ФІЛОСОФІЯ

Ухтомський А. О.

Арабомовна філософія Середньовіччя

Арабо-мусульманська філософія починається із заборони, викорінення язичництва в християнізованій Візантійській імперії і перенесені осередків язичництва на Схід, та з виникнення ісламу.

По-перше: «У часи, коли християнство більше і більше укріплювалося на Близькому Сході, антична філософія вимушена була шукати собі притулок в інших країнах. Декретом імператора Зенона у 489 р. була заборонена й закрита арістотелівська перипатетична школа, а у 529 р. декретом Юстиніана була закрита остання язичницька філософська школа в Афінах — школа неоплатоників. Тому багато хто з філософів переселяється до країн Близького Сходу»[1]. Одним із центрів переселення був Дамаск. Відомо, що деякі з неоплатоників були сірійці за походженням (Порфирій, Ямвліх). Спочатку в Сирії, а потім в Ірані розвиваються філософські школи античності. Туди перевозяться бібліотеки, книги Платона, Аристотеля, античних математиків, лікарів, астрономів.

Друга причина розвитку арабської філософії — поява ісламу у VII ст. Само по собі мусульманське віровчення було результатом взаємодії арабської культури, ідей християнських та іудейських, що широко розповсюджувалися на Аравійському півострові у VII ст. завдяки проповіді Мухамеда. «Засновник ісламу, його богослови та прихильники цуралися філософії, хоча Мухамед і не був її противником. Розповсюджуючись на території Малої Азії, іслам стикався з осередками впливу античної філософії. Тому, коли теологія ісламу опинилася перед проблемою визначення людської долі й моральної відповідальності за необхідність прямого духовного керівництва, вона почала використовувати апарат мислення античної філософії»[2]. В основі ісламського вчення були Коран та суни, тексти, що були відредаговані до кінця IX ст. Проте, ні мусуль-

[1] Лега В. П. История западной философии. М., 2003. С. 35.
[2] Философский энциклопедический словарь. М., 1997. С. 279.

манське писання, ні передання не давали відповіді на всі життєві запитання. З'явилися допоміжні «кійяс» (судження за аналогією) та «іджма» (одностайний погляд), що більш розширено тлумачили Коран та суни. «Врешті-решт мусульманська екзегетика оформилась у чотири школи мазхаба, дві з яких (ханіфіти і шафіїти) були ліберальними, а дві інші (хамбаліти та малікіти) — консервативними. Позиція малікітів виражена словами, що приписуються засновнику цієї течії — Маліку Бен Анасу (пом. 795 р.) про те, що "віра є обов'язок, а запитливі погляди — єресь"»[3].

У результаті боротьби між двома полярними течіями в мусульманській екзегетиці з'явилася схоластична філософія.

Мутазиліти та мутакалими

Не тільки внутрішньомусульманська полеміка, а й необхідність протидіяти критиці мусульманського віровчення, стимулювала звернення мутазилітів (араб. — «ті, що відокремилися») до логічно-філософської аргументації істин мусульманського вчення.

Визначним теоретиком мутазиліцтва був Васил Ібн Ата (699–748). Найважливіші положення, які він захищає, — наявність єдиного Бога та його справедливість. Проблема єдиного Бога зводилася, насамперед, до питання про те, якими (і скількома) атрибутами володіє Аллах. Ібн Ата різко виступав проти множинності атрибутів, що приписуються Богові. Мусульманство виключає антропоморфізм, але він явно проступає у Корані. Мутазиліти одностайно стверджували, що Бог не має «ні тіла, ні духа, ні форми, ні плоті, ні крові, ні субстанції, ні акциденції, Він не має кольору, смаку, запаху, тепла, холоду, вологості, сухості, висоти, ширини та глибини... Він неподільний, невизначений часом, місцем... Він завжди був і є Перший від усіх речей... Він... єдине вічне Буття»[4]. Вчення, яке стверджувалося мутазилітами, йшло всупереч Корану. Мутазиліти, розуміючи цю проблему, намагалися її вирішити. «Одні з них заявляли, що атрибути мають метафоричний смисл, інші зводили їх до "ефектів", похідних від сутності Бога, які виникають тільки як результат стикання з реальністю»[5]. З приводу цього Ібн Ата остаточно відмежувався від свого вчителя, теолога Гасана з Басри, і начебто заявив йому, що пориває з прибічниками панівного погляду в ісламі. Можливо, це і стало приводом для найменування прибічників нового напряму в мусульманській теології мутазилітами (тобто ті, що відокремились). Ібн Ата доводив, що єдність і вічність Бога виключають множинність і тим більше антропоморфність його атрибутів, про які йдеться в Корані. Приписування та-

[3] История философии: Запад — Россия — Восток. М., 2000. Кн. 1. С. 356.
[4] Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N.-Y., 1983. P. 57.
[5] История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 360.

кого роду атрибутів божественній істоті зводить її до буття, притаманного скінченим та швидкоплинним речам. Про Бога ж, насправді, можна лише стверджувати те, що Він існує.

Друге положення, яке відстоював Ібн Ата, полягало в доведенні справедливості Аллаха, що виключає такий характер його приречення, внаслідок якого багато людей засуджено ним на вічні та безмежні муки. Справедливість Бога має з необхідністю примусити його винагородити їх у потойбічному житті. «Людина здатна на самостійні дії, творець своїх вчинків — хороших і поганих, — заслуговує у потойбічному житті на відплату та покарання відповідно до того, що вона зробила... благо та мерзотність потрібно пізнавати розумом»[6]. Людині притаманна свобода волі, адже саме в цьому разі може йтися про її відповідальність за скоєні гріховні вчинки.

