвешиваются, и душе либо разрешают перейти мост, либо отказывают в доступе к нему.

Зороастр предупреждал своих последователей об этом препятствии на пути к небесам, но обещал провести свою паству через него в целостности и сохранности. В гатах «Авесты» объясняется, что мост «становится узким для нечестивых, в то время как святые могут пройти невредимыми». Все неверные (неверующие) попадают в ад, который, по словам пророка, был создан специально для «последователей лжи». Души, которым не удастся пересечь этот мост, терпят эти муки до тех пор, пока Ангра Манью, злой бог зороастрианства, не будет уничтожен добрым богом Ахура Маздой во время Последнего Суда.

Эта эсхатологическая идея зороастризма и зурванизма в учениях представителей восточного перипатетизма представлена в разных оттенках: когда в них речь идет о чисто религиозной интерпретации *сират ал-мустаким*, и о связанных с ним вопросов о пророчестве, Судном Дне, наказании и возрождении и др., имеющих в целом метафизико-онтологическо-теологическое значение, то она фактически по смыслу не отличается от интерпретации чинвата в древнеиранские представления. Это влияние, если не прямое, но косвенно перешла в ислам через иудаизм и христианство; когда же восточные перипатетики, используя аллегорический метод интерпретации этого вопроса, то она в своем эзотерическом значении, получает совсем другой смысл.

Например, Насируддин Туси, как перипатетический философ и представитель эзотерического направления, всегда пытается найти внутренний смысл каждого понятия и религиозного архетипа. Например, рассуждая о *пули сирате*, который в простонародном понимании считается тоньше волоса и острее меча, и каждый человек должен пройти по нему после смерти, этот мыслитель ищет внутренний смысл. Как и ал-Фараби и Ибн Сина, Туси считает, что это статус души человека, которая может находиться между животным и ангелом или между демоном и ангелом, т.е. к какой стороне он больше склонен, воплощает в себе большее его свойства. Однако в эзотерическом понимании вопроса дело обстоит совсем иначе и *сират* как путь, способ, Насируддин Туси делит на три вида: во-первых, *сират манкус (опрокинутый, перевернутый)*, «как растение, начало которого находится на стороне центра, а ветви его - на стороне среды»; второй – *сират маклуб (загнутый, вывернутый)*, подобный животному, имеющему две руки и две ноги,двигающимися по земле, и «хотя он не поднимается из земли помимо человека, но поднимается помимо растений силой своей природы и души»; третье, *сират мустахим* – это «прямое видение, подобное человеческому существу, у которого голова обращена к окружающей среде, а ноги – к центру, и хотя он не достиг мира своеволия с ангелом, но он достиг мира животного и силой природы, работой души, грацией ума, и превосходством в своей области, т. е. растений и животных» [18, с. 78-79].

Далее Насируддин Туси эзотерически разъясняет суть того самого религиозного сират ал-мустахим: «А то, что мост тоньше волоса и острее меча, заключается в том, что человеческая душа, находящаяся в начале времен в потенциальном состоянии, имеет возможность в актуальном состоянии стать либо добрым ангелом или жестоким демоном. И с этих двух сторон, т.е. ангельской и демонической, по мере ее уклона в любую сторону, душа становится либо поклоняющимся ангельской силе, либо демонской силе» [18, 78-79].

Во последнем случае, как Насируддин Туси как ал-Фараби не выстраивает четких аргументов в пользу бессмертия индивидуальной души, что создает впечатление, что его позиция недостаточно четко определена: и это несмотря на то, что он вскользь упоминает, что индивидуальные души существуют после смерти тела, и есть еще несколько отрывков, в которых он предполагает, что индивидуальные души бессмертны, большинство его аргументов направлены скорее на доказательство нематериальности души и интеллекта. Хотя космология, а затем эсхатология Насируддина Туси, да и ал-Кинди, Ибн Сина и ал-Фараби находятся под сильным влиянием неоплатонизма, их эсхатология и концепция души, пожалуй, ближе к Аристотелю и перипатетической традиции. Душа в этом случае понимается как нечто, возникающее, как только тело достигает необходимого развития своих органов, и, таким образом, способное актуализировать способности, которые оно может выполнять в соответствии со своей телесной конституцией. В этом восточный перипатетизм сильно напоминает зороастрийскую концепцию о соотношении души и тела.

Так, в космологии и онтологии восточных перипатетиков обнаруживаются следы древнеиранских религий и их философия, направленные на поиск причины бытия, что начала вещей — это взаимно противоположные термины, одно из которых может быть сведено к добру, а другое — к злу, одно — к бытию, а другое — к небытию. Следовательно, принципы не могут быть выведены ни друг из друга, ни из других вещей; с другой стороны, все остальное должно исходить из первых принципов. Бытие не происходит из бытия, поскольку оно не может существовать до того, как оно есть. Оно не может возникнуть из небытия, поскольку ничто не возникает из ничего и т.д.

Подводя итоги анализа вопроса о развитии представлений о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков, отметим, что в обоих случаях была создана философия бытия Вселенной, в которой внутреннее измерение и

соотношение вещей никогда не забывалось, где акт существования был постоянно присутствующей реальностью, предотвращая сведение мира к объектам и вещам, оторванным от внутреннего измерения. Эта философия основывается на разделении мира на духовное и телесное, во главе которых стоит Первый принцип. Зороастризм и зурванизм оказывая прямое или косвенное влияние на взгляды восточных перипатетиков, в принципе определяют суть мирового порядка, его сущих, когда они остаются внешними по отношению к душе и привязанными к материи, как влияют на формы место, время, положение, количество и тому подобное. При этом нельзя полностью отождествлять идеи зороастризма и зурванизма с онтологическим учением восточных перипатетиков, которое более совершенно, хотя бы ввиду синтеза ими взглядов различных религий и идейных школ, начиная от тех же зороастризма и зурванизма вплоть до неоплатонических идей о бытии.

ГЛАВА 2. КОНЦЕПЦИЯ БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ВОСТОЧНЫХ ПЕРИПАТЕТИКОВ

2.1. Диалектика актуального и потенциального в дихотомии бытия- небытия

Метафизическое понятие, присутствующее в здравом смысле, вызывает некоторые трудности, когда его формулируют более строго, как это делает философия. Это различие, отражающее глубокую реальность и в то же время имеющее операционный характер, то есть, даже если люди обычно не имеют с ним конкретного и тематического дела, оно имплицитно присутствует в языке и служит для решения реальных содержательных проблем. Мы имеем в виду различие между актуального и потенциального, которое изначально является различием между бытием в акте и бытием в потенции. Философская проблема, которая привела к тематизации этого различия, - это так называемая проблема движения или изменения.

Первые философы, т.е. древнегреческие философы, а вслед за ними восточные философы-перипатетики, которые находились под их воздействием, пытались проникнуть в природу, которая лежит в основе изменений, происходящих в природе. Природа рассматривается как принцип деятельности, следовательно, как нечто неподвижное, но стоящее у истоков чего-то подвижного, каковыми являются изменения, происходящие на поверхности существ. Однако уже сам факт наличия изменений, еще до того, как мы пришли к такому развернутому представлению о природе, вызывает некоторое недоумение: как возможно, чтобы реальное постоянно менялось? Есть ли что-то реальное под этим вечным движением? Мы уже упоминали два крайних ответа на проблему изменения: один из них, парменидовский, отрицает реальность изменений. Ясно одно: «Бытие есть, небытия нет» [168, с. 296]. Поэтому существует только одно бытие: бесконечное, вечное, неподвижное. Бытие есть, и в этом понятии заключено полное совершенство.

С учетом того, что влияние Аристотеля на взгляды восточных перипатетиков высоко, коротко останавливаемся на анализ его подхода к вопросу об актуальности и потенциальности в дихотомии бытия-небытия, как на общий принцип, которого придерживались и использовали в качестве отправной точки восточные перипатетики. Аристотель сформулировал теорию акта и потенции в ходе дискуссии с Платоном и предшественниками Платона. Они видели в реальности мира множество динамических и потенциальных, а также статических и определяющих аспектов, но не сформулировали синтез своих верных интуиций. Аристотелевская концепция акта и потенции - одно из величайших достижений человеческой мысли. Он синтезировал философское объяснение реальности в ее различных изменениях и состояниях бытия и в общем «деконтрадикторном» познании действительности. Его объяснение состояло в том, чтобы показать фактор, отрицание которого означало бы отрицание факта объясняемого бытия. Концепция действия и потенции является кульминационной и общей теорией всех композиций в бытии, как в существовании, так и в действии, которое является проявлением динамизма в бытии.

Он говорил, что реальность не является ни исключительно потенциальной, ни исключительно статичной, но в разных аспектах она динамична и статична. В ней заложены основы необходимости для нашего познания и для осуществления абстракции от движения или изменения и индивидуальности, которые связаны с мобильностью вещи. Хотя реальность динамична, потенциальна и изменчива, в то же время она имеет в себе определенные необходимые, тождественные и статичные структуры. Реальность «состоит» из фактора или факторов, которые «потенциальны» и влияют на изменение и динамизм бытия, и в то же время реальность обладает в себе факторами, которые «актуализируют», определяют и делают необходимым бытие, а также актуализируют, определяют и делают необходимым знание о бытии. Так был открыт «состав» бытия из потенциальных и актуальных факторов. Акт-энергия (ἐνέργεια) и энтелехия

(εντελεχεια) - основная сторона вещи, которая в то же время изменяется и обладает динамизмом (δυναμις) - потенцией к изменению в активном и пассивном смысле. Он подчеркивает, что «...материя есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма. И подобным образом дело обстоит и у остального, в том числе и у того, цель чего – движения... Если бы это было иначе, получилось бы так, как с Гермесом Павсона: ведь и в отношении знания, так же как и в отношении этого Гермеса, было бы неясно, находится ли оно внутри или вовне. Ибо дело – цель, а деятельность – дело, почему и «деятельность» (energeia) производно от «дела» (ergon) и нацелена на «осуществленность» (entelechia)» [7, с. 246].

Аристотель дал рациональное обоснование акту и потенции в реально существующих существах. Он показал: 1) что наблюдение и анализ движения или изменения не противоречат друг другу, только если бытие состоит из акта и потенции; 2) что принцип непротиворечия может быть действительно обязательным в реальном мире, только если мир имеет структуру акта и потенции; 3) мы можем обратиться к опыту здравого смысла тех, кто по различным еретическим причинам отвергал состав бытия из акта и потенции, как это делали авторы мегарской школы. Он в этом отношении отмечает, что движение и изменение наиболее очевидны в мире; поэтому феномен движения вызывает акты познания у животных и людей. Движение и изменение не существуют отдельно от сущего, но являются состоянием сущего в его различных категориях субстанции и акциденции. В факте движения мы рассматриваем прежде всего его акт, а именно силу, определяющую действие (движение), - то есть пространственные изменения в локомоции или качественные изменения, например, теплое или белое. Однако этот акт не завершен, он не находится в состоянии, когда движение прекращается. Поэтому такой акт находится в состоянии дальнейшего совершенствования существа. Акт, который все еще находится в стадии завершения, совершенствует, определяет и организует организованные

элементы (например, строительство дома, воспитание детей, обучение) - когда такой акт находится в несовершенном состоянии, он является актом в потенции к завершению [7, с. 243-245]. Он находится в потенции к полному определению и организации элементов, в которых происходит движение. Факт движения и трансформации в существе раскрывает его состояние как акта, движущегося к завершению, и его состояние потенции, которая завершается движением. Поэтому Аристотель назвал движение «осуществление сущего в возможности как такового» [7, с. 289], т.е. потенциального в актуальном. То же самое реальное бытие, следовательно, является объектом, который есть реальная потенция к актуализации в движении или преобразовании. Акт и потенция - это реальные состояния одного и того же бытия, которое подвержено движению и трансформации.

Восточные перипатетики, конечно же, не могли копировать все идеи Аристотеля в таком виде, в каком они были представлены в его «Метафизике»: они, взяв в основу его теории, синтезировали их со взглядами других древнегреческих мыслителей, начиная от Гераклита и Парменида, до неоплатоников, а также с исламской доктриной. Прежде всего, это касается представление о творение из ничего, которое по сути являлся одним из продуктов греческой философской мысли, и среди центральных фигур, уделявших внимание этому вопросу, был Аристотель. Восточные перипатетики инициировали кораническую теорию, согласно которой вселенная была создана из ничего, в противовес аристотелевскому взгляду о том, что творение - это создание чего-то нового на основе того, что уже было, либо через движение. В греческой философии Бог не является фактическим творцом, создающим нечто из ничего, а скорее движителем или проявлением реальности, перемещающим реальность из сферы потенциальности в сферу актуальности. В результате, подчеркивали восточные перипатетики, поскольку движение или эманация Бога является бесконечным и вечным, Вселенная становится бесконечным и вечным; теория творения, которую не принимает ни один мусульманский теолог. Ал-Кинди говорил, что Бог - это

Творец, а не перводвигатель, как считалось в греческой философской традиции, особенно у Аристотеля. Бог не состоит из материи и формы, не является телом. Бог есть Причина всех причин. В отличие от Аристотеля, ал-Кинди верит, что Бог может творить без заранее существующего субстрата. Он говорит, что подобно тому, как «человек производится из не-человека», «дом из не-дома, огонь из не-огня, а тело из не-тела, сам мир производится из «не-мира» [200, с. 92].

Более того, если Аристотель говорил, что при такой гипотезе мир нуждается в предсуществующем субстрате, то ал-Кинди считал, что в особом случае божественного творения такой субстрат не нужен. Ал-Кинди был непреклонен в этом вопросе, поскольку в своем аргументе о вечности мира Аристотель утверждал, что каждое движение или изменение требует предварительного субстрата. Этот субстрат может быть перемещен или изменен. По мнению ал-Кинди, способность Бога создавать материю и форму демонстрирует Его превосходство над природой. Сверхъестественное изменение происходит, когда Бог создает что-то, переходя от полного уединения или абсолютного небытия к созданию вещи. С другой стороны, естественное изменение - это изменение чего-то уже существующего. При значительном изменении субстрат принимает осязаемую форму (например, кровь становится человеком), либо субстанция разрушается, а субстрат остается (например, человек умирает и оставляет после себя труп). При непреднамеренном изменении уже сформировавшаяся субстанция теряет одно свойство в обмен на другое (например, человек превращается из небелого в белого). То есть нечто сохраняется, несмотря на изменение. Это в целом отражает позицию основных представителей восточного перипатетизма о потенциальном (*би-л-кувва*) и актуальном (*би-л-фи'л*), которую Т. Ибрагим характеризует следующим образом: «Если вещь уже реально наличествует, то о ней говорят как об «актуальной», сущей «в действительности» ... По учению фалясифа, потенция нуждается во вместилище, материи: все, в чем имеется возможность чего-либо иного,

служит для того материей. И всякое возникшее (т.е. ставшее сущим, после того как его не было во времени) таково, что у него непременно есть материя, в которой наличествует возможность для его существования. Отсюда следует, что первая материя, из которой образуются тела подлунного мира, сам не может быть возникшей, она извечна» [216]. Этот же автор в другой своей работе с опорой на восточных перипатетиков, рассматривает человеческий разум как развивающийся в три этапа: 1) Потенциальный (би-л-кувва, лат. *in potentia*), или материальный (хайуляни, лат. *materialias*) разум; 2) Актуальный (би-л-фи'л, лат. *in actu*) разум; 3) Приобретенный (мустафад, лат. *acquisitus, adeptus*) разум [81, с. 236].

Соотношение потенциального-актуального ярко проявляется в суть другого термина, обозначающего творения – «*ал-файз*», которого можно трактовать как эманацию, возникающую в единой и расслоенной форме механически-детерминистского образа, и в итоге порождая разнообразную иерархическую природу бытия. Второе сущее рождается как единое целое из первого сущего, а первый – это Всеобщий или Деятельный разум. В исламской философской традиции «сотворение» этой модели эманации получает все большее признание благодаря ал-Фараби и Ибн Сины. Для него сотворение Вселенной начинается с того, что все эти природы происходят из единой формы, которая должна существовать (*ваджиб ал-вуджуд*), коим является Бог, а затем обильно производят другие возможные существа (*мумкин ал-вуджуд*). Здесь явно просматривается соотношение потенциального – актуального, т.е. Бог, от потенции, точнее от силы света которого приводится в действие Деятельный разум, как результат его акта, и который, в свою очередь, является потенциальным по отношению к другим сущим. Ал-Фараби отмечает, что «именно деятельный разум делает их умопостигаемыми актуально, делает не которое из них актуальным разумом и возвышает их от той природы, благодаря которой они существуют, на ступень бытия более высокую, чем та, которая им дана от природы. Разумная сила, благодаря которой человек является человеком, по своей сущности не

является актуальным разумом, а прочие вещи становятся актуально умопостигаемыми разумной силой через актуальный разум. Если разумная сила становится актуальным разумом, то это разум, который оказывается первым, начинает умопостигать и уподобляется вещам, отрешенным [от материи]» [26, с. 54].

Как считает ал-Фараби, Единое абсолютно и содержит в себе Все; оно использует свою божественную потенцию через эманацию для производства интеллекта, который, в свою очередь, создает Всеобщую душу (*ан-нафс*), а Всеобщая душа дает жизнь Вселенной и одухотворяет человеческую душу. Невооруженным глазом видно, что речь идет о приведении потенциальности в актуальности сущих и других существующих. В своей работе «Уййун ал-мас'айл» ал-Фараби устанавливает онтологическое различие между сущностным существованием и бытием в противоположность потенциальному существованию, чья сущность отделена от бытия [202, с. 112-113]. Этот разрыв между единым бытием (*ахадийа*) и реальным бытием (*'айнийа*) в работах ал-Фараби впоследствии окажет значительное влияние на арабо-исламскую философию, которая разными способами будет пытаться преодолеть этот разрыв. Если согласно Платону, «благо» – выше бытия, оно – абсолютный свет, который незрим, невидим, т.к. не причастен инобытию, не смешивается с ним и не различим. «Благо» выполняет следующие функции: 1) задает структуру бытия и инобытия; 2) устанавливает иерархию всего существующего; 3) определяет предназначение всему космосу; 4) устанавливает порядок, являющийся принципом организации космоса; 5) формирует всеединство сущего [90, с. 46], то в исламе идея несуществования может быть сравнена с тьмой, «субстанции» которой являются темными образцами, до которых свет выживания доходит из какого-то другого источника.

Ал-Фараби определяя бытие как «то, что обладает определенной добротностью вне души», заключает, что в этом случае оно есть либо бытие в потенции, либо бытие в действии. Бытие в действии бывает двух видов: то,

что не может не быть в действии, ни в один момент в абсолюте - ибо оно всегда в действии, - и то, что не было в действии, но теперь в действии и до того, как оказаться в действии, было бытием в потенции. Иными словами, есть две формы бытия в акте: то, что всегда в действии и никогда не может не быть в действии, и то, что может не быть в действии сейчас, но в какой-то момент может быть в действии, то есть готовое и расположенное только к тому, чтобы быть в действии; готовое и расположенное к тому, чтобы быть в действии или не быть в действии. Он отмечает, что, когда мы говорим «потенциальное существо», мы имеем в виду, что оно готово и желает реализоваться в действии. Среди того, что готово и предрасположено к осуществлению в действии, есть, с одной стороны, то, что готово и предрасположено только к осуществлению в действии, без того, чтобы его подготовка и предрасположенность к нему были предрасположенностью не к осуществлению в действии или к осуществлению в действии и не к осуществлению в действии, но его предрасположенность - это предрасположенность, подготовленная только для действия, и есть, с другой стороны, то, что готово и предрасположено к осуществлению в действии или не к осуществлению в действии. Разъясняя это на примере тел, ал-Фараби отмечает, что «в телах, составленных из четырех элементов, имеются не только потенции, предрасполагающие их к действию, - тепло и холод, и потенции, предрасполагающие их к претерпеванию действия, - влажность и сухость. В них имеются еще и другие деятельные и страдательные потенции, такие, как вкус, действующий в языке и во рту, и обоняние, действующее в органе обоняния, а также такие, как твердость, мягкость, жесткость и вязкость; все эти потенции возникают из тех четырёх потенций как первичных» [29, с. 245-246]. Он убежден, что среди того, что существует в потенции, есть то, что по своей потенции и возможности готово реализоваться только в действии, и есть то, что готово реализоваться в действии и не реализоваться; оно готово к обеим противоположностям. Акт, понимаемый им как движение, предстает прежде всего, как действие, а

именно как реализация активной потенции, или же акт присутствует для интеллекта, когда он читает бытие как предельное совершенство и решимость бытия, аристотелевскую «энтелехию», а именно как конечную реализацию бытия и, в результате трансформации, достижение решимости и «формы бытия», которая является актуализацией потенции. Поэтому, ал-Фараби считает, что проявление потенции можно найти во всех способностях к действию, таких как органы чувств, рассудок, воля и т. д.

Что касается Ибн Сины, то он подобно ал-Фараби утверждал, что Бог создал Вселенную путем эманации и в этом процессе потенциальное-актуальное выдвигается на первый план. В его понимании, курс эманации начинается с божьего сущего - ваджиб ал-вуджуд и Всеобщий разум (*Акл Кулли*), который сам по себе функционирует как посредник между Богом и другими интеллектами. Поскольку Бог един, Он не может взаимодействовать и относиться к тем, кто им не является. Этот первый смысл может предотвратить прямое взаимодействие между ними и другими существами. Т. Ибрагим и Н.В. Ефремова в кратком анализе этого вопроса в предисловии к переводу книги Ибн Сины «Указания и напоминания (Раздел по метафизике)» отмечают: «Согласно философу, всякая вещь в мире, будучи возможной/причиненной, нуждается в чем-то другом для обретения бытия, а значит, сама по себе есть не-сущая, и в этом смысле ее бытию предшествует не-бытие, т.е. она – «возникшая». Введенное таким образом понятие «самостное возникновение» (*худус зати*) охватывает всякое причиненное, распространяясь как на перманентные/извечные реалии (в частности, небесные тела, их души и разумы), так и на переходящие вещи подлунной сферы, «мира возникновения и уничтожения» (*алям аль-каун ва-ль-фасад*)» [15, с.464].

Помимо *файз* и *худус*, Ибн Сина в своей онтологической теории бытия использует понятия *ибда'*, *сун'*, *таквин* и более редко - *иджад* для выражения процесса творения. Он утверждает, что при создании вещей некоторые из них повреждают отдельную часть другого существующего. Однако

разрушение каждой части одновременно является причиной возникновения другой части.