Особливу роль у доктрині мутазилізму відіграло заперечення Ібн Атою такого антропоморфного атрибуту Бога, як мова. Засновник мутазиліцтва відштовхувався від думки про умовність слів мови людини, а отже, Коран не може бути довічним у Аллаха, як стверджувало мусульманське правовір'я (тому й Мухамед — не творець його, а тільки Пророк, що возвістив його людству внаслідок природного «одкровення»). Коран створений Аллахом в часовому просторі. Це положення мутазилізму стало одним з головних догматів його вчення.

Положення про тварність Корану підривало незаперечність усіх без винятку його висловлювань, абсолютність його приписів. Коран, зауважував Ібн Ата, говорить тільки про минулі події і тому не може передбачати майбутніх. У зв'язку з цим відкривалися можливості критичного ставлення до цього священного і абсолютно непорушного документа суспільного та приватного життя. «Мутазиліти розвивали концепцію розуму, як єдиного мірила істини та положення про неможливість творця змінювати звичайний порядок речей. Серед мутазилитів була розповсюджена атомарна теорія походження світу. Таким чином вони, з одного боку, започаткували раціональну геологію, а з іншого — дали підґрунтя філософському вільнодумству перипатетиків»[7].

Вільнодумство мутазилітів, що підривало авторитет Корану, було названо єрессю, засуджене й відкинуте внаслідок нищівної критики традиціоналістів. Але це не призвело до знищення раціоналістичних потягів. На зміну мутазиліцтву, як реакція, прийшло вчення ашаритів (послідовників Абу-л-Хасана аль-Ашарі (873–935)), які спрямували богослов'я в русло філософського захисту догматів про Божественне передбачення та про вічність Корану. Сам Ашарі був спочатку прибічни-

[6] Али Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Спб., 1994. С. 55–56.
[7] Большая советская энциклопедия. М., 1970. Т. 2. С. 144.

ком мутазилітів; у 912 р. він утворив нову формацію, що мала назву мутакалими (араб. «калам» — слово, мова).

Вчення Ашарі довершив і систематично виклав його послідовник Абу Бакр аль-Бакілані (пом. 1013 р.), якому належить трактат «Пропедевтика», де оговорюються питання знання та «науки». Остання розуміється як знання предмета таким, яким він є. Знання розподіляється на дві категорії: вічне знання Бога і тимчасове знання речей тими, які здатні пізнавати (до них відносяться люди, янголи, джини). Тимчасове знання розподіляється у свою чергу на знання необхідне (інтуїтивне) та дискурсивне. «Необхідне знання не може підлягати сумніву на відміну від знання дискурсивного. Ашарити, як і мутазиліти, визнають значення раціонального знання, але на відміну від них, суворо обумовлюють його межі за двома основними питаннями: чи можливе раціональне знання Бога, незалежно від одкровення, та знання добра і зла, що передує одкровенню; ашарити зайняли антимутазилістську позицію»[8].

Ашарити не так ретельно заглиблювались у філософію порівняно з мутазилітами, які, на їхній погляд, занадто нею захоплювались. Ашарити висунули пом'якшену версію трьох основних теолого-філософських проблем, яким мутазиліти надавали більш радикального вирішення.

Так, розв'язуючи проблему єдиного Бога, вони застосовували аристотелівське вчення про категорії. З десяти категорій вони вважали можливим застосувати до осмислення Бога тільки дві: субстанцію (в розумінні існування) і якість, решту ж проголошували вигадкою людського розуму. Взагалі ж Аллах має безліч і інших властивостей, проте вони не можуть бути осягнені розумом людини. Питання про одвічність чи створеність Корану ашарити розв'язували в тому розумінні, що суть його вічності існує в Богові, а конкретна словесна форма була створена в часі. Що ж до свободи волі людини, то ашарити її заперечували. Проте, водночас, вони вважали, що Аллах надав людині такої сили, яка, не маючи повної свободи, все ж надає йому деяку свободу вибору між певними можливостями (за якими все ж прихована воля Аллаха). «Згідно з вченням ашаритів, природа складається з атомів, які не зв'язані між собою, що постійно створюються Богом; у світі немає причинно-наслідкових відношень, тому що всевишній здатний у будь-який момент надати будь-якому предмету будь-якої форми й будь-якого руху»[9].

Таким чином, дві вільнодумні течії (мутазилити та мутакалими) переслідували благі цілі — роз'яснення мусульманського віровчення. Мутазилити, залишаючись на ґрунті теології, й трактуючи релігію філософськими методами, прийшли до результатів, які суперечили богослов'ю, за що й переслідувалися. Ліберали мутакалими намагалися не так різко

[8] Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. P. 210–211.

[9] Большая советская энциклопедия. Т. 2. С. 144.

протиставляти філософію і теологію. Вони почали застосовувати у своїх богословських системах філософію перипатетиків. «Дійсно, в основу вчення, що розроблялося перипатетиками мусульманського Сходу лягло вчення "неоплатонізованого аристотелізму". Частково причиною цього було знайомство з ідеями Аристотеля через "Теологію Аристотеля" та "Книгу про причини", що були перекладені арабською мовою за ініціативою першого "філософа арабів" аль-Кінді. "Теологія" складалася з фрагментів "Еннеад" Плотіна (4–6) та окремих текстів самого Аристотеля. "Книга про причини" — це твір Прокла "Першооснови теології"»[10]. Почалася пора «східного перипатетизму».

Арабські аристотеліки

Арабський аристотелізм мав таку структуру, як і грецький перипатетизм. Це було намаганням зробити звід усієї відомої філософії, але в арабському контексті. Найвизначнішим з діячів арабського перипатетизму був Абу Юсуф Якуб Ібн Ісхак аль-Кінді (800–879). Віддаючи певну данину релігії, він пов'язав основний свій інтерес з наукою та філософією. Взагалі Аристотеля він вважав вінцем філософії.

Аль-Кінді не обмежувався мусульманським світосприйняттям і зазначав, що істина — всюди істина. І якщо істину проповідуватиме іноплемінник або людина, яка сповідує іншу віру, то від цього істина не стане неправдою. «Велику роль у пізнанні істини аль-Кінді надавав математиці. Філософія, як і математика, повинна бути раціоналістичною. Аль-Кінді був раціоналістом, як і Аристотель він вважав, що за допомогою розуму можливе повне пізнання істини»[11].