Если бы это было не так, то что-то не могло бы произойти от чего-то другого. Смысл творения (*такаввун*) заключается в изменении чего-то потенциального в актуальное. Таким образом, то, что не существует (*'адам ал-шай'*), не может появиться на свет (*каун*). Так, отмечает Ибн Сина: «всякое созданное сложное имеет причину, которая бывает либо действующей, либо принимающей, или какой-то формой, существующей в сложная или какая-то цель, ради которой оно существует, так как инструмент и аналогия актуально завершают действующее как действующее. То, что всегда возникает от определённых причин и не противодействует чужому, а если противодействует, то редко, называется природой или произвольной причиной. А если что-то возникает из-за противодействия чужому..., то это будет причина случайная» [1, с. 56].

Ссылаясь на александрийских комментаторов Аристотеля, таких как Фемистий и Александр Афродисий, а далее неоплатоническую теорию эманации, Ибн Сина различает Активный разум (*'акл фа'āl*), который универсален и независим от индивидуальности и интеллектуальной функции внутри человека. Каждый человек обладает разумом в потенциальности, который называется материальным или потенциальным интеллектом (*'акл би-л-кувва*). По мере того, как человеческое существо растет в знаниях, в душе помещаются первые постигаемые формы, и человек достигает уровня привычного интеллекта своим умением (*бил-малака*). Когда умопостигаемое полностью реализуется в уме, человек достигает уровня актуального интеллекта (*би-л фи'л*) и, наконец, когда этот процесс завершается, человек будет обладать обретенным интеллектом (*мустафād*). Наконец, над этими стадиями и состояниями стоит Активный разум, который является божественным и освещает разум посредством акта познания, т.е. приводит потенцию разума в актуальности. Надер ал-Бизри по этому поводу пишет, что «полагая, что универсальность наших мысленных представлений

присуща самому разуму, он дополнительно постановил, что наши пассивные индивидуальные интеллекты пребывают в состоянии потенциальной возможности по отношению к знанию, в отличие от Активного безличного, отдельного интеллекта, который находится в процессе реального бесконечного мышления» [184, с. 369-370]. Так, согласно Ибн Сине, каждый акт познания включает в себя просветление разума Активным интеллектом, который придает уму форму, знание которой является знанием рассматриваемого предмета. Хотя Ибн Сина отрицал идеи Платона, он определенно стоит ближе к реалистам средневекового Запада, чем к номиналистам. Не случайно последователи Св. Августина сплотились вокруг учения Ибн Сины после того, как его произведения были переведены на латынь и возникла школа, обязанная своим возникновением как Св. Августину, так и Ибн Сине.

Поэтому Ибн Сина счел необходимым сравнить понимание философов и богословов вопрос об акте реализации или создания в своей философии, утверждая, что акт действующего, по мнению богословов, тесно связан с абсолютным творением, а именно с созданием того, что не существовало ранее, ни с потенциалом, ни с созданием чего-то возможного от потенциала к актуальности. Что касается акта действующего, по мнению философов, он есть не что иное, как выведение чего-то из потенциальности в актуальность. По их мнению, это связано с существованием бытия с двух сторон – возникновение и уничтожение или бытие-небытие: «Бытие всякого возникающего, либо возможно до его возникновения, либо невозможно. Невозможное никогда не возникает. А то, возникновение чего возможно, непреложно обладает возможностью бытия до своего возникновения. Если предположить, что возможность бытия мира имела начало, то отсюда следовало бы, что мир до этого не был возможен и необходимосущий не имел над ним власти. Если бы мир до своего возникновения не обладал возможностью бытия, то он никогда бы не возник, ибо создатель никак не может создавать того, что является невозможным» [13, с. 26].

Допустим, что *халк* или *сун*‘ трактуется как отрицание чего-то из потенциальной формы в актуальную, так что его *‘адам* исчезает. В таком случае *‘адам* - это отрицание базовой структуры до ее потенциальной формы, так что ее *‘адам* возникает. Из этого можно понять, что творение для Ибн Сины не было чем-то из ничего. Наоборот, творение – это превращение чего-то из того, что изначально было потенциальным, в актуальное. То есть все существующее должно претерпевать изменения, что требует существования первоначального материального бытия. Поэтому творение для Ибн Сины означает *ибда*‘ как процесс сотворения сущих, под которым подразумевается создание из ничего (*creatio ex nihilo*), а *халк* и *сун*‘ скорее означают, что творение происходит из чего-то, что существовало с самого начала. Таким образом, использование термина *ибда*‘ как первоначальный процесс приведения потенциального в актуальном, выбранного Ибн Синой, ал-Кинди и Насируддином Туси, в этом отношении является правильным выбором.

Ибн Сина же, говоря о соотношении действия (акта) и силы (потенции) в «Книге о душе» утверждает, что, поскольку силы исчисляются по их действиям и, кроме того, явная деятельность души происходит либо в ее теле, либо через тело, то нет необходимости включать тела в их определение. Далее он проводит различие между понятиями «форма», «сила» и «действие». Совершенство «как нам говорят, является более полным и общим понятием, чем «форма». Далее он отмечает, что: «то, что (это понятие) является более полным, объясняется тем, что «совершенство» относится к идее, которая ближе к природе вещи, а именно к виду, а не к тому, что дальше от нее, а именно к материи. Ведь материя природы человека в данном случае первична по отношению к материи человека. Материя человека, по сути, есть человек в потенциале и лишь часть его природы, тогда как человек есть человек в действии. Поэтому ссылка на человека (обеспечивает) более полное указание, чем ссылка на материю человека, поскольку указание на материю включено в указание на человека, а не наоборот» [207, с. 141-142]. Это так, потому что данное понятие имеет

очень широкий охват, позволяющий подвести под него различные характеристики души: делимость или неделимость, страсть (восприятие форм во время восприятия или интеллекта), действие (во время движения тела), сила (в той мере, в какой действия исходят из нее), форма (когда душа и тело составляют неразделимое единство, как в случае с животным) и т.д.

Соотношение актуального-потенциального в дихотомии бытия-небытия ясно просматривается в концепции необходимосущее (*ваджиб ал-вуджуд*) и возможносущее (*мумкин ал-вуджуд*). Под влиянием аристотелизма другой представитель восточного перипатетизма Насируддин Туси также попытался разработать теорию, основанную на различии между возможными и необходимыми существами. Согласно этой теории, в упрощенном виде, он утверждает, что то, что мы называем возможным бытием, относится к бытию, которое может существовать, но что это существование невозможно, если оно не порождено причиной, то есть Богом. Мыслитель писал: «... когда целью является доказательство субстанциональности души, отметим, что каждое существующее существо кроме Необходимосущего (*ваджиб ал-вуджуд*), кого мы возвеличиваем и прославляем, является либо субстанцией (*джавхар*), либо акциденцией (*араз*). Пояснением в данном случае является то, что существование каждого существа либо может зависеть от другого существа, существующего самостоятельно само по себе, как например, чернота, являющаяся состоянием тела, либо форма кушетки, которая зависит от существования древесины, поскольку если нет тела, не может быть и черноты, и если нет древесины или того, что её заменяет, не может быть и формы кушетки» [17, с. 42].

Это означает, что на взгляд Насируддина Туси, если бы было принято, что сущности сами по себе обладают бытием, то Бог не смог бы ничего создать, иначе в него вошли бы несовершенства и недостатки, присущие творениям. Существование, таким образом, было бы внешним по отношению к сущности и добавлялось бы к ней, поскольку сущности сами по себе (*би-зāтихи*) не заслуживают существования, которое может быть даровано им

только Богом, единственным «Сущим, необходимым самим по себе». Из этого также следует возможность того, что в этом возможном бытии все еще нет причины, то есть оно возможно по сущности, то есть оно все еще может существовать, если только «в силу своей собственной сущности оно не может существовать», т.е. в любом случае возможное бытие должно быть порождено причиной. Однако бытие необходимого не требует причины, поскольку по своей сути оно не может не существовать. Более того, Насируддин Туси добавляет, что для объяснения существования необходимого существа необходимо возможное существо, то есть если возможное существо существуют, значит, должно существовать и необходимое существо, поскольку его присутствие необходимо для существования возможных существ, учитывая, что если бы существовали только возможные существа, то ничего бы не существовало. Продолжая эту мысль, Насируддин Туси объясняет необходимость возможного и необходимого существа в ракурсе эманативной теории так: во-первых, он добавляет к двум понятиям – необходимосущее (*ваджиб ал-вуджуд*) и мумкин ал-вуджуд (*возможносущее*) другое понятие - *мумтани' ал-вуджуд* (невозможное), и пишет: «... потому что необходимое, как исток истечения всех светов (*файз*), не нуждается в получении света, и невозможное ввиду того, что скрыто от принятия истечения света, то к нему не должно применяться имя принимающего истечения света. Принятие благодати должен совершить принимающий... Именно по этой причине существование тварей в этом мире возникло от принятия истины и лжи, т.е. принятия необходимого и невозможного... И всякое существо, которое мы предполагаем, является либо необходимосущим, т.е. обязательным, либо необходимонезбытийной (*зарури-ул-адам*), т.е. обязательным, либо не необходимым или существующим, или не необходимым, т.е. возможным» [18, с. 23].

Таким образом, согласно Насируддина Туси, вещи имеют лишь возможную сущность и существование, дарованное им творческим актом. То

же самое верно и в случае единства. Сущность сама по себе не является ни единой, ни множественной: она нейтральна и существует своей силой, потенцией. Единство и множественность не входят в ее метафизическую конституцию; именно потенциальное или актуальное существование делает вещи единой или множественной. Существование, таким образом, внеположно сущности, оно потенциально предиктируется ей, но не обязательно и не конституируется ею, хотя в реальном бытии существование - как и единство - всегда сопровождается актуальностью сущности. Различие между сущностью и существованием, таким образом, является понятийным, концептуальным, а не реальным.

По этой причине существование предстает у Насируддина Туси, как у Ибн Сины, как сопутствующее, которое не является ни необходимым, ни конститутивным по отношению к сущности (которая есть то, что может существовать) и может быть понято как акцидентальным в свете соотношения потенциального-актуального. Опираясь на различие между возможным по своей самости (т.е. потенциально независимым) и необходимым для другого, оба мыслители концептуально различают сущность и существование, чтобы заключить, что существование наделяется сущностями актуальным и акцидентальным образом, как бы сопутствуя им, поскольку, будучи ненужным сопутствующим, существование чуждо определению и добавляется к сущности. В любом случае, следует настаивать на том, что если они говорят о существовании как о актуальной и акцидентальной сущности, то это означает лишь то, что оно является «предикативной акциденции», неконститутивным сопутствующим элементом сущности, но не такой предикативной акциденцией, отличной от предмета, на который оно опирается.

Ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина и Насируддин Туси убеждены, что высшие в своем собственном порядке, субстанциальные формы остаются первым актом своих субстанций, но, даже если нет формы, есть акт формы. Иными словами, форма - это акт, который остается в потенции для другого

акта, а именно существования (акта бытия). Это понятие акта, который находится в потенции, было ясно выражено во взглядах Аристотеля, поскольку даже те субстанциальные формы, которые, поскольку они сами являются формами, не нуждаются в формальной причине, чтобы быть таковыми и быть, тем не менее, нуждаются во внешней активной причине, чтобы дать им бытие. Но для того чтобы получить свое бытие, форма обязательно должна быть в потенции к нему. В целом же, утверждает Аристотель «из метафизики мы знаем, что бытие имеет множество смыслов и значений. Группа этих смыслов задана парой – «бытие как потенция» и «бытие как акт». Относительно бытия-в-действии (акт) бытие-в-потенции выступает как небытие, точнее, как небытие-в-действии. Но ведь ясно, что это небытие относительное, поскольку потенция вполне реальна, поскольку это – реальная способность и эффективная возможность стать действием, т.е. актуализироваться. Ведь движение вообще есть ничто иное, как «актуализация того, что в потенции уже есть»» [31, с. 147].

Инспирированные этой идеей восточные перипатетики, в частности ал-Фараби, убеждены, что среди всяких форм, которые существуют в потенции, есть то что по своей потенции и возможности готово реализоваться только в действии, и есть то, что готово реализоваться в действии и не реализоваться; оно готово к двум противоположностям. То, что само по себе готово реализоваться только в действии, бывает двух видов: то, что подвержено внешним препятствиям, и то, что вообще не имеет препятствий. Из этих двух видов то, что вообще не имеет внешних препятствий, неизбежно будет реализовано в действии. Ал-Фараби отмечает, что «форма сочетается с телом путем претерпевания, ибо форма вещи приходит к нему от чего-то другого, находящегося вне его, а именно посредством его восприятия. Например, это относится к железу, которое сближается с огнем. В него приходит форма огня, т.е. жар. Однако это происходит благодаря тому, что железо воспринимает тот огонь, становясь его носителем. А в эту форму из железа также привходит то, что исходило из того, что содержит в себе огонь, или же

подобное ему» [29, с. 417]. Здесь речь идет о двух формах бытия-в-действии: то, что всегда в действии и никогда не может не быть в действии, и то, что может не быть в действии сейчас, но в какое-то время может быть в действии. То есть готовый и расположенный только к тому, чтобы быть в действии; готовый и расположенный быть в действии или не быть в действии. Субъект рождается в силу воздействия огня, который достигает его; в огне есть только сила гореть, и он не готов гореть или не гореть, но, поскольку он подвергается препятствиям, которые мешают горению, иногда он горит, а иногда не горит. Дело в том, что ал-Фараби говорит: «если исчезнет форма огня и появится форма воздуха, то вместе с ней исчезнет одна телесная форма и возникнет другая вместе с возникновением воздушной формы, ибо измерения, являющиеся либо самыми непрерывными величинами, либо тем, что с ними бывает, изменяются и исчезают из-за разрежения или сгущения» [29, с. 290].

Другой перипатетик – Ибн Рушд (которого географически нельзя назвать восточным перипатетиком в силу того, что он был родом из Испании, но можно назвать его таким же, потому что его философия и теология по сути были чисто восточно-мусульманскими), полемизируя с Ибн Синой, указал на то, что обращение к причинности недостаточно, поскольку зависимость не предопределяет внутреннего состава зависимого. Строго говоря, принимая бытие другого, человек сам по себе не становится менее простым. Если мы хотим установить различие между чистым актом и разумном, необходимо, чтобы последняя была составной, то есть чтобы она обладала актом и потенцией. Таким образом, комментарии Ибн Рушда подтверждают, что каждая сущность, не являющаяся Богом, должна обладать реальной потенцией. Теперь возникает проблема уточнить, о какой именно потенции идет речь, поскольку в том, что касается интеллекта, такая потенция не может быть материей. В мысли кордовского философа если и нет расширения понятия потенции по отношению к идеям Аристотеля, по крайней мере, есть углубление и уточнение того, что следует понимать под

потенцией. Ибн Рушд исходит из аристотелевского понятия акта, но, подчеркивая приоритет акта как совершенства, он представляет потенцию как способность к получению этого совершенства. Тем самым он разрушает возможное отождествление потенции и материи: потенция - это не только материя, но и каждый рецептор акта: «Поскольку [материальный ум] есть субстанция и поскольку он принимает формы материальных вещей, или материальных [форм], то в самом себе таковой не имеет материальной формы, а значит, не составлен из материи и формы. И он не выступает одной из материальных форм, ибо таковые не отделимы [от тел]. Этот ум также не представляет собой одну из тех простых форм, которые отделены [от тел]: он принимает формы только как различные и лишь постольку, поскольку те умопостижимы потенциально, а не актуально. Следовательно, таковой есть нечто отличное как от формы и материи, так и от составленного из оных» [215, с. 386].

Существуют материальные феномены и материальные проявления, а также духовные сущности и духовные проявления. Аналогично в «Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе»» он уточняет, что человек страдает не только материально (например, от тления), но и духовно, приобретая форму (например, при переходе от незнания к знанию). Сделав эти уточнения, Ибн Рушд добавил к понятию потенции новое определение: каждая потенция располагается к двум крайностям, она может переходить в действие или оставаться в потенции, которое сравнимо с идеей Насируддина Туси о трех видах существования в потенциальном и актуальном состояниях. Согласно Ибн Рушду, если интеллект готов к постижению знания, он может совершить свой акт или остаться только в потенции, то есть знать или оставаться в неведении. Точно так же сущность, обладающая потенцией быть, имеет по этой же причине потенцию не быть.

Следует отметить, что ни одна из вечных субстанций - Бог, отдельные интеллекты и небесные тела - не находится в потенции в субстанциальном порядке. Конечной причиной, которая привела Ибн Рушда к отрицанию

субстанциальной потенции в необходимых сущностях. Исключение потенции в субстанциальном порядке не означает, что такие сущности являются чистым актом во всех смыслах. Чистый акт, согласно Ибн Рушду, уникален; все остальные сущности обладают потенцией в том или ином смысле: небесные тела обладают потенцией к размещению, а отдельные интеллекты – к рецептивной потенции. Он, заочно полемизируя с Газали, отмечает, что его замечание о том, что «множественность признаков и родов вызывает множественность знаний, справедливо, и потому наиболее знающие философы не называют знание Аллаха о сущностях универсальным или частным, ибо знание, которое предполагает наличие универсального и частного, принадлежит потенциальным умам и следствия, в то время как Первый Ум есть чистая актуальность и Причина, и Его знание не может быть сопоставимо с человеческим знанием. Поскольку Аллах не мыслит о вещах, которые отличны от Него самого, Его сущность не является потенциальным знанием, и поскольку Он мыслит о том, что идентично Его сущности, Его сущность является актуальным знанием» [12, с. 395-396].

Он убежден, что если бы Бог, будучи чистым актом, не действовал от вечности, по принципу «все в порядке», то он был бы в потенции до этого, и, следовательно, ему предшествовал бы другой перводвигатель в действии, что соответствует аристотелевской физике. Чтобы понять аргумент Ибн Рушда, мы должны принять во внимание аристотелевскую концепцию изменения, которую можно упростить, сказав, что это актуализация потенции. С другой стороны, следует рассмотреть движение, которое идет рука об руку с изменением, поскольку без изменения нет движения. Согласно аристотелевской концепции движения, все, что движется, в свою очередь, движется другим, так что то, что движется, является таковым постольку, поскольку оно находится в потенции, а то, что движется, делает это постольку, поскольку оно находится в действии. Если бы движитель двигался иногда, а иногда нет, то, когда он не двигается, он был бы потенциальным движителем и, следовательно, нуждался бы в действующем

двигателе, чтобы двигать его. Чтобы избежать бесконечной цепи мотивов, следует предположить существование первого двигателя, который непрерывно движется, не будучи движимым, и который является причиной движения. Теперь те же причины, которые заставляют предполагать существование перводвигателя, который движется непрерывно, а не то, что он движется с определенного момента, делают этот неподвижный двигатель вечным, а также то, что им движется, потому что, если бы он был в потенции, точно так же понадобился бы другой предшествующий двигатель. Он подчеркивает: «Этот двигатель существует одновременно с каждой движимой вещью, пока она движется. Двигатель, существующий до движимой вещи (например, человек, порождающий человека), вызывает движение акцидентально, но двигатель, который является условием существования человека от начала этого существования до его прекращения, и есть этот самый первый двигатель. Подобным же образом его существования – условие бытия всего сущего, условие сохранения небес, земли и всего, что находится между ними» [12, с. 53-54].

Это, по его мнению, и на взгляд других восточных перипатетиков, есть акт Субъекта, который создал Вселенную своей волей и установил в ней законы причинности, сводящиеся к четырем следующим: действенная, материальная, формальная и конечная причина. Активный Субъект создал все из потенциальности в актуальность, из небытия в бытие, он сам трансцендентен и его нельзя сравнить с нашим представлением о субъекте в мире явлений. Для них понятие сущности имеет два значения: логическое и реалистическое, тогда как аристотелевская модальность возможности для них - это потенциальное существование (*ал-ма'дум-ул-мумкин*), которое не возможно в силу того, что оно актуально, но его возможность основана на потенциальности. Поэтому для восточных перипатетиков небытие (*ал-ма'дум*) также является сущностью, но не реальной, а потенциальной сущностью в логическом смысле. Объект (вещь) имеет предрасположенность к возможности и изменениям, поэтому он был создан, то есть превратился из

Ничто в Нечто (*мин ал-‘адам ила-л-вуджуд*). Это и есть *хайюла* (первичная материя), которая является чистой потенцией как возможностью в мире трансцендентности (*ал-гайб*), существенно отличающейся от мира явлений (*аш-шахада*), который является объектом рационального познания и измеряется категориями действия и пространства. Первая субстанция, таким образом, является либо потенциальной, либо актуальной (*би-л-фи‘л ва би-л-кувва*), и как потенция она является средоточием чистого акта, то есть творения, в котором особое место имеет интеллект. Аналогично, первая субстанция как потенция принадлежит к миру небытия, то есть к миру потенциального существования и которое можно определить через интеллект. Со ссылкой на Аристотеля, ал-Кинди отмечает, что интеллект, согласно древнегреческому философу бывает четырех типов: «... интеллект, который все время в действии (*би-л- фи‘л абадан*); второй – это интеллект, который в возможности (*би-л-кувва*), и он принадлежит душе; третий – интеллект, который в душе перешел из [состояния] действия; четвертый – интеллект, который мы называем проявленным» [164, с. 147].

Для восточных перипатетиков бытие происходит не из бытия и не из небытия, а из материи, точнее из первоматерии (*хайюула*). Они выражают это, проводя различие между бытием в потенциале и бытием в действии, то есть вводя в действие понятия действия и возможности: материя находится в состоянии потенции, поскольку она способна принимать форму, но форма, реализованная в материи, находится в состоянии действия. Существо происходит из бытия в потенциале; материя находится в состоянии силы, поскольку может принимать форму. Для них бытие в действии происходит из бытия в потенциале. Производство вещей есть лишь переход от материи в возможности к материи в действии. Но материя для них не является субстанциальной причиной, поскольку она сама по себе недостаточна; поэтому именно форма является истинно субстанциальным принципом, и эта идея вполне соответствует аристотелевской интерпретации вопроса. Аристотель писал: «Так вот, для тех, кто исходит из этих соображений,

сущностью оказывается материя. Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быт определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого, скорее можно бы было считать сущностью, нежели материю. Однако сущность, состоящую из того и другого, т.е. из материи и формы, надо оставить без внимания: она нечто последующее и очевидное; в некотором смысле очевидна и материя» [7, с. 190].

В любом случае, именно значение, придаваемое модальности сущности, может оправдать этот новый тип причинности как действительно отличный от причинности движения, которая в конечном счете ответственна за переход от потенциальности к актуальности. Иными словами, вопрос в том, удастся ли понятию возможной сущности действительно не сводиться к аристотелевскому понятию силы: если возможность (сущность) не существует, ее первая реализация - это «творение»; если, напротив, возможность (сущность) - это сила (то есть если возможносуществующее и возможнонесуществующее), божественная причинность не может быть должным образом актом творения, иными словами, она не может объяснить абсолютное происхождение. Таким образом, учение о различии между сущностью и существованием могло бы объяснить разделение между «тем, что есть» в абсолютном смысле (то есть Богом) и «тем, что создано» (или произведено), через неразличение первого и состав второго, но оно не решило бы вопроса о происхождении. Фактически речь идет о том, чтобы понять, могут ли два значения, которые восточные перипатетики приписывают возможному – «возможное для...» и «возможное не для...», с одной стороны, и «несуществующее», с другой, - в некотором смысле совпадать: «несуществующее» может быть «вещью», которая уже и всегда существует в божественной интеллектуальной, и которая может быть или не быть в действительности. Отмечая основные «функции» акта и потенции в бытии во взглядах восточных перипатетиков, следует осознавать, что потенция и акт сущностно упорядочены друг с другом в одном бытии, что

они всегда находятся в одной и той же категории бытия, и поэтому мы знаем природу потенции в бытии по акту, который вызывается потенцией. Из нашего знания о действии в бытии можем сделать вывод о природе потенции, которая по необходимости соединяется с действием. Это имеет особое применение в изучении природы человека.

Вышеизложенное приводит нас к заключению, что акт и потенция в воззрениях восточных перипатетиков - это два состояния одного и того же существа, и поскольку они сущностно упорядочены друг с другом, то создают только одно (сущностно единое) реальное существо. Единство бытия взаимозаменяемо с самим бытием, поскольку в одном бытии может быть только один акт бытия, который имеет возможность актуализировать множество потенций бытия. Единство бытия определяется только актом бытия. Конечно, то, что является актом бытия в «низшем» порядке, может в то же время быть связано в качестве потенции с актом бытия в «высшем» порядке. Акт, на взгляд восточных перипатетиков, как совершенство касается: а) активной потенции - это акты реального действия, приводящие к конкретному результату; б) пассивной потенции - это формы акциденции в зависимости от потенции, которую совершенствует форма (количество, качество, отношение и т. д.), формы тленных субстанций, субстанций, обладающих познанием, и неуничтожимых субстанций (такой как Бог).

2.2. Соотношение бытия и пустоты

Среди значительного числа концепций, которые были разработаны таджикско-персидскими перипатетиками и которые, с большими или меньшими превратностями завещали западному философскому наследию, есть одна, которая привлекает особое внимание, потому что, хотя она и стала столпом современного физического мировоззрения, она не была особенно обработана в средневековый период развития Запада (за исключением древнегреческого наследия). Мы обращаемся к понятию «пустота» или «вакуум» на фоне онтологических его представлений в учениях восточных перипатетиков.

Эта была проблема, которая привлекала умы многих философов исламской философии, была связана с вопросом места и, как следствие, вакуума. Задавались различные вопросы: существуют ли вакуум и полнота и, учитывая их существование, являются ли они чем-то иным, чем место, или они включены в него? Что могло быть их особенностями? Как можно доказать их существование? При этом, имелось в виду, что всегда существовало два восприятия места: одно - как внешняя поверхность тела, а другое - как имеющее три измерения - длины, глубины и ширины, в которых находится тело. Однако возникает вопрос: трехмерно ли тело? Если да, то включает ли трехмерное место все измерения тела? Другими словами, полностью ли тело находится на своем месте или каждое его измерение находится в одном измерении места? В свете подобных вопросов и дискуссий вокруг них отдельные мусульманские философы отрицали вакуум, а некоторые из них, однако, попытались это доказать. К последним как раз относились восточные перипатетики – ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, Насируддин Туси и ал-Бируни.

Восточные перипатетики рассматривали место как внешнюю поверхность содержащегося в нем или внутреннюю поверхность содержащегося в нем тела, и в любом случае место не может быть иным, чем

помещенное (*мутамаккин*), то есть содержащийся или вмещающий что-то. Возьмем, к примеру, Ибн Сину. Отметим, что, отношение Ибн Сины к вопросу пустоты следует анализировать в полном соответствии с его мнением о пространстве. Ибн Сина в силу того, что не воспринимает место отдельно от возможного, а определяет его как внешнюю поверхность осевого тела или внутреннюю поверхность вмещающего тела, и, что в любом случае это место есть не что иное, как возможное, которое либо содержит, либо стать содержимым, не может описать пустоту как среду, свободную от какой-либо субстанции. Поэтому он не может принять пустоту или вакуум как среду, свободную от какого-либо материала. Для этого он обосновал ложность вакуума несколькими принципами: 1. Отсутствием измерения вакуума; 2. Предположением о его бесконечности; 3. Доказательством возможности движения в бесконечной среде. В целом же, он со ссылкой на некоторых людей, рассматривающих «среду как определенное препятствие» в своем «Китаб ал-наджат» («Книга спасения») пишет, что эти люди, «... говоря, что чем разреженнее среда, тем больше можно обнаруживать, как если бы ее не было, а была совершенная пустота, обнаружение было бы полным и тогда не было бы необходимости в том, чтобы вещь была больше, чем она представляется, дабы можно было разглядеть муравья на небе. Это несостоятельное рассуждение. Ведь из того, что среда оказывается более разреженной, вовсе не следует, что она является более отсутствующей, ибо разреженность не ведет к отсутствию тела» [83, с. 268]. Здесь же касаясь вопроса пустоты, он утверждает, что по мнению этих людей она «есть отсутствие тела». Отрицая это мнение, Ибн Сина отмечает, что «в действительности же, если бы пустота существовала, то между отделенными друг от друга чувственно воспринимаемым и воспринимающим не было бы никакого стыка; одно не действовало бы на другое и не испытывало его действия» [83, с.268].

По всей очевидности, речь, грубо говоря, идет о двух основных смыслах «пустоты»: первый - тот, который мы могли бы назвать интуитивным,

бытовым, согласно которому «пустота» определяется как отсутствие содержания, то есть как отсутствие или недостаток чего-то, что могло бы занять определенное физическое пространство и что, в действительности, «не делает» этого. В этом смысле мы говорим, что комната, бутылка, папка и т. д. «пусты», когда в них отсутствуют те вещи, которые обычно в них содержатся, например, люди, вода или бумага, не считая тех вещей, которых нам не хватает в таких пространствах, например, воздуха. Таким образом, это относительная пустота. Второй смысл - это то, что мы можем назвать «физическим», согласно которому пустота или вакуум - это пространство, не содержащее никакой материи, воспринимаемой физическими или химическими средствами, или, другими словами, то физическое состояние, в котором есть все величины, которые можно наблюдать, не только в материальных реалиях, но и то, что мы называем энергией, например, электромагнитные волны, имеющие почти нулевое значение. Мы говорим «почти», потому что, как мы знаем, абсолютного вакуума как такового во Вселенной не существует, по крайней мере, существует достаточно равномерное гамма-излучение, в каком бы направлении мы ни наблюдали. Профессор Л.Г. Джахая и излагает: «Между тем о «космическом пространстве» можно говорить в том же смысле, в каком говорят о «воздушном пространстве», подразумевая под этим «заполненное пространство», то есть некоторую протяженную, «пространственную» материю, ибо даже самый глубокий космический вакуум не есть «пустое пространство», это реальная физическая среда, где, кроме разреженного вещества (потоков нейтрино, других элементарных частиц, ионизированного газа), присутствует еще гравитационные и электромагнитные волны («поля»))» [63, с. 96-97].

Таким образом, это концепция пустоты, вытекающая из повседневного опыта, основанная на чувствительном восприятии и, следовательно, основанная на отрицании того, что воздух может занимать место. Из этого понятия «пустоты» досократовская философия построит концепцию, первой

и наиболее очевидной характеристикой которой будет то, что она конфигурируется как некий собственный элемент, обладающий реальной сущностью, а уже не простое качество вещей. Парменид же, говоря о «небытии» или о том, что не есть, т.е. о невозможной онтологической предикации и о том, что лишено действенной или экзистенциальной реальности, похоже, имел в виду именно то, что Ибн Сина называл «пустотой»: царство небытия, то, что находится за пределами бытия. Действительно, наделяя все сущее определенным пределом, Парменид неявно допускает наличие внешней среды, которую он называет «небытием», и которая определяется по отношению к бытию. Парменид, как и Ибн Сина отрицает его экзистенциальную и онтологическую реальность, но не может отрицать его логическую необходимость.

Следует также отметить, что к сторонникам отрицания пустоты относятся Платон (с оговоркой!) и Аристотель, а к признающим пустоту – Демокрит и пифагорейцы. В «Тимее» Платон отрицает существование пустоты, но согласно его определению места и тому, что он представил его как вечную материю и вместилище событий, возникла такая тенденция, что такое место может казаться той же пустотой: «Поскольку не существует пустоты, куда могло бы устремиться движущееся тело, а выдыхаемый нами воздух движется наружу, для всякого должно быть ясно, что идет он отнюдь не в пустоту, но выталкивает со своего места соседний воздух; тот в свою очередь гонит с места воздух, который окажется рядом, и так уже весь окружающий воздух претерпевает сжатие и вталкивается туда, откуда вышло дыхание. Все это происходит одновременно, как поворот колеса, - ведь пустоты не существует» [20, с. 571].

После него и Аристотеля большинство восточных философов-перипатетиков приняли их доводы и считали существование пустоты в указанном выше смысле недействительным, а с другой стороны, некоторые из них признали существование пустоты. В этом попытался разобраться и ал-Фараби, который имеет специальный трактат под названием «О вакууме».

Идеи этого трактата обсудим более детально, так как они являются фундаментальными и оказали влияние на взгляды последующих восточных перипатетиков.

Пытаясь опровергнуть утверждения своих оппонентов, ал-Фараби начинает с идей, которые, по крайней мере, на первый взгляд, основаны на представлении о невозможности абсолютного пространства. Для аргументации он сначала предполагает, что, в соответствии с утверждениями его оппонентов, внутри перевернутого сосуда, погруженного в воду, образуется частичный вакуум, когда высасывают воздуха из его горлышка. То есть он полагает, что вакуум образовался в некоторой части общего объема, а остальная часть заполнена воздухом. Затем он показывает, что участок, который предполагается пустым от всей материи, обязательно должен обладать размерами, то есть объемом. Затем он добавляет дополнительные доказательства, вероятно, связанные с предположением, что свет не может распространяться, кроме как через материальное тело, и повторяет свой предыдущий вывод в более подробной форме. Он повторяет, что рассматриваемый участок внутри сосуда имеет размеры, и добавляет, что его занимает тело, обладающее объемом, прозрачными сторонами «и другими свойствами, характерными для материальных тел. Он передавал: «Если мы поставим сосуды на солнце и солнечные лучи войдут внутрь сосудов прежде, чем в них войдет вода, то что же окажется в этой пустой трети сосуда?.. Что находится между двумя противоположными стенками сосудов? Имеет ли пространство объем? На все эти вопросы неизбежно последует утвердительный ответ, дабы не противоречить самому себе и реальным фактам. Следовательно, эта треть сосуда имеет какой-то объем, заполнена каким-то телом, обладающим длиной, шириной и глубиной, явными сторонами и всеми характерными особенностями материи» [29, с. 173-174].

Аристотелевская идея о том, что само существование размеров является доказательством того, что пространство занято телом, и что концепция

пространства без тела является самопротиворечивой, кажется, подразумевается в утверждениях ал-Фараби, но это не совсем ясно. Синтаксические соображения в переводе книги ал-Фараби на русский язык потребовали двух исправлений в части текста, посвященной этим вопросам, а два момента были отменены как «нечитаемые». Возможно, здесь имеется лакуна, и в этом недостающем разделе ал-Фараби мог привести доказательства существования таких свойств, как степень твердости и вес, хотя трудно представить, как он мог это сделать. Только обнаружение второй рукописи может прояснить эти моменты. Независимо от того, существует ли лакуна такого рода или нет, результат, по-видимому, заключается в том, что ал-Фараби, возможно, знал о недостатках данного перипатетического аргумента, который на протяжении многих веков принимали многие ученые. Ведь даже если бы здесь не было лакуны, данный текст наводит на мысль о том, что ал-Фараби, вероятно, пытается избежать слабого звена в этом аристотелевском аргументе. Более того, в конце этого раздела ал-Фараби говорит, что эти аргументы соответствуют ограниченному пониманию его собеседника, а не природе данной проблемы как таковой. Это можно считать дополнительным свидетельством того, что ал-Фараби не желает полностью присоединиться к выдвинутому им аргументу. Однако этими словами он, возможно, имеет в виду воображаемые частицы и предположения, связанные с разделением пространства внутри сосуда на две части, одна из которых заполнена воздухом под нормальным давлением, а другая абсолютно пуста, и тот факт, что это очень искусственно и совсем не соответствует реальному положению вещей.

В этой связи следует отметить, что некоторые другие работы ал-Фараби содержат краткие указания на его общие идеи относительно вакуума, но, по-видимому, ни одна из них не имеет такого характера, чтобы пролить достаточно ясный свет на нашу текущую проблему. Тем не менее, видно, что он отвергает идею существования пустого или заполненного пространства за пределами небесных сфер - доктрину, обычно подразумевающую отказ от

идеи множественности миров. Это означает, что ал-Фараби был противником идеи абсолютного пространства и особенно абсолютной пустоты в той мере, в какой оно существует за пределами небесных сфер, но не обязательно означает, что он считал концепцию пространства внутри нашего мира как чего-то независимого от материальных тел нелепостью. К примеру, ал-Фараби об абсолютной пустоте излагает: «причину явлений, которые они наблюдали в сосудах, [они] видели в существовании вакуума. Из вышеуказанного ясно, что рассуждение о вакууме не является необходимым заключением. То, что они считали абсолютной пустотой, в действительности является пространством, заполненным воздухом» [29, с. 183].

Более интересным случаем, напоминающим вышеупомянутые высказывания ал-Фараби, является перипатетический аргумент, который, однако, мог вдохновить или повлиять на ал-Фараби. Этот перипатетический аргумент, который приводился в поддержку утверждения о том, что вакуума не существует, заключается в следующем. В связи с тем, что рост происходит за счет инвагинации пищи, феномен роста был приведен в качестве доказательства в пользу существования интерстициальных частиц вакуума внутри тел живых организмов. В ответ на это перипатетики заявили, что рост - это не просто результат инвагинации чужеродного материала в организм, но и результат преобразования, аналогичного расширению воды при нагревании. В поддержку этого мнения они обратили внимание на тот факт, что, когда вода нагревается, она увеличивается в объеме без включения какого-либо дополнительного материального тела, и ее расширение даже приводит к разрушению ее сосуда. Продолжая читать текст, мы видим, что ал-Фараби говорит о свойстве, присущем воде и воздуху. Идея, которая, по-видимому, полностью принадлежит ал-Фараби, касается пространственной взаимосвязи этих двух элементов. Согласно ал-Фараби, поведение этих тел таково, что они прилипают друг к другу и продолжают оставаться в контакте все время. Если одно из них перемещается или поверхность, образующая границу между ними, смещается в результате, например, изменения объема

воздуха, то соответствующее движение происходит и в другом теле, в результате чего оба тела остаются в контакте, как и прежде. Он пишет, что «этот воздух не мешает проникновению воды в сосуд, ибо он обладает свойством втягивать воду в сосуд. И это тоже должно было показать необоснованность их взгляда о существовании вакуума в сосуде... Говоря о нагревании, охлаждении тел и о побочных явлениях, [связанных с ним], я хочу сказать, что нагревание может происходить двумя способами: либо путем смешивания его с горячим телом, распространения горячего тела в первом теле и согревания всего пространства, подобно тому как нагревается вода при вливании в нее горячей воды, либо нагревание тела может происходить не за счет соединения и смешивания его с горячим телом» [29, с. 177]. Кроме того, этот момент имеет место даже в том случае, если движение должно происходить в смысле, противоположном смыслу естественного движения данного тела, то есть даже если это движение нарушает аристотелевскую доктрину о том, что каждое тело стремится двигаться к своему естественному месту.

Опираясь на предыдущие подготовительные тезисы, ал-Фараби переходит к основной проблеме, то есть к объяснению и интерпретации фактов, наблюдаемых в экспериментах с перевернутыми сосудами. Он объединяет предыдущие пункты следующим образом. Когда сосуд отсасывали от горлышка и извлекали часть содержащегося в нем воздуха, оставшийся воздух заставлял заполнять весь сосуд, и до тех пор, пока горлышко сосуда было закрыто пальцами, этот воздух занимал объем, превышающий его нормальный объем. Вакуум не создавался; воздух просто оставался в расширенном состоянии. С другой стороны, когда после погружения сосуда в воду препятствие удалялось из его горлышка, сдерживающая сила исчезала. Воздух вернулся к своему естественному объему, а благодаря свойству воздуха и воды сохранять контакт и прилипать друг к другу, вода последовала за воздухом в его восходящем движении и заполнила пространство внутри сосуда, когда воздух отступил от него в

результате возвращения к своему нормальному объему. В первом случае образования вакуума удалось избежать благодаря упругости воздуха; вакуум в сосуде не образовался, хотя часть воздуха из него была извлечена силой. Во втором случае, т.е. когда препятствие было удалено из отверстия, а сосуд опущен в воду, образование вакуума снова было предотвращено, на этот раз за счет попадания воды в сосуд. Попадание воды в сосуд обусловлено сцеплением воды и воздуха, а такой силы притяжения, как вакуум, не существует. Это окончательный вердикт ал-Фараби в пользу несуществования вакуума.

Вопрос о существовании пустоты можно обнаружить в «Памятники минувших поколений» Абу Рейхана ал-Бируни. Хотя эта книга не является философским трудом как таковым, она полна отступлений на самые разные темы. Одно из таких отступлений включает в себя обсуждение вопроса о пустоте, а точнее, функционировании клепсидры. Саййид Хуссайд Наср впервые обратил внимание на этот отрывок, посчитав, что ал-Бируни в нем приводит аргументы против существования пустоты [196, с.126]. Однако при более внимательном рассмотрении текста выясняется, что это не так. Главный вопрос, который рассматривает здесь ал-Бируни, - это естественное движение воды и его направление. Он рассказывает о дискуссиях с людьми, которые считали, что вода движется горизонтально или с небольшим наклоном. Отстаивая аристотелевскую доктрину о том, что вода стремится к центру Земли, он допускает, что в некоторых случаях вода действительно поднимается, и далее объясняет, почему это так. Именно в этот момент в его рассуждениях объясняются клепсидра и ее функция. Ал-Бируни назвал водяные часы, или клепсидру «похитителем воды». Он заметил, что если наполнить клепсидру водой и погрузить ее концы в два сосуда с одинаковым уровнем воды, то вода внутри клепсидры перестанет течь и излагает: «Она не выльется в какой-либо из сосудов, так как ни один из них не ближе [к воде], чем другой, а изливаться поровну в оба сосуда вода не может, ибо в таком случае прибор опустеет. Но пустоты либо не существует, как говорят

некоторые философы, либо, по мнению других, она существует, но удерживает [в себе] тела. Если существование пустоты невозможно; значит ее нельзя создать, а если она удерживает тела, то будет удерживать воду и позволит ей течь только после того, как ее место займет какое-либо другое тело. Затем, если один конец прибора поставить на несколько более низкое место, содержимое прибора потечет туда» [10, С. 288]. Мыслитель утверждает, что ключевую роль в работе кляпсидры играет земное притяжение. Когда один конец кляпсидры опускается ниже, вода внутри нее под действием силы тяжести тянется вниз. Этот процесс, по мнению мыслителя, обусловлен не только гравитацией, но и внутренними свойствами воды: ее частицы взаимно притягиваются и связываются друг с другом. Именно благодаря этому взаимодействию вода продолжает вытекать из сосуда, пока он полностью не опустеет.

Конечно, ал-Бируни не дает нам возможных контрпримеров, не предлагая твердого решения. Это решение зависит от существования или несуществования пустоты. Действительно, причина этого несколько странного наблюдения заключается в том, что кляпсидра не может стать пустой. Далее ал-Бируни дает более подробное объяснение того, почему этого не должно быть, и начинает с того, что выделяет два противоположных взгляда на существование пустоты. По его вышеуказанным словам, есть философы («фаласифа»), которые выступают против существования пустоты, и другие, которые считают, что она возможна и обладает способностью притягивать тела. Эта формулировка интересна сама по себе, поскольку аналогичное изложение мы находим в «Китаб аш-шифа» («Исцеление») Ибн Сины, а также в «ал-Мабāхис ал-машрикийа» Фахр ад-Дина ар-Рази. В последнем сообщается, что учение о существовании пустоты и ее притягательной силе отстаивал Абу Бакр ар-Рази [198, с. 47]. Судя по тому, что ал-Бируни написал биографию Абу Бакра ар-Рази и составил список его работ, можно предположить, что ал-Бируни, вероятно, имел в виду и Абу Бакра ар-Рази. Возможно, он также имел в виду му‘тазилитскую традицию в

Басре, где существование пустоты отстаивали мыслители калама, такие как Абу Хашим ал-Хубба (ум. 933 г. н.э.). На другой стороне этого спора стояли как му‘тазилиты из Багдада, которые, несмотря на атомистическую позицию, выступали против возможного существования пустоты, так и ал-Фараби из фальсафа – традиции, чье послание о пустоте нами было уже рассмотрено. Разумеется, самым важным авторитетом в этом споре был, что неудивительно, Аристотель. Такова историческая ситуация с вопросом о пустоте во времена ал-Бируни, и, как свидетельствует его последующая переписка с Ибн Синой, ал-Бируни хорошо осведомлен о деталях этого спора. Но в этом отрывке из «Памятники минувших поколений» он не рассматривает критически различные аргументы. Скорее, он описывает, как оба лагеря объясняют происходящее в клепсидре. Противникам пустоты он просто объясняет, что поскольку существование пустоты невозможно, то и клепсидра не может стать пустой, чтобы не возникла пустота.

Ибн Сина ссылается на Абу Бакра ар-Рази в другом вопросе, а именно о вечности мира, и обвиняет ал-Бируни в том, что тот находился под его влиянием. По мнению защитников пустоты, притягательная сила пустоты отвечает за удержание воды в трубе. Ал-Бируни не указывает на то, что он сам предпочитает то или иное возможное объяснение. Скорее, в последующем он продолжает свое первоначальное исследование направления движения воды. Он описывает, как после поднятия одного из сосудов вода начинает течь по трубе в нижний сосуд, позволяя нам наконец увидеть естественное нисходящее движение воды, то было доказано в предыдущем отрывке из «Памятники минувших поколений», т.е. «затем, если один конец прибора поставить на несколько более низкое место, содержимое прибора потечет туда» [10, с. 288]. В продолжении этого тезиса, причину такого течения он толкует: «В соответствии с этим поступаю в горах. Вода даже поднимается в фонтаны из колодцев, если в них оказывается вода, бьющая вверх. Дело в том, что вода в колодце иногда набирается путем просачивания из боковых стенок. Дело в том, что вода в

колодце иногда набирается путем просачивания из боковых стенок. Такая вода не поднимается, и хранилище ее находится [где-либо] поблизости, причем уровень воды, которая набирается, одинаков с уровнем воды, являющейся содержимым водохранилища. А иногда вода бьет на дне колодца; [в этом случае] можно рассчитывать, что вода поднимается до земли и потечет по ее поверхности» [10, с. 228-229].