Аль-Кінді вважав, що мета всього, що існує, — Алах, який має повноту істини. Повне пізнання цієї істини можливе тільки для пророка. Це знання вище від усякого мисленого пізнання; філософу неможливо його досягнути, тому що воно вище від логіки та розуму.

Розробляючи проблему Начала, аль-Кінді використовує термін «Бог», якого він називає Першим Принципом (аристотелівський Першодвигун). «Істине Єдине Вічне ніколи не має множини»[12], — вчить аль-Кінді в тлумаченні на X книгу «Метафізики» Аристотеля про Єдине. За Аристотелем, Першодвигун має тільки форму без матерії. «Аристотель визначає чотири метафізичні принципи: форму, матерію, силу руху й мету. Але два останні принципи збігаються з двома першими, вони зумовлюються переходом можливості в дійсність і перебувають у формі, яка спонукає до цього перетворення і є його метою. Тому зали-

[10] Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979. С. 58.

[11] Лега В. П. Указ. соч. С. 37.

[12] Аль-Кинди. О Едином // Аристотель. Метафизика. СПб., 2002. С. 593.

шаються два принципи речей, що не зводяться один до одного —форма і матерія. Вони існують у світі, переходячи з однієї в іншу. Що в одному випадку є формою, в іншому може бути матерією»[13]. Форма і матерія співвідносяться одне з одним як причина і наслідок. «Статуя має причину в міді та ваяльному мистецтві... ці дві причини є такими, що одна з них є матерія, інша — як джерело руху. Крім того, різні речі можуть бути причиною одна для іншої (наприклад: робота є причиною доброго самопочуття, а це останнє — причина роботи; одне є причиною як мета, інше — як початок руху)»[14]. Тому весь світ є вічним, безперервним рухом; оскільки все повинно мати початок, повинен бути першорух, який дає рух усьому. Цей Першодвигун не повинен мати матерії, бо там де є матерія там є перехід з одного стану в інший. Першорух не повинен мати цієї можливості «Світ рухається й існує у часовому просторі, але не тому, що є те, що не рухається й існує за межами часового простору»[15].

Аль-Кінді підтримує цей погляд Аристотеля: «Єдине — те, що безперервне, не має множини... Істинне єдине не є те, що можна осягти розумом, воно не є елемент, рід, вид, одиничне, видове, загальна акциденція, особиста ознака, рух, душа, розум, ціле, частина, сукупність, складова частина, єдине по відношенню до чогось іншого; істинно єдине — це безвідносне єдине, що не перетворюється на множину... істинне єдине є чисте єдине, тобто ніщо крім єдності, все інше є множинність... причиною єдності всіх одиничних речей є істинна першоєдність... Єдність є основою буття всесвіту»[16]. Істинне єдине є початком усього створюваного, що підтримує все, що ним створено; усяка річ має потребу в ньому настільки, що без цієї підтримки і сили вона б зникла.

На відміну від Аристотеля, арабський філософ мислить тільки апофатично. Керуючись категоріями стагірита він доходить висновку, що Єдине не може бути визначене раціональними категоріями. Велике значення мала запропонована ним схема трьох щаблів пізнання. Перший щабель пізнання (логіка і математика) веде через другий щабель (природничі науки) до третього — метафізичних проблем.

Аль-Кінді не мислив філософії поза і без комплексу природничо-наукових знань. Філософія як вінець енциклопедичного наукового знання — думка, така характерна для Аристотеля, відроджується у «філософа арабів».

Він цілком категорично впевнений у тому, що знання математики обов'язкове для того, хто має серйозний намір займатися філософією.

---

[13] Страхов И. Очерки истории философии. Харьков, 1813. С. 30–31.
[14] Аристотель. Метафизика. С. 146.
[15] Лосев А. Ф. Учение Аристотеля о перводвигателе // Аристотель. Метафизика. С. 723.
[16] Аль-Кинди. Указ. соч. С. 564–604.

Аль-Кінді розглядає математику як комплекс «математичних наук». Сюди входять «наука про число», що включає арифметику і гармонію (розрізнення розмірного і нерозмірного), геометрію («наука про вимірювання площин на основі чітких доведень»), науку про зірки (під якою слід розуміти як астрономію, так і астрологію). Четверте місце посідає «наука гармонії», що об'єднує три попередні. Основу всіх чотирьох наук становить наука про число.

Наголосивши пропедевтичну роль математики, аль-Кінді сформулював раціоналістичне тлумачення філософії. Він погоджується з Аристотелем, для якого філософія є «знання про все». Філософія — це також вчення про такі загальні визначення буття, як матерія, форма, місце, рух, час. Це знання про істинну природу речей в міру здібностей людини. «Будучи знаменитим астрологом та астрономом (ці посади він обіймав перебуваючи на службі у трьох знаменитих абасидських халіфів), аль-Кінді великої уваги надавав впливу планет та інших небесних тіл на розвиток життя на землі. Але попри всі симпатії до греків, він залишився вірним багатьом коранічним догматам, догмату про створення світу включно»[17].

Продовжувачем аль-Кінді був знаменитий лікар, математик та філософ аль-Фарабі (870–950), глибокий знавець Аристотеля, коментатор Платона. Його книги: «Гемми премудрості», «Трактат про погляди жителів добродійного міста», «Велика книга про музику».

Аль-Фарабі — перший філософ арабомовного Сходу, в якого є система філософських поглядів, яка охоплює всі сфери дійсності. Перший розділ класифікації наук утворювала «наука про мову». У філософському сенсі більш значною є роль другого розділу класифікації, що трактує питання логіки. Для аль-Фарабі логіка — «мистецтво», споріднене з граматичним, бо відношення (мистецтва) логіки до інтелекту й осягнених розумом об'єктів інтелекції таке саме, як відношення граматики до мови і слів. Логіка, з цього погляду — наука тільки про правильне мислення, в основу якої покладено закони та форми аристотелівського «Органону». З великою силою переконання захищає аль-Фарабі абсолютну необхідність логіки для людини, яка претендує на знання науки і тим більше — філософії.