Понятно, что мы не можем вывести личные вклады ал-Бируни относительно (не) существования пустоты только из этого отрывка, несмотря на попытки сделать это в других его исследованиях. Одно ясно, что его заботит естественное движение воды, и он пытается объяснить, почему вода может быть подвешена в клепсидре. Поскольку в этом и заключается смысл его отступления, он пытается объяснить это наблюдение независимо от того, является ли его читатель защитником или противником существования пустоты.

К счастью, это не единственный отрывок, в котором ал-Бируни ссылается на пустоту. Как и было сказано, мы можем обратиться к переписке между ал-Бируни и его современником Ибн Синой. Четыре из 18 вопросов касаются проблемы невозможности существования пустоты. Частота его появления свидетельствует о том, что этот вопрос занимает центральное место в работе ал-Бируни с аристотелевским уклоном. Хотя это не первое упоминание пустоты в переписке, шестой вопрос о физических проблемах служит подходящей отправной точкой для данного исследования. Как и в отрывке из «Памятники минувших поколений», первый вопрос, на который бы хотели обратить внимание, касается физического эксперимента, который отражен в вопросе ал-Бируни Ибн Сине: «Если мы твердо установили, что нет пустоты ни внутри Вселенной, ни вне ее, то почему, если пососать (горлышко) стеклянного сосуда и затем перевернуть его в воду, то вода будет в него входить, постепенно поднимаясь?» [14, с. 386]. Способ, которым ал-Бируни задает свой вопрос, не так прост, как может показаться на первый взгляд. Совершенно очевидно, что он признает предпосылку, а именно, что

пустота невозможна, только ради аргумента. Он хочет знать, как Ибн Сина (или любой другой перипатетик) объяснил бы это явление без пустоты. Таким образом, не атакуя напрямую ни общее отрицание пустоты, ни конкретные аргументы против ее существования, он ставит под сомнение последовательность такого утверждения. На данном этапе текста он не останавливается на возможных аргументах, которые можно было бы использовать для решения этой проблемы. Сам эксперимент очень прост и может быть проведен с сосудами в домашних условиях: сначала из бутылки высасывают воздух и быстро погружают ее вверх дном в воду. Затем можно увидеть, что небольшое количество воды поднимается в бутылку. Возникает очевидный вопрос: в какое пространство попала вода? И почему вода движется против своего естественного направления?

Давняя дискуссия о правильной интерпретации этого эксперимента лежит в основе спора между защитниками и противниками пустоты. Эти дебаты можно проследить до древних перипатетиков (например, Ионна Александрийского), и мы видим, что они также широко обсуждаются этот вопрос как это было в случае с клепсидрой в учении му‘тазилизма и других представителей рациональных школ. Но это уже тема другого разговора. Здесь же отметим, что уже известный нам ал-Фараби имел в виду эту историю, когда писал свою «Рисала фи-л-халā’» («Трактат о пустоте»). Эта короткая работа сама по себе не является опровержением всех различных аргументов в пользу существования пустоты, а скорее посвящена только этому эксперименту. Поскольку его объяснение будет интересно для нас, когда мы будем рассматривать ответ Ибн Сины на вопросы ал-Бируни, вкратце рассмотрим ход его мысли. После того как ал-Фараби доказывает, что воздух телесен, он подробно останавливается на его расширении и сжатии. В качестве примера он приводит изменение плотности воздуха при изменении температуры и пытается показать, что в таких случаях тело действительно может расширяться или сжиматься без добавления или вычитания частей. Он разлагал: «Аналогичное положение и с воздухом. Если

его объем увеличивается искусственно, то этот объем сохраняется только до тех пор, пока существует это сопротивление, а как только сопротивление исчезнет, объем его вернется в естественное состояние. При искусственном уменьшении объема минимальный объем существует до тех пор, пока будет сопротивление, а как только исчезнет это сопротивление, то объем вернется в естественное состояние. Однако тепло увеличивается при расширении в длину и сужении в ширину, в то время как объем воздуха увеличивается во всех направлениях» [29, с. 180-181]. В данном эксперименте нет изменения температуры, а есть всасывающее движение, «ответственное» за разрежение частиц воздуха в сосуде. Мы насильно высасываем воздух из сосуда, но воздух внутри по-прежнему заполняет все содержимое колбы и, следовательно, разрежается и расширяется. Когда мы перестаем высасывать, воздух возвращается в свое нормальное состояние (плотность). Для ал-Фараби очевидно, что высасывание приводит к принудительному разрежению воздуха. Именно по этой причине воздух сжимается, когда мы прекращаем высасывать и переворачивать его в воду. Важно отметить, что ал-Фараби отрицает так называемую притягательную силу пустоты, которая тянет воду вверх в сосуд. Напротив, контакт между водой и воздухом приводит к тому, что воздух приносит воду с собой в сосуд.

Ал-Бируни, несомненно, знает о роли, которую этот эксперимент сыграл в предыдущих обсуждениях, и он был не первым мыслителем, который использовал практические примеры и наблюдения для опровержения конкретных перипатетических доктрин. Хорошим подтверждением этому служит тот факт, что ал-Фараби основывал свою защиту несуществования пустоты именно на этом эксперименте, в то время как ал-Бируни снова задает этот вопрос Ибн Сине, не прошло и столетия после строго аристотелевского объяснения ал-Фараби этого наблюдения, и можно было бы ожидать, что Ибн Сина повторит аргумент, подобный тому, что привел ал-Фараби. Но, к удивлению, он предлагает другое объяснение: это происходит не из-за пустоты, ибо его причина в следующем, а именно: если высасывать воздух из

сосуда и если невозможно, чтобы воздух выходил из нее - ведь пустота невозможна, - то высасывание побуждает воздух в сосуде к [другим] последовательным принудительным движениям, которые порождают тепло, а тепло порождает раздувание. Ибн Сина подчеркивал: «Когда же воздух в сосуде расширится, то он потребует для себя большего места, и по необходимости, часть воздуха выйдет наружу, а другая часть останется внутри сосуда. Но, как только холодность воды оказывает свое действие на воздух, заключенный в сосуде, то он постепенно уплотнится, сожмется и займет меньше места. А так как пустота не может образоваться внутри сосуда, то вода начнет в него входить по мере того, как сжимается воздух от соприкосновения с холодным телом» [14, с. 387].

В своем ответе Ибн Сина опирается на предпосылку, которую ал-Бируни предоставил для аргументации. Поскольку пустота невозможна, в сосуде должны происходить другие процедуры. Здесь Ибн Сина расходится с ал-Фараби. Он утверждает, что воздух в сосуде нагревается из-за принудительного движения, вызванного всасыванием, и поэтому расширяется. Когда этот горячий воздух затем сталкивается с холодной водой, происходит еще одно изменение температуры, которое приводит к сжатию воздуха. Похоже, что Ибн Сина, как и ал-Фараби, считает, что контакт между поверхностями воды и воздуха отвечает за наблюдение того, что вода поднимается вверх в сосуде (хотя он и не говорит об этом прямо). Однако в другом отношении он расходится с ал-Фараби. Для ал-Фараби изменение температуры было лишь одним из возможных объяснений сжатия и расширения тел. Но для Ибн Сины изменение температуры - главное объяснение того, что происходит в сосуде, и именно оно является причиной расширения и сжатия воздуха. На первый взгляд, объяснение Ибн Сины может показаться очень близким к объяснению ал-Фараби, поскольку оба они включают в себя изменение «плотности». Однако разрыв между этими двумя объяснениями становится более очевидным, если мы посмотрим на замечания Ибн Сины в конце его ответа, а именно на его утверждение, что

можно вдвух в сосуд или нагривать сосуд, вместо того чтобы высасывать из нее воздух. В любом случае получается один и тот же результат. Однако впоследствии Ибн Сина дает другое объяснение. В физической части своего «Китаба аш-шифа» («Исцеление»), после того как в «Объяснение небытия пустоты» и далее в других разделах, читатель ознакомится с различными (перипатетическими) аргументами против пустоты, он вновь возвращается к тому же эксперименту. Здесь мы видим, что Ибн Сина рассуждает иначе. Этот новый аргумент базируется на определении пространства, которое звучит следующим образом: «Все ученые говорят, что пространство является местом и имеет несколько свойств. Первое то, что движущееся тело перемещается с одного места на другое, в одном из которых оно находится в состоянии покоя. Второе свойство: два тела одновременно не помещаются в одном месте. Например, если мы не выльем воду из кувшина, то не можем влить в него уксус. Третье: у пространства есть низ и верх. Четвертое: о теле говорят, что оно находится в нем (т.е. в пространстве)» [14, с. 171]. Для Ибн Сины пространство так, как и для Аристотеля, — это внутренняя поверхность содержащего тела. Это пространство зависит от тела, которое существует вместе с местом, а также от содержащего тела. Часть воздуха покидает сосуд через внешнюю силу, но оставшаяся часть, которая остается в сосуде, удерживается внутренней поверхностью сосуда, то есть содержащим телом. Причина, по которой не может возникнуть пустое пространство, заключается в сцеплении поверхности воздуха и внутренней поверхности сосуда. Подъем воды в сосуд можно легко объяснить в соответствии с выводом, который ранее утверждал ал-Фараби, а именно: воздух, который разрежен благодаря тому, что он пытается прилипнуть к внутренней поверхности сосуда, возвращается в свое первоначальное состояние, как только всасывающее движение прекращается.

Как видно из вышеизложенного, в своей переписке Ибн Сина утверждал, что изменение температуры ответственно за изменение плотности; он, похоже, перенимает способ аргументации ал-Фараби. Это

может свидетельствовать о возможном развитии мысли Ибн Сины, по крайней мере в отношении этих аргументов в пользу существования пустоты.

Далее мы остановимся на той части ответа ал-Бируни, которая представляет особый интерес с философской точки зрения. Его вопрос о том, куда мог бы попасть воздух, покидающий сосуд, если бы не было пустого пространства, часто служил основанием для аргументов в пользу существования пустоты как в древних атомистических, так и в мутазилитских дискуссиях. Утверждение о том, что не может быть движения без признания пустоты, в которую может переместиться тело, встречается у Аристотеля. Он опровергает этот аргумент, используя свою концепцию о различных состояниях плотности [9, с. 142]. Таким образом, в этом вопросе ал-Бируни выступает на стороне древних атомистов и басрийских му‘тазилитов против перипатетических аргументов. Это говорит, как минимум, о том, что ал-Бируни не удовлетворяют аргументы, выдвинутые против существования пустоты. Более того, это может говорить о том, что ал-Бируни убеждают аргументы атомистов в пользу существования пустоты. Таким образом, мы можем считать ал-Бируни защитником пустоты. Ал-Бируни видит два возможных способа сделать возможным сжатие и расширение тел в мире. Во-первых, должны существовать пустые пространства. В противном случае расширение и сжатие должны происходить одновременно и пропорционально. Последнее вводится лишь как возможность и должно рассматриваться как доведение до абсурда. Таким образом, ал-Бируни предполагает, что если мы отвергаем существование пустоты, то кто-то должен доказать, что расширение всегда сопровождается эквивалентным сжатием. Таким образом, ал-Бируни предполагает, что если мы отвергаем существование пустоты, то кто-то должен доказать, что эквивалентное сокращение всегда сопровождает расширение. Десятый вопрос в «Переписке Бируни и Ибн Сины» свидетельствует о том, что ал-Бируни считает этот пункт недоказуемым. В этом вопросе он задается вопросом, действительно ли элементы при их качественном изменении

становятся другими: «Как изменяются вещи и переходят из одного (состояния) в другое: путем сближения и взаимопроникновения, или путем самоизменения? Возьмем два примера – воздух и воду. Вода, когда она превращается в воздушное состояние, становится ли на самом деле воздухом или ее частицы настолько рассеиваются в воздухе, что ускользают от (наших) чувств так, что мы перестаем их видеть?» [14, с. 380].

И здесь ал-Бируни был не первым в восточно-перипатетической традиции, кто поставил под сомнение доктрину Аристотеля о качественном изменении элементов. Но в ответе Ибн Сины фокус вопроса меняется. Вероятно, он предвидит возможную связь между атомистической системой и испарением мелких частиц воды в пустое пространство в воздухе. Можно предположить, что причиной такого ответа и ссылки на понятие пустоты является следующее: «...изменение тел в количестве происходит, например, так, как бывает, когда мы наполним сосуд водой, закупорим его горлышко и сильно нагреем. Тогда сосуд лопнет, ибо (его содержимое), увеличившись в объеме вследствие изменения частиц, нуждается в более обширном пространстве. Это явление может быть объяснено либо тем, что между частицами возникла пустота, либо тем, что рассеяние частиц не является его причиной. Но наличие пустоты есть абсурд. Поэтому по необходимости правильной является другая часть посылки, а именно, что причина превращения не есть рассеяние частиц, а только то, что первоматерия по необходимости принимает форму воды» [14, с. 381].

Как пытается показать Ибн Сина с помощью своего эксперимента, вода в сосуде действительно становится воздухом и, следовательно, расширяется. Это классическая аргументация перипатетиков, связывающая доктрину Аристотеля о несуществовании пустоты и изменение плотности через изменение элементов. В этот момент нетрудно представить себе ответ ал-Бируни. Он апеллирует к тому же аргументу, который мы уже видели ранее. Он утверждает, что Ибн Сина должен показать, что для того, чтобы освободить место для расширения воздуха, происходит аналогичное сжатие.

Если Ибн Сина не может этого показать, то ответ Ибн Сины не может быть убедительным доказательством против существования пустоты, по крайней мере, по мнению ал-Бируни. Дополнительный аргумент, который уже был известен Аристотелю, появляется в девятом вопросе «Переписки». Как и в рассмотренном выше вопросе, ал-Бируни не спрашивает прямо о существовании пустоты. Вместо этого он интересуется, как нагревается земля, учитывая, что огонь имеет тенденцию удаляться от центра мира. Далее он добавляет вопрос о том, являются ли лучи солнца телесными, случайными или какими-то другими [14, с. 380]. То, что Ибн Сина использует невозможность нахождения двух тел в одном месте в качестве аргумента для доказательства того, что лучи не являются телами, для ал-Бируни является желанным приглашением вернуться к вопросу о пустоте. Он пишет, что аналогичным образом можно доказать, что вода не является телом. В качестве примера он ссылается на то, что вода и пыль соединяются и образуют глину. Это напоминает аналогичный аргумент, который приписывают Левкиппу и который можно найти в трактате Аристотеля «Физика»: «Возможно также и уплотнение [тела] не путем вхождения в пустоту, а вследствие вытеснения, находящегося внутри (например, при сдавливании воды находящегося внутри воздуха); возможно и увеличение не только за счет вхождения в тело чего-нибудь, но и путем качественного изменения, например, если из воды возникает воздух. Вообще же рассуждения об увеличении, так же, как и о воде, налитой в пепел, сами себе противоречат: или ничто не увеличивается, или [нечто увеличивается, но] без [добавления какого-либо] тела, или два тела могут находиться одним и тем же [месте]...» [9, с.137].

Очевидно, что жест ал-Бируни в отношении этого наблюдения следует рассматривать как доведение до абсурда, призванное опровергнуть утверждение Ибн Сины о том, что лучи солнца не являются телами. Таким образом, похоже, что ал-Бируни считает лучи телами. К сожалению, в этом отрывке он не указывает на предпочтение одной версии перед другой.

Однако его повторные апелляции к существованию пустоты, а также зависимость от древних атомистических аргументов указывают на склонность к пустоте как объяснительному принципу.

Последний вопрос, в котором обсуждается пустота и на который мы хотим обратить внимание в этой работе, - это седьмой вопрос о физических проблемах. Поскольку его философское содержание довольно ограничено, это можно сделать очень кратко. Ал-Бируни поднимает вопрос о том, почему сосуд разбивается, когда ее наполняют водой, а затем замораживают. В своем ответе Ибн Сина снова ссылается на невозможность пустоты. Вода в сосуде замерзает и сжимается, в результате чего между сжимающейся водой и герметичном сосуде образуется практически пустое пространство. Поскольку это невозможно, сосуд разбивается вдребезги. Этим вопросом ал-Бируни как бы заманивает в ловушку Ибн Сины. Он предвосхищает ответ Ибн Сины, отмечая, что сосуд разбивается наружу, а не внутрь, как можно было бы ожидать, если предположить, что причиной разбития сосуда является невозможность пустоты: «Если тело расширяется под влиянием нагрева и требует больше места, отчего лопается флакон, то также и тело, которое сожмется под действием холода, займет меньше места, почти осуществляя пустоту в сосуде. Это изменение вызывает разрыв сосуда и заставляет его лопаться» [14, с. 131].

Так, вопросы и ответы, которые ал-Бируни развивает в переписке с Ибн Синой, похоже, свидетельствуют о том, что он защищает существование пустоты. Однако, он не принимает перипатетические аргументы, приводимые Ибн Синой в защиту доктрины Аристотеля о несуществовании пустоты. Кроме того, он опирается на различные аргументы, использовавшиеся, с одной стороны, древними атомистами, а с другой - басрийскими му'тазилитами. Однако главная проблема этого исследования заключается в том, что ал-Бируни не дает нам конкретного представления о своих собственных доктринах, а лишь высказывает сомнения в отношении различных аристотелевских учений. Поэтому не исключено, что ал-Бируни

не пришел к окончательному решению по этому вопросу. Возможно, его просто не убедили эти перипатетические аргументы, и он выражает свои сомнения в письмах к Ибн Сине.

Это означает, что таджикско-персидские перипатетики, писавшие свои натурфилософские книги, защищали аристотелевское представление о пространстве и вакууме (пустоте) не столько из простой приверженности Аристотелю, сколько потому, что предлагали свои альтернативные представления по данному вопросу, предполагавшие существование пустоты как физически невозможным, так и концептуально непоследовательным.

Исходя из этого, можно заключить, что восточные перипатетики, анализируя взгляды древнегреческих философов, предлагали свои концепции, новые гипотезы по проблеме пространства и вакуума (пустоты). Следовательно, это был вклад в развитие физики и роль, которую сыграли восточные перипатетики была огромна: их учения были предназначены не только для изменения и дополнения аристотелевских идей, но из-за их модификации они в действительности оказались среди факторов, подорвавших аристотелевские взгляды, которые в остальном, казалось, прочно укоренились в средневековом сознании, доминируя и влияя также на такие другие области, как астрономия и философия в целом. Следовательно, можно считать, что эти учения занимают почетное место среди факторов, подготовивших путь к возникновению новой физики в последующих веках. Следует также отметить, что отсутствие обращения к экспериментированию или систематическому наблюдению было одним из главных и основных недостатков аристотелевской физики, а также средневековой науки в целом. Поэтому вряд ли можно переоценить важность этого нововведения, внесенного восточными перипатетиками, которое включает в себя новый шаг в методологии и повлиявший на развитие физики, господствовавшую в средневековые времена.

2.3. Соотношение бытия, небытия и ничто

Проблема бытия и небытия является одним из вечных философских вопросов, занимающим умы мыслителей на протяжении всей истории философии. В современной философии и в космологическом естествознании она переживает особенно яркий ренессанс. Однако говорить о строго единой теме можно лишь в самом общем, интуитивном и приблизительном плане, поскольку конкретные формы тем и способы их трактовки слишком разнообразны. Но точная история возникновения этой идеи не играет решающей роли в отношении интересующей нас проблемы. Скорее, решающими являются два других фактора. Во-первых, с точки зрения истории их влияния на таджикско-персидскую философию, древнегреческие философы, особенно досократики, рассматриваются как единая группа, сформировавшая первую эпоху истории философии. Во-вторых, с тематической точки зрения, по крайней мере в том ракурсе, который будет представлен в этой части работы, не может быть никаких сомнений в том, что таджикско-персидские философы вслед за древнегреческими философами сформулировали наиболее фундаментальные и важные философские положения по проблеме бытия и небытия, в учениях которых приоритет все-таки придается Аристотелю и неоплатоникам.

Не ограничиваясь этим общим утверждением, вспомним такой факт: самое распространенное и влиятельное течение в таджикско-персидской культуре является восточный перипатетизм, который одним из своих первых тезисов, как нами было рассмотрено в предыдущих частях данной работы, считает сотворение всего сущего из ничего. Сложность этого вопроса заключается в некоторых отношениях: прежде всего, если понятия обозначают и выражают смысл бытия и его модусов, того, чем является реальность, ее уровней и аспектов; если они могут быть только так составными, как наполнители бытия, то для нас естественно утверждать, что не могут быть понятия небытия или ничто, поскольку небытие - это

отсутствие, нехватка бытия, и как бы вы ни хотели его понимать, оно всегда будет тем, что не является бытием. Аристотель во «Второй аналитике» прямо различает «то, что нечто есть» и факт «того, что нечто есть»: «...есть какая-то причина, а она есть или сама [вещь], или что-то другое, и если она что-то другое, то либо доказуемое, либо недоказуемое. Стало быть, если причина есть нечто другое и может быть доказана, то необходимо, чтобы она была средним термином и доказывалась по первой фигуре, ибо то, что [в этой фигуре] доказывается, есть общее и утвердительное» [8, с. 825]. Одно дело – знать, что нечто есть, совсем другое – осознавать существование этого нечто. Такое «знание того, что нечто есть» - это подлинное понимание того, что оно действительно есть. Чтобы хорошо понять это в соответствующем историческом контексте, мы должны использовать определенную и необходимую, по выражению М. Хайдеггера, «герменевтическую интуицию». Знаменитые примеры, которые Аристотель предлагает во «Второй аналитике» для размышления об этом «пусть что-то будет», - это, в частности, гром и вспышка. Речь идет о том, чтобы заметить разницу между знанием того, что такое гром, и самим громом, что такое мигание звезды и самим миганием. В этом ряду самым известным его параграфом является, конечно, тот, что он приводит в «Метафизике», где «пусть что-то будет» соответствует «вашему бытию-бледному»: «Так вот, не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду. Если *полю* этому одно всегда имеется в связи и не может быть разъединено, другое же всегда разъединено и не может быть связано, а иное допускает и связывание и разъединение, то «быть» - значит быть связанным и составлять одно, а «не быть» - значит не быть связанным, а составлять больше, чем одно» [7, с. 250].

Чтобы пробиться сквозь стену этого умозаключения, не бесполезно вернуться к рассуждениям средневековых логиков-перипатетиков, которые учили, что помимо концептуализируемого, реальное бытие есть и то, что является бытием, которое есть только в человеческом разуме, не как

психологический (и потому также реальный) его элемент, а как чисто ментальное обозначение или интенция. И этих сущностей разума, на их взгляд, несколько. Во-первых, реальное бытие, будучи познанным, приобретает на когнитивном уровне ряд характеристик, которые влияют на него только там, то есть в той мере, в какой оно познано: реальный человек, будучи познанным, становится всеобщим, становится «видом»; в суждении он может быть субъектом или предикатом и так далее. Такие характеристики («быть универсальным», «быть субъектом, предикатом» и т.п.) познаваемы и прекрасно концептуализируемы. Именно то, что «быть познанным», быть объектом разума дает реальному субъекту новый способ бытия с его законами и типичными свойствами. В таджикско-персидской философии еще в XI-XIII вв. шли дискуссии о статусе несуществующих объектов мысли. Так, в философской теологии (*калām*), особенно представителей группы му‘тазилитов бытовало мнение о том, что несуществующее (*ма‘дум*) является реальным (*сāбит*), т.е, несуществующее является чем-то (*шай’*) несмотря на то, что оно не существует [188, с. 185-209]. Мы обнаружим несколько общих для представителей му‘тазилитов и восточного перипатетизма вопросов, которые лежали в основе разногласий между ними: онтологические обязательства, отрицание или принятие ментального существования, реальность невозможных параконсистентных сущностей и способы представления об абсолютном небытии. Ал-Фараби говоря о возможно сущие объекты (не боги!) утверждает, что эти объекты, представляют собой «последующие вещи», которые имеют самое несовершенное бытие в том смысле, что они слагаются из бытия и небытия. Затем он уточняет: «...ибо между тем, что не может не существовать, и тем, что не может существовать, (а это – две крайние противоположности) находятся вещи, которым можно приписать противоположность каждой из двух крайностей. Они могут существовать и могут не существовать. Они слагаются из бытия и небытия. Они являются бытием, которое противопоставляется небытию и с которым сочетается небытие. Небытие – это

несуществование того, что может [также] и существовать» [26, с. 87-88]. Рассматривая вопрос о бытии, ал-Фараби вводит два важных понятия: бытие возможного, которое является одной из сторон существования вещей, и возможное бытие, которое характеризует само бытие. Он подчеркивает, что бытие Первопричины неотделимо от ее сущности и, следуя теории эманации, распространяется не только на то, что уже существует, но и на все, что потенциально может существовать. Иными словами, ал-Фараби признает существование бытия и небытийности и такая интерпретация совместима с ментальным существованием, поскольку и возможное, и невозможное - это понятия, которые в данном случае существуют в сознании. По его мнению, Первосущее порождает деятельный разум, который постигает Первопричину, а другие вторичные причины также, как и те вещи, которые сами по себе не являются умопостигаемыми, постигает самого себя. Далее он излагал: «Умопостигаемыми самими по себе сущностями являются вещи, отрешенные от тел, существующие совершенно вне материи. Они умопостигаемы по своей субстанции, так как их субстанции умопостигают и умопостигаемы... Именно деятельный разум делает их умопостигаемыми актуально, делает не которое из них актуальным разумом и возвышает их от той природы, благодаря которой они существуют, на ступень бытия более высокую, чем та, которая им дана от природы» [26, с. 53-54].

Умственное бытие или бытие разума - это не только «логическое бытие», бытие «вторых намерений» или то, что реальное бытие приобретает «через познание»; есть и другие виды бытия разума: это также отношение, которое интеллект помещает в реальное бытие; отношение, которое не подразумевает и не помещает ничего реального в бытие, но которое интеллект приписывает этому бытию ради определенных удобств, которые он в нем находит.

Это есть тот вид бытия разума, который интересует нас больше всего: неограниченная область реального бытия влечет за собой определенные ограничения, лишения, недостатки существа по отношению к другим или к

самому себе. Они не являются ничем положительным, они не есть бытие, напротив, они есть отсутствие бытия. Но отсутствие или недостаток, который так или иначе затрагивает сущности, имеет место посреди царства бытия. Интеллект, познавая бытие, также имеет представление, знание о таких недостатках и ограничениях. Таким образом, строится нечто область от существ разума или чисто объективных существ, возникающих только в уме, который их мыслит и они, если можно так сказать – «мысленные существа с основанием в реальности»: ни одно из них не является сущностью или реальным существом, ни частью, ни уровнем его; они реализуются или даются как бытие только в мышлении, но по определенным потребностям и требованиям реального бытия. Слову «ничто», «небытие» соответствует понятие, некая познавательная способность, которая выражает бытие разума с реальным основанием, и основной смысл которой - отсутствие, пустота бытия. Ал-Фараби подчеркивает: «Если эти образы, которые возникли в прежних формах, подобны формам материи, то эти формы получают наименования только по уподоблению. Более всего далеки от форм [в материи] образы умопостигаемых сущностей, получаемых в разумной силе: они почти отрешены от материи, и их бытие в разумной силе имеет весьма отдаленное сходство с бытием формы в материи» [26, с. 57] и также подчеркивает, что «материя не имеет ни противоположности, ни противостоящего ей небытия, тогда как у формы есть небытие и противоположность. А то, у чего бывает не бытие или противоположность, не может быть постоянно существующим» [26, с. 60]. То, что небытие или ничто - это смысл, не означает, что понятие, которое его выражает и является им, построено со значением «отсутствие бытия», что отсутствие бытия выражается само по себе, чистым отсутствием бытия. Понятие ничто прежде всего конструируется с бытием; отсутствие бытия обязательно познается и выражается через отношение к бытию (понятие слепоты, отсутствия зрения начинается с осознания или понятия о нем). В этом смысле небытия содержит в себе больше, чем идея бытия, поскольку она начинается с ее

включения. Но следует добавить, что, формируя понятие небытия, сущее, которое начинает мыслить себя, исключается, устраняется из контекста бытия.

Ибн Сина считает, что ошибочное мнение о том, что вещь является причиной «существования после небытия», заставляет нас думать, что если что-то возникло, то оно может существовать само по себе без причины. Другими словами, убеждение, что роль вещи заключается в том, чтобы вызвать «существование после небытия», поддерживает веру в то, что эта роль является излишней, как только вещь существует. Аргумент Ибн Сины в пользу утверждения, что то, что возникает, нуждается в причине до тех пор, пока оно существует, успешно противостоит нескольким аристотелевским возражениям против этого утверждения.

Ибн Сина считает, что тот, кто верит в то, что вещи могут сохраняться сами по себе после возникновения, полагает, что «причины, таким образом, являются только причинами возникновения, будучи [темпорально] предшествующими [своим следствиям], а не одновременными с ним» [208, с. 261]. Его утверждение, что вера в то, что вещи могут сохраняться сами по себе после возникновения, подразумевает веру в то, что вещи нуждаются в причинах только для своего возникновения или появления на свет, имеет смысл. Но почему вера в то, что вещи нуждаются в причинах только для своего возникновения, подразумевает веру в то, что причины всегда темпорально предшествуют своим следствиям? Недостающая посылка здесь состоит в том, что причины возникновения временно предшествуют своим следствиям, поскольку конечным следствием в случае возникновения или появления является некая новая вещь, которая существует после того, как возникновение прекратилось, а значит после того, как причина возникновения выполнила свою работу. Таким образом, причины возникновения должны временно предшествовать своим следствиям, если их следствия - это новые вещи, которые являются продуктами процесса возникновения. В главе 2 книги «ал-Илāхиййāt» мы увидим, что Ибн Сина

считает, что на самом деле все истинные причины сосуществуют со своими следствиями. Поэтому причины возникновения, как и другие причины, в действительности не предшествуют своим следствиям во времени. Их собственные следствия способствуют появлению новых вещей, и их причинная деятельность сосуществует с этими следствиями. Но существование новой вещи, по отношению к которой ее порождающая причина темпорально предшествует, не является, собственно говоря, следствием ее порождающей причины. Скорее, временной предшественник имеет причинную связь с существованием этой новой вещи, которую Ибн Сина считает просто случайной. Однако в этом аргументе Ибн Сина ограничивается тем, что показывает, что не может быть так, что причины всегда темпорально предшествуют своим следствиям. Рассуждая о соотношении необходимосущего и возможносущего, автор отмечает, что необходимосущее существование не обусловлено внешними факторами. Оно существует независимо от того, есть или нет другие сущие. Иными словами, необходимосущее не связано с другими вещами причинно-следственными связями. В то же время, если существование чего-то зависит от существования чего-то другого, то такое существование не является необходимым, а лишь возможным. Его существование обусловлено внешними условиями. Он отмечает, что «...оно само по себе [только] возможно. А для всего, что само по себе возможно, бытие его само по себе не имеет преимущества перед небытием. Стало быть, существование его – результат существования его причины, а несуществование – несуществования причины... Стало быть, каждое из этих двух должно иметь причину существования, но иную, чем у другого, которому оно равно, но не предшествует, потому что оно необходимо по причине, а не необходимо само по себе. Если же одно – причина, а другое – следствие, то не оба они необходимы по своей сущности» [13, с. 135-136].

Так, Ибн Сина утверждает, что существующие вещи можно разделить на две категории, а именно: 1) вещи, которые сами по себе необходимы, и 2)

вещи, которые сами по себе возможны. Это разделение экзистенций является исчерпывающим, поскольку то, что невозможно, просто не существует. Затем Ибн Сина различает то, что необходимо для существования самого по себе, и то, что возможно для существования самого по себе: «То, что само по себе является необходимым существованием, не имеет причины, а то, что само по себе является возможным существованием, имеет причину» [208, с. 37] и утверждает, что то, что необходимо само по себе, не имеет причины, по следующим соображениям: «Если бы в своем существовании необходимое сущее имело причину, то его существование было бы обусловлено [этой причиной]. Но что бы ни существовало благодаря чему-то [другому], если рассматривать его само по себе, в отрыве от другого, существование для него не было бы необходимым... Таким образом, очевидно, что если бы у того, что само по себе является необходимым существованием, была причина, то оно само по себе не было бы необходимым существованием» [208, с. 38]. Этот аргумент, отмечает Ибн Сина, подразумевает, что «ничто» не может быть одновременно необходимым само по себе и необходимым через другое.

Аналогичным образом, как существование, так и несуществование того, что возможно само по себе, зависит от какой-то внешней причины. Ведь если то, что возможно само по себе, возникает, то существование, в отличие от несуществования, должно было бы произойти с ним. Точно так же, если оно перестает существовать, то с ним произошло бы несуществование в отличие от существования. Следовательно, в каждом из этих двух случаев то, что происходит с вещью, должно либо происходить через другую, либо нет [208, с. 38]. Вывод этого аргумента зависит от смысла выражения «возможность существования в самом себе»: если существование X возможно само по себе, то, анализируя только X , мы не можем однозначно сказать, существует он или нет. Внутренние свойства X не дают нам ответ на этот вопрос. Следовательно, для определения реальности X нужно обратиться к чему-то внешнему по отношению к нему: «Если [оно возникает] через другое, то [это] другое является причиной. А если оно не существует через другое, [то

несуществование другого является причиной его несуществования]» [208, с. 38].

Как Ибн Сина определяет, является ли нечто необходимым для существования само по себе или возможным для существования само по себе? Он утверждает, что мы должны обратиться к сущности, точнее ононости (*хувиййа*) или природе этой вещи. Оность вещи такова, что она либо достаточна, либо недостаточна для того, чтобы быть определенной либо с существованием, либо с несуществованием: если ее оность достаточна для того, чтобы получить одно из двух состояний дел - существование или несуществование, то эта вещь сама по себе обладает необходимосущим. Такая вещь либо обязательно существует, либо обязательно не существует. Если же существование ее ононости недостаточно для определения возможного с существованием, то последнее скорее является чем-то, чье существование добавляется к ней, - то ее существование обязательно обусловлено какой-то другой вещью [208, с. 38-39]. Эта другая вещь является причиной той, чья оность недостаточна для определения ее либо с существованием, либо с несуществованием. Поэтому такая вещь, чья оность делает ее возможной сама по себе, должна иметь причину своего существования, а ее несуществование обусловлено отсутствием такой причины.

Рассмотрев пропозицию в воззрениях ал-Фараби и Ибн Сины, в которой небытие предицируется нереальному несуществующему («нереальное - несуществующее»), мы получили, что «несуществующее» влечет за собой либо реальность, либо нереальность. Если бы оно влекло за собой реальность, то реальность предицировалась бы субъекту «нереальное»: это заставило бы их утверждать, что любое несуществующее реально, даже невозможное. С другой стороны, если бы «несуществующее» влекло за собой нереальность, то экстенциональное различие между субъектом (нереальным) и предикатом (несуществующим) прекратилось бы: это также противоречит гипотезе обоих философов, поскольку заставило бы их признать, что всякое несуществующее нереально. Таким образом, либо они утверждают, что все

несуществующее реально, либо они утверждают, что все несуществующее нереально: ни одна из двух альтернатив для них неприемлема. Поэтому они утверждали, что те несуществующие, которые являются вещами, обладают внементальной реальностью (*субут*), но их реальность интенционально тождественна самому существованию. Здесь приводят доводы в пользу ментального существования, которое утверждается на основе фундаментальной предпосылки: экзистенциальной импликации предикации (то, что обладает любым предикатом, должно обладать и существованием). Если принять эту предпосылку, то достаточно заметить, что некоторые вещи не могут существовать вне разума (например, будущее, прошлое, невозможность, само небытие), чтобы сделать вывод, что они должны существовать как ментальные содержания.

В этом вопросе интересен подход идейного противника восточных перипатетиков Фахруддина ал-Рази, основное доказательство которого против ментального существования состоит в аргументе от экзистенциального статуса ментальных сущностей, который развивает тезис о том, что ментальные сущности должны быть конкретными существами, поскольку они заключены в конкретное существо. Из этого предположения аргумент выводит, что ментальное существование ментальных сущностей либо дополнительно к их конкретному существованию (т. е. конкретному существованию, которым они обладают в той мере, в какой они присутствуют в конкретном существе), либо тождественно ему. В первом случае одна и та же вещь будет существовать дважды, а это абсурд. Во втором случае ментальная форма будет обладать теми же свойствами, что и существующая вне разума (например, сущностная форма огня будет испускать тепло, как это делает эмансипированная форма огня): это тоже абсурд. Как подчеркивает ал-Рази, можно возразить, что одна и та же сущностная оность может обладать одними сопутствующими свойствами при существовании в конкретной реальности и другими - при существовании в уме. Иными словами, можно сказать, что конкретное существование

качественно отличается от ментального, поскольку оба они влекут за собой разные сопутствующие свойства [201, с. 41-42].

Однако он также замечает, что аналогичное возражение бессильно против такого предположения, что внементальные сопутствующие свойства сущности (оности) также могут быть известны: например, действие нагревания может быть известно, как и сущность огня. Если бы эти сопутствующие свойства были известны посредством впечатления их сущности в уме, то не было бы возможности избежать вышеупомянутой импликации: ментальная форма действия нагревания давала бы тепло. Апелляция к сопутствующему свойству второго уровня конкретного существования сопутствующего первого уровня несостоятельна, поскольку она повлечет за собой бесконечный регресс. Отказ от ментального существования вновь поднимает вопрос об онтологическом статусе тех несуществующих вещей, которые известны. Предварительное решение ал-Рази состоит в том, чтобы отвергнуть несуществование объектов познания в конкретном бытии: они могут быть не сразу представлены нам, но все же имеют конкретное существование, либо как вещи, существующие в конкретных телесных субстанциях, либо как самосуществующие реальности, сродни платоновским формам [201, с. 43-44].

Такой ответ вряд ли адекватен для таких вещей, как абсолютная невозможность или абсолютное несуществование. Насируддин Туси резко критикует ал-Рази именно по этому поводу, утверждая, что никто не может верить во внементальное существование невозможностей. Однако неясно, остается неясным, мог ли сам Туси решить проблему сопутствующих сущностей (оностей), сохранив при этом в своем учении концепцию ментального существования Ибн Сины. Насируддин Туси предполагает, что, «по крайней мере в некоторых случаях, должно существовать существенное различие между сущностью внементального объекта и сущностью его ментального образа или формы (*шабах*, *сура*): реальное тепло существенно отличается от ментальной формы тепла, и это объясняет, почему первое

совершает действие нагревания, а второе – нет. Отсюда следует, что не всякая сущность может обладать как ментальным, так и конкретным существованием, оставаясь при этом одной и той же вещью по своей сути: оность тепла отличается от оности ментального образа тепла» [214, с. 408-410].

Ибн Сины же, как мы уже знаем, утверждает, что ментальное и конкретное существование взаимоисключают друг друга по протяженности и различаются по сопутствующим свойствам: некоторые ментальные существования могут обладать таким свойством, как универсальность, в то время как ни одно конкретное существование не может обладать им. Этот вопрос связан с авиценновской теорией познания, которая утверждает, что познание требует представления о сущности известного в уме познающего: сущность присутствует в уме познающего подобно тому, как формы присутствуют в материи: «Тебе в дальнейшем станет ясно, что причина познаваемости вещи состоит в том, что форма и сущность вещи отделены от материи. Причина познаваемости вещи состоит также в том, что существование ее не заключено в материи. Всякий раз, когда бытие формы, отделенной от материи, находится в бытии, отделенном от материи, это бытие и есть познание. Так, форма человека, отделенная от материи человека и заключенная в душе, и есть познание. А также душа, чья форма отделена от материи и заключается в себе самой, познает себя самое, потому что она отделена от материи, как мы объясним в своем месте, и познает то, что не отделено от нее, и постигает его» [13, с. 144]. На авиценновские вопросы можно ответить, что универсальность ментальной формы заключается в тождестве отношений между этой формой и каждым из конкретных индивидов: иными словами, ментальная форма относится к данному индивиду, обладающему определенной сущностью точно так же, как она относится к любому другому человеку, обладающему той же сущностью.

Так, во взглядах восточных перипатетиков, в видении реальности, где есть бытие и множественность сущностей, где есть необходимое бытие и

конечные, временные, контингентные существа, следствия высшего разума и высшей и свободной любви, отсутствие бытия, которое является основным и общим смыслом ничто - онтологическое отсутствие, понимаемое как недостаток - деконструируется и конкретизируется в нескольких смыслах. Но прежде, чем различать их, полезно немного углубиться в этот фундаментальный смысл. Прежде всего, чтобы небытие имело какой-либо смысл, оно должно быть отнесено к бытию; оно должно быть каким-то образом связано с ним, должно затрагивать бытие и быть ничем из бытия. Полное или чистое небытие, отсутствие всякого бытия - это нонсенс, как подчеркивают ал-Фараби и Ибн Сина не столько по психологическим причинам, по которым мы так думаем, сколько потому, что это было бы понятие, которое не могло бы правдиво относиться к реальности вещей, поскольку абсолютно необходимое Бытие - есть, и было бы абсурдным полагать, что оно не было или есть, «превосходящее небытие». Небытие дается как отсутствие сущности или ее части; это отличие от того, что действительно есть, или отсутствие полноты того, что есть. И это отсутствие или недостаток бытия восточные перипатетики рассматривают как то, что совершенно отлично от бытия. В продолжении этих мыслей Насируддин Туси в своей книге «Равзаи таслим» («Сад смиренности») на вопрос своего собеседника о том, что является ли возможность (*имкān*) несуществующей (*'адами*), отмечает, что возможность не во всех отношениях является существованием, и не во всех отношениях является несуществованием, потому что если бы она была несуществующей во всех отношениях, то не сказали бы ни слова о названии «существования». А если бы она вообще существовала, идея возможности стала бы ложной. Итак, заключает мыслитель, есть большая разница между представлением, существующем в уме, и небытием, которое не существует ни в уме и ни в реальности. Для обоснования своего тезиса Насируддин Туси приводит пример: «... небытие формы человека в эмбрионе – это не то же самое, что небытие формы человека в растении. Потому что тот небытие – это возможность, а этот –

отказ. И это не просто возможность, которая что-то воображает, а возможность, основанная на необходимости. Воображение же есть бытийное дело, а не небытийное, и никто не говорит, что возможность из-за того, что является только возможностью, есть причина существования чего-либо, а этого нельзя сказать, но можно сказать, что возможность есть причина получения эманации» [18, с. 41]. Иными словами, то, что не является бытием, - это то, что отлично от бытия, то, что не сводимо к бытию, а бытие, или то, что мы называем в метафизике причиной бытия, есть сущность и существование. Следовательно, как сущность бытие - это определение или совокупность определений, объединенных в умопостигаемое структурное единство; как существование бытие - это акт существования, абсолютная позиция в бытии. Небытие тогда можно описать так: неопределенность, то, что противоположно и противоречиво самому себе, то есть все, что является антисущностью или не-сущностью сущности, заключает Насируддин Туси.

Из такого подхода мыслителя к проблеме небытия или ничто можно также заключить, что небытие или ничто будет тем, что отличается от существования, то есть тем, что не обладает конечной актуализацией существующего, тем, что может быть понято как отдельное от него, тем, что просто не существует. Таким образом, небытие как отличие от бытия предполагает «положение к бытию или противоположность к нему. Здесь необходимо подчеркнуть, что эти характеристики небытия, которые Насируддин Туси представляет как его свойства и функции (небытие «противоположно», небытие «противостоит»), которые продлеваются в других более явно метафорических текстурах (небытие «изгоняет», «устраняет», «антидифицирует» бытие), сами по себе являются свойствами, которые принадлежат только бытию, позитивной реальности; они сами по себе являются концептуальными элементами целостного порядка, но которые здесь применяются и приписываются не бытию, а его отсутствию. Но это использование позитивных атрибутов в негативном в конечном счете служит укреплению, более явному выражению позитивности самого бытия. Человек

мыслит только о бытии; это единственный горизонт его интеллекта. Он врожденно знает, что такое быть, и на этом истинно материнском значении прорастают все остальные его мысли или понятия, никогда не выходя за пределы этого высшего круга, даже если он думает о смерти: «Следует знать, что говорящая душа не исчезает после разложения (*инхилол*) структуры тела..., более того небытие (*адам*) никоим образом недопустимо по отношению к ней. Доказательство этого заключается в следующем: каждое существующее существо, склонно к исчезновению (*фано*), её пребывание (*бақо*) определяется актуальностью (*ба фе'л*), а уничтоженность - потенциальностью (*ба кувва*). В таком случае, в пределах пребывания в актуальном состоянии не может быть исчезновения в пределах потенции, поскольку если пребывание о вещи находится в актуальном состоянии, таким же образом уничтоженность находится в пределах потенции» [17, с. 47].