Третій розділ класифікації аль-Фарабі становить математика. Як і в аль-Кінді, вона мислиться як комплекс дисциплін. Всі перелічені науки, що становлять три перші розділи зазначеної класифікації, показують, наскільки далеко пішли арабомовні вчені від елліністичної науки.

Четвертий розділ класифікації містить у собі дві науки. Перша з них — «природнича наука», або фізика. Вона розглядає як природні, так і штучні тіла, вивчає притаманні їм акциденції. Аспекти мети, мате-

[17] История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 372.

рії і форми виявляють головний сенс такого вивчення. Інша наука того ж розділу — метафізика, яку він називав «божественною наукою».

Аль-Фарабі визнавав першопричину буття як Перше Існуюче, що «вічне й вічне Його існування в Його субстанції і сутності не має потреби ні в чому іншому для забезпечення свого існування... Першопричина єдина у своєму існуванні»[18]. Згідно з аль-Фарабі Першопричина «довершена, необхідна, самодостатня, вічна безпричинна, ні з чим не пов'язана і ні в чому не суперечить, не підлягає визначенню»[19]. Аль-Фарабі пішов далі аль-Кінді й назвав Єдине Першопричиною, хоча характеризує її так, як і попередник. Аль-Фарабі також пояснює відношення Першопричини до всього існуючого. Тут він розвиває ідею платонівської еманації. «Буття Першої Сутності є, так би мовити, витоками буття в буття інших речей»[20]. Він наводить систематичну ієрархію еманації. Першопричина дає буття Другому, яке має не тілесну субстанцію і не перебуває в матерії (це — перший інтелект). Воно осягає розумом Свою Сутність та Першопричину. Оскільки Друге осягає розумом дещо з Першопричини, то з нього, за необхідностю витікає буття Третього. Трете також не перебуває в матерії, воно є інтелектом завдяки своїй субстанції. З нього витікає буття сфери нерухомих зірок. Це є процес витоку одного буття, інтелекту з іншого; він триває аж до десятого інтелекту, відповідаючи сферам Сатурна, Юпітера, Марса, Сонця, Меркурія та Місяця.

Буття сфери Місяця відбивається в одинадцятому бутті, що з нього витікає, останньому з трьох видів буття, які для свого існування не потребують матерії (своєї основи). Далі йде ієрархія підмісячних існувань (природних, похідних). До таких відносяться вогонь, повітря, земля, мінерали, рослини, тварини та людина, що закінчує космічну ієрархію.

Аль-Фарабі — яскрава фігура в історії арабської антропології. Перше, що з'являється у людини під час її народження, — здатність їсти, а потім здатність керувати своїми відчуттями та мисленням. За допомогою «мислячої сили» людина сприймає об'єкти, які осягає своїм розумом — інтелігенції, відрізняє красу від каліцтва і сприймає мистецтво та науки. «Мисляча сила панує над іншими силами (здібностями)»[21].

Спираючись на дані сучасної йому медицини, аль-Фарабі описує функції органів людського тіла, віддаючи перевагу серцю (ставить на друге місце) над мозком. Цікаво те, що філософ, усупереч традиції ісламу, не дискримінує жінок щодо чоловіків, стверджуючи, що «вони (чоловіки й жінки) не розрізняються в тому, що відноситься до сили чуттєвої, уявної та інтелекту»[22].

---

[18] Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 203, 207.
[19] История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 361.
[20] Аль-Фараби. Указ. соч. С. 225.
[21] Там же. С. 267.
[22] Там же. С. 282.

Коли об'єкти інтелігенції наслідувані людиною, у ній реалізуються обмірковування, роздуми, згадування, прагнення до умовиводів та бажання. Реалізація інтелігенцій є першим досягненням людини. Вони потрібні людині для досягнення щастя, яке визначається (за аль-Фарабі), як «добро, шукане заради самого себе. Воно перебуває в тому, що людська душа піднімається до такої довершеності свого існування, що їй більше не потрібна матерія, оскільки вона з'єднується із сукупністю існувань, вільних від тілесності, і субстанціями, відділеними від матерії, і таким чином існують вічно»[23].

Поняття щастя в аль-Фарабі має соціальний характер. «Тільки через об'єднання багатьох людей, що допомагають одне одному... людина може знайти ту можливість, яка їй призначена її природою»[24]. Доброчесне місто, ідеальне товариство, «що покликане забезпечити сприятливі умови для вільного вибору, який надасть людям можливість стати щасливими»[25]. «Аль-Фарабі порівнював доброчесне місто зі здоровим тілом, у якому всі органи виконують належні їм функції... Він стверджував, що суспільство повинно дотримуватися ієрархії, на вершині якої посідає голова, який перевершує усіх інших своїми здібностями до доброчесності. Далі йдуть люди, що наближаються до нього... Нижче стоять люди, які обіймають найнижчу сходинку в ієрархії, вони є людьми низького походження»[26]. Те, що переповнює всіх — переживається в людині, яка перетворюється на мудреця, філософа, того, хто має досконалий розум... вона перетворюється на пророка, тлумача теперішніх подій. Тоді ця людина стає найдосконалішою, перебуває на вершині щастя. Її думка досконала, поєднана з активним розумом»[27]. Цій людині, що зветься імам, потрібно бути головою доброчесного міста.

В антропології аль-Фарабі вбачається вплив Аристотеля (опис душі людини), Платона (концепція ідеального управління в державі), неоплатонізму (процес еманації, витоків окремих рівнів буття). Також аль-Фарабі проектує античну грецьку філософію на мусульманське суспільство.