Насируддин Туси и другие восточные перипатетики убеждены, что каждый человек знает, даже если он рефлексивно не сказал себе, что такое сущность и что такое существование, о том, что все, что есть, всегда есть нечто определенное, нечто единое, нечто понятное; он знает, что такое существование и что без обращения к нему ничто и никто не может быть. Прямая, непосредственная интуиция чего-либо сразу же сопровождается или следует за интуицией его противоположности. И это не может не происходить в источнике всех интуиций, в источнике бытия. Правда, это спонтанное постижение небытия работает в пользу бытия; небытие, представляя себя противоположностью и противоположностью бытия, подтверждает и выявляет свойства бытия, показывает нам фигуру бытия как бы против света, с большей ясностью. От бытия к бытию, проходя через небытие, - это естественный путь духа, это путь метафизики. Отсутствие - отсутствие бытия, различие бытия, противоположность-противоречие бытию - три концентрических круга нашего языка, которые выражают наше интеллектуальное проникновение в вихрь небытия.

Как бы продолжая эту мысль, ал-Фараби объясняет в некоторой степени понятие небытия и указывает на способы или фигуры, в которых оно встречается в реальности. Во мире бытия, в котором неограниченная множественность сущностей является иерархическим, ограниченным и условным участием во всеохватывающей полноте Абсолютного и Необходимосущего, каждая из этих сущностей и все они в целом, будучи тем, чем они положительно являются, в то же время являются ничем в силу своей внутренней ограниченности, по отношению к всемогуществу Первого Принципа, из которого они исходят. В частности, он подчеркивает, что «нетелесные субстанции лишены тех несовершенств, которые присущи форме и материи. Каждая из них существует не в субстрате, не ради другого, не благодаря материи, не в качестве орудия для другого, не посредством служения другому. Ни одна из них не нуждается в дополнительном бытии, которое она могла бы распространить с помощью своего будущего воздействия на другое [бытие] или воздействие иного [бытия] на нее. Они [не имеют] противоположностей или небытия. [Таким образом, эти нетелесные субстанции] более достойны, чтобы быть субстанциями, чем форма и материя. Вторые [причины] и деятельный разум находятся ниже Первой [Причины]» [26, с. 61]. Вторичные причины, по мнению автора, являются производными и несовершенными. Их существование обусловлено существованием других, более первичных начал. Они могут возникать и исчезать.

Эта ограниченность, которую рассмотрят восточные перипатетики, и которая подразумевает всякую определенность, а вместе с ней и небытие всего остального, со светлой ясностью проступает в философии Платона в дискуссии с его «великим отцом Парменидом». Небытие, которое начинается как трудность, противоречие в языке, обязательно востребовано языком: бесполезно повторять, что небытие немислимо и невыразимо, когда такое утверждение уже выражает и мыслит его. Дело в том, что бытие, в его ступенчатых причастностях, оказывается невразумительным без

противодействия небытия. Если покой и движение - высшие жанры, то следует признать, что оба они есть, но одно не есть другое, то есть оба участвуют в бытии и небытии. Небытие появляется с другой стороны: движение и покой участвуют в бытии, но не являются бытием. В той мере, в какой они есть, они участвуют в бытии, в той мере, в какой они не отождествляются с ним, они не есть бытие. Небытие, таким образом, эквивалентно неидентификации, то есть различию, «бытию другим». Каждая вещь отождествляет себя с собой, она «тождественна», и в то же время она не может отождествлять себя с другими, она отлична, «иная» по отношению к ним. Платон писал: «А мы не только доказали, что есть несуществующее, но выяснили и к какому виду относится небытие. Ведь указывая на существование природы иного и на то, что она распределена по всему существующему, находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое – небытия... Пусть же никто не говорит о нас, будь то мы, представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь то, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно» [19, с. 396]. Совершенно так же каждое существо в силу того, что оно есть истинное существо, определено до тех пор, пока оно не представляет собой единичное единство, то есть отличное от всех других, а потому неповторяемое, и как таковое, оно не является ни одним из других существ.

Таким образом, все бытие, в той мере, в какой оно есть бытие, есть действие; в той мере, в какой оно не есть чистое бытие, оно состоит из потенции и действия, как нами было рассмотрено в предыдущих частях настоящей работы. Тогда в действительности существует реальный онтологический уровень, который по отношению к полному бытию всегда является небытием, а это - потенция. И, как небытие, это будет неопределенность, недостаточность, рассеянность, отсутствие полноты. В

той мере, в какой она есть, она есть определенная детерминация, определенное единство, но всегда в связи и в зависимости от действия, которому она предписана. Действие - это завершение и конечная детерминация, или выражаясь по-аристотелевски – энтелехия, а потенция - это некая неопределенная детерминация. Это детерминация, ибо оно есть потенция для таких действий (не для чего-то), но в то же время оно неопределимо, ибо открыто для различных актов, на него могут действовать различные акты. Это небытие, поскольку о нем можно также сказать, что оно есть некая недостаточная достаточность бытия. Оно не есть чистое ничто, оно имеет свою плотность или онтологический статус, но оно зависит и не может быть без действия и без своего отношения к действию; оно есть способность к бытию и действию; но оно не есть ни действие, ни бытие. Для философа это подлинный средний уровень между бытием и небытием, между отсутствием и пустотой бытия и полной полнотой. Восточные перипатетики такую связь между небытием и бытием рассматривают через некоего посредника, точнее Необходимосущего.

Например, Ибн Сина, как нами было сказано выше, отмечал одну из причин, по которой он отрицал, что возможное само по себе связано с необходимо существующим как его сила, поскольку такое предположение, утверждал Ибн Сина, делает понятие всемогущества бессодержательным. По всему корпусу наследия Ибн Сины можно найти и другие причины. Необходимо сущее никак не может быть субстратом или субъектом чего-то, что отличается от него самого. Это потому, что простота Необходимосущего была бы тогда поставлена под угрозу, поскольку существовало бы Необходимосущее как субстрат и то, что якобы входит в Необходимосущее. Следовательно, учитывая, что возможное существование явно отличается от необходимого существования, Необходимосущее не может быть одновременно и абсолютно простым, что утверждал Ибн Сина, и субстратом возможного существования. Тогда остается предположить, что если возможность сама по себе заключена в нематериальном субстрате, то это

должен быть тот, который создан и поэтому возможен сам по себе, например, человеческий интеллект, активный интеллект и т. п. Если этот интеллект есть нечто, что возникает, как, например, человеческий интеллект, то возможность его возникновения должна предшествовать его реальному возникновению. В таком случае перед нами встает изначальный вопрос: в чем заключается возможность существования этого интеллекта? Далее Ибн Сина рассматривает вопрос о том, может ли возможность возникновения быть заложена в атемпорально созданном интеллекте, таком как Даритель форм или Активный интеллект: «От девятого интеллекта возникает подлунная сфера (с Землей в центре) и управляющий ею интеллект, именуемый «Активный интеллект» (Деятельный разум, араб. *ал-‘акл ал-фа‘ал*), или «Даритель форм» (*вахиб ас-сувар*). От этого интеллекта поступают как единичные, материальные формы физических тел, как и общие, интеллигибельные формы, имеющиеся в человеческом разуме. Например, если вода нагревается настолько, что становится готовой к превращению в пар / воздух, то она снимает с себя водную форму и облекается в воздушную форму – форму, которая эмануруется к ней от Дарителя форм» [166, с. 86].

Ибн Сина допускает, что такой интеллект действительно обладает потенциалом (*кувва*) для создания видовых форм вещей, которые появляются после того, как не существовали. Так, например, Даритель форм дарует видовые формы, составляющие различные виды природы здесь, в подлунном мире. И все же, продолжает Ибн Сина, Даритель форм должен либо производить эти формы всегда, либо производить их в одни моменты, а в другие - нет. Если, с одной стороны, он производит их в какое-то время после того, как еще не производил, то снова возникает случай появления чего-то, а именно, производства им некоторых форм после того, как он их не производил. В этом случае возможность этого производства предшествовала его появлению, и мы снова оказываемся в самом начале: «В чем заключается возможность производства некоторой формы после того, как она не была

произведена? С другой стороны, если Даритель форм всегда производит формы, составляющие различные виды вещей в подлунном мире, то его влияние постоянно, и нет никакого объяснения, почему данная вещь, которая появилась (назовем ее *x*), ранее не существовала, учитывая, что Даритель форм производил форму *x*, даже когда *x* не существовала. Короче говоря, должен быть какой-то другой фактор, нежели просто производство форм, чтобы объяснить появление *x* после того, как он не существовал» [207, с. 140]. Однако, Ибн Сина пришел к выводу, что одной только нематериальной основы недостаточно, чтобы объяснить, как из «ничего» может возникнуть что-то материальное. То есть, для появления нового объекта нужна не только идея, но и некий материальный субстрат, из которого этот объект будет «сформирован». Поскольку существует такая возможность и что она не является самосущей, а существует в субстрате, и что этот субстрат не может быть только чем-то нематериальным, Ибн Сина заключает: «Возможность существования мы сами называем потенцией существования, а то, что лежит в основе потенции существования, в которой есть потенция существования вещи, мы называем «предметом», «первоматерией», «материей» и т.п., исходя из самых разных соображений» [208, с. 140]. При рассмотрении возможности как таковой было замечено, что она является неким относительным понятием, а именно лишенностью или отсутствием некоторого необходимого существования. Было также замечено, что она требует некоторого субстрата. Если в случае атемпорально (или вечно) сотворенных вещей этим субстратом может быть нематериальный интеллект, то в случае тех вещей, которые переходят от несуществования к реальному существованию, а именно тех, которые составляют подлунное царство, в котором мы находимся, субстратом их возможности для Ибн Сины является материя. Таким образом, полное понимание возможности, по крайней мере в понимании Ибн Сины, требует анализа материи, в которой заключена возможность временного бытия.

Ставя «нет» перед предметом, о котором первоначально рассуждали, интеллект обозначает пробел, отсутствие его в предмете или контексте, о котором говорили. И это - высший смысл, всеобъемлющий и окончательный. В небытии бытие - это лишь момент построения нашей идеи, а не то, что выражается; поэтому момент «не», отрицательный момент устраняет положительное или бытие, которое требуется при разработке понятия. Понятие «ничто» не является, таким образом, противоречием: противоречивые элементы не сопоставляются и тем более не утверждаются, а упорядочиваются в одном направлении, первое подчинено второму. Так и смысл, который как таковой мыслится как нечто, как бытие, но выражает отсутствие в бытии. Поэтому, поскольку бытие дано только в разуме, оно является сущностью разума, но, основанной в вещи: сконструированной для обозначения чего-то, что затрагивает реальность как таковую.

Таким образом, для представителей восточного перипатетизма очевидно, что необходимо установить точное соотношение между бытием экзистенции и бытием того, что появляется. Они утверждают, что явление не обладает бытием, даже если бытие обладает явлением, поскольку невозможно определить бытие как присутствие, так как отсутствие также в некотором роде раскрывает бытие. Бытие, как и сущность, не находится в объекте, но является смыслом этого объекта, или, если хотите, причиной серии появлений, которые раскрывают данный феномен. Это условие не означает, что бытие феномена скрыто за феноменом бытия, но, напротив, бытие феномена, хотя и коэкстенсивное с феноменом, вырывается из его феноменального состояния, основывая и переполняя знание о нем, то есть из его знания как внешнего феномена. Согласно восточным перипатетикам, с точки зрения креационизма, Бог создал бытие мира, и, следовательно, бытие мира пассивно перед своим творцом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведенного исследования, посвященного проблеме бытия и небытия в философии восточных перипатетиков, на основании анализа теоретических и практических положений, отраженных в диссертационной работе, диссертантом были выработаны следующие выводы и предложения:

1. Анализ категориального аппарата, связанного с проблемой бытия-небытия в философских учениях восточных перипатетиков, показывает, что они прямо используют древнегреческие термины, переведенные на арабский язык в своих учениях и занимаются проблемой, соответствующей этим терминам, в частности, вопросом о том, на каком основании интеллект устанавливает связь со своим объектом и предполагает, что он получает доступ к реальности, - темой, общей для нескольких философских направлений: логики, психологии, теории познания, онтологии, философии языка и др. Прежде чем рассматривать конкретную проблему, изложенную в их трудах, они рассматривали термины, которые отражали суть бытия-небытия. Так, учение восточных перипатетиков о бытии неотделимо от категории сущности, со значением свойств, которые составляют целое, абсолютно независимое от остальных, но способное получать бытие, категорий *худус* («возникновение») и *мухдас* («явленное»), *вуджуд* или ее таджикский эквивалент *-хаст* («существование»), *махийа* («чтойность» или «сущность»), *зат* (самость), а также другие сопутствующие им категории. В этой динамике данные термины двусмысленны, неопределенны, поскольку выражают загадку соотношения метафизической активности и соответствующих объектов, двух измерений, способ бытия которых несводим друг к другу и которые, тем не менее, могут составлять единство. В этом отношении подчеркивается связь между реальным и умопостигаемым объектами не только с точки зрения сложных отношений между метафизической деятельностью и объективным измерением, но и в связи с его апофантическим характером: как и умопостигаемый, так и реальный

делает присутствующим предмет или вещь, о которой говорится в обсуждении. Выражаясь языком ал-Фараби, содержание мысли меняется в зависимости от объекта, на который направлено внимание: либо на объективную, внешнюю реальность, либо на душу и ее язык. В целом, категориальный аппарат, отражающий суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков, вариативен и разнороден: бытие-небытие (*вуджуд-‘адам*), сущность и существование (*мāхиййа и мавджуд*), оность и самость (*хувиййа и зāт*), вакуум или пустота (*халā’*) и др., большинство из которых дано в арабских терминах;

2. Взгляды восточных перипатетиков о бытии и небытии тесно связаны с философией древнегреческих философов, особенно Аристотеля. Помимо аристотелевского влияния, пронизывавшего всю их философию, восточные перипатетики были также вдохновлены онтологическими идеями неоплатонизма, Евклида, Птолемея, Пифагора и др. Определено, что восточные перипатетики заимствовали у них идеи о Первопринципе и его ипостасях, о материи и форме, субстанции и акциденции, о небесных сферах, соотношении духовного и телесного, эманативном нисхождении сущих и существующих и др. Вместе с тем, в философии восточных перипатетиков явно прослеживается разногласия и противоречия с взглядами древнегреческих философов. Эта поляризация, прежде всего проявляется в метафизико-онтологическом принципе дихотомии бытия-небытия, который в определенной степени основано на влиянии Аристотеля на восточных мыслителей. Они использовали онтологический язык Аристотеля и других философов при описании ряда философских проблем. Такое высказывание вполне обоснованно, но ни в коем случае не приведет к их примирению, поскольку восточные перипатетики не был ярыми сторонниками только Аристотеля и поэтому, они в первую очередь, включили в свои онтологические учения доктрину эманации только для описания устройства мира. Еще одно существенное различие между ними связано с теорией восточных перипатетиков о необходимом бытии (*ваджиб ал-вуджуд*),

которая в их метафизике связана с дихотомией сущность-бытие. С другой стороны, восточные перипатетики считают, что первоматерии, составляющие реальность всех конкретных сущих, гиломорфны: все, что возникло после того, как не было, должно обязательно иметь материю. Несомненно, эти утверждения согласуются с платоновской и аристотелевской трактовкой отношений между формой и материей в мире, однако его понимание природы Необходимого Существа не основано на аристотелевской формуле. Метафизика Авиценны сосредоточена на онтологическом разделении реальности на необходимую, возможную и невозможную. При таком делении каждый аспект реальности имеет специфическую природу, определяемую отношением сущности к существованию;

3. Проблема влияния онтологических представлений в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков решается непросто. В таджикско-персидской традиции тенденция к формированию абстрактных понятий, «играющих роль божественных сущностей», присутствует уже в авестийских гатах и продолжает быть очень заметной в зороастрийской религии последующих периодов. В данном конкретном случае нет оснований предполагать эллинистическое влияние, и идея эманации высших сущностей, последовательное появление которых выстраивается в ряд, не могла прийти к зороастрийским жрецам через контакты с эллинистическо-римским миром, а наоборот, она была заимствована у зороастрийской философской традиции. Дело в том, что зороастризм возник до появления философии древнегреческих мыслителей и культурное влияние поздней античности на него было бы абсурдно. Другое дело, знакомство восточных перипатетиков с онтологическими идеями зороастрийцев посредством эллинистических и гностических космогонических традиций вполне могло вдохновить или способствовать осмыслению их собственных унаследованных онтологических идей о бытии и небытии. В этой онтологии проблему бытия восточные перипатетики, в первую очередь, связывали со светом, которая по

сути является зороастрийской идеей на фоне дуалистической концепции света и тьмы, на основе которых формируются принципы о том, что в бытийности мира существуют законы и конфликты; о сотворении мира из ничего, из пустоты Первым принципом или Высшем Существом во вне времени; религиозные идеи о едином Боге, рая и ада, судного дня и окончательного раскрытия мира, о ангелов и демонов; идея о сотворенности или несотворенности мира; самость и сущность Света относятся к Ахура Мазде и, вероятно, являются синонимами; в любом случае их не следует рассматривать как отдельные ипостаси и др.;

4. В диалектике актуального и потенциального, отраженной в дихотомии бытия-небытия восточных перипатетиков, основным проявлением потенции является пассивная потенция, поскольку она в конечном счете противостоит акту. Активная потенция также подчинена акту, поскольку действует в той мере, в какой она так или иначе «приведена в движение» или «актуализирована». Таким образом, оппозиция потенции и акта в основном касается акта и пассивной потенции, которая является упорядочиванием (в соответствии с диспозициями природы или диспозициями, привнесенными потенцией) к акту. Потенция познается через действие; она предписана к действию, но в ней есть лишение этого действия. Они конкретно проявляются в реально существующем бытии, где восточные перипатетики различают: а) объективную потенцию, или чистую потенцию, которая представляет собой непротиворечивую систему понятий. Иногда ее называют интенциональной потенцией. Это не та реальная потенция, о которой говорит метафизика; она не реализуется ни в каком конкретном бытии как субъект; б) субъективную потенцию, а именно реальную активную потенцию, которая как причина превращения другого бытия «сводится» к пассивной потенции и «смешивается» с актом в различных категориях бытия, и также в субстанции и акциденции; в) чистая пассивная потенция, которая есть первоматерия как предельный термин в реальном объяснении существенных изменений. При этом, ни одна из вечных субстанций - Бог,

отдельные интеллекты и небесные тела - не находится в потенции в субстанциальном порядке. Исключение потенции в субстанциальном порядке не означает, что такие сущности являются чистым актом во всех смыслах: чистый акт, уникален; все остальные сущности обладают потенцией в том или ином смысле: небесные тела обладают потенцией к размещению, а отдельные интеллекты – к рецептивной потенцией;

5. Восточные перипатетики, обращаясь к изучению вопроса о соотношении бытия/небытия и пустоты, рассматривают его в рамках пространства или места. Они приступают к формальному опровержению возможности движения в пустоте и начинают с аргументации невозможности естественного кругового движения: в пустоте невозможны ни движение, ни покой, но в любом месте есть движение и покой, и поэтому пустота не является местом. Что касается отсутствия в ней движения, то всякое движение либо насильственно, либо естественно, но они утверждают, что в пустоте нет естественного движения. Это следует из того, что оно должно быть либо круговым, либо прямолинейным. В пустоте не может быть кругового движения, потому что пустоте не свойственно заканчиваться или исчерпываться, если только в дополнение к ней нет какого-то бесконечного тела, и тогда это тело не позволит ей продолжаться бесконечно. Аргумент, который следует далее, призван показать, что круговое движение не может происходить в бесконечной, внекосмической пустоте, внутри которой находится космос. Оговорка о том, что эта пустота-пространство должна быть бесконечной, очень важна, поскольку невозможность, которую выводит восточных перипатетиков, является прямым следствием бесконечного пространства предполагаемой пустоты. По сути, речь идет о двух основных смыслах «пустоты»: первый - тот, который мы могли бы назвать интуитивным, бытовым, согласно которому «пустота» определяется как отсутствие содержания, то есть как отсутствие или недостаток чего-то, что могло бы занять определенное физическое пространство и что, в действительности, «не делает» этого. Одни из восточных перипатетиков

поддерживали, а другие отрицали эту идею. Аргумент последних в поддержку утверждения о том, что вакуума не существует, заключается в следующем: феномен роста был приведен ими в качестве образца в пользу существования интерстициальных частиц вакуума внутри тел живых организмов. В ответ на это перипатетики заявили, что рост - это не просто результат инвагинации чужеродного материала в организм, но и результат преобразования, аналогичного расширению воды при нагревании, а когда вода нагревается, она увеличивается в объеме без включения какого-либо дополнительного материального тела, и ее расширение даже приводит к разрушению ее сосуда; поведение этих тел таково, что они прилипают друг к другу и продолжают оставаться в контакте все время, что показывает необоснованность взгляда о существовании вакуума в сосуде;

6. Соотношения бытия-небытия-ничто восточные перипатетик рассуждают с обозначением тезиса о том, что реальность существования рассматривается как происхождение следствий и даже как причина составления частей сущности. В случае с Богом реальность существования не имеет сущности (ничто) и субстанции, в то время как в случае с контингентными существами она сопровождается сущностями в том смысле, что сущность абстрагируется от контингентных существ. Они объясняют, что когда нечто исходит из трансцендентного начала, оно обретает отличную от него идентичность, и возникают два понятия: 1) то, что исходит из начала, которое есть бытие, и 2) то, что сопровождает бытие, которое называется сущностью. По их словам, сущность является следствием существования в его бытии, в то время как существование мысленно является следствием ничто или небытия, поскольку оно является качеством для сущности в уме. Поэтому все вещи, с точки зрения их сущности, заслуживают небытия, если не принадлежат необходимому бытию. Умственное бытие или бытие разума - это не только «логическое бытие», бытие «вторых намерений» или то, что реальное бытие приобретает «через познание»; есть и другие виды бытия разума: это также отношение, которое интеллект помещает в реальное бытие;

отношение, которое не подразумевает и не помещает ничего реального в бытие, но которое интеллект приписывает этому бытию ради определенных удобств, которые он в нем находит. Это есть тот вид бытия разума: неограниченная область реального бытия влечет за собой определенные ограничения, лишения, недостатки существа по отношению к другим или к самому себе. Они не являются ничем положительным, они не есть бытие, напротив, они есть отсутствие бытия.

РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ПРАКТИЧЕСКОМУ ИСПОЛЬЗОВАНИЮ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

В ходе исследования онтологической проблемы бытия и небытия в философии восточных перипатетиков были обоснованы теоретические основы проблемы, а также проанализированы и обсуждены существующие научные концепции по данному вопросу, на основании результатов которого представим следующие рекомендации:

Результаты исследования имеют принципиальное значение для осмысления бытийности человека в современных условиях его жизнедеятельности: он живет внутри общего бытия в физическом мире и вынужден постоянно делать выбор. Для экзистенциалистов выбор и субъективность представляют собой ограничения свободы и, чтобы избежать ответственности за свои поступки, человек придумывают себе оправдания, такие как необходимость, судьба, вера, рок, детерминизм и т. д. Наш выбор привязан к физическому миру со всеми его недостатками, поэтому всегда необходимо совершать какие-то действия. Человек не в состоянии преодолеть пустоту между бытием и небытием, которые совпадают с его «Я». Чтобы избежать всех поисков, мы должны попытаться выполнить их, но нас ждет неудача. Любой серьезный человек борется между сознательным стремлением к мирной самореализации через физические действия и социальные роли или более чистой и яростной спонтанностью сознания небытия. Это означает, что мы верим в то, что живем в мире, который мы спланировали, или пытаемся быть свободными и искать новые пути.

Современный мир сегодня охвачен множеством моральных несоответствий, и эта ситуация вызвана борьбой между «небытием» и претензией на «нечто». За рамки поиска внутренней безопасности или порядка мы перешли к поиску мирового порядка. На таком международном и универсальном уровне претензия на «нечто» и отказ в этом другому, тем самым превращая или рассматривая другого как ничто, ведет мир к саморазрушению. Возможность этого подтверждается наличием ядерной

войны, применением биологического и химического оружия, подкрепленного ракетными ударами. Заблуждения о небытии заставляют нации восставать против наций. Борьба за устранение этого различия будет занимать общества до тех пор, пока социальное неравенство проявляется или возводится в ранг принципа социального устройства. Почему различие и неравенство? Ответ не является надуманным. Просто потому, что один принижает или воспринимает другого как откровенное «ничто». Социальные пороки, конфликты и барабанный бой войн, угрозы уничтожения или разрушения, которые мы видим или слышим по всему миру, никак не связаны с кредо или верой в то, что одно - это что-то, а другое - ничто. И именно попытка доказать, что одно на самом деле больше, чем то, что принимается за другое («ничто»), является первопричиной всего этого. Нации «большого брата» обладают богатым арсеналом разрушительных ракет, и они используют их как инструменты запугивания меньших наций, которые, чувствуя себя приниженными, угнетенными, считающимися ничем, теперь стремятся заполучить то же самое.

Результаты диссертационного исследования практически полезны также для современного жителя Таджикистана, который в силу глобальной открытости имеет возможность перемещаться по всему миру, где ему лучше жить и работать, но сохранить свою идентичность через постижение и оценку своей принадлежности к таджикской нации в ракурсе дихотомии бытия-небытия, «что-то» и «ничто», «меньшего брата» и «большого брата» и т.д.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

I. ИСТОЧНИКИ НА ТАДЖИКСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ

- [1] Абуали ибн Сина. Избранное. Т. 2 [Текст] / Абуали ибн Сина /Перев. с араб., ввод. стат. и коммент. С. Сулаймони. – Душанбе-Ашгабат, 2003. - 185 с.
- [2] Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т.3 [Текст] / Абуали ибн Сина / Пер. с араб., вступ. ст. и коммент. С. Сулаймонова. – Душанбе. 2006. - 917 с.
- [3] Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т.2 [Текст] / Абуали ибн Сина. – Душанбе: «Дониш», 2005. - 841 с.
- [4] Авеста в русских переводах (1861—1996) [Текст] /Сост., общ. ред., примеч., справ, разд. И. В. Рака. - СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. - 480 с.
- [5] Авеста. Хордэ Авеста (Младшая Авеста) [Текст] / Подготовка авестийского текста, перев., предисл., коммент. М. В. Чистякова. - СПб., 2005. - 384 с.
- [6] Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения [Текст] /Аверроэс (Ибн Рушд). - Киев: «УЦИММ-Пресс»; СПб.: «Алетейя», 1999. - 688 с.
- [7] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. [Текст] /Аристотель /Ред. В. Ф. Асмус. - М.: «Мысль», 1976. - 550 с.
- [8] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2 [Текст] /Аристотель /Ред. З.Н. Микеладзе. - М.: «Мысль», 1978. - 687 с.
- [9] Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 [Текст] /Аристотель /Перев., вступ. стат. и прим. И. Д. Рожанский. - М.: Мысль, 1981. - 613 с.
- [10] Беруни, Абурайхон. Избранные произведения. Т. I [Текст] /А. Беруни. – Ташкент, 1957. - 486 с.
- [11] Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы [Текст]. - М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 23. - 496 с.
- [12] Ибн Рушд. Опровержение опровержения [Текст] /Ибн Рушд. – Киев: «УЦИММ-Пресс»; Санкт-Петербург «Алетейя», 1999. - 687 с.
- [13] Ибн Сина. Указания и наставления [Текст] /Ибн Сина //Избр. философские произведения. - М.: «Наука», 1980. 551 с.

- [14] Ибн Сина. Переписка Беруни и Ибн Сина [Текст] /Ибн Сина //Избранные произведения. Т. 1. – Душанбе, 1980. - 420 с.
- [15] Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть вторая [Текст] /Ибн Сина /Перев. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). Ориенталистика. 2018;1(3-4):461–486.
- [16] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. [Текст] /Сост. С. Н. Григорян и А. В. Сагадеев. - М.: Соцэкгиз, 1961. - 632 с.
- [17] Насируддин Туси. Насирова этика [Текст] /Насируддин Туси. – Душанбе: «Андалеб Р.», 2013. - 403 с.
- [18] Насируддини Туси. Равзаи таслим ё тасаввурот аз каламоти Хоча Насируддини Туси (Сад смиренности или представления от слов Ходжи Насируддина Туси) [Текст] /Насируддин Туси. – Душанбе, 2016 (на тадж. яз). - 245 с.
- [19] Платон. Сочинения в четырех томах. Т.2 [Текст] /Платон /Пер. с древнегреч. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. - 626 с.
- [20] Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 [Текст] /Платон /Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. - 752 с.
- [21] Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 [Текст] /Платон /Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. - 731 с.
- [22] Платон. Государство [Текст] /Платон /Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова. – М.: Академический проект, 2015. - 398 с.
- [23] Плотин. Эннеады I. [Текст] /Плотин /Пер. с древнегреч. и англ. – Киев: УЦИМ-ПРЕСС, 1995. – 394 с.
- [24] Плотин. Вторая эннеада [Текст] /Плотин /Пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. - СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. - 384 с.

- [25] Аль-Фараби, Абу Наср. Философские трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата: «Наука», 1970. - 430 с.
- [26] Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата: «Наука», 1973. - 400 с.
- [27] Аль-Фараби, Абу Наср. Логические трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата, 1976. - 672 с.
- [28] Аль-Фараби. Историко-философские трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата: «Наука», 1985. - 624 с.
- [29] Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата: «Наука», 1987. - 496 с.

II. ИССЛЕДОВАНИЯ НА ТАДЖИКСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ

- [30] Аверьянов, А. Н. Системное познание мира: Методологические проблемы [Текст] /А. Н. Аверьянов. - М.: Политиздат, 1985. - 263 с.
- [31] Антисери, Д. и Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. Т.1. [Текст] / Перев. С. А. Мальцевой. - С-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1994. - 336 с.
- [32] Афанасьева, В.В. Детерминированный хаос: феноменологическо—онтологический анализ [Текст] /В.В. Афанасьева. - Саратов: Научная книга, 2002. - 213 с.
- [33] Ахмедов, С. Абуханифа [Матн] /С. Ахмадов. - Душанбе, 2009. – 204 с.
- [34] Ахмедов, С. А. Философия калама в современном исламе [Текст] /С.А. Ахмедов / Автореф. дис. на соиск. уч. степ. д-ра философ. наук. – Душанбе, 2005. - 50 с.
- [35] Бауров, Ю.А. О структуре физического пространства и новом способе получения энергии [Текст] /Ю.А. Бауров. - М.: Кречет, 1998. - 240 с.
- [36] Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности [Текст] /Н.А. Бердяев //Дух и реальность. - М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. 679 с.;

- [37] Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения [Текст] /Н.А. Бердяев // Дух и реальность. - М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. - 679 с;
- [38] Бинсвангер, Л. Бытие-в-мире: Избр. ст. с крит. введ. в экзистенц. психоанализ Людвига Бинсвангера (авт. Я. Нидлман) [Текст] /Л. Бинсвангер. - М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1999. - 336 с.
- [39] Больнов, О.Ф. Философия экзистенциализма [Текст] /О.Ф. Больнов. - СПб.: Изд-во «Лань», 1999. - 224 с.
- [40] Бондаренко, И.А. Феноменология бытийственного сознания (опыт метафизики человеческого существования): Монография [Текст] /И.А. Бондаренко. - М.: Изд-во МГУК, 2000. - 384 с.
- [41] Бойс, М. Зороастрийцы: Верования и обычаи [Текст] /М. Бойс /Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каминского. - 4-е изд., испр. и доп. - СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. - 352 с.
- [42] Бытие / Отв. ред. А.Ф. Кудряшов [Текст] / - Уфа: Уфим. юрид. ин-т МВД РФ, 2001. - 266 с.
- [43] Вернадский, В. И. Биосфера и ноосфера [Текст] /В. И. Вернадский. - М.: Наука, 1989. - 261 с.
- [44] Волкова, М.Н. Основные идеи философии небытия и их отражение в современной науке [Текст] / М.Н. Волкова, Н.М.Солодухо // Казань: Вестник КГТУ им. А.Н.Туполева. - 2012 - № 4. - вып.2. - С. 216-220.
- [45] Воронков, В.В. Слово как ничто и бытие (опыт феноменологического анализа внутренней структуры слова) [Текст] /В.В. Воронков // Философские науки. -2002. - №3. - С. 163-168.
- [46] Гайденко, П. П. Бытие и разум [Текст] /П.П. Гайденко// Вопросы философии. 1997. № 7. С. 114–140.
- [47] Гайденко, П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века [Текст] /П.П. Гайденко. - М.: Республика, 1997. - 495 с.

- [48] Гарина, О.Г. Категория Ничто в философском учении С.Н. Булгакова [Текст] /О.Г. Гарина; под ред. проф. В.Н. Гасилина. - Саратов: Поволжская академия государственной службы им. П.А. Столыпина, 2004. - 74 с.
- [49] Гафуров, Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Кн. 1. [Текст] /Б.Г. Гафуров. – Душанбе, 1989. - 371 с.
- [50] Гиренок, Ф.М. Ускользящее бытие [Текст] /Ф.М. Гиренок. - М, ИФРАН, 1994. - 350 с.
- [51] Гири́н Ю.Н. Граница и пустота: к вопросу о семиозисе пограничных культур [Текст] /Ю.Н. Гири́н // Вопросы философии. 2002. - №11. - С.85-94.
- [52] Гоббс Т. Основы философии (о теле, о человеке, о гражданине). Человеческая природа. О свободе и необходимости. Левиафан [Текст] /Т. Гоббс /Сочинения в 2 т. Т.1. - М. Мысль, 1989. - 622 с.
- [53] Горан В.П. Необходимость и случайность в философии Демокрита [Текст] /В.П. Горан. Новосибирск: Наука, 1984. – 208 с.
- [54] Горохов, П.А. Мудрость Эдмунда Гуссерля [Текст] /П.А. Горохов //Вестник ОГУ. № 7(101), июль 2009. С. 4-9.
- [55] Гроф, С. Космическая игра: исследование рубежей сознания [Текст] /С. Гроф. - М.: АСТ и др., 2001. - 256 с.
- [56] Губин В. Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии [Текст] /В.Д. Губин. - М.: Российск. гос. гуманитарн. ун-т, 1998. – 191 с.
- [57] Гудмен, Н. Способы создания миров [Текст] /Н. Гудмен. - М.: Идея-Пресс, Логос, Прак-сис, 2001. - 376 с.
- [58] Гуревич, П.С. Расколотость человеческого бытия [Текст] /П.С. Гуревич. - М.: ИФ РАН, 2009. 198 с.
- [59] Гуссерль, Э. Картезианские размышления [Текст] /Э. Гуссерль /Пер. с нем. Д.В. Складнева. - СПб.: Наука, «ЮВЕНТА», 1998. - 315 с.
- [60] Данилевский, И.В. Небытие и бессознательное [Текст] /И.В. Данилевский // Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография /

Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С. 103-106.

[61] Дахин, А.В., Шулындина, А.Б. Небытие и эмпириокритицизм [Текст] /А.В. Дахин, А.Б. Шулындина // Вестник Российского Философского общества. - 2009. - № 2. - С. 13-16.

[62] Декарт Р. Описание человеческого тела и трактат об образовании животного ума [Текст] / Р. Декарт //Декарт, Р. Космогония: два трактата /Пер. с фр., предисл. и вступ. ст. С. Ф. Васильева. - М.: Либроком. - 330 с.;

[63] Джахая, Л.Г. Философские основы теории вакуума [Текст] /Л.Г. Джахая //Философия и общество. № 1 (26), 2002. С. 88-112.

[64] Джонбобоев С. Философско-культурный синтез: диалог мировоззрений христианского запада и мусульманского востока в эпоху раннего средневековья (IX-X вв.) [Текст]/ С. Джонбобоев // Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам УЦА, Научный доклад №17, 2022. С.33-50.

[65] Джонбобоев С. Эпистемология Ибн Сины: о движении мысли от иллюзии к истине[Текст] / С. Джонбобоев. – Б.: Университет Центральной Азии, 2020. – 200 с.

[66] Диноршоев, М. Философия Ибн Сины [Текст] /М. Диноршоев. – Душанбе, 2020. - 494 с.

[67] Диноршоев, М. Компендиум философии Ибн Сины [Текст] /М. Диноршоев. – Душанбе, 2010. - 340 с.

[68] Диноршоев, М. Философия Насириддина Туси [Текст] / М. Диноршоев. – Дшанбе, 2012. – 189 с.

[69] Диноршоев, М. Чусторҳо дар фалсафаи Ибни Сино [Матн] / М. Диноршоев. – Душанбе, 2017. – 656 с.

[70] Диноршоева, З.М. Гражданская философия аль-Фараби: Дис. док. филос. наук [Текст] /З.М. Диноршоева. – Душанбе, 2006. – 304 с.

- [71] Доброхотов, А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии [Текст] /А. Л. Доброхотов. - М.: Изд-во МГУ, 1986. - 248 с.
- [72] Доброхотов, А. Л. Учение досократиков и бытие [Текст] /А. Л. Доброхотов. - М.: Изд-во МГУ, 1980. - 84 с.
- [73] Дойч, Д. Структура реальности [Текст] /Д. Дойч. - М. - Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. - 400 с.
- [74] Долгов, А.Д. Космология ранней Вселенной [Текст] /А.Д. Долгов, Я.Б. Зельдович, М.В. Сажин. - М.: Наука: 1988. - 235 с.
- [75] Дубровский, В.Н. Небытие как бытие, онтологическое или мыслимое // Проблема соотношения бытия и небытия. По материалам Всероссийского семинара [Текст] /В.Н. Дубровский /Под общ. ред. проф. Н.М. Солодухо. - Казань: Изд-во КГТУ, 2004. - С. 85-88.
- [76] Журавлев, П.В. Проблема бытия в философии Н.А. Бердяева [Текст] /П.В. Журавлев /Под ред. В.Н. Гасилина. - Саратов: Поволжская академия государственной службы им. П.А. Столыпина, 2002. - 52 с.
- [77] Зиёев, И.Г. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала [Текст] /И.Г. Зиёев. – Душанбе, 1998. – 115 с.
- [78] Зиёи Х.М. К вопросу об определении понятия «ничто» [Текст] / Зиёи Х.М. // Известия Института философии, политологии и права им А. Баховаддинова НАНТ. – Душанбе, - 2024. - №4. - 2024. С. 16-20.
- [79] Зиёев, Х.М. Мавлавия ва таърихи тахаввули он (Мавлавия и история ее эволюции). [Матн] /Х.М. Зиёев. – Душанбе: Ирфон, 2004. -216 с.
- [80] Зиёев, Х.М. Суфийский орден мавлавия [Текст] /Х.М. Зиёев. –Душанбе, 2007. – 276 с.
- [81] Ибрагим, Т.К. Мусульманская религиозная философия фальсафа: учебное пособие [Текст] /Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. - 236 с.
- [82] Идиев, Х. Тоҷикистон дар масири тағйироти иҷтимоӣ (Таджикистан в процессе социальных изменений) [Матн] /Х. Идиев. – Душанбе: Дониш, 2016. - 120 с.

- [83] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. [Текст] /Составители С.Н. Григорян и А.В. Сагадеев. – М.: Изд.-во социально-экономической лит.-ры, 1961. - 623 с.
- [84] Икбал, М. Реконструкция религиозной мысли в исламе [Текст] /М. Икбал / Пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. - М: Восточная литература, 2002. - 199 с.
- [85] История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.) Т.1[Текст] /Под общей редакции А.А. Шамолова. - Душанбе, 2011. – 502 с.
- [86] История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.) Т.2 [Текст] /Под общей редакции А.А. Шамолова. - Душанбе, 2011. –776 с.
- [87] Каган, М. С. Метаморфозы бытия и небытия. Онтология в системно-синергетическом осмыслении [Текст] /М. С. Каган. - СПб.: «Logos», 2006. - 415 с.
- [88] Калонзода Ф.И. Масъалаи ҳаракат, фазо ва вақт дар таълимоти фалсафии Ибни Сино [Матн]: дис. ... номз. илмҳои фалс. /Ф.И. Калонзода. – Душанбе, 2021. 152 с.
- [89] Кант, И. Критика практического разума [Текст] /И. Кант /Пер. Н. М. Соколов. – М.: «Юрайт», 2024. - 177 с.
- [90] Ковалева, Г.П. Представления о духовности в философии Платона [Текст] /Г.П. Ковалева // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – №328. С. 46. С. 46–51.
- [91] Коваленок, А.А. Сущее Парменида как «тождества бытия и мышления»: онтологический монизм и всепроникающее единство без множественности [Текст] /А.А. Коваленок //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 12 (50): в 3-х ч. Ч. II. - С. 100-104.
- [92] Конев, В.А. Ничто [Текст] /В.А. Конев //Онтология культуры. - Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. - 195 с.

- [93] Корбен, А. История исламской философии [Текст] /А. Корбен /Пер. с франц. А.А. Кузнецова; Научн. ред. Р.М. Шукуров. - М.: Прогресс-Традиция. 2010. - 360 с.
- [94] Косыхин, В.Г. Онтология и нигилизм: от Хайдеггера к постмодерну [Текст] /В.Г. Косыхин. - Саратов: изд-во ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права», 2008. - 196 с.
- [95] Курбонов, А.Ш. Тахаввули низоми маориф дар Тоҷикистон (тахлили иҷтимоӣ-фалсафӣ) (Эволюция системы образования в Таджикистане (социально-философский анализ) [Матн] / А.Ш. Курбонов. - Душанбе, 2019. – 220 с.
- [96] Кутырев, В.А. Бытие или ничто [Текст] /В.А. Кутырев. - СПб.: Алетейя, 2010. - 496 с.
- [97] Кутырев, В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) [Текст] /В.А. Кутырев // Вопросы философии. - 2000. - № 5. - С. 15-32.
- [98] Кучевский, В.Б. Философское учение о бытии и субстанции [Текст] /В.Б. Кучевский. - М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. - 127 с.
- [99] Латыпов, Н.Н. Вакуум, элементарные частицы и Вселенная [Текст] /Н.Н. Латыпов, В.А. Бейлин, Г.М. Верешков. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. - 184 с.
- [100] Левинас, Э. Тотальность и Бесконечное [Текст] /Э. Левинас; пер. с франц. // Левинас Э. Избранное. - М.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
- [101] Лесков, Л.В. Пять шагов за горизонт [Текст] /Л.В. Лесков. - М.: ЗАО Изд-во «Экономика», 2003. - 262 с.
- [102] Лесков, Л.Я. Нелинейная Вселенная: Новый дом для человечества [Текст] /Л.Я. Лесков. - М.: ЗАО Изд-во «Экономика», 2003. - 446 с.
- [103] Линде, А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология [Текст] /А.Д. Линде. - М.: Наука, 1990. - 248 с.
- [104] Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. 4 [Текст] /Дж. Локк /// Соч.: в 3 т. - М.: «Мысль», 1985. Т. 2. С. 3-201;

- [105] Лосев, А. Ф. Античный космос и современная наука [Текст] /А. Ф. Лосев // Бытие, имя, космос. -М.: Мысль, 1993. - 201 с.
- [106] Лосев, А.Ф. Бытие - имя - космос [Текст] /А.Ф. Лосев; сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. - М.: Мысль, 1993. - С. 958.
- [107] Маджидов Д.Х. Натурфилософия Абу Рейхана Бируни [Текст] / Д.Х.Маджидов / Автореферат. к.ф.н. – Душанбе, 2015. – 25 с.
- [108] Мамардашвили, М.К. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии) [Текст] /М.К. Мамардашвили. - М.: Прогресс-Традиции, 2008. - 304 с.
- [109] Мамардашвили, М.К. Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символе и языке) [Текст] /М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. - М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. - 288 с.
- [110] Марков, М.А. Макро-микросимметричная Вселенная [Текст] /М.А. Марков // Будущее науки. - М.: Знание, 1973. - С. 68-81.
- [111] Маркова, Л.А. Нетождественное мысли бытие в философской логике (В.С. Библер и Ж. Делез) [Текст] /Л.А. Маркова// Вопросы философии. - 2001. - № 6. - с. 159-175.
- [112] Махмадизода, Н.Д. Зохиршавии ифротгароии дини-сиёси дар шароити инкишофи чоме аи тоҷик ва рохҳои пешгирии он (Проявление религиозно-политический экстремизм в условиях развития таджикского общества и пути его предотвращения) [Текст] /Н.Д. Махмадизода. - Душанбе, 2022. – 324 с.
- [113] Меньчиков, Г.П. Соотношение бытия-небытия - основной вопрос философии [Текст] /Г.П. Меньчиков // Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С.19 - 24.
- [114] Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия [Текст] /М. Мерло-Понти. -СПб.: «Ювента», «Наука», 1999. - 280 с.
- [115] Модестов, С.А. Бытие несвершившегося [Текст] /С.А. Модестов. - М.: Издательский центр научных и учебных программ, 2000. – 173 с.