Аль-Фарабі став у близькосхідних країнах першим філософом, який довів свою систему до розгляду питань суспільного життя.

Третій представник арабського перипатетизму —уродженець Бухари, таджик за походженням, — Абу Алі Хусейн ібн Абдаллах, Ібн Сіна (лат. — Авіценна, Авісценна) (980–1037). «Сам про себе Ібн Сіна говорив, що дуже цікавився філософією Аристотеля, 40 разів читав "Метафізику" Аристотеля, але зрозумів її лише тоді, коли прочитав тлумачення

[23] Аль-Фараби. Указ соч. С. 288–289.
[24] Там же. С. 303.
[25] Там же. С. 305
[26] Там же. С. 306–307.
[27] Там же. С. 316.

аль-Фарабі»[28]. Його філософія наближена до філософії Аристотеля. Головна праця — «Книга зцілень» (18 томів); скорочений її варіант має назву «Книга спасіння; скорочення останньої — «Книга знань».

Авіценна розподіляв науки на теоретичні й практичні. Головною з теоретичних наук він вважав метафізику, оскільки вона включає в коло своїх питань надприродні речі. Наступна наука —математика, включає крім іншого астрономічні й музичні науки. Вона є середня наука, оскільки вивчає як матеріальні, так і нематеріальні речі. Нижча наука — фізика, наука про чуттєві речі матеріального світу. Логіку Авіценна, як і Аристотель, вважав вступом до всіх наук. Ібн Сіна звертав увагу на взаємний зв'язок фізики, логіки та математики. Фізика дає логіці ідею причинності, логіка озброює фізику методом.

Знання світу можливе, і воно може бути таким тоді, коли буде засноване на розумі. Речі мають матерію (індивідуальність) і форму (приналежність до певного роду). Важливе значення у філософії Ібн Сіни мало розрізнення ним суті й існування. У речах конечних сутність не збігається з існуванням, так що з поняття про конечну річ не можна з необхідністю вивести її існування. У Богові ж, як істоті безконечній, сутність та існування збігаються, так що з поняття про Бога з необхідністю можна вивести його існування.

Усі речі у світі існують «можливо» і «необхідно». Існування «можливих» речей залежить від сутності, яка не визначає їхнього існування; з іншого боку, вони існують необхідно, як такі, що створені Богом, який існує необхідно. «Необхідно існуюче є таким, що буття у цих речей виходить з нього, і всі речі отримують від нього необхідність буття»[29]. Чільне місце в метафізиці Ібн Сіни посідає теорія еманації. Згідно з цією теорією світ не створений Богом, а виник з нього природним шляхом, шляхом еманації, тобто не безпосередньо, а через ряд породжуваних ним «умів». Бог не здатний створити щось без наявності можливості, джерело якої — нестворена і вічна матерія. Ібн Сіна вчив, що якщо Бог вічний, то вічний також і світ, адже причина і наслідок завжди пов'язані одне з одним: якщо є причина, має бути й наслідок.

Матерія — необхідний елемент будь-якого існування, самостійний елемент, одвічний Богові. Бог Аристотеля і Авіценни єдиний, мислячий себе розум. Будучи розумом, Бог не змінює закони розуму, тому його воля підкоряється його розуму. «Бог створює лише те, що знає. Воля Бога і є Його знання»[30]. Бог може помислити тільки те, що Він створив еманаційно й узагальнено. Йому невідомі індивідуальні речі. Бог, отже, є обмеженим, оскільки не все йому відомо. Все, що робить-

[28] Лега В. П. Указ. соч. С. 55.
[29] Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 153.
[30] Лега В. П. Указ. соч. С. 57.

ся у світі, розвивається не з волі Бога, а відповідно до законів розуму та причинності.

Авіценна не підтримує теорію перевтілення душі, оскільки це пов'язує тіло з душею. Мета останньої максимально відокремлена від почуттів, тому що це перешкоджає пізнанню Бога. Душа є безсмертною. Мусульманська концепція визнає поєднання душі й тіла під час страшного суду, для нагородження праведників усіма благами, в тому числі й тілесними. Ібн Сіна проти цієї концепції; він вважає, що душа безсмертна і постійно існуватиме тільки у своїй духовній суті. Після смерті вона постійно існуватиме як духовна матерія, не поєднуючись з тілом. У цьому стані душа людини, позбавлена почуттів (того, що перешкоджає пізнанню істини), стає подібною до ангелів і осягає всю повноту істини без вчителів і грамоти.

Стверджуючи могутність раціонального пізнання і того, «що сила розуму нескінчена, й те, що мислиться є нескінченим»[31], Ібн Сіна вбачав недосяжну для раціоналізму сферу — сферу містичного осяяння.

Останнім з арабських аристотеліків був Ібн Рушд (лат. Аверроес, 1126–1198), уродженець Кордови. Про нього йтиметься нижче.

Майже на століття раніше за Аверроеса як реакція проти аристотелічного матеріалізму та раціоналізму з'явився суфізм та ортодоксальна релігійно-містична філософія.

Суфізм як містично-філософське вчення

Суфізм (араб. «суфі» — шерсть атрибут аскета) — містична течія в ісламі. Характерні риси: поєднання ідеалістичної метафізики з практикою аскези; вчення про наближення до Бога, пізнання його та поєднання з ним через містичну любов.

Визначним представником цієї течії був богослов, перс за походженням — Абу Хамід Мухамед аль-Газалі (1059–1111). Вивчаючи філософію, він прагнув до пізнання істини, але з часом почав розвивати думку, що філософія несумісна з істинною вірою. Свої погляди він висловив у книгах «Спростування філософів» та «Оживлення релігійних наук». Природничі науки за його часів були значно розвинені, тому йому недоречно було заперечувати математику та медицину. Вони повинні мати практичне значення і свої межі. «Люди, що захопилися корисністю та науковою доведеністю, особливо математикою, переносять такий спосіб міркування на пізнання Бога. Тоді виникає невірне знання про Бога, виникають єресі, безвір'я»[32]. Тому аль-Газалі піддав критиці філософію Аристотеля та Ібн Сіни, яка, на його думку, призводить до безвір'я. Парадоксальним є застосування ним філософсько-логічної аргументації щодо філософської критики взагалі.

---

[31] Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 221.

[32] Лега В. П. Указ соч. С. 73.

Рушійною силою філософії аль-Газалі був скепсис. Він виступає проти вчення про вічність світу та його закономірності, проти заперечення індивідуального безсмертя. Основні помилки названих філософів (в основному йдеться про Авіценну) полягають у трьох їхніх твердженнях, що межують з атеїзмом. По-перше, у вченні про одвічність та нетлінність світу, в якому вони ніби підсумовували вчення Емпедока, Анаксагора, Демокріта та природодослідників і сміливо протистояли креаціоністським догмам мусульманства. По-друге, у вченні про те, що Аллах знає тільки універсальне, а не індивідуальне, що вельми обмежує його всемогутність. По-третє, в їхній безособовій концепції чисто духовного безсмертя, яка заперечувала воскресіння з мертвих, індивідуальний та фізичний характер покарання та відплати. У боротьбі проти цих принципових «помилок» сформувалося вчення самого аль-Газалі.

Аль-Газалі заперечує причинність у природі. Природних причин, на його думку, взагалі не існує, тому що є тільки одна причина — Бог. Усі інші взаємодії —уявні. Бог є всесильним, його творча діяльність також всесильна, тому творіння світу (речей) необмежені у часі. Нам невідоме нове творіння, тому ми уявляємо, що воно є наслідком попереднього. Насправді, воно незалежне від попереднього і є нове творінням Бога. Усе в світі залежить від волі Бога, тому немає ніякої свободи та випадковості.

Філософія — обмежена сфера знання. Вона немає ніякого стосунку до Бога, не дає жодних знань про нього. Людина не може знати Бога; Бог знає Сам Себе, але це знання надрозумне. Воно не подібне до людського знання. Людина може бачити Бога тільки в надрозумному містичному екстазі.

Аль-Газалі визначає чотири типи розуму:

1) розум — це сила, що відрізняє людину від тварин, за допомогою якої людина може пізнавати;

2) «розум — це необхідні знання, знання можливості неможливого, і неможливості можливого»[33];

3) розум — це «знання, що дістаються емпірично... того, хто навчений досвідом та життям, називають розумними»[34];

4) розум — це здатність пізнавати й контролювати наслідки тих дій, що призводять до короткочасних насолод.

Зводячи всі чотири значення отримуємо те, що розум — це дар, яким Аллах «ощасливив людей»[35]. За допомогою цього дару люди отримують знання.

«Знання поділяються на науку поведінки та науку одкровення»[36]. Релігійні норми, догмати не підлягають науковій критиці. «Немає

[33] Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 93.
[34] Там же. С. 94.
[35] Там же. С. 93.
[36] Там же. С. 89.

Бога крім Бога, і Пророк його — Мухамед... Достатньо людині вірити в нього»[37].

Визнаючи значення розуму в пізнанні істини аль-Газалі підкреслював присутність більш великого й достовірного джерела знання — містичної інтуїції. Він критикував «синтез» усіх сучасних йому підходів до пізнання. Йому належить примирення мусульманської теології з суфізмом та підняття останнього до рангу «божественного вчення».

Антропологія суфізму вбачає в людині частину Бога, на протилежність ісламський теології, яка бачить в людині тільки земні речі й прагнення. Оскільки Бог довіряє людині бути охоронцем божественного, вона здатна осягнути Абсолют. «Неосвіченість» людини в «забутті» свого призначення спонукає її до пошуку істини всюди, крім самої себе.

Засоби пізнання в суфізмі. Розум відіграє позитивну роль в обмеженій сфері пізнання. Його умовиводи складаються на основі свідчень органів чуття, що обмежують людину. «Румі наводить притчу про слона в темній кімнаті. Люди намагаючись зрозуміти, що саме знаходиться перед ними, обмацували його руками. Один з них торкнувся хобота й сказав, що слон — це ринва; інший, доторкнувшись до вуха, промовив, що це — велике опахало; третій наступив на ногу й подумав, що це колона; четвертий, обмацавши спину, дійшов висновку, що слон — це величезний трон. Притча закінчується констатацією неістинності свідчень наших органів чуття»[38].

Суфії звертають увагу на статичний характер пізнавальної здатності людини. Реальність відмежовує будь-які обмеження; її можна порівняти з нескінченним божественним «подихом», тобто вона відрізняється постійною зміною. Головний орган пізнання — серце. «Пізнання є осягнення серцем, — писав один з суфіїв Ібн-Арабі, — ...Від природи серця завжди чисті, ясні. Кожне серце, в якому божественна присутність виявляє себе... є серце очевидця... те, що непідвладне розуму, доступне серцю»[39].

Розглянуті погляди аль-Газалі на прикладі суфізму реабілітували останній в очах мусульманського правовір'я.

Іспанська арабомовна філософська школа

У XII ст. центр тяжіння арабської філософської думки змістився на захід мусульманського світу — в Іспанію. Тут в Андалусії розробляються гуманістичні теми Абу Бекр Мухаммедом Ібн Баджою (лат. Авенпаце, 1070–1139). Він був першим представником східного аристотелізму в Іспанії. Він вважав, що «людина за допомогою чисто інте-

[37] История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 403.

[38] Там же. С. 405.

[39] Роузентал Ф. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978. С. 188–190.

лектуального вдосконалення без містичного осяяння може осягнути повного щастя»[40]. Його теорія самостійного відкуплення була розроблена Абубацером (Абу Бакр Мухамед ібн Абд-аль-Малін Ібн-Туфейль, помер у 1185 р., іспанський арабомовний філософ, учений, лікар). У своїй робінзонаді («Роман про Хая, сина Якзана») — змальовує людину, яка опинилася на безлюдному острові. Через споглядання природи і розвиток своїх здібностей людина може пізнати метафізичні істини про світ, душу й пізнати Бога»[41].