- [116] Модестов, С.А, Бытие несовершившегося [Текст] /С.А. Модестов. - М.: МОНФ, 2000. - 176 с.
- [117] Мостепаненко, А. М. Проблема существования в физике и космологии: Мировоззренческие и методологические аспекты [Текст] /А. М. Мостепаненко. - Л: Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1987. -152 с.
- [118] Мотрошилова, Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие-время-любовь[Текст] /Н.В. Мотрошилова. - М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2013. - 526 с.
- [119] Музаффари, М. Введение в антропологию [Текст] /М. Музаффари. - Душанбе, 1999. -127 с.
- [120] Музаффари, М. Системная антропология. Книга в трех частях. Часть 1. [Текст] / М. Музаффари. - Душанбе, 2021. – 218 с.
- [121] Муминджанов, Х. Философские проблемы зороастризма. [Текст] /Х. Муминджанов. - Душанбе, 2000. - 244 с.
- [122] Мурзин, Н.Н. История и Ничто [Текст] /Н.Н. Мурзин. - М.: ИФ РАН, 2010. - 259 с.
- [123] Мухаммад Али, М. Введение в антропологию [Текст] /М. Музаффари. - Душанбе, 1999. – 130 с.
- [124] Мухаммаджонова, М.Т. Этические взгляды Джалолиддина Руми. [Текст] /М.Т. Мухаммаджонова. – Душанбе, 2001. – 166 с.
- [125] Наан, Г.И. Понятие бесконечности в математике и космологии [Текст] /Г.И. Наан // Бесконечность и Вселенная. - М.: Мысль, 1969. - С. 7-77.
- [126] Назариев, Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ) [Текст] /Р.З. Назариев. – Душанбе, 2011. – 350 с.
- [127] Налимов, В.В. Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного [Текст] /В.В. Налимов В.В., Ж.А. Дрогалина. - М.: Изд-во «МИР ИДЕЙ», АО АКРОН, 1995. - 432 с.
- [128] Невважай, И.Д. Категория небытия и естественнонаучная картина мира [Текст] /И.Д. Невважай // Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и

выступлений Первого российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.): В 7 т. - СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1997. - Т. 3 - С. 106-109.

[129] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла [Текст] /Ф. Ницше /Пер. с нем. Ю. Антоновского. – М.: АСТ, 2017. - 288 с.

[130] Нуруллин, Р.А. Небытие и виртуальность [Текст] /Р.А. Нуруллин //Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С.63 - 70.

[131] Нуруллин, Р.А. Виртуальность как основание бытия [Текст] /Р. А. Нуруллин. - Казань: Изд-во КГУ, 2004. - 336 с.

[132] Олимов, К. Мировоззрение Санои [Текст] /К. Олимов. - Душанбе, 1973. – 136 с.

[133] Олимов, К. Хорасанский суфизм [Текст] /К. Олимов. - Душанбе, 1994. – 292 с.

[134] Павленко, А.Н. Антропный принцип: истоки и следствия в европейской научной рациональности [Текст] /А.Н. Павленко // Философско-религиозные истоки науки. - М.: МАРТИС, 1997. - С. 178 - 218.

[135] Павленко, А.И. Место «хаоса» в новом мировом «порядке» [Текст] /А.И. Павленко //Вопросы философии. 2003. - №9. - С. 39-53.

[136] Подольный, Р. Нечто по имени Ничто [Текст] /Р. Подольный. - М.: Детская литература, 1987. - 256 с.

[137] Потемкин. Пространство в структуре мира. [Текст] /В.К.Потемкин, А.Л. Симанов. - Новосибирск: Наука, 1990. - 176с.

[138] Пригожин, Н. Порядок из хаоса [Текст] /Н. Пригожин, Н. Стангерс. - М.: Прогресс, 1986. - 431 с.

[139] Пригожин И.Р. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени [Текст] /И.Р. Пригожин; пер. с англ. - М.: Прогресс, 1999. – 265 с.

- [140] Проблема соотношения бытия и небытия [Текст] /Под. общ. ред. проф. Н. М. Солодухо. По материалам всероссийского семинара. - Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2004. - 140 с.
- [141] Рассел Б. Человеческое познание [Текст] /Б. Рассел. - Киев: Ника-Центр, 1997. - 560 с.
- [142] Рахимов, М. Философия человека Абу Али ибн Сины (Авиценны) [Текст] /М. Рахимов. - Душанбе, 2005. – 332 с.
- [143] Рахимов, С. Эстетика зороастризма [Текст] /С. Рахимов. – Душанбе, 2009. – 406 с.
- [144] Рахмон, Э. Истиклолияти Тоҷикистон ва эҳёи миллат (Независимость Таджикистана и возрождение нации). Ч. 10. [Матн] /Э. Рахмонов. – Душанбе, 2011. –576 с.
- [145] Рахмонов, Э. Тоҷикон дар оинаи таърих: Аз Ориён то Сомониён (Таджики в зеркале истории: От Арийцев до Саманидов). [Матн] /Э. Рахмонов. – Душанбе, 2002. -128 с.
- [146] Рахмонов, Э. Ориёхо ва шинохти тамаддуни ориёи (Арийцы и познание арийской цивилизации). [Матн] /Э. Рахмонов. – Душанбе, 2007. - 144 с.
- [147] Рахмон, Э. Уфукҳои истиклол (Горизонты независимости) [Текст] /Э. Рахмон. – Душанбе, 2018. - 435 с.
- [148] Саидзода, З. Густариши ахлоки милли дар шароити ҷаҳонишавӣ (Развитие национальной этики в условиях глобализации). [Матн] [Текст] /З.Ш. Саидзода. - Душанбе, 2014. – 258 с.
- [149] Саидов, Н.С. Сопоставительный анализ учений Аристотеля и Ибн Сины о человеке [Текст] /Н.С. Саидов /Автореферат. д.ф.н. - Душанбе, 2009. - 46 с.
- [150] Саидов, Н.С. Человек, его сущность и сущностные силы в философии Аристотеля и Ибн Сины [Текст] / Н. Саидов. – Душанбе: Ирфон, 2008. – 251 с.

- [151] Самиев, А. Х. Историческое сознание как самопознание общества: социально-философский анализ [Текст] [Текст] /А. Х. Самиев. – Душанбе: РТСУ, 2009. – 411 с.
- [152] Сапронов, П.А. Путь в ничто. Очерки русского нигилизма [Текст] /П.А. Сапронов. - СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. - 400 с.
- [153] Сапронов, П.А. О бытии ничто [Текст] /П.А. Сапронов. - СПб.: Изд-во Русской христианской гуманистической академии, 2011. - 368 с.
- [154] Сартр, Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии [Текст] /Ж.-П.Сартр. - М.: Республика, 2000. - 639 с.
- [155] Сартр, Ж.П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания [Текст] /Ж.-П.Сартр. - М.: Модерн, 2011. - 160 с.;
- [156] Селиванов, А.И. К вопросу о понятии «ничто» [Текст] /А.И. Селиванов // Вопросы философии. 2002. - №7. - С.52-65.
- [157] Сирочов Ф. Масъалаҳои фалсафаи ҳасти дар “Наҷот”-и Ибни Сино [Матн] /Ф. Сирочов. – Душанбе, 1980. – 138с.
- [158] Смирнов, А.В. О понятии «свобода» в арабо-мусульманской культуре [Текст] /А.В. Смирнов // Историко-философский ежегодник-2003. - М.: Наука, 2004. С. 393-399.
- [159] Смирнов, К.С. Понятие «ничто» в философской онтологии и современность: дисс. канд. филос. наук: 09.00.0[Текст] /К.С. Смирнов. - Волгоград, 1999. -138 с.
- [160] Соловьев В.С. Идея сверхчеловека [Текст] /В.С. Соловьев //Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. - М.: Книга, 1990. С. 153–160.
- [161] Солодухо, Н.М. Небытие как первоначало и основа сущего [Текст] / Н.М. Солодухо //Феномены природы и экология человека. Тезисы докладов Второго международного симпозиума. - Казань: Изд-во КГТУ, 1994. - 160 с.

- [162] Солодухо, Н.М. Отношения бытия и небытия как исходная философская проблема [Текст] /Н.М. Солодухо //Вестник КГТУ им.А.Н.Туполева.1996. №. 3. С.12-24.
- [163] Сорокин, А. Сущность и явление [Текст] /А. Сорокин // Филос. энцикл. В 5 т. Т. 5 / Гл. ред. Ф. В.
- [164] Средневековая арабская философия: Проблемы и решения [Текст]. – М.: «Восточная литература», РАН, 1998. С. 147. - 527 с.
- [165] Султонзода С.А. Проблемы материи и её атрибутов в философии Ибн Сины [Текст]: дис. ... докт. филос. наук. /С.А. Соқизода. – Душанбе, 2020. 333 с.
- [166] Тауфик, И.К. Принципы аллегорической экзегетики согласно фалсафе [Текст] /И.К. Тавфик //Ислам в современном мире. 2017. Том 13. № 3. С. 85-101.
- [167] Тырбах, Ю.В. Категория бытия и небытия—в контексте синергетических представлений о разумности [Текст] /Ю.В. Тырбах // Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С. 70-74.
- [168] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики [Текст] /Изд. подготовил А.В. Лебедев. - М.: Наука, 1989. Ч. 1. - 576 с.
- [169] Фрейд З. «Я» и «Оно» // З. Фрейд. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1 [Текст] /З. Фрейд. – Тбилиси, 1991. - 399 с.;
- [170] Хазен, А. М. Разум природы и разум человека: Научное издание [Текст] / А. М. Хазен. - М.: Мосполиграфиздат, 2000. - 599 с.
- [171] Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст] /М. Хайдеггер/ Пер. с нем. В. Биbihина. - М.: AD MARGINEM, 1997. - 452 с.
- [172] Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления [Текст] /М. Хайдеггер /Пер. с нем. - М.: Республика, 1993. - 447 с.

- [173] Хайдеггер, М. Введение в метафизику [Текст] /М. Хайдеггер /Пер. с нем. Н.О. Гучинской. - СПб.: Изд-во НОУ «Высшая религиозно-философская школа», 1998. - 302 с
- [174] Хайдеггер, М. Ницше и пустота [Текст] /М. Хайдеггер. - М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. - 304 с.
- [175] Хайдеггер М. Парменид. [Лекции 1942-1943 гг.] [Текст] /М. Хайдеггер/ Пер. А. П. Шурбелева. - СПб.: Владимир Даль, 2009. - 384 с.
- [176] Хардинг, Д. Быть или не быть: вот в чем ответ [Текст] /Д. Хардинг [Текст] /Пер. с англ. А. Серёгиной. - М.: Изд-во «Ганга», 2007. - 207 с.
- [177] Хоукинг, С. Краткая история времени: От большого взрыва до черных дыр [Текст] /С. Хоукинг[Текст] /Пер.с англ Н. Смородинской. - СПб.: Амфора, 2000. - 268 с.
- [178] Чанышев, А.Н. Трактат о небытии [Текст] /А.Н. Чанышев //Вопросы философии. -1990. - №10. С.158-165.
- [179] Чижевский, А. Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия [Текст] /А. Л. Чижевский. - М.: Мысль, 1995. - 768 с.
- [180] Шипов, Г.И. Теория физического вакуума в популярном изложении [Текст] /Г.И. Шипов. - М.: ООО «Кириллица-1», 2002. - 163 с.
- [181] Шпека, К.А. Неоплатоническая эманация и философия небытия [Текст] /А. Шпека // Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С. 31-39.
- [182] Шредингер, Э. Что такое жизнь с точки зрения физика? [Текст] /Э. Шредингер. - М.: Атомиздат, 1975. - 195 с.
- [183] Эпштейн, М. Философия возможного [Текст] /М. Эпштейн. - С-Петербург: Алетейя, 2001. - 250 с.

III. ИССЛЕДОВАНИЯ НА ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

- [184] Al-Bizri, N. Ibn Sina. In. Medieval Islamic Civilization: An Encyclopaedia, Vol. 1. Ed. Josef W. Meri [Text] /N. Al-Bizri. - Routledge, New York-London, 2006, pp. 369-370.

- [185] Dhalla, M. N. (1914). Zoroastrian theology from the earliest times to the present day [Text] /M.N. Dhalla. - New York. - 424 p.
- [186] Duchesne-Guillemin, Jacques (1956). "Notes on Zurvanism" [Text] /J. Duchesne-Guillemin //Journal of Near Eastern Studies (Chicago: UCP) 15/2 (2): 108-112.
- [187] Fazl al-Rahman. Ibn Sina's Theory of the God–World Relationship', in David Burrell and Bernard McGinn (eds.), God and Creation [Text] /Fazl ar-Rahman/ - University of Notre Dame Press, 1990, p. 38-52.
- [188] Frank, R. "Al-ma'dūm wal-mawjūd: The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers [Text] /R. Frank //MIDEO 14 (1980), p. 185-209.
- [189] Furley, D. J. (1987), The Greek Cosmologists, Vo I: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics [Text] /D.J. Furley. - Cambridge Univ. Press, 1987. - 232 p.
- [190] Gilson, E. El ser y los filósofos, Eunsa [Text] /E. Gilson, - Pamplona, 1979. - 345 p.
- [191] Gilson, E. Elements of Christian Philosophy [Text] /E. Gilson. - New York, Garden City Press, 1960. - 358 p.
- [192] Haney, W.S. (2002). Culture and Consciousness: Literature Regained [Text] /W.S. Haney. - Bucknell University Press. - 197p.
- [193] Montgomery, W. Islamic philosophy and theology [Text] /W. Montgomery. - Edinburgh University Press. 1985. - 175 p.
- [194] Molé, M. (1959). Le problème zurvanite [Text] / M. Molé //Journal asiatique 247:431- 469.
- [195] Nasr, S.H. Existence (wujud) and Quiddity (mahiyyah) in Islamic Philosophy [Text] /S.N. Nasr //International Philosophical Quarterly Vol. XXIX, No. 4 Issue No. 116 (December 1989), pp. 409-428.
- [196] Nasr, S. H. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines [Text] /S.H. Nasr. 2 edition. Albany: Thames and Hudson, 1978. - 318 p.

- [197] Shaked S. "The Notions *méndg* and *gétig* in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology" [Text] / S. Shaked //Acta Orientalia 33, 1971, pp. 59-107.
- [198] Shlomo, P. Beiträge zur islamischen Atomenlehre [Text] / P. Shomo. - Berlin: A. Heine, 1936, p. 47, fn. 1. - 133 p.
- [199] Yousef, M.H. (2008) Ibn Arabi. Time and Cosmology [Text] /M.H. Yousef. -New York, Routledge. - 495 p.

IV. ИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ НА АРАБСКОМ И ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКАХ

- [200] Ал-Кинди. Расā'ил ал-Кинди ал-фалсафиййа (Философские трактаты ал-Кинди) [Матн] /ал-Кинди. – Каир, 1950 (на араб. яз.). - 152 с.
- [201] Ал-Рази, Ф. Ал-Мабāхис ал-машрикиййа фи 'илм ал-илāхиййāt ва ал-таби'иййāt (Восточные дискурсы в божественных и естественных науках) [Матн] /Ф. Ал-Рази. – Кум, 1411 х.к. (на араб. яз.) - 681 с.
- [202] Ал-Фараби, Абу Наср. 'Уййун ал-мас'āил (Истоки вопросов) [Матн] /Абу Наср ал-Фараби. – Тегеран, 1310 х.к. (на араб. яз.). - 264 с.
- [203] Ас'ади М. Тамойез-е вуджуд ва мохийат назд-е Фороби ва мукойеса-йе он бо назар-е Буитиус дар боб-е тамойез-е вуджуд ва мавджуд //Различие сущности и чтойности во взглядах Фараби и их сравнение с воззрениями Боэция о дифференциации сущности и существования [Текст] /М. Ас'ади //Журн. «Омузехо-йе фалсафе-йе исломи», № 23, 1397 х.к. (на перс. яз.). – С. 25-48.
- [204] Ахмади А. Бахс-е мохийат ва вуджуд дар Ибн Сино ва Ибн Рушд ва нақд-е он (Исследование вопроса о сущности и существования во взглядах Ибн Сины и Ибн Рушда и их критический анализ) [Текст] /А. Ахмади //Журн. «Хикмат-е синави». № 42, 1388 (на перс. яз.). – С. 8-21.
- [205] Гаффори Х. Борхон-е кувве ва фи'л (Доказательства силы и акта) [Текст] / Х. Гаффори //Журн. «Омузехо-йе фалсафе-йе исломи», № 24, 1399 х.к. (на перс. яз.). – С. 41-62.

- [206] Даджу И. Вуджуд ва мавджуд аз назар-е Ибн Сино ва Тумос Аквини (Сущность и существование во взглядах Ибн Сины и Фомы Аквинского) [Текст] / И. Даджу. – Тегеран, 1391 х.к. (на перс. яз.) – 188 с.
- [207] Ибн Сина. Ахвāl ал-нафс: рисāла фи ал-нафс ва бакā'ихā ва ма'āдихā (Состояние души: трактат о душе, ее пребывании и возвращении) [Матн] /Ибн Сина /Под ред Ф. ал-Ахвани. – Каир, 1952 (на араб. яз.). - 224 с.
- [208] Ибн Сина. Аш-Шифа. Ал-Илахиййат (Исцеление. Божественные науки) [Матн] /Ибн Сина. – Каир, 1960 (на араб. яз.). - 525 с.
- [209] Ибн Сина. Аш-Шифа. Ал-Мантик. Ал-Хитаба (Исцеление. Логика. Риторика). Т. 8 [Матн] /Ибн Сина. – Каир, 1386 х. (на араб. яз.) - 561 с.
- [210] Ибн Сина. Ишарат ва танбихат (Указание и наставление) [Матн] /Ибн Сина. – Бейрут, 1992 (на араб. яз.). - 448 с.
- [211] Ибн Сина. Та'ликāt (Приложения) [Матн] /Ибн Сина. – Кум, 1379 (на араб. яз.). - 256 с.
- [212] Куми М.Б. Тамоез-е вуджуд ва мохиййат дар партав-е тафкик-е ду ваджх-е вуджуд дар фалсафа-йе Ибн Сино (Различие существования и сущности в свете двухаспектного разделения бытия в философии Ибн Сины) [Текст] /М.Б. Куми //Журн. «Фалсафа-йе калом-е исломи». № 2 (48), 1394 х.к. (на перс. яз.) С. 245-263.
- [213] Насируддин Туси. Талхис ал-мухассил (Сокращенное достигнутых [данных]) [Матн] /Насируддин Туси. – Бейрут, 1985 (на араб. яз.). - 540 с.
- [214] Насируддин Туси. Шарх «ал-Ишārāt ва ал-танбихāt» ли-Аби Али Ибн Сина («Комментарий к «Указаниям и наставлениям» Абу Али ибн Сины»). Т.2. [Матн] / Насируддин Туси. – Каир, 1950 (на араб. яз.). - 468 с.

V. МАТЕРИАЛЫ ИНТЕРНЕТА

- [215] Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) / Перев. с латын., предисл. и коммент. Н.В. Ефремовой. С. 386. https://iphras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/3/28_rushd.pdf Дата обращения 14.07.2023.

[216] Философская мысль классического ислама. Антология Составители: Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. <https://dspace.spbu.ru/bitstream/11701/6532/4/Ibragim%20T.%2C%20Efremova%20N.V.%20Filosofskaya%20misl%20klassicheskogo%20islama.pdf> Дата обращения, 19.09.2022.

[217] Zand-Akasin – Iranian or Greater Bundahishn. Transl. by B.T. Anklesaria, pp. 59-60. <http://www.avesta.org/mp/grb.pdf> Дата обращения 15.04.2023.

ПЕРЕЧЕНЬ НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ СОИСКАТЕЛЯ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ

I. Статьи, опубликованные в рецензируемых и рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан журналах:

[1-А] Киматшоев Ш.Л. Основные категории, отражающие суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Вестник Таджикского национального университета. - 2024. - №3. - С. 79-85.

[2-А] Киматшоев Ш.Л. Влияние доисламской таджикско–персидской философии на онтологию восточных перипатетиков [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Вестник Таджикского национального университета. - 2024. - №6. (Часть 2) - С.165-172.

[3-А] Киматшоев Ш.Л. К вопросу о влиянии идей античных философов на онтологические представления восточных перипатетиков. [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Национальной Академии наук Таджикистана. - 2024. - №2. - С. 156-163.

[4-А] Киматшоев Ш.Л. Соотношение бытия и пустоты в учениях восточных перипатетиков. [Текст] /Ш.Л. Киматшоев, Р.З. Назариев // Вестник Таджикского национального университета. - 2024. - №7. - С.94-100.

II. Научные статьи, опубликованные в сборниках и других научно- практических изданиях:

[5-А] Қиматшоев Ш.Л. Тавсифи умумии фалсафаи Аҳмади Дониш. («Общая характеристика философии Ахмада Дониша») [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев / Масоили мубрами илмҳои ҷомеашиносӣ дар замони муосир// Маҷмуаи маводи конференсияи илмӣ-назариявӣ байналмилалӣ / Актуальные проблемы общественных наук в современной эпохе (Сборник материалов международной научно-практической конференции). – Душанбе: ДМТ, 2021(на тадж. яз.). - С.429-436.

[6-А] Қиматшоев Ш.Л. Ҳамоҳангӣ ва тафовути таълимоти ахлоқии Абӯбақри Розӣ ва Насириддини Тӯсӣ («Соразмерность и различия в этических учениях Абубакра Рази и Насируддина Туси») [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев, А.М. Грезода // Нақши маориф дар мубориза бо ифротгароии сиёсӣ ва терроризм/ Маводи конференсияи илмӣ-назариявӣ ҷумҳуриявӣ (Роль образования в борьбе против политического экстремизма и терроризма /Материалы республиканской научно-практической конференции). - Душанбе: ДМТ, 2022 (на тадж. яз.). - С. 289-302.

[7-А] Қиматшоев Ш.Л. Мушкилоти асосии ахлоқ дар замони муосир. («Основные этические проблемы в современной эпохе») [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев // Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, 2023 (на тадж. яз.). № 4 (28). – С. 133-140.

[8-А] Қиматшоев Ш.Л. Категории бытия и небытия в учения Насируддина Туси [Текст] / Ш.Л. Қиматшоев // Актуальные проблемы современной философии: проблемы и перспективы // Материалы республиканской научно-теоретической конференции. -Душанбе: ТНУ, 2024. - С. 122-125.

[9-А] Қиматшоев Ш.Л. Потенция и акт в философии ал-Фараби и восточных перипатетиков [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев, С.Т. Назаров / Социально – философское учение Абунабра Фороби: сущность и значение в современном мире // Материалы международного симпозиума научно-практической конференции. – Душанбе: 2024. - С.581-593.