Свого апогею андалуська філософія, а також і вся середньовічна арабомовна філософія досягла в дотепній просвітницькій системі Аверроеса (Ібн Рушд Абу-ль-Валид Мухамед Ібн Ахмед, Андалусія, 1126–1198). Більшість його філософських праць — коментарі на твори Аристотеля. Філософія, що її проголосив Ібн Рушд є «супутниця й молодша сестра, яка вказує обраним на необхідність досконалого дослідження релігійних засад»[42].

Аверроес стверджував, що Аристотель досяг межі людського пізнання; основна задача філософів — коментувати Аристотеля та його філософію. Його сучасники говорили, що Аристотель пояснив природу, а Аверроес — Аристотеля.

Найбільш значуща його праця, «Спростування спрощення», — полемічна робота, яка спростовує «Спростування філософів» аль-Газалі. Істинне знання не є знанням речей такими, якими вони є.

Ібн Рушд, як і Аристотель, стверджує, що є три типи умовиводів: 1) аподиктичні — власне наукові; 2) діалектичні — більш або менш імовірні; 3) риторичні — дають лише роз'яснення. Відповідно до цього існує три класи людей: 1) аподиктики — їх меншість, це інтелектуальна еліта, яка прагне до істини і володіє істинно науковим методом її пізнання; 2) більше діалектиків, які мають наближене знання; 3) риторики задовольняються метафоричними роз'ясненнями. До діалектиків Ібн Рушд відносить сучасних йому богословів у тому числі й аль-Газалі. Аподиктиків з арабського світу менше (аль-Фарабі та Ібн Сіна).

Суперечності між релігією та богослов'ям не існує; вона виникає тільки через неосвіченість людей, а також через те, що люди неправильно користуються вірним методом пізнання.

Релігія можлива тільки завдяки використанню аподиктичного наукового знання. Філософія та релігія мають спільний предмет пізнання — Бога. Філософський спосіб є більш адекватний предмету свого дослідження. Інші існуючі способи — менш адекватні.

---

[40] Большая советская энциклопедия. Т. 2. С. 144.

[41] Философский энциклопедический словарь. С. 168.

[42] Ибн Рушд. Рассуждение, вносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагдеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973. С. 198–199.

Критикуючи арабських філософів, Ібн Рушд виступав проти філософського ізоляціонізму. «Кожен раз, коли ми виявляємо в тих, хто жив до нас, деякі знання та судження щодо існуючого, не протилежні умовам доведення, нам потрібно вивчити те, що вони писали у своїх книгах з цього приводу. Якщо щось у цих книгах відповідає істині — запозичимо у них, зрадіємо цьому і віддячимо їм за це; якщо воно не відповідає істині — зазначимо це, застережімося від цього й вибачимо їм»[43].

Істина викладена в Корані, але в ньому є два розуміння: зовнішнє і внутрішнє. Перше дає поверхневе знання про Бога, але трапляється іноді діалектичне й риторичне знання. Виникають суперечності, які вирішуються за допомогою внутрішнього розуміння; воно під силу лише аподиктикам. Останні спростовують суперечності алегоричними тлумаченням. «Ми стверджуємо, кожен раз, коли результати доведень суперечать буквальному змісту віровчення, цей буквальний зміст допускає алегоричне тлумачення»[44]. Ібн Рушд — один із засновників вчення про «подвійність (двоїстість) істини». Істина філософії та істина релігії, згідно з цим вченням, не суперечать одна одній, оскільки мають на увазі різне: релігія приписує людині, як їй поводитися, філософія осягає абсолютну істину. Велике значення мало також вчення Ібн Рушда про загальний інтелект людського роду в цілому. Лише цей універсальний розум, як виявлення безперервного і поступового духовного життя людства, вічний і безсмертний. Індивідуальний же розум людини скороминучий і гине разом з людиною. Після смерті розумна частина душі зливається з розумом Бога. Це виключає індивідуальну вічність людини. Індивідуального безсмертя немає, є тільки причетність до вічного безособового розуму. Тому спілкування з Богом неможливе (Бог не бачить людину, оскільки втрачена її індивідуальність, і людина не може піднятися до Бога за допомогою почуттів, тому що вони мають іншу сутність, відмінну від божественної, і пов'язані з тілом померлого). Це непотрібно знати людям, інакше вони поводитимуть себе аморально. Релігія потрібна, оскільки вона тримає людей в узді. «Істинний філософ, аподиктик, може поставити себе понад звичайним релігійним уявленням для пізнання істини, тому пророки (звичайні люди, в тому числі й Мухамед), які проповідували моральні настанови людям не вищі за філософів. Вони лише допомагають стримувати людей»[45].

Аверроес вважає, що основним питанням є питання про створення світу. Філософ викладає релігійну формулу про створення Богом світу з нічого; Бог і природа одвічні.

---

[43] Ибн Рушд. Рассуждение, вносящее решение относительно связи между религией и философией //Сагдеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). С. 175.

[44] Там же. С. 178.

[45] Лега В. П. Указ. соч. С. 95.

У книзі «Великий коментар на метафізику Аристотеля» Аверроес дає сучасні йому найбільш розповсюджені теорії створення світу. Перша з них — креаціоністська теорія (створення світу з нічого). Друга (аль-Фарабі, Ібн Сіна) — надання форми матеріальним субстанціям активним інтелектом. Третя (Аристотель), її Ібн Рушд вважає найменш сумнівною і сам її дотримується. Сутність її полягає в такому: «Творіння світу є переведенням речей з потенційного стану існування в активний»[46]. Світ створюється «Тим, що Діє» — Всемогутнім, але «воно (творіння) відбувається тільки акциденційно, а не суттєво»[47]. «Є два суттєвих начала для речей, що виникають і зникають; матерія, форма й одне акциденційне начало — це є сутність. Останнє начало взаємно обернене. Коли річ з'являється, її несутність зникає, коли річ зникає, з'являється її несутність»[48]. Цим філософським викладом Авероес заперечує тим, хто заперечує буття матерії.

Матерія (світ) вічна як буття Бога. «Положення про творіння світу призводить до суперечностей і неправильного розуміння Бога. По-перше: якщо Бог створив світ, то Богові чогось не вистачає, і як наслідок — приниження Його природи; по-друге: якщо Бог та Його воля вічні, незрозуміло, звідки виник світ? Якщо Бог вічний і незмінний, звідки у світі зміни?»[49]. Тому істинне знання про Бога, як вважає Ібн Рушд, вимагає довічність світу Богові.

Бог є перший розум, перший рух, сутність, яка мислить сама себе й надає світові рух першим поштовхом. Бог мислить Самого Себе. Ібн Рушд (на відміну від Ібн Сіни, який вважав, що Бог мислить і загальне), стверджував, що Бог не знає ані одиничного, ані загального. Тому світ максимально не залежить від Бога, матерія є самостійним началом і джерелом усіх змін.

Як вище згадувалося, речі (універсалії) існують завжди лише в матерії або потенційно або активно. Вони актуалізуються тільки внаслідок дії Бога. Критикуючи Аль-Газалі, який вважав причинність уявною, Ібн Рушд стверджував, що вона об'єктивна. Доводячи це Аверроес висував ту позицію, що світ і Бог існують як єдине ціле, в якому все взаємозв'язане. Бог дає світові гармонію, порядок, з яких витікають причинно-наслідкові зв'язки у світі, що виключають будь-яку випадковість та чудо.

Онтологія Ібн Рушда поставила під загрозу поняття Бога, оскільки з'явилася можливість вирішення питання на користь пантеїзму. Через деякий час погляди Ібн Рушда стали відомі європейцям. Але його філософія знайшла собі опозицію в обличчі католицького богослов'я, визна-

[46] Ибн Рошд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 489.

[47] Там же. С. 498.

[48] Там же. С. 489.

[49] Лега В. П. Указ. соч. С. 99.

чні представники якого (Фома Аквінський та Альбер Великий) виступали зі своїми трактатами проти аверроїзму.

На протязі трьох століть, до початку XIII ст., аверроїзм користувався популярністю в Італії (Болонья, Падуа). Порівняно з Європою аверроїзм у межах мусульманського (арабського) світу був приречений. Тут богослов'я отримало перевагу над філософією.

Які ж причини згасання раціональних тенденцій на мусульманському Сході після трьох золотих століть зльоту? Крім несприятливих історичних, соціально-політичних та економічних умов більш впливовою була загальна для усього традиційного суспільства домінанта нормативного стилю мислення.

***

Історія зльотів і падінь арабомовної філософії дала початок подальшій насиченій філософії Заходу.

Арабомовна філософія сформувалася на основі інтерпретації грецької античної філософської спадщини (зокрема, перипатетизму і неоплатонізму) та теології ісламу. Перші філософські спроби (мутазилити, мутакалими та суфізм) були обмежені ортодоксальним ісламом, що панував на Сході. Як тільки вільнодумство мутазилитів почало виходити за певні наукові межі, його почали переслідувати.

Західний арабський перипатетизм напочатку не стримувався релігійними колами. У цей час християнський світ вирішував суперечку і розкол християнського світу на католицизм та ортодоксальне православ'я. Але як тільки філософія Аверроеса укріпилася в університетських колах Заходу, представники католицизму побачили, що нове вчення проповідує не на користь останніх. Почалися переслідування. Найбільш послідовний та активний проповідник латинського аверроїзму був Сігер Брабантський (1240–1281) зазнав утисків від католицької церкви.

Двоїстість істини, що її проповідував Ібн Рушд та Сігер Брабантський, знайшла великий резонанс у середньовічному західному богослов'ї. Виходило так, що існують дві рівнозначні істини: відношення філософії та релігії, віри та розуму, які не суперечать одна одній. Але це не означає, що одна з них має поступатися іншій. «Філософія доходить висновку, і християнство також проповідує істину, і те, що ці істини різні говорить про існування істини у двох видах»[50]. Аверроїсти не знали, як примирити обидва ці положення. Аверроїзм спонукав католицьких вчених до дослідження цього питання в межах аристотелівської спадщини, яка була поєднана з богослов'ям. Першим, хто вирішив питання двоїстої істини, був видатний домініканський філософ і богослов Фома Аквінський, який започаткував велику філософську еру схоластики.

[50] Лега В. П. Указ. соч. С. 96.

Слід зауважити, що африканський аверроїзм, послідовником якого був Ібн Хальдун Абдарахман Абу Зенд-ібн Мухамед (1332–1406), арабський державний діяч, представник створеного ним нового філософського напряму — філософії історії. У своїй праці «Книга повчальних прикладів» він розв'язує теорію загального розвитку, що виявляє себе у циклах зльоту та падіння цивілізації, у процесі зміни поколінь. Він розглядає вплив клімату на людину, розмірковує над причинами створення держав, їх процвітання та занепаду, наводить коротку класифікацію наук.

Ібн Хальдун вважається першим в історії мусульманства арабомовним філософом історії. Він «мислитель такого калібру, який дозволяє деяким історикам стверджувати, що він є засновником соціології, який випередив Віко, Кете, Конта, Макіавеллі, Сміта, Спенсера. Його іноді називають предтечею історичного матеріалізму, «марксистом до Маркса», або ж «арабським Марксом»[51].

Таким чином, арабомовна філософія, залишаючись своєрідною філософією історично, дала поштовх розвитку західній схоластиці, соціології та арабомовній філософії історії.

[51] История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 391